

Житомирський державний університет імені Івана Франка

На правах рукопису
УДК 821.161.2-3.09

КОРЖОВСЬКА ОЛЬГА ВІКТОРІВНА

**САМОУСВІДОМЛЕННЯ ТВОРЧОЇ ОСОБИСТОСТІ У ЛІТЕРАТУРНИХ
ПАМ'ЯТКАХ КИЇВСЬКОЇ РУСИ**

10.01.01 – українська література

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філологічних наук

Науковий керівник-
доктор філологічних наук, професор
БІЛОУС Петро Васильович

Житомир – 2013

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ПРИРОДА ЛІТЕРАТУРНОЇ ТВОРЧОСТІ В СЕРЕДНЬОВІЧНИХ УЯВЛЕННЯХ.	
1.1. Середньовічний автор як об'єкт літературознавчих досліджень.....	9
1.2. Трактатування творчості в Біблії.....	17
1.3. Давньоукраїнські письменники про феномен літературного твору.....	32
1.4. Концепція авторства у пам'ятках Київської Русі.....	44
РОЗДІЛ 2. ТВОРЧІ ІНТЕНЦІЇ У РУСЬКІЙ ЛІТОПИСНІЙ ТРАДИЦІЇ.	
2.1. Літописець як автор і редактор тексту	53
2.2. Проблема компіляції	65
2.3. Апологія книжності у літописах	76
РОЗДІЛ 3. АКТУАЛІЗАЦІЯ АВТОРСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ.	
3.1. Творча постать Данила Заточника	87
3.2. Індивідуалізація творчості в ораторській прозі	100
3.3. Образ автора у житті	113
3.4. Паломницький твір: мотивація творчості	121
3.5. Авторська позиція у Києво-Печерському патерику	130
РОЗДІЛ 4. ТВОРЧА КОНЦЕПЦІЯ У „СЛОВІ О ПОЛКУ ІГОРЕВИМ”.	
4.1. Проблема творчої настанови	141
4.2. Авторська присутність у тексті	156
ВИСНОВКИ	170
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	175

ВСТУП

Актуальність теми. Проблема самоусвідомлення творчої особистості в українській літературній медієвістиці залишається маловивченим явищем. Давньоукраїнські пам'ятки практично ще не були об'єктом наукового дослідження у такому аспекті. А якщо зважити на те, що в найдавніший період розвитку української літератури (епоха Київської Русі) створено пам'ятки, які належать до середньовічного типу, то виникає питання про специфічні особливості категорії автора та сприйняття ним літературної творчості. Саме ця обставина та відсутність спеціальних досліджень із цього питання зумовлюють науковий інтерес, породжують актуальність його розгляду.

Українська література XI – XIII ст. подає чимало писемного матеріалу для з'ясування особливостей самовираження автора у власній творчості. Це і самі літературні твори, і висловлені в них – спеціально чи окультно – ідеї, міркування про інтенції, джерела, обставини, передумови зародження та реалізації творчих задумів, мотивацію та функціональне призначення наративної літератури, філософію й естетику творчості, художні прийоми й авторські концепції в осмисленні дійсності та моделюванні художнього світу.

На сьогодні деякі аспекти проблеми авторської свідомості розглянуті дослідниками давньої літератури. Синтез канонічного та індивідуального в образі автора досліджує О. Сліпушко. Оскільки література доби Середньовіччя творилася на замовлення держави, мала чіткі ідеологічні настанови, котрі визначалися не автором, а замовником твору, зауважує дослідниця, середньовічний книжник прагнув не стільки представити власні позиції, скільки виразити світогляд, суспільно-політичні та духовні домінанти своєї епохи [152, с. 32].

О. Філатова, досліджуючи авторську свідомість як естетичну категорію, розрізняє емпіричну свідомість автора (реальної особи) з певною творчою позицією, поглядами й переконаннями як психофізіологічний феномен та його специфічний модус – категорію творчої свідомості автора, яка в той же час

оприявнює в художньому просторі твору прийоми / форми стилізації власного образу [183, с. 124].

Дослідниця зауважує, що творча свідомість автора, репрезентуючи художній текст як результат власної креативної діяльності, лише частково відображає свідомість емпіричної особистості, тобто дискретно репродукує динамічні структури свідомості продуцента / автора-людини. О. Філатова вказує на діалектично-суперечливу природу авторства: по-перше, в художньому творі відбувається експлікація внутрішньо іманентного „я” автора, по-друге, митець свідомо чи несвідомо приховує власну ідентичність [183, с. 126].

О. Александров стверджує, що автор функціонально двоєдиний: він не тільки продукує другу, образну реальність, а й надає їй певної довершеності або цілісності. Проте в риторичній та художній епохах здійснюється це по-різному, оскільки авторська свідомість має різну структуру. Монологічна (середньовічна) авторська свідомість, міркує дослідник, триєдина: автор не здатний встановити естетичну дистанцію між собою й Богом [7, с. 15].

П. Білоус вважає, що прочитання старовинних текстів з погляду феноменології дає можливість збагнути особливості не просто історичної свідомості, не просто ідеологічні інтенції часу, а передусім естетичну свідомість давнини [28, с. 66]. На думку П. Білоуса, авторська свідомість руського письменника ідеологічно підпорядкована Логосу в його християнському розумінні, але естетично – вона парадоксальна, оскільки поєднує в собі різномірні художні інтенції [28, с. 151].

На сакральний характер книжної справи, яка здавна перебувала в руках священнослужителів й стала носієм релігійних уявлень, вказує Ернст Роберт Курціус. Дослідник зауважує, що найвищої святості книжці надало християнство, а сама книга розглядалась середньовічними письменниками як святиня, написання якої вважали за сакральний акт передачі вищого Божого смислу [78].

Отже, науковці частково вже зверталися до проблеми автора й авторської свідомості. Подібні дослідження створили основу для концептуального

осмислення проблеми самовираження автора у власній творчості, що дозволило систематизувати та узагальнити наукові здобутки, дослідити авторську свідомість та способи її буття у літературі Київської Русі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана на кафедрі українського літературознавства та компаративістики Житомирського державного університету імені І. Я. Франка. Обраний напрям дослідження узгоджується з комплексною науково-дослідною темою кафедри „Історична поетика української літератури”. Тему дисертації затверджено на засіданні Вченої ради Житомирського державного університету імені І. Я. Франка (протокол № 4 від 30 листопада 2007 р.) та на засіданні Бюро науково-координаційної ради при Інституті літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України (протокол № 1 від 28 січня 2008).

Мета дисертації – виявити і дослідити авторське самоусвідомлення у літературних пам'ятках, реінтерпретувати погляди давньоукраїнських письменників на літературну творчість.

Завдання дисертації:

- дослідити літературні пам'ятки Київської Русі з погляду наявності в них думок, які виражають авторське самоусвідомлення та специфіку літературної творчості;
- висвітлити психологічні передумови літературної творчості руських авторів;
- визначити закономірності і традиції, які постулювалися давньоукраїнськими письменниками у літературній творчості.

Предметом дослідження є особливості вияву самоусвідомлення творчої особистості в літературних пам'ятках Київської Русі, що були зумовлені середньовічною специфікою художнього мислення за киеворуської доби, домінуванням естетичних принципів, котрі визначили структуру, особливості функціонування категорії автора, та природою художньої творчості у контексті феноменології самоусвідомлення авторської особистості.

Об'єкт дослідження – відомі на сьогодні пам'ятки, створені у хронологічних межах XI – XIII ст.: „Повість временних літ”, Київський та Галицько-Волинський літописи, „Слово про Закон і Благодать” Іларіона, „Моління” Данила Заточника, „Сказання про Бориса та Гліба”, „Житіє і хоженіє” Данила Паломника, Києво-Печерський патерик, „Слово о полку Ігоревім”.

Методологія дослідження. Вивчення самоусвідомлення творчої особистості у літературних пам'ятках Київської Русі здійснено із залученням культурно-історичного методу (забезпечує об'єктивність, враховуючи вплив світоглядних позицій та історичних обставин епохи на творчість письменника) і наукового інструментарію літературної герменевтики (уможливлює адекватну інтерпретацію літературних текстів) та феноменології (дозволяє виявити основоположні духовні інтенції, які спрямовують поведінку автора).

Наукова новизна дослідження зумовлена актуальністю, метою та завданнями дослідження і полягає в тому, що творчий доробок письменників вперше розглянуто під кутом зору специфіки авторського самовираження, що дозволило реінтерпретувати погляд на проблему авторства у києворуських пам'ятках, індивідуалізацію творчості середньовічних письменників, на особистість яких було спрямовано провідний вектор наукових пошуків з метою вияву авторської свідомості.

Практичне значення роботи. Дисертаційне дослідження може бути використане як для ґрунтовного вивчення питання авторського самоусвідомлення та осмислення руським автором власної творчості, так і для глибшого осмислення поглядів на концепцію авторства у літературних пам'ятках Київської Русі. Дисертаційна праця може мати практичне застосування для розробки курсів лекцій, написання монографій та підручників з давньої літератури.

Результати дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації були викладені у вигляді доповідей на: X Міжнародній науковій конференції молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка, 23 – 25 червня 2009 р.),

Всеукраїнській науковій конференції „Література й історія” (Запорізький національний університет, 14 – 15 жовтня 2010 р.), XI Міжнародній науковій конференції молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка, 15 – 17 червня 2011 р.), а також у дев'яти публікаціях, п'ять із них – у фахових виданнях ВАК:

1. Коржовська О. В. Часопростір «Слова о полку Ігоревім» / О. В. Коржовська // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Вип. 42. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2008. – С. 225 – 230.
2. Коржовська О. В. Вияв авторської свідомості у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона / О. В. Коржовська // Літературознавчі обрії. Праці молодих учених. Вип. 17. – К. : Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 2010. – С. 83 – 90.
3. Коржовська О. В. Апологія книжності в києворуських літописах / О. В. Коржовська // Вісник Запорізького національного університету. Філологічні науки. Вип. 2. – Запоріжжя : Запорізький національний університет, 2010. – С. 147 – 153.
4. Коржовська О. В. Вияв авторської свідомості в «Ходінні ігумена Данила» / О. В. Коржовська // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Вип. 49. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2010. – С. 175 – 180.
5. Коржовська О. В. Специфіка образу автора у «Сказанні про Бориса та Гліба» / О. В. Коржовська // Збірник наукових праць Національного університету «Острозька академія» : Серія філологічна. Вип. 18. – Острог : Видавництво НУ «Острозька академія», 2010. – С. 133 – 140., – а також у чотирьох додаткових публікаціях:
6. Коржовська О. В. Особливості творчого методу у «Слові о полку Ігоревім» / О. В. Коржовська // Літературознавчі студії / За ред. П. В. Білоуса. Вип. 2. – Житомир : ЖДУ, 2008. – С. 128 – 143.
7. Коржовська О. В. Авторська самосвідомість у «Ходінні ігумена Данила» / О. В. Коржовська // Літературознавчі студії / За ред. П. В. Білоуса. Вип. 3. – Житомир : ЖДУ, 2009. – С. 117 – 126.

8. Коржовська О. В. Мотивація творчості у Києво-Печерському патерику / О. В. Коржовська // Літературознавчі студії / За ред. П. В. Білоуса. Вип. 4. – Житомир : ЖДУ, 2010. – С. 105 – 119.
9. Коржовська О. В. Концепція творчості у Святому Письмі / О. В. Коржовська // Літературознавчі студії / За ред. П. В. Білоуса. Вип. 5. – Житомир : ЖДУ, 2011. – С. 80 – 92.

Структура та обсяг роботи.

Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаної літератури (211 позицій). Загальний обсяг роботи становить 197 сторінок, із них 174 сторінки основного тексту.

РОЗДІЛ 1.

ПРИРОДА ЛІТЕРАТУРНОЇ ТВОРЧОСТІ В СЕРЕДНЬОВІЧНИХ УЯВЛЕННЯХ.

1.1. Середньовічний автор як об'єкт літературознавчих досліджень.

Моделювання світу авторською свідомістю у художній літературі нового часу відмінне від моделювання світу у середньовічних літературних пам'ятках. Це пов'язано з певним розумінням вченими-медієвістами феномену середньовічного авторства. Одним із перших дослідив середньовічне авторство Д. Лихачов. У „Поетиці давньоруської літератури” він вказує на „жанрові” образи автора: „відчуття авторства” різняться у жанрі проповіді та жанрі літопису, в жанрі послання та повісті. Перші передбачали індивідуального автора та часто були надписані іменами авторів, а за відсутності даних про автора приписувались тому чи іншому авторитетному імені; інші дуже рідко мали імена авторів; їх авторською приналежністю читачі мало цікавились” [94, с. 70]. Дослідник звертає увагу передусім на відсутність бажання автора індивідуалізувати твір, що, з одного боку, пояснюється середньовічним літературним етикетом, а з іншого – усвідомленням книжниками власної посередницької функції.

Середньовічна традиція, на думку Л. Левшун, не дозволяла опускати слово до простого відтворення життєвих фактів, а інтерпретувала канонічні та священні тексти через буденну свідомість. Вона виявляла необхідність текстуальної, художньої типологізації реального часопростору крізь призму Святого Письма, про що йдеться у її „Історії східнослов'янського книжного слова”. Такий метод зображення дійсності доречно назвати типологічною екзегезою [82, с. 70 – 71]. Цього методу дотримувались Іларіон та Кирило Турівський.

Слушним видається міркування О. Ужанкова, який стверджує, що сприйняття творчості та письменницької праці в ній у XI – першій половині XIV

ст. мало характерну рису: відсутність авторського осмислення тексту як власного творіння, що було пов'язано з осмисленням творчості як Божественного акту [170]. Зі сприйняттям сакрального походження творчого натхнення та результатом його впливу – словом-логосом пов'язана функціональна обмеженість автора, наявність якої сприяє виникненню у реципієнта ілюзії відсутності автора у творі. Автори часто усвідомлювали власну богообраність, брали на себе функцію посередника. Письменник-християнин прагне до духовного вдосконалення, подальшого внутрішнього розвитку. Як стверджує А. Гуревич, християнство створює суперечливу ситуацію, в якій перебуває особистість. З одного боку, людина проголошується подібною Богу – своєму творцеві. З іншого боку, людина перебуває у рабській покорі перед Богом, а служіння йому не принижує, а, навпаки, підносить та рятує людину [45, с. 306 – 307].

А. Ранчин переконаний, що відсутність саморефлексії в києворуській літературі зумовила відносно меншу, ніж у середньовічній Західній Європі або у Візантії, роль автора [135]. Схожого погляду на середньовічного автора дотримується А. Гуревич, який вважає, що людина Середньовіччя не бачила у самій собі центру та непорушної єдності актів, спрямованих на інші особистості. Сутність людини легше було визначити через її суспільне становище та рід занять, ніж через розкриття індивідуальних якостей [45, с. 311]. Оскільки, як стверджує А. Гуревич, регулятивним принципом середньовічного світу є Бог, який мислиться як найвище благо та найбільша досконалість, то світ і всі його частини отримують моральне забарвлення. У середньовічній моделі світу немає етично нейтральних сил та речей: всі вони співвіднесені з космічним конфліктом добра та зла і задіяні у всесвітню історію спасіння [45, с. 296]. Людина повинна зносити гідно випробовування, які підносить доля, щоб після завершення земного життя увійти у царство Боже та бути врятованою. Смирення перед Богом – шлях до спасіння. А. Гуревич називає світ Середньовіччя книгою, яка написана рукою Бога, у якій кожна істота – слово, наділене смыслом [45, с. 302].

На важливість типу авторської свідомості в процесі моделювання образного світу вказує О. Александров у статті „Середньовічний автор”: „Зіставлення середньовічно-риторичного й художнього – монологічного й діалогічного – типів авторської свідомості свідчить про те, що його структура має визначальне значення в процесі моделювання образного світу” [6, с. 23].

В. Коваль зазначає, що середньовічна культура не цікавилася думками і прагненнями окремої людини. Земне життя було повністю регламентовано всеосяжною обрядовістю: церковною і світською. Стосунки між людьми та їх відносини з Богом жорстко підпорядковувалися традиції, звичаю, ритуалу. Ці стереотипи насаджувалися такими радикальними засобами, що наскрізь пронизували свідомість і гнітили особистість. Дотримання етикетних норм вимагало відповідного рівня освіченості, вихованості, ідеалізації. Цим прискіпливо опікувалася церква на державному рівні, культивуючи абсолютний образ покійного віруючого. Поняття індивідуальної свободи в тогочасному соціумі розумілося як засіб самовдосконалення на шляху до пізнання Бога [65].

Стереотип, на думку Д. Лихачова, не був ознакою бездарності автора, художньої слабкості його творів. Він входив у саму суть художньої системи середньовічної літератури. Мистецтво середньовіччя орієнтувалося на „знайоме”, а не на „незнайоме” та „дивне”. Стереотип допомагав читачеві „впізнавати» в творі необхідний настрій, звичні мотиви, теми. Це мистецтво обряду, а не гри [94, с. 72]. А. Ранчин також наголошує на особливому релігійному ставленні до слова: книжність, писемність були для православних слов'ян сакральними. За словами дослідника, для киеворуської релігійно-культурної свідомості книжник, письменник – це не автор у власному сенсі слова, а „інструмент” у руках Бога. Він пише за благодаттю Божою. Істинний Творець — один Бог, що створив небо та землю, а слово, яке подаровано Богом людині, священне, ним не можна „грати”: це блюзнірство, злочин проти Творця. Між тим, «риторичне» ставлення до тексту передбачає саме таку гру: письменник творить автономний словесний світ, подібно до Бога, що створив

Всесвіт. Письменник „чванливо» демонструє свою майстерність. Такого ставлення до тексту києворуська художня свідомість сприйняти не могла [135].

Основною доброчесністю того, хто пише, на думку О. Ужанкова, є упокорювання, заперечення власної волі, применшення власних сил. [170]. Характеризуючи постать руського автора, П. Білоус спостеріг таку особливість: зважаючи на свій специфічний статус, зумовлений ідеологічною настановою, середньовічний автор не прагнув до індивідуалізованого самовираження (...) Руський автор зорієнтований на самовираження і самоствердження через християнське самоприниження і самозаперечення [23, с. 336]. П. Білоус переконаний, що офіційно, публічно не було потреби заявляти про свої творчі пошуки, а навпаки, „прибіднюватися” у власній спроможності створити щось нове та незвичайне. У „Ходінні” ігумена Данила наявний прийом афектованої скромності: „Се азъ недостойный игумень Данил Руския земля, хужши во всѣх мнисѣх” [188, с. 24]. На думку П. Білоуса, тут помітна схожість на театральний жест з боку автора, котрий у цьому випадку дбає про прийнятий тоді літературний імідж, хоч насправді його перо досконало володіє книжним письмом, а слово сягає витонченості та образної елегантності в дусі того часу [23, с. 366].

О. Мень вважає, що священні письменники вкладали у передачу Одкровення свій розум, талант, досвід та знання. Пророки, на думку О. Мень, говорячи під впливом Духа Божого, ніколи не входили у стан підсвідомого трансу подібно до язичницьких віщунів [106, с. 26]. Релігійна свідомість пророка Ієремії була зовсім іншою, ніж свідомість Ісуса Навина. Старий Завіт оповідає про віру, яка очищувалася та поглиблювалася у процесі духовного дозрівання народу Божого [106, с. 21].

Незважаючи на творчу несаможиттєвість руських письменників, прагнення дотримуватися літературних канонів, помилково було б заперечувати авторське самовираження в середньовічних текстах (експресивність індивідуального начала в „Молінні” Данила Заточника, „Слові про Ігорів похід”, „Слові про Закон і Благодать” Іларіона та ін.).

О. Александров, досліджуючи образну систему агіографічної прози Київської Русі, звертає увагу на міфопоетичну образність як основну форму репрезентації в ній колективних уявлень про Бога, світ і людину та, головне, зазначає, що, на відміну від фольклору, в цій літературі знайшли відображення й індивідуальні думки та почуття автора, які все ж не мають домінуючого впливу на ідейно-образний зміст [8, с. 7].

Образ руського автора вимальовується і в особистостях літописців, яким був притаманний широкий діапазон історичного мислення та які за відстоювання державних інтересів „усувалися» від літературної діяльності (Нестор, Никон, Іоанн).

На політичну зорієнтованість авторів-літописців вказує Д. Чижевський. Він звертає увагу на надзвичайно цікавий ідеологічний зміст літопису, автори якого подають першу, хоч би і примітивну концепцію історичного розвитку Русі. На його переконання, ця концепція, незважаючи на певні ухили до грекофільства та однобічно-династичного погляду, є такою, яка виходить з переконання, що Русь здатна до самостійного політичного та історичного існування. Більшість авторів літопису, за словами Д. Чижевського, зуміли піднестися до таких провідних думок, що стали позитивним ідеологічним надбанням києворуської політичної свідомості, – це ідея миролюбного співжиття численних князів та ідея соціальної справедливості супроти міського та поки що і сільського населення, яке творило основу матеріального добробуту країни. Щоправда, вважає дослідник, ці думки висловлені почасти досить нерішуче, та поруч них є чимало історично обмежених та політично вузьких поглядів [191].

Г. Виноградов вважав, що Середньовіччя не тільки орієнтувало людей жити за певними зразками, але й історичну інформацію в процесі її осмислення символізувало у відповідності з певними духовними орієнтирами. У результаті такої подвійної символізації в джерелах, якими користуються дослідники і до сьогодні, відображена імітаційна версія реальних історичних подій; за повідомленням про ту чи іншу подію завжди треба шукати той містичний чи

реальний прецедент минулого, який для літописця – представника інтелектуальної еліти – слугував підґрунтям „піднімання» конкретного вчинку чи події до такого бажаного у Середньовіччя високого духовного рівня [38].

Д. Чижевський стверджував, що ледве чи можна говорити про якісь контрасти між духовною та світською ідеологією в літературі, в якій завжди говорить церковна, духовна ідеологія, а за єдину можливу культурну сферу всі автори давньої літератури вважали культурну християнську. У зв'язку з цим дослідник наголошує на ілюзорності ідеологічної єдності, що ґрунтується лише на переважно духовному характері авторів, переписувачів та тих посередників, які зберегли рештки старої літератури – церков та монастирів. Науковець додає також, що література XI – XIII століть була переважно сферою релігійних та естетичних емоцій, а не думки, тому до нас дійшли лише твори, в яких суб'єктивні переживання мають майже виключно релігійний, зрідка суто-моральний характер („Повчання” Володимира Мономаха, оповідання про осліплення Василька, про Ігорів похід у Київському літописі тощо) [191].

О. Александров прояснює зміст категорії руського автора, вважаючи, що автор – це креативна свідомість, яка вибудовує образний світ твору (а іноді й образ автора з його світоглядом), а також споглядає й оцінює його естетичність, прагнучи додати цьому світові цілісності та довершеності, що свідчить про функціональну двоєдиність автора. Проте в риторичній та художній епохах це здійснюється по-різному, оскільки авторська свідомість має різну структуру – монологічну та діалогічну. Монологічна (середньовічна) авторська свідомість триєдина: автор не здатний встановити естетичну дистанцію між собою й Богом, з одного боку, між собою й героєм – з іншого. Рефлексія як форма усвідомлення автором своєї відмінності й від Бога, й від героя тут не розвинена зовсім або ж розвинена дуже слабо. За середньовічними уявленнями, автор як особа, що отримала Боже натхнення, свідомо чи несвідомо передає смислотворчу функцію Всевишньому, щоб стверджувати, що Бог є „точкою, з якої починається відлік усіх світових смислів”, визнаючи, що Бог всезнаючий. [7, с. 18].

На думку О. Конявської, проаналізовані феномени авторського комплексу літописців не можна цілком віднести до авторської самосвідомості, оскільки свідомість передбачає рефлексію. Літописець може говорити „від себе”, але не про джерела, завдання, традиції, а тільки з приводу подій та героїв оповіді. Разом з тим помітною є особистість автора, але не самооцінка [67, с. 76].

Києворуські книжники рідко вказували в рукописах своє ім'я. Як правило, автори згадують свої імена лише у разі необхідності, щоб додати оповіданню достовірності, документальності. Так, укладачі житій часто розповідали, що були очевидцями подій з життя святого. Автори оповідань про паломництво, описуючи власні подорожі до великих християнських святинь, повідомляли свої імена. Цінувалося перш за все не авторство, а авторитет. Авторитет імені додавав текстам більшої впливовості та вагомості [135]. У статті „Середньовічний автор” О. Александров, спираючись на думки С. Аверинцева щодо базової корелятивної пари авторитет / авторство, наголошує на тому, що варто говорити відносно питання середньовічного авторства не про автора, а про авторитет. Авторитет ним мислиться як дещо, протилежне авторові, своєрідна колективна власність, якою розпоряджається „громада” [7, с. 13].

Цей же учений стверджує, що середньовічне творче мислення тяжіє до символізму та усвідомлює відтворення в конкретному творі образу світу як повтор на іншому рівні Божественного акту. Між Творцем і автором твору існує ієрархічна дистанція, але модель світу й людини символічно, тобто почасти, уподібнюється реальному світу, який християнину уявляється бінарним [6, с. 13].

На думку архієпископа Ігоря Ісіченка, семіотична насиченість тексту формувалася не як вияв оригінальної творчості, а як чинник сполучення традиційного тексту з його декодуванням відповідно до власного духовного досвіду мовця та конкретної комунікативної ситуації. Спадщину Отців Церкви вважали постійно присутнім творчим чинником, наявність якого в перебігу письменницької діяльності компенсує власну слабкість, брак належного духовного досвіду й літературної майстерності [58, с. 357].

Вже в давніх творах, як зазначає П. Білоус, наявна можливість розрізняти „автора для себе” (обсерватор життя, оповідач, проповідник, учитель, герой розповіді – князь, паломник та ін.) і „автора для читача” (письменник-грамотій, книжник, мудрець, вітій словес, метафраст-переповідач) [23, с. 338].

О. Ужанков стверджує, що свідомість руського книжника XI – XII століть була релігійно-символічною. Світ та людські вчинки осмислювались лише крізь призму Святого Писання і його тлумачень святыми отцями церкви [170]. На думку архієпископа Ігоря Ісіченка, форми самоусвідомлення давньоруського книжника витворюються в параметрах патристичної культури, укшталтованої в епоху Вселенських соборів, яка виробила ідеальний тип християнського автора – Отця Церкви, що синтезував у собі духовну досконалість особистості й богословську глибину творів [58, с. 120]. Текст авторства Отця Церкви в жодному разі, як зауважує дослідник, не усвідомлюється як самодостатнє явище. Він є водночас наслідком і знаком присутності в дискурсивній діяльності автора благодатних дарів Святого Духа, зісланих апостольській церкві [58, с. 121]. Архієпископ Ігор Ісіченко стверджує, що місія книжника була радше посередницькою, другорядною. Література не відображала дійсність і не узалежнювалася від неї, а осявала реальне життя благодатним променем Божого Слова, інкультурувала в руську дійсність біблійний текст або через безпосереднє використання у вторинних текстах, або ж через послугування біблійним кодом, символікою та ідеями Святого Письма [58, с. 358]. Між автором та читачем, на переконання О. Ужанкова, виникає взаємодовіра: читач довіряє автору, автор довіряє читачеві у тому, що останній правильно сприйме написане. [170].

Більшість середньовічних авторів, обравши посередницьку функцію, намагалася дотримуватися традиційного літературного методу, але твори все ж вирізнялися світовідчуттям, що формувало оригінальність творчої манери, відмінність її від усталеної, нормативної. Звертання письменників до тексту-авторитету пояснюється традиційністю художнього методу Середньовіччя, воно

мало на меті додати літературній пам'ятці більшого значення, авторитетності, не усвідомлювалось автором і читачем як вияв несамотійності мислення митця.

„Свобода творчості” у сенсі художніх пошуків, новаторства засвідчена в небагатьох києворуських пам'ятках, але найвиразніше – у „Слові про Ігорів похід” [23, с. 366], хоча автентичність „Слова” піддавали сумніву, вважаючи його за літературну містифікацію (А. Мазон, О. Зимін, Е. Кінан).

Найбільш дослідженими виявились такі аспекти теми як: визначення ролі автора у середньовічних пам'ятках (А. Гуревич, А. Ранчин, архієпископ Ігор Ісіченко, О. Ужанков, Д. Чижевський), вплив традиційного літературного методу на авторське самоусвідомлення (Д. Лихачов, О. Ужанков, В. Коваль, О. Мень, О. Конявська), співвідношення понять авторства та авторитету у середньовічній літературі (С. Аверинцев), актуальність / неактуальність авторського самовираження (П. Білоус), „жанрові” образи середньовічного автора (Д. Лихачов), форми самоусвідомлення давньоруського книжника (архієпископ Ігор Ісіченко, П. Білоус), типи авторської свідомості (О. Александров). Наукові дослідження українських та зарубіжних вчених з проблеми середньовічного автора присвячені переважно питанням визначення авторства києворуських пам'яток і меншою мірою торкаються питання авторського самовираження.

1.2. Тракткування творчості в Біблії.

Погляд на творчість у Святому Письмі можна трактувати як процес творення світу та людини у ньому, як процес творення умов існування цього світу та всього, що його населяє, як процес творення Святого Письма. Ці види творчості Всевишнього взаємопов'язані, оскільки процесу світотворення передуює слово, промовлене Богом. У Біблії створення світу як результат Божого слова-дії, сповненого премудрістю, згадується пророком Єремією, який вважає: „Своєю Він силою землю вчинив, Своєю премудрістю міцно поставив вселенну, і небо напнув Своїм розумом” (Єрем., 10: 12). На думку С. Аверинцева, Бог уводив сотворене у буття тим, що окликав речі, звертався до них, промовляв до

них; і вони починали бути, тому що буття – це перебування всередині розмови, всередині спілкування [4, с. 487].

Святий Августин у „Сповіді” говорить про момент творчого задуму створення світу: „Отже, ми бачимо створені Тобою речі тому, що вони існують, але ми бачимо це тому, що Ти їх бачиш, ми чуттями бачимо, що вони існують, духом бачимо, що вони добрі. Але Ти, Ти бачив їх створеними вже тоді, коли бачив, що їх треба створити. Сьогодні, коли наше серце одержало від Твого Духа поняття Добра, ми спроможні чинити добро [145, с. 296].

Як стверджує З. Лановик, авторська парадигма біблійних книг тісно пов’язана з історико-культурологічним контекстом [79, с. 397]. Кожен уривок Книги Єремії необхідно аналізувати окремо у контексті того історичного періоду, коли він був створений, і відтворювати той духовний стан, в якому міг перебувати автор у час його написання [79, с. 403]. Як зауважує О. Мень в „Ісагогії”, Святе Письмо створювалось багатьма людьми впродовж понад десяти століть. Називаючи його богонатхненням, ап. Павло (2 Тим, 3: 16) проповідує загальну віру старозавітної та новозавітної Церкви в те, що книги Біблії були написані під особливим впливом Духа Святого. Щодо природи самого натхнення погляд Церкви склався не одразу. Ранні Отці, наслідуючи іудейську традицію, були схильні розглядати його як вербальне явище, тобто продиктоване вище та записане слово у слово (Тертуліан), але вже з IV століття підкреслювалась роль самих священних авторів (Августин, св. Діонісій [106, с. 22]). З. Лановик також стверджує, що попри те, що Біблія в більшості не асоціюється з конкретними авторами (це століттями зафіксовано в ортодоксальному погляді на Божественне Авторство Книги Книг), не можна ігнорувати факту, що біблійні книги часто приписувалися відомим діячам, які жили у різних історичних, соціальних, політичних, культурологічних, релігійних обставинах і мали власні погляди стосовно описуваних явищ, виявляли власне розуміння і ставлення до подій та осіб біблійного універсуму [79, с. 554].

У Біблії поняття творчого натхнення тісно пов'язане із поняттями інспірованості, богонатхненності. Пророк, який виконує Божу волю, передає Богом нав'язані на нього думки у письмовій формі, не ідентифікує себе із автором, оскільки ним вважається Бог, а лише усвідомлює себе обраним посередником між світами реальним та ідеальним (вищим). Хоча пророка слід розглядати і як інтерпретатора почутого від Всевишнього, оскільки він – людина певної епохи та представник власної культури. Тому йому важко оминати все те, що він бачить на власні очі. Звідси – певне просвічування індивідуальності у тексті, написаному ним. Старозавітне божественне одкровення пророка Ісайї сповнене усвідомлення ним божественного походження дару пророкувати: „Господь Бог Мені дав мову вправну, щоб уміти зміцнити словом змученого, Він щоранку пробуджує, збуджує вухо Мені, щоб слухати, мов учні. Господь Бог відкрив вухо Мені, й Я не став неслухняним, назад не відступив” (Іс., 50: 4-5) чи „А Я – ось із ними умова Моя, говорить Господь: Мій Дух, який на тобі, та слова Мої, що поклав Я до уст твоїх, не уступлять вони з твоїх уст, і з уст нащадків твоїх, і з уст нащадків потомства твого, говорить Господь, відтепер й аж навіки!” (Іс., 59: 21).

Незважаючи на те, що будь-яка творчість передбачає суб'єктивний акт індивіда, незалежність мислення, спонукає до самовираження, пізнання себе та навколишнього світу, у площині розгляду питання про творчість у Біблії слід зауважити наступне:

– Сакральне походження творчого натхнення у ній: „І простяг Господь руку Свою, і доторкнувсь моїх уст та й до мене сказав: „Ось дав в твої уста слова Мої! Дивись, – Я сьогодні призначив тебе над народами й царствами, щоб виривати та бурити, і щоб губити та руйнувати, щоб будувати й насаджувати!” (Єр., 1: 9 – 10) чи „І сказав Валаам до Балака: „Ось я прибув до тебе тепер. Чи потраплю я сказати щось? Те слово, що Бог вкладе в уста мої, його тільки я буду промовляти”(4 М., 22: 38).

– Творчі здібності людини сприймаються як Божий дар. У Святому Письмі всі якості та творчі здібності, які притаманні людині – від Бога: „І вклав

в його серце, щоб навчав, він і Оголіяв, син Ахісамаха, Данового племені. Він наповнив їх мудрістю серця, щоб робили вони всяку роботу обрібника, і мистця, і гаптівника в блакиті, і в червені, і в вісоні, і ткача, що роблять усяку роботу й задумують мистецькі речі” (Вихід, 34: 34 – 35). Розумові та мистецькі здібності і знання теж від Бога: „І промовив Господь до Мойсея, говорячи” „Дивися, – Я покликав на ім’я Бецал’їла, сина Урієвого, сина Хура, Юдиного племені, і наповнив його Духом Божим, мудрістю, і розумуванням, і знанням, і здібністю до всякої роботи, на обмислення мистецьке, на роботу в золоті, і в сріблі, і в міді, і в обробленні каменя, щоб всаджувати, і в обробленні дерева, щоб робити в усякій роботі” (Вихід, 31: 1 – 5). „І Я ото дав із ним Оголіява, Ахісамахового сина, Данового племені. А в серце кожного мудросердого Я дав мудрість, – і зроблять вони все, що Я наказав був тобі” (Вихід, 31: 6).

– Головне для пророка не самопізнання, а пізнання Бога через слово його, сповнене благодаті. На переконання П. Білоуса, книга сприймається як втілення Слова, отожд стає святиною, джерелом Слова – божественного світла. Священний текст має трансцендентний характер, труд книжника набуває релігійного ореолу, азбука сприймається як вмістилище невимовних таємниць [28, с. 148]. У „Євангелії від св. Івана” записано: „Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього” (Ів., 1:1). Слово сприймається як першопричина творення, логос. Як стверджує С. Аверинцев, саме ім’я „Логоса”, чи „Слова”, дуже природно асоціювалось із поняттям слова як тексту, з поняттям книги [3, с. 207]. На думку П. Білоуса, у середньовічну добу поняття „мудрість” мало передусім божественний смисл, який давався через слово Боже, записане у священних книгах, світ уявлявся як текст, що складається із знаків, котрі вказували на приховану суть реалій-речей [28, с. 59].

Тлумачити Боже слово могли лише пророки. Вони доносять це слово до інших, безумовно, самі у нього вірячи. Вони вважають себе обраними, але в жодному разі не хизуються цим. Їхня поведінка як у дійсному житті, так і в літературному, сформована під впливом християнського світогляду та

принципів смирення, покори перед долею, оскільки, на їхню думку, на все воля Всевишнього. Есхатологічні погляди на світ зорієнтували пророків у актуальності вибору їх головної місії – поширити християнську істину. Книга як письмова фіксація стає таким засобом розповсюдження істинного слова від Бога. Як вказує П. Білоус, „проповідник – це сугестор, який словом навіює передчуття Царства Небесного” [28, с. 42]. Таке передчуття повинно було бути і у пророка Єремії. Про нього записано у Біблії: „Ще поки тебе вформував в утробі матерній, Я пізнав був тебе, і ще поки ти вийшов із нутра, тебе посвятив, дав тебе за пророка народам!” (Єр., 1: 5).

Звісно, тільки людина творча здатна вплинути на вольову сферу іншої людини. Тому і помічників Бог обирає помірковано: „І дам пастирів вам згідно з серцем Своїм, і вони будуть пасти вас умінням та розумом” (Єр., 3: 15). Важливе значення у Святому Письмі приділяється не лише процесу творчості, а й головному творцеві всього, що існує – Богу: „Горе тому, хто з Творцем своїм свариться, черепок із земних черепків! Чи глина повість гончареві своєму: „Що робиш?” а діло його: „Ти без рук!” (Іс., 45: 9). Пророк Ісаї на доказ своєї всетворчості писав: „Я, що світло формую та темність творю, чиню мир і недолю творю, Я – Господь, Який робить це все!” (Іс., 45: 7) чи „Я землю вчинив і створив людину на ній, небеса Я руками Своїми простяг і про їхні зорі звелів” (Іс., 45: 12). Головне, що людина повинна отримувати від творчого процесу, – радість та задоволення. У Біблії ідея захоплення від творчості втілена у слові Всевишнього: „Бо ось Я створю нове небо та землю нову, і не згадаються речі колишні, і не прийдуть на серце! Тож навіки радійте та тіштеся тим, що творю Я, бо ось Я створю Єрусалима на радість, а народа його – на веселість!” (Іс., 65: 17 – 18). Втіха від спасіння, можливого за дотримання настанов Євангелії, наявна у словах: „Завіщаю ж вам, браття, Євангелію, яку я вам благовістив, і яку прийняли ви, в якій і стоїте, Якою й спасаєтесь, коли пам’ятаєте, яким словом я благовістив вам, якщо тільки ви ввірували не наосліп” (1 Кор., 15: 1 – 2).

Несприйняття Закону може привести до важких для людини наслідків: „Якщо ти не будеш додержувати, щоб виконувати всі слова цього Закону, написані в цій книзі, щоб боятися того славного й страшного Ймення. Господа, Бога твого, то Господь наведе надзвичайні порази на тебе та порази на насіння твоє, порази великі та певні, і хвороби злі та постійні” (Повт. Зак., 28: 58).

Середньовічний книжник відчував значну відповідальність перед Творцем. Тому його літературна свідомість була сформована під впливом власної віри. Слушним з цього приводу видається міркування архієпископа Ігоря (Ісіченка) про те, що Біблія внесла в літературну свідомість середньовічного книжника уявлення про культуру сакральної книги як збірника самостійних текстів, поєднаних інспіраційно (благодатним діянням на авторів натхнення Святого Духа), концептуально (показом провіденційної присутності Бога в людській реальності) та функціонально (через широкомасштабне використання в Церкві як Святого Письма) [58, с. 301].

Оскільки сама праця книжника, який записував Боже слово, вважалася сакральною за походженням, відповідним мало бути і його ставлення до самого слова. Це особливе ставлення до написаного слова, увіковічнення в ньому отриманих від Всевишнього настанов наявне ще в Старому Заповіті: “І написав Мойсей всі Господні слова та всі закони” (Вихід, 24: 4). Звичайно, що у свідомості людей, які вірили у істинність сказаного чи написаного, відбувався процес сприйняття християнського знання: „І взяв він книгу заповіту, та й відчитав у голос народів. А вони сказали: „Усе, що говорив Господь, зробимо й послухаємо!” (Вихід, 24: 7). Увага спрямована на функціональність пророчих слів, вираження та поширення ними християнської істини, призначення слова як виразника одкровення від Всевишнього, єдиного його творця, як написано у Святому Письмі: „І дав Він Мойсеєві, коли закінчив говорити з ним на Сінайській горі, дві таблиці свідоцтва, таблиці кам'яні, писані Божим перстом” (Вихід, 31: 18) та „І повернувся, і зійшов Мойсей із гори, – а в руці його дві таблиці свідоцтва, писані з обох їхніх сторін, – звідси й звідти вони були писані”. А таблиці – Божа робота вони, а письмо – Боже письмо воно,

вирізьблене на таблицях” (Вихід, 32: 15 – 16). У цьому випадку Мойсей конкретизує творця Святого Письма, таким чином заперечуючи свою роль у його написанні. Дидактичне призначення слова, його спрямованість на інтелектуальну, моральну та релігійну форми свідомості наявні у зверненні Бога до Мойсея: „Вийди до Мене на гору, і будь там. І дам тобі кам’яні таблиці, і закона та заповідь, що Я написав для навчання їх” (Вихід, 24: 12).

Але разом з тим Мойсей не приховує власного ставлення до того, що відбувається, він просить Бога за народ, вказуючи на книгу життя, написану Всевишнім: „А тепер, коли б ти пробачив їм їхній гріх! А як ні, – витри мене з книги Своєї, яку Ти написав”... І промовив Господь до Мойсея: „Хто згрішив мені, того витру із книги Своєї” (Вихід, 32: 32 – 33). На існування такої книги вказується в „Об’явленні Івана Богослова”: „І бачив я мертвих малих і великих, що стояли перед Богом. І розгорнулися книги, і розгорнулась інша книга, – то книга життя. І суджено мертвих, як написано в книгах, за вчинками їхніми (Об., 20: 12) чи „Переможець зодягнеться в білу одежу, а ймення його Я не змию із книги життя, а ймення його визнаю перед Отцем Своїм і перед його Ангелами. Хто має вухо, хай чує, що Дух промовляє Церквам!” (Об., 3: 5).

Записане слово трактується як символ заповіту між людиною та Всевишнім, символ богообраності народу Ізраїлю: „І промовив Господь до Мойсея: ”Напиши собі слова, бо згідно з цими словами склав Я заповіта з тобою та з Ізраїлем” (Вихід, 34: 27). Але крім записаного слова, значна увага приділена і слову усному, слову пророка, який мав виконати просвітницьку місію: „І Він оголосив перед Вами заповіта Свого, що наказав вам чинити, – Десять Заповідей, і написав їх на двох камінних таблицях. А мені Господь наказав того часу навчати вас постанов та законів, щоб виконували ви їх у Краю, куди ви переходите володіти ним” (Повт. Зак., 13 – 14). Крім пророка, поширювати християнську істину мали право і священики. Це пояснюється тим, що Закон як результат творчості самого Бога здатні були поширити обрані ним. У Біблії такими є священики: „І написав Мойсей цього Закона, та й дав його до

священиків, Левієвих синів, що носять ковчега Господнього заповіту, та до всіх Ізраїлевих старших” (Повт. Зак., 31: 9).

Книга Божа також виступає символом заповіту між Богом та людьми: „І сталося, як Мойсей скінчив писати слова цього Закону до книги аж до кінця їх, то Мойсей наказав Левитам, що носять ковчега Господнього заповіту, говорячи: „Візьміть книгу цього Закону, і покладіть її збоку ковчега заповіту Господа, Бога вашого, і вона буде там на тебе за свідка” (Повт. Зак., 31: 24 – 26).

У Святому Письмі зосереджений погляд на слово як на таке, що здатне змінювати, жити: „А коли Мойсей скінчив промовляти всі ці слова до всього Ізраїля, то сказав він до них: „Прикладіть свої серця до всіх тих слів, які я сьогодні чинив свідками проти вас, що ви накажете їх своїм синам, щоб додержували виконувати всі слова цього Закону. Бо це для вас не слово порожнє, – воно життя ваше, і цим словом ви продовжите дні на цій землі, куди ви переходите Йордан, щоб посісти її” (Повт. Зак., 32: 45 – 47). Мудрість для осягнення Божої творчості могла передаватись не лише Богом, а й від пророка до пророка: „А Ісус, син Навинів, був повний духа мудрости, бо Мойсей поклав свої руки на нього. І слухали його Ізраїлеві сини, і робили, як Господь наказав був Мойсеєві” (Повт. Зак., 34: 9). Це ж саме стосувалось і настанов: „Тоді Ісус збудував жертівника для Господа, Бога Ізраїлевого, на горі Евал, як наказав був Мойсей, раб Господній, Ізраїлевим синам, як написано в книзі Мойсеєвого Закону, – жертівника з цілого каміння, що над ними не підіймали заліза” (Єг., 8: 30).

У Новому Завіті символіку світла розгортає апостол Павло у Посланнях, розширюючи його до меж всезагального архетипу Слова Божого, мудрості і праведності [79, с. 558]. У Біблії наявна символіка світла: „Коли ж наша Євангелія й закрита, то закрита для тих, хто гине, – для невірних, яким бог цього віку засліпив розум, щоб для них не засяло світло Євангелії слави Христа, а Він – образ Божий” (2 Кор., 4: 3 – 4) чи „Для моєї ноги Твоє слово – світильник, то світло для стежки моєї” (Пс., 119: 105). З. Лановик наголошує на тому, що світло – це перше, про що говориться на початку Біблії у контексті

творчої діяльності Бога (у перший день Бог відділив світло від темряви) [79, с. 475]. Так само образи дощу й роси нерозривно пов'язані семантично із образом Слова Божого, співвідносяться з ним у тексті Біблії: „Бо як дощ чи то сніг сходить з неба й туди не вертається, аж поки землі не напоїть і родючою вчинить її, і насіння дає сівачеві, а хліб їдцеві, – так буде і Слово Моє, що виходить із уст Моїх: порожнім до мене воно не вертається, але зробить, що Я пожадав, і буде мати поводження в тому, на що Я його посилав!” (Іс., 55: 10 – 11).

Слово також виконує і функцію зцілення у Біблії: „А коли настав вечір, привели багатьох біснуватих до Нього, – і Він словом Своїм вигнав духів, а недужих усіх уздоровив” (Мт, 8: 16) та відкриття істини: „Завіщаю ж вам, браття, що Євангелія, яку я благовістив, – вона не від людей. Бо я не прийняв, ні навчився її від людини, але відкриттям Ісуса Христа” (Гал., 1: 11). Його дотримання здатне подарувати людині щастя. Хоча вибір завжди залишається за тим, хто його сприймає: „Нехай книга цього Закону не відійде від твоїх уст, але будеш роздумувати про неї вдень та вночі, щоб додержувати чинити все, що написано в ній, бо тоді зробиш щасливими дороги свої, і тоді буде щастити тобі” (Єр., 1: 8). Як записано в Книзі пророка Єремії, не лише окрема людина може стати щасливою, а й увесь богообраний народ. У біблійному тексті до Єрусалиму звертається Бог: „Дорога твоя й твої вчинки тобі це зробили, це лихо твоє: бо гірке, бо торкнуло воно аж до серця твого...” (Єр., 4: 18).

Тому важливе значення у Святому Письмі приділяється не лише процесу творчості, але й головному творцеві всього, що існує – Богу: „Горе тому, хто з Творцем своїм свариться, черепок із земних черепків! Чи глина повість гончареві своєму: „Що робиш?” а діло його: „Ти без рук!” (Іс., 45: 9). Пророк Ісая як доказ всетворчості Всевишнього, писав: „Я, що світло формую та темність творю, чиню мир і недолю творю, Я – Господь, Який робить це все!” (Іс., 45: 7) чи „Я землю вчинив і створив людину на ній, небеса Я руками Своїми простяг і про їхні зорі звелів” (Іс., 45: 12). Благодать для виконання будь-якої справи надсилається від Бога до пророка.

Апостол Павло називає благодаттю поширювати отримане від Бога знання: „Мені, найменшому від усіх святих, дана була оця благодать, – благовістити поганам недосліджене багатство Христове, та висвітлити, що то є зарядження тасмниці, яка від віків захована в Бозі, Який створив усе” (Еф., 3: 8 – 9). У посланні до ефесян апостол Павло вказує на творчу функцію промовленого слова, його благодатний вплив: „Нехай жодне слово гниле не виходить із уст ваших, але тільки таке, що добре на потрібне збудування, щоб воно подало благодать тим, хто чує” (Еф., 4: 29). Це творче слово має передаватись із уст в уста, щоб передати благодать багатьом. Тому поняття творчості взаємопов’язане із поняттям повторення, яке було властиве Середньовіччю. Як стверджує Є. Чорноіваненко, ця „життєва установка на повторення”, це осмислення свого (чи чужого) життєвого шляху як повторення шляху, колись вже пройденого кимось із учасників сакральної чи земної історії, глибоко риторичні за своєю суттю. Чужий життєвий шлях стає „готовим словом”, „текстом-зразком”, на який орієнтується людина Середньовіччя [192, с. 142]. Пророк, подаючи сакральну історію, komponує її події в текстовій формі, зорієнтованій на їхнє сприйняття та подальше розуміння іншими як наслідок переказу, повторення. Але існує проблема сприйняття творчого слова (творчого, оскільки воно здатне „створити” нову свідомість – свідомість християнина). Лише людина мудра, яка свідомо налаштована на сприйняття істини, здатна зрозуміти цю істину, прийняти слово: „Слово Христове нехай пробуває в вас рясно, у всякій премудрості. Навчайте та напоумляйте самих себе! Вдячно співайте у ваших серцях Господеві псалми, гімни та духовні пісні!” (Кол., 3: 16). Відповідальність за слово відчуває і пророк, оскільки розуміє його сакральний дидактичний потенціал та власну обраність: „Зрештою, браття мої, радійте у Господі! Писати вам те саме не просто мені, а для вас це навчальне” (Фил., 3: 1).

Крім того, апостол Павло у звертанні до колосян вказує на необхідність промовляння „правильних”, „змістовних” слів: „Слово ваше нехай буде завжди ласкаве, приправлене сіллю, щоб ви знали, як ви маєте кожному відповідати”

(Кол., 4: 6). Тому неспроста пророк застосовує символічний образ солі. Сіль як символ тривалості й довговічності, незмінності, оздоровлення є тим, що зберігає людство від зіпсуття та несе зцілення [79, с. 453]. У „Посланні до Тимофія” апостол Павло вказує на користь та необхідність сприйняття Святого Письма: „Усе Писання Богом надхнене, і корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання в праведності, щоб Божа людина була досконала, до всякого доброго діла готова” (2 Тим., 3: 16 – 17). Про факт сприйняття вищої істини сказано пророком у метафоричній формі: ”І пішов я до Ангола та й промовив йому, щоб дав мені книжку. А він мені каже: „Візьми, і з’їж її! І гіркість учинить вона для твого черева, та в устах твоїх буде солодка, як мед” І я взяв з руки Ангола книжку та й з’їв її. І була вона в устах моїх, немов мед той, солодка” (Об., 10: 9). Схожу метафору використовує і пророк Єзекііль: „І побачив я, аж ось до мене простягнена рука, а в ній звій книжковий. І він розгорнув його спереду та ззаду. І було на ньому написано пісні плачу, стогін та горе...” (Єз., 2: 9 – 10). „І я з’їв. І був він в устах моїх солодкий, як мед” (Єз., 3: 3). Зображена у такий спосіб насолода від отриманого знання мала на меті вплинути на свідомість релігійної людини.

Як зазначає З. Лановик, за час побутування людства Біблія здобула визнання не тільки як релігійна книга християнства, а як складний духовно-культурний феномен людства. Хоча вона має текстову природу, ніхто з літературознавців світу не вважає її художнім твором і не прирівнює до зразків літератури, беручи до уваги ряд особливостей, не властивих для літературних творів. Текст літературного твору є втіленням художнього світу митця, що створив його, а текст Біблії – втілення екзистенційного світу [79, с. 16]. Кожен з пророків розуміє, що він – не творець тексту, а „переказувач”, який виконує функцію посередника між Богом та людиною. Однак, це не формальне „переповідання Божої волі”, а пройняте співпереживанням, усвідомлення значної відповідальності за кожне слово. З такого погляду недоречно називати це творчістю, як і співтворчістю: „Хто говорить від себе самого, той власної

слави шукає, а Хто слави шукає Того, Хто послав його, Той правдивий, – і в ньому неправди нема” (Ів., 7: 18).

Усвідомлюючи себе Божим наставником, пророк не міг повністю знівелювати власний погляд на ту чи іншу ситуацію: „О, коли б записати слова мої, о, коли б були в книжці вони позазначувані, коли б рильцем залізним та оливом в скелі навіки вони були витесані!” (Йов, 19: 23 – 24). Таке бажання може свідчити про те, що Йов був безперечно переконаним у правоті власних стверджень та необхідності в їх існуванні, усвідомлював власне призначення від Бога: „Він поставив мене за прислів’я в народів, і став я таким, на якого плюють” (Йов, 17: 6). Виникає думка, чи можливо розглядати творчість пророка Йова як засіб пошуку та усунення протиріччя між несправедливою до людини дійсністю, з одного боку, та потребою в Божій підтримці – з іншого: „Дійсно, насмішки зо мною, й моє око в розгірченні їхнім ночує... Поклади, дай заставу за мене Ти Сам” (Йов, 17: 2 – 3).

На схожості Книги Йова із „Вавилонською теодицеєю” та єгипетською поемою „Суперечка розчарованого зі своєю душею” наголосив Д. Щедровицький, вказавши на спільний для них образ страждальця [203, с. 21]. Якщо простежити за світовідчуттям Йова, то справді, у ньому переважає настрій вразливості: „Аж доки смутити ви будете душу мою, та душити словами мене?” (Йов, 19: 2). Йдеться про особливе ставлення праведника до слова, яке спричинює справжні душевні страждання. „Слово, що душить” – образ, який надає сказаному емоційності, викликає схвильованість у того, хто це читає. Це віддзеркалення того особливого, „обережного” ставлення до слова у Біблії та християнській релігії.

Праведник Йов також розмірковує про свідому прихованість Всевишнім знання, обмеженість людського мислення, без якого неможливою стає і творчість: „А мудрість ізвідки приходить, і де місце розуму? Бо вона від очей усього живого захована” (Йов, 28: 21). У книзі Йова наявне ствердження неможливості пізнання мудрості „на слух”, а істинне розуміння – пріоритет Бога: „Вухами своїми ми чули про неї лиш чутку! Тільки Бог розуміє дорогу її, й

тільки він знає місце її!” (Йов, 28: 22 – 23). Отже, будь-яке розуміння є настільки наближеним до істинного, наскільки воно – богонатхненне.

Звертаючись до Йова, Еліфаз розмірковує над міцним внутрішнім потенціалом слова: „Коли спробувати слово до тебе, – чи мука не буде ще більша? Та хто стримати зможе слова?” (Йов, 4: 2) чи нагадує: „того, хто спотикався, підіймали слова твої, а коліна тремткі ти зміцняв!” (Йов, 4: 4). Роздуми про своєрідну „нестримність” слова, його сугестивні можливості, переконання у доречності вимови на даний момент свідчать про особливе ставлення до нього людини того часу, яка не вважала багатослів’я за перевагу і вбачала сакральне у мовчанні (коли відбувалась розмова з Богом).

Про книжковий сувій Месія говорить у Новому Заповіті, але ідея його існування вже наявна у Старому Заповіті: „Тоді я сказав „Ось я прийшов із звозом книжки, про мене написано””. (Пс., 40: 8). „Тоді Я сказав: Ось іду, – в звої книжки про Мене написано” (Євр, 10: 7). Написане в книзі характеризується позачасовістю впливу на так званого „минулого”, „теперішнього” та „майбутнього” читача. Така позачасовість пояснена сакральністю слова Біблії, його „сталим,, „божественним” змістом, який водночас і діалектично спрямований на свідомість читача. Погляд на записане слово як на спонуку до дослідження наявний у словах Месії: “Дослідіть-но Писання, бо ви думаєте, що в них маєте вічне життя, – вони ж свідчать про Мене” (Ів., 5: 39). Це переконання в Біблії розглядається як свідчення існування Ісуса та слугує вказівкою до її дотримання кожним віруючим (це пов’язано з тим, що значна увага у Святому Письмі приділена дидактичній функції слова, а ключовий акцент переноситься на приклад).

Творчість у Біблії, без сумніву, – прерогатива Всевишнього, волю якого передавав обранець Божий. Надсмісловий, аналогічний зміст слова у Біблії можна пояснити інспіраційним впливом на пророка, який передавав сприйняту істину письмово. Творче натхнення зреалізовувало свій потенціал через форму видіння: І сказав Він: „Послухайте ж ви Моїх слів: Якщо буде між вами пророк, то Я, Господь, дамся пізнати в видінні йому, у сні говорити з ним буду”

(Числа, 12: 6). Тому формою комунікації між Богом та пророком стає видіння. У пророчій літературі, на думку З. Лановик, найбільше виразились філософський метаісторизм, імагінативна сила юдейської культурно-історичної традиції, провіщення майбутнього під впливом Божественної девіації набувало в Біблії різних форм вираження – профетичної промови, видіння, сну, притчі, фігуративної дії [79, с. 558].

Біблія – передусім книга, в якій передбачена можливість духовної комунікації людини та Бога. Пророк виступив як посередник у трансцендентному процесі, йому об'являється істина. Для такої комунікації віруюча людина повинна була сприйняти зміст Біблії як власний екзистенційний досвід, повірити у натхненність Писання. Тому біблійна істина спрямована на відповідне сприйняття її людиною. “Бо Боже Слово живе та діяльне, гостріше від усякого меча обосічного, – проходить воно аж до поділу душі й духа, суглобів та мозків, і спосібне судити думки та наміри серця. І немає створіння, щоб сховалось перед Ним, але все наге та відкрите перед очима Його, – Йому дамо звіт!” (Євр., 4: 12 – 13). Абсолютна вартість Божого об'явлення полягає у його позачасовій, вічній актуальності, оскільки містить в собі істинне знання. Літературна творчість Бога постає засобом увіковічення святого слова. Крім того, для обраного Богом пророка – „помічника” у передачі вищого смислу головним стає усвідомлення власної богообраності, оскільки без такого самоусвідомлення важко було б передавати отримане знання іншому. О. Мень стверджує, що пророки вкладали у передавання Одкровення свій розум, талант, досвід та знання, вони під впливом Духа Божого ніколи не входили у стан несвідомого трансу, подібно до язичеських прорицателів, а часом навіть страшилися відведеної їм місії і навіть противилися їй [106, с. 26]. У зверненні до ефесян апостол Павло просить їх помолитись: „Щоб дане було мені слово відкрити уста свої і зо сміливістю провіщати таємницю Євангелії, для якої посол я в кайданах, щоб сміливо про неї звіщати, як належить мені” (Еф., 6: 19 – 20).

Біблія зорієнтована на різного читача, є культурним кодом для кожної епохи, оскільки містить в собі всю символічну картину тогочасного світу від

моменту його створення до моменту Страшного Суду. Це книга – орієнтир для людини мислячої, яка здатна робити відповідні висновки з приводу життя земного та вічного. На думку З. Лановик, основну ідею Книги Плачу Єремії можна зрозуміти лише в контексті інших книг Єремії та його біографії: це духовний стан людини, цілком зневаженої своїми співвітчизниками і ворогами, людини зі знівченою долею. Водночас Плач є виразом духовного стану Бога, розчарованого і покинутого Своїм народом [79, с. 405 – 406]. Як зауважує О. Мень, Варух, учень Єремії, зібрав написане пророком, але кінцеву форму збірник отримав у епоху Полону [106, с. 375]. Пошук власної духовної сутності – результат, на який спрямоване кожне слово в Біблії. Екзистенціальне осмислення історичного процесу та власної історії – мета Святого Письма. Ставлення до слова у Святому Письмі особливе: це слово натхненне Богом, істинне, дієве, цілюще („Через слово, що Я вам говорив, ви вже чисті” (Ів., 15: 3)), творче, а саме Святе Письмо сприймається як джерело мудрості та натхнення для релігійно свідомої людини.

1.3. Давньоукраїнські письменники про феномен літературного твору.

Зважаючи на те, що єдиним творцем середньовічного літературного твору визнавався Бог, а письменник виконував посередницьку функцію, тогочасний текст набував сакрального змісту, усвідомлювався як „богонатхненний”, сповнений вищої благодаті. На переконання архієпископа Ігоря (Ісіченка), ідея самодостатності письменницького мистецтва виглядала в цьому комунікативному просторі цілком абсурдною. Текст фіксувався на папері, обертаючись посланням до відомого або невідомого адресата – реципієнта тексту, впливав на його релігійну свідомість, мораль, спосіб життя [58, с. 359].

Як вважає цей же автор, аскетична культура християнства зростає на біблійній основі. Старозавітні книги, хоча й потребують обережного вивчення, проте сприймаються як посередник у сприйнятті даного пророкам благодатного дару, як джерела натхнення [58, с. 307]. Відчуваючи своє безсилля, письменник звертається з благанням про допомогу до Бога, з проханням подарувати йому частинку Божественної премудрості, нагородити його даром слова. Лише Бог, згідно із середньовічними християнськими уявленнями, – істинний та єдиний творець, а людська творчість можлива лише за допомоги Бога, лише тоді, коли на „трудника слова” зійде дух творчості [192, с. 165]. Для прикладу, у „„Слові”” Кирила Турівського наявне прохання автора про отримання творчого натхнення від Всевишнього: „„Аще бо и мутен имею умъ и языкъ грубъ, но вашихъ недѣйся молитвахъ прошю дара слову. Аще и недостойнъ есмь о сихъ глаголати, но ползы ради послушающихъ пишемъ”” [131, с. 296].

Тому літературний текст мав викликати відповідне сприйняття, будучи способом збереження та передачі одкровення, істинного знання. Цій функціональності, призначенню середньовічного тексту сприяли традиційний метод з його зорієнтованістю на риторичність, текст-зразок (яким і було Святе Письмо) та символізм у сприйнятті письменником дійсності, спроектованість соціокультурним середовищем авторського світовідчуття.

Саме у середньовічних текстах найбільше відображена здатність символу передавати семантичний потенціал, пов'язуючи новий текст із попереднім (найчастіше авторитетним для автора текстом була Біблія), що надавало сказаному авторитетності та ваги, а сприйняття твору залежало від семантики попередніх контекстів символу. Здебільшого середньовічний твір призначався для зацікавленого у розкритті прихованої істини читача-„тлумача”, який вже мав бути наділений інтертекстуальною компетенцією, щоб зрозуміти підтекст. Звертання до тексту-авторитету, продиктоване традиційністю художнього методу Середньовіччя, мало на меті додати літературній пам'ятці більшого значення, авторитетності, не усвідомлювалось письменником і читачем як вияв несамотійності авторського мислення. Разом з тим при сприйнятті тексту досягався ефект „долучення” читача до сакральності авторського світовідчуття. Слушним з цього приводу є міркування Д. Лихачова, згідно з яким середньовічний читач, сприймаючи твір, ніби бере участь у церемонії, включає себе в цю церемонію, присутній при відомому „діянні”, своєрідному „богослужінні”. Письменник середньовіччя не стільки зображує життя, скільки „наряджає” його, робить його парадним, святковим. Письменник – церемонімейстер... Індивідуальне враження від літературного твору не передбачене. Літературний твір розрахований не на індивідуального, окремого читача, хоча твір не лише читається вголос для багатьох слухачів, а й окремими читачами [94, с. 93].

Символізм авторського світовідчуття полягав у тому, що середньовічний письменник у всьому вбачав прихований зміст, сприймав світ як книгу, істинну суть якої потрібно навчитись пізнавати. С. Аверинцев пояснює поняття „книги природи”, називаючи його уявленням про світ природи як про певний „текст”, який підлягає „читанню” і тлумаченню [4, с. 126]. Поширення такого уявлення за києворуської доби доводить твердження З. Лановик, що у контексті символічної парадигми особливого значення набуває середньовічна концепція прочитання книги природи [79, с. 491]. Д. Лихачов зауважував, що середньовічна книжність та середньовічне мистецтво були пронизані

прагненням до символічного тлумачення явищ природи, історії та письма [94, с. 161]. У „Поетиці ранньовізантійської літератури” С. Аверинцев розмежовує значення усного та писемного слів: усне слово – це все ще тілесна „самість”, написане слово – ні. Присутність автора у книзі є лише заочною, лише безтілесною. І у книги є видиме, речове „тіло”, але це тіло чуже для людського образу і не є зримою „суприродністю” людині, яка її створила [3, с. 200].

На думку О. Панченка, за середньовічним уявленням, людина та книга складала певну двоєдність – певну духовну еманацию, книга стояла вище за людину [120, с. 310]. Певно, це було пов’язано з двоплановим поділом у свідомості середньовічної людини світу на світ земний (з людиною, здатною обирати між правильним та гріховним) та вищий (ідеальний, сакральний). Книга стала джерелом божественної істини, хоча людині ця істина не належала, вона повинна була її розпізнати у книзі.

Крім Біблії як найбільш авторитетного середньовічного тексту для письменника, існували й інші твори, які використовували як тексти-зразки. Києворуські книжники захоплювалися творчістю великих богословів та мислителів, зокрема Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна, Василя Великого та інших. Вони культивували активно пропаговану великими філософами і богословами ідею божественного ідеалу [205, с. 316]. Так, у „Збірнику 1073 року” Іван, ігумен Печерський, у своїй „Похвалі Великому князю Святославу Ярославичу” зазначає: „Великыи в князихъ князь святославъ въжделаниємъ зѣло въжделавъ държаливыи владыка бавѣти покрѣвеныя разумы въ глубинѣ многострѣпътныхъ сихъ книгъ прѣмудраго Василя въразумѣхъ повелѣ мнѣ немудру вѣдию. прѣмѣну сътворити рѣчи инако набѣдяща тожъство разумъ его яже акы бѣчела любодѣльна съ всякого цвѣта псанию събѣравѣ акы въ єдинѣ сътъ ввелъ мыслное серце свое проливаєтъ акы сътъ сладкъ изъ устъ своихъ прѣдъ боляры на въразумѣніє тѣхъ мыслимъ. являся имъ новыи птоломѣй. не вѣрою нъ желаніє паче и събора дѣля многочѣстны ихъ божествныхъ кънигъ

всѣхъ ими же и своя клѣти испълнь вѣчную си память сѣтвори. еже памяти вину въсприяти” [205, с. 351 – 352]. Книга розглядається автором як сповнене авторитету вмістилище вищої мудрості, тому ставлення до її перекладу має бути відповідне, свідоме. Зібрання божественних книг заслуговувало, на думку автора, на шанобливе ставлення до збирача та збереження пам’яті про нього. Літературний твір розглядався як засіб передачі досвіду та мудрості від покоління до покоління, як можливість долучення читача до сакрального. Як стверджує П. Білоус, у пору первинного осмислення на Русі візантійських літературних взірців (кінець X – XI ст.) у візантійській літературі вже існував культ писемного слова і книжності, породжений Святим Письмом [27, с. 59]. У середньовічного читача виникає відповідне ставлення до написаного слова як до сповненого вищого смислу. Спотворення такого смислу вважалось би гріхом та було неприпустиме у літературній творчості.

Літературний твір міг розглядатися середньовічним автором як спосіб донесення повчальної настанови щодо долучення до християнської віри, слугувати моральним прикладом за будь-якої життєвої ситуації. Зокрема, у „Вступній похвалі Великому князю Святославу Ярославичу”, написаній Іваном, ігуменом Печерським, авторське звернення можна розцінювати як спробу впливу на моральну свідомість читача: „А коньць всѣмъ книгамъ оже ти собѣ нелюбо то того и другому не твори” [205, с. 366]. У „Збірнику 1076 року” („Слові якогось отця до сина свого”) наявна дидактична настанова щодо сприйняття твору, де йдеться про користь від читання святих книг та спосіб пізнання книжної мудрості: „То мы, братия, поразумѣм и послушаим разумьными ушима, и поразумим силу и поучение святых книг” [205, с. 372] чи „Вижь, како ти начятъ добрым дѣлом поучение святых книг, да тѣми, братия, и сами подвигнѣмся на путь жития их и на дѣла их, и поучаимся въину книжьным словесъм, творяще волю их якоже велять, да и вѣчныя жизни достоини будем, в вѣкы аминь” [205, с. 372].

Автори-агіографи усвідомлювали себе духовними наставниками, зберігачами істини. У літературний твір вони перш за все вкладали символічний

підтекст, крізь призму якого зображували земну історію („Сказання про Бориса та Гліба”). Їхні тексти, хоч це і вважалось неприйнятним для середньовічного літературного методу, не були позбавлені психологізму та драматизму ситуацій. Власний твір автор-агіограф розглядав і як засіб вияву волі до влади. Але влади над внутрішнім світом людини, оскільки на меті передусім було поширення християнської віри та правильний вибір життєвого шляху. Погляд на літературний твір як на джерело святості наявний у „Збірнику 1076 року”: „Не сѣставить бо ся корабль без гвоздѣи, ни правѣдник бес почитанѣя книжѣнааго: и яко же плѣнником ум стоить у родител своих, тако и правѣднику о почитанѣи книжѣнѣмъ” [205, с. 371].

Думка про літературний твір як засіб переконання простежується і у „Києво-Печерському патерику”. Його автори мали на меті вплив на самоусвідомлення кожної людини, самозаглиблення читача у власний внутрішній світ та спробу розібратися в ньому. Записане слово стало для них засобом увіковічення як традицій їхні духовної святині – Києво-Печерського монастиря, так і цінностей християнської віри.

Погляд на зцілювальний потенціал книжної мудрості можна простежити у таких рядках: „Простѣри сердечьнии сѣсудѣ да накаплѣють ти словеса слажѣша меду могуштая оживити и бесѣмѣртѣна явити тя” [205, с. 373]. У метафоричній формі повчання звернена увага на потенційні можливості слова, яке здатне оживити, подолати життєві незгоди: „Разумьнии словесы ти умудриши ся и удѣржаши прѣтѣчѣ испытъны” [205, с. 392]. Слово усвідомлювалось як засіб впливу на релігійну свідомість реципієнта, було засобом навіювання.

Для середньовічного автора пізнання смислу істинної віри, прихованого у слові, веде до духовного збагачення людини, формує її моральний досвід. У „Слові якогось калугера про читання книг” записано: „Добро єсть, братіє, почитанѣє книжное, паче всѣякому хрѣстьяну: блажени бо, рече, испытаюштии сѣвѣдѣния єго, всѣмѣмъ сердцѣмъ възѣштѣють єго. Чѣто бо рече: испытаюштеи сѣвѣдѣния єго. Єгда чѣтеши книги, не тѣшѣши бѣрзо иштисти до другѣя

главизны, нѣ поразумѣи, чѣто глаголють книги и словеса та, и тришьды обрѣщяся о єдиной главизнѣ. Рече бо: в сѣрдци моемъ сѣкрых словеса твоя, да не сѣгрѣшу тебѣ. Не рече: усты тѣчью изглаголах, нѣ и в сѣрдци сѣкрых, да не сѣгрѣшу тебѣ. И поразумѣвая убо истиннѣ писанія, правим єсть ими. Реку же: узда конєви правитель єсть и въздѣржаніє: правѣднику же книги.” [205, с. 370 – 371]. Для праведної людини книги, на думку середньовічного автора, – джерела стриманості та розважливості. Головним для читача повинне бути свідоме та поступове засвоєння книжної істини. Середньовічний автор звертає увагу на необхідність свідомого сприйняття, за умови існування якого повинно відбуватись розкриття прихованого, втаємниченого смислу слова – сприйняттям та відтворенням слова крізь емоційну сферу. Розкриття прихованого змісту слова – те основне, що шукає читач у літературному творі. Пізнання книжної істини, на думку автора, веде до стриманості у діях та помислах, можливості уникнути гріховного, а слово у цій літературній пам’ятці наділене семантикою перестороги.

Слушним у даному випадку видається міркування архієпископа Ігоря (Ісіченка) про те, що словесне мистецтво у середньовічному баченні не прикрашало світ, а засвідчувало іманентно присутню в ньому красу творіння, звільняючи образ світу від фальшу, облуди, хибних інтерпретацій та інших чужорідних елементів, породжених гріхом. Слово підносить людину до містичних верховин мовчазного захопленого споглядання Творця. Слово покликане очистити правду від шумовиння облудних або просто непотрібних слів [58, с. 357]. Відсутність „зайвих” слів, засобом яких неможливо передати вищу істину, у середньовічних пам’ятках пояснюється дотриманням риторично-релігійного методу та викликає ефект „церемоніальності” в києворуській літературі.

У літературних пам’ятках києворуської доби наявний прихований зміст, символічне сприйняття дійсності. Причини такого сприйняття Є. Черноіваненко пояснює тим, що на початковому етапі трансплантації візантійської та болгарської літератур відбулося запозичення виключно богослужбових текстів,

а саме у цей час і формується на Русі відповідне розуміння слова та словесної творчості, формується у свідомості книжників словесно-риторичний канон (...) сакральні тексти, поширюючи на несакральні дію канону, кидали на них і відблиск своєї істинності, в результаті чого чи не кожен письмовий текст розглядався як носій істини, а віра кожному написаному (тим більше – надрукованому) слову була дуже живуча [192, с. 160]. Кирило Турівський звертає увагу на відповідне обережне, свідоме поводження зі Святим Письмом: „Но не буди намъ особъ подвигнути ненаказанъ языкъ, но от божественныхъ вземлюще писаний; со мною боязнью еуагельскихъ касаемся бесѣдовати словес, приводнѣ господню притчу сказающе, юже Матфѣй церкви предасть” [131, с. 292].

Істинно реальним був світ небесний, метою середньовічного мистецтва було підняти від видимого до невидимого, від матеріального до нематеріального, від реального до більш реального, а тому, звичайно, зображати потрібно видиме, матеріальне, але зображати так, щоб передати головне – приховане в них буття їх духовної субстанції, втілену в них їх Божественну ідею-універсалью [192, с. 147].

Зорієнтованість впливу на свідомість реципієнта, формування його релігійного світогляду, спроба поширення християнських цінностей – характеристики творів цієї доби. На думку Д. Лихачова, слово впливає на читача не своїм логічним значенням, а загальною напругою таємничої багатозначності, заворожуючою співзвучністю та ритмічними повторами. Життя цього часу пересипані „окликами”, екзальтованими монологами святих, внутрішніми монологами, абстрагуючими та емпатичними нагромадженнями синонімів, епітетів, цитат зі Святого Письма [94, с. 109]. Як зазначає Л. Левшун, очевидно, що „єдина християнсько-символічна гносеологія” та „єдине релігійно-символічне мислення давньоруського суспільства” виражали себе як мінімум у двох основних типах творчості, чи творчих методах „художьство” и „хытрости”. „Хытрость” як твір людський не могла не прогрішити проти Істини. „Художьство”, засноване на думці Бога та інспіроване Творцем, несло в собі

власне Істину, нехай і „худо” виражену, але – оскільки від Бога – рятувальну [81, с. 269]. В. Яременко у вступній статті про Кирила Турівського ствержує думку про творче кредо його як письменника XII ст.: пишучи оригінальну повість, він, якщо оперувати сучасними поняттями, ідейний зміст формував на основі думок, закладених в словах пророків і апостолів, він був письменником-мислителем, остаточно утвердив не буквальне розуміння біблійного тексту, а дав високі зразки символіко-алегоричного тлумачення біблійних текстів, на основі яких вибудував ідею гармонійної єдності монолітної, цілісної незалежної держави і автокефальної, незалежної від Константинополя руської церкви [206, с. 160].

Характерним для літописів був погляд на словесну творчість як на спосіб змінити політичну ситуацію у власній державі, в окремих випадках (як із Данилом Заточником) – покращити власне становище. У „Молінні” Данила Заточника помітний погляд автора на літературний твір як засіб вияву волі до влади. На думку П. Білоуса, автор ніби нав’язує читачеві необхідність поспівчувати йому, вислухати, пожаліти [27, с. 9]. Свій твір він розглядає як засіб реалізації цієї волі. Хоча автор надавав значної ваги літературній творчості, засобом слова прагнув вплинути на поведінку самого князя, він не припиняв дотримуватись традиційного прийому самоприниження, применшення власної ролі, визнавав підлеглість перед князем. У „Слові о полку Ігоревім” автор прагне засобом слова змінити політичне становище Київської Русі, нагадати про небезпеку міжусобиць.

Погляди на призначення літературних творів києворуської доби різнились в залежності від особливостей світосприйняття їх авторів та мотивів, якими вони керувались під час написання текстів. Для прикладу, Данило Заточник розглядає книгу як джерело знання: „тако и азъ, по многим книгамъ исьбирая сладость словесную и разум, и съвокупих аки в мѣх воды морския” [114, с. 398]. Йдеться про те, що пізнання книжної мудрості повинне бути свідомим для читача, приємним. Літературний твір сприймається середньовічним автором і як можливість отримання насолоди від його

усвідомленого сприйняття (в даному випадку основним мав бути вплив на свідомість князя, який міг звільнити Данила та надати йому очікувану посаду радника). Хоча, як зазначає П. Білоус, в такому разі автор може розцінювати сам творчий акт як напружене страждання, своєрідний стрес, що впливає як на фізичний, так і на психічний стан [27, с. 11]. Оскільки „Моління” – це прохання автора про помилування, зрозумілим стає і виникнення дискомфорту в почуттях Данила.

На користі від пізнання смислу божественної книги – Святого Письма – наголошує Кирило Турівський, вважаючи таке пізнання запорукою щасливого подальшого як земного життя людини, так і життя вічного: „Добро убо, братье, и зѣло полезно, еже разумѣвати нам божественных писаний учение: се и душу цѣломудрену стваряеть, и к смирению прилагает ум, и сердце на рет добродѣтели извоостряет, и всего благодарствена человѣка стваряеть, и на небеса ко Владычним обѣщанием мыслъ приводитъ, и к духовным трудом тѣло укрѣпляетъ, и приобидѣние сего настоящаго жития, и славы и богатства творить, и всея житиския свѣта сего печали отводитъ. Того ради молю вы, потщитесь прилѣжно почитати святыя книги, да ся Божиихъ насытивше словес и будущаго вѣка неизреченых благъ жадание стяжите: она бо аще и невидима суть, но вѣчна и конца неимуца, тверда же и недвижима” [131, с. 290]. Прослідковується думка автора про благодатний вплив Святого Письма на розум та серце, іншими словами, на інтелектуально-вольову сферу свідомості людини.

Кирило Турівський звертає увагу на прагматичний потенціал слова, наслідками від сприйняття якого може бути певна дія, вчинок: „Да не просто претецѣмъ языкомъ пишемая глаголюще, но съ рассмотрениемъ внемлюще, потщимся дѣлом створити я. Сладко бо медвеный сотъ и добро сахаръ, обоого же добрѣе книгий разум: сия убо суть сокровища вѣчныя жизни. Аще бо сде кто обрѣлъ бы земное сокровище, то не бы на се дерзнулъ, но единъ точю честный камень взял бы, – уже бес печали питається, яко до конца богатство имый. Тако обрѣтый божественныхъ книгъ скровище, пророческих же и псаломьских и

апостольских и самого спаса Христа спасенных словес истинный с расужением разум, – уже не собѣ единому бысть на спасение, но и инѣмъ многимъ послушающим его” [131, с. 290].

Використавши за приклад євангельську притчу, Кирило Турівський здійснив спробу характеристики образу справжнього книжника, основним призначенням якого було передавати отриману від Бога істину та цінувати цей талант (як цю здатність володіти прихованим знанням називає сам автор): „Сему случается еуаггельская притча глаголющи: «Всяк книжникъ, научися царствию небесному, подобенъ есть мужу домовиту, иже износитъ от сокровищъ своих ветхая и новая»: аще ли тщеславиємъ сказаетъ болшимъ угажая, а многи меньшая презрять, буестью крыя господню мнасу, неадаый жизненнымъ торжником, да удвоить царское сребро, еже суть челоуѣчскыя душа, и видѣвъ Господь горды его ум, возметъ свой от него талантъ; сам бо прозоривымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать. Аще бо мира сего всластели учитися в нихъ и всѣмъ сердцемъ взискати ихъ, свидѣния и в житискихъ тружющеися вещехъ челоуѣци прилѣжно требуютъ книжнаго поучения, колма паче нам подобаеъ словес Божиих, о спасени душъ нашихъ писаныхъ” [131, с. 290 – 292].

У „Посланні” Климента Смолятича помітним стає погляд на літературний твір як засіб переконання у власній правоті, спосіб емоційного захисту, а також позбавлення від негативних емоцій: „Почет писание твоея любве, яже аще и медмено бысть, почюдихся и в чинъ въспомановениа приникъ, зѣло дивихся благоразумию твоему, возлюбленный ми о Господе брате Фома. Имать писание твое наказание с любовию к нашему тщеславию, и тако с радостию прочет пред многими послухи и пред княземъ Изяславом тобою присланое къ мнѣ писание. И вину ми исповѣдавшу, егоже ради пишеши, ты же, любимиче, не тяжко мни мною восписаною ти хартиєю.” [128, с. 282].

Крім того, „Послання” можна розглядати як літературну полеміку, завдяки якій автор прагнув здійснити волю до влади слова над свідомістю іншої людини – Фоми. На дорікання пресвітера щодо марнославства вченості книжника, Климент Смолятич у своєму Посланні відповідає: „Что философію писах, не

свѣмь! Христос рекль святымь учеником и апостоломь: „«Вамь есть дано вѣдати тайны царствия, а прочимъ въ притчах». То ли, любимиче, философа, еюже славы ищю от человекъ? Списающимъ евангелистомъ чюдеса Христова, хощу разумѣвати прѣводнѣ и духовнѣ» [128, с. 286]. Значення власних слів автор доводить постійним цитуванням Святого Письма, авторитет якого для середньовічного книжника був безперечним. Головна увага приділена Климентієм Смолятичем впливові на релігійну свідомість читача. Слушним з цього приводу видається твердження Є. Чорноіваненка про те, що природа словесної творчості у епоху Середньовіччя виявляється очевидно двоїстою: породжена релігійністю риторичність надає їй риси ремесла – „техне”, а породжена тою ж релігійністю віра у субстанціальність слова надає їй характеру високої творчості, наділеної спалахами містичних одкровенень [192, с. 166]. Як зазначає дослідник, релігійність, що лежить в основі субстанціального розуміння слова, визначає і риторичність стилю києворуської літератури, ця субстанціальність слова зобов’язувала середньовічного книжника до винятково уважного та обережного поводження з ним, до гранично точного відтворення всіх особливостей авторитетних текстів-зразків [192, с. 156]. Климентій Смолятич, будучи людиною освіченою, усвідомлював вагу впливу Святого Письма та необхідність дотримання релігійно-риторичного методу, який не передбачав вияву власних міркувань автора у тексті середньовічної пам’ятки. У його „Посланні” наявний погляд на субстанціальність слова, до якого потрібно прислухатись, оскільки воно божественне за походженням, але в жодному разі не заперечувати та змінювати, оскільки це буде вважатися за гріх: „Аще ли почитаю Бытийскихъ книгъ боговидца Моисия: «Рече бо Господь Богъ: Се бысть Адамъ яко и мы и яко единъ отъ нас, и нынѣ да не простеръ руку возметъ отъ дрѣва жизни». Ни ли того почитати тщеславия ради?» [128, с. 284]. У такий спосіб побудови „Послання” автор заперечує можливість здобути собі слави, визнання: „Аще похотѣлъ быхъ славы, по велику Златоязычнику, то не чюдо, мнози бо богатство прѣзрѣша, славы же – ни единъ, а первое искалъ быхъ власти по своей силѣ. Но съвѣдый сердца и обистья тѣ единъ съвѣсть, но елико молихся, да быхъ

избавился власти. Паки ли по его смотрению а случить ми ся – супротивити ми ся ему нѣсть лѣпо” [128, с. 284].

Крім того, „Послання” Климента Смолятича може бути сприйняте і як спроба алегоричного тлумачення Біблії, доведення власної обізнаності із цим способом тлумачення та визнання необхідності духовної освіти серед людей. Автор вказує на необхідність не лише сприймати текст, а намагатись зрозуміти його приховану суть: „Расмотряти ны есть лѣпо, возлюблении, и разу[ме]ти. Вижь бо, яко же се огнь о[т] камня исѣкаем и от дрѣва исходяй, иже составляем есть и съгнѣщаемъ челоуѣчьскими вещественными руками; егда же силу изгорѣния приимет огнь, смотри, како ти челоуѣчьскими хытростями чистѣйшаа вещь, влагаема въ нь, очищается. Рекше, злато и серебро аще наполнено будетъ каа любо скверны, рекше мѣса, ти влагаемо будетъ кѣзньнивше огнь, и изжигается огненымъ разгорѣнием, и очищается вложное то злато и серебро, и отдавается вложившему е и чисто и без врѣда, а вмѣшенаа та в не черность без врѣда погибнет. Да ели то огнь вещественъ сый, иже Богомъ сотворен на службу умну и смыслу и словесну челоуѣку” [128, с. 284].

Для письменника киеворуської доби авторитет літературного твору залежав передусім від того, наскільки відображені в ньому ідеї та образи співвідносились із ідеями та образами сакральної історії, і, якщо таке співвідношення існувало, твір вважався вагомим літературним здобутком своєї епохи. На думку Л. Левшун, уявлення про творчість як обов’язок, дар та співтворчість із Творцем продовжувало та досі продовжує залишатись нехай кількісно не переважаючим, але за суттю основним для християнської канонічної культури [81, с. 269]. Середньовічний автор усвідомлював посередницьку позицію щодо виникнення тексту пам’ятки, не прагнув до самовираження у творчості, оскільки це не було для нього актуальним.

1.4. Концепція авторства у пам'ятках Київської Русі.

Візантійсько-неоплатонівська світоглядна константа була більш гнучкою за західну християнську концепцію історії та витворила два паралельно існуючі і взаємодоповнюючі типи світосприйняття – активний суспільно-освітній, раціонально-пізнавальний та внутрішньо-споглядальний [66].

Автор у середньовічному творі відіграє важливу роль: він виражає власні позиції, створюючи образ видуманого автора, образ оповідача, що виступає „ретранслятором” художнього задуму, а відчуття художнього часу безпосередньо пов'язує із відчуттям історії (екскурси у минуле та звернення до майбутнього) [152, с. 22 – 23]. У „Слові о полку Ігоревім” сучасні для автора події перегукуються з художніми натяками на події минулих часів (віки Трояна, часи Бусові, згадка про правління князя Володимира Мономаха та інших князів). Отже, автор постає як інформатор, який певним чином довідався про далекі часи. Його звернення до сучасності, на відміну від оспівування минулого Бояном, є своєрідним протиставленням традиції, оголошенням про власну індивідуальність. Автор подає у „Слові о полку Ігоревім” ремінісценції з минулого, чого б не дозволила Бояну його традиція: „Были вѣчи Трояни, минула лѣта Ярославля, были плъци Олговы (...) То было вѣ ты рати, и вѣ ты плъкы, а сицей рати не слышано!” [206, с. 366].

Середньовічний автор свої наміри зовсім не ідентифікував із самовираженням; ці наміри комунікативно спрямовані на реципієнта. Найчастіше неперсоніфікований суб'єкт мовлення прагнув до активного впливу на свідомість читача. У „Слові о полку Ігоревім” метою повернення до попередніх часів було знайти першопричини безладу на Русі, показати історичний погляд на того чи іншого князя, налаштувати слухача на адекватне сприйняття власної інтерпретації тогочасних подій.

У деяких літературних пам'ятках авторське „я” помітне завдяки нагадуванню самого автора про власну причетність до написання твору. Прикладом такого авторського самовираження може бути „Послання” Климентя Смолятича, яке було створене ним як спосіб переконання у власній

правоті після звинувачення Климентія у самовихвалянні. Як зауважує Є. Більченко, Климент Смолятич застосував кращі досягнення своїх попередників для вираження власної, прихованої, концепції християнського гуманізму (вислів М. Хайдеггера) – концепції, яка мала виразний морально-етичний характер і вказівки на яку містяться у довільних, відверто індивідуалізованих коментарях до окремих епізодів Святого Письма (про Іакова, про бідну вдову), у послідовності розміщення символічних сюжетів (історичний рух ідеї Софії – від притч Соломона до Григорія Богослова), їх зв'язку з думками, висловленими на початку і в кінці твору (про роль розуму і праці в житті людини) [32, с. 33 – 34]. У „Посланні” яскраво виражений суб'єктивний погляд автора на ситуацію, що склалася у його житті. Розгорнувши літературну полеміку зі своїм опонентом пресвітером Фоною, Климент Смолятич захищав алегоричний метод тлумачення Святого Письма та довів власну обізнаність у цьому питанні. На переконання Є. Більченко, діалогічне осмислення і узагальнення моментів „Послання” повною мірою виявляє сутність оригінальної філософії Климента Смолятича, у центрі якої постав антично-християнський образ вільної особистості – книжника, інтелектуала, учителя, праведника, патріота, – здатної до активної творчої діяльності [32, с. 34].

Вияв авторської свідомості найбільше помітний у „Ходінні” Данила Паломника. Доброзичливість, наявна у благословінні читачів, свідчить про прихильне ставлення автора до всіх людей, розкриття власного „я” перед іншим: „Буди же всѣмъ, почитающим писание се с вѣрою и с любовию, благословенне от бога и от святого Гроба Господня и от всѣх мѣсть сих святыхъ: примут мзду от бога равно с ходившими мѣста си святаа” [206, с. 114].

Високий рівень релігійності авторської свідомості помітний в Іларіона, який використовує Святе Письмо як доказ істинності сказаного у „Слові про Закон і Благодать”. Незважаючи на те, що у творі Іларіона більше сотні цитат зі Святого Письма, на думку О. Сліпушко, він до жодного з догматичних чи біблійних положень не дає детальних пояснень і коментарів, він закликає свого

слухача і читача роздумувати над сутністю символів; автор проповіді завжди є інтерпретатором і коментатором Біблії, а також наставником і вихователем. [131, с. 74 – 75]. Т. Целік зауважує, що за середньовічним способом самовисловлення через інший текст (перш за все, біблійний) постає особистісна свідомість з орієнтацією на особисту відповідальність [164, с. 52]. Безперечно, будучи релігійно свідомими, більшість середньовічних авторів відчували значну відповідальність за сказане та перейняте з Біблії. Одним із таких авторів був Кирило Турівський.

Щодо творчої особистості Кирила Турівського О. Сліпушко зазначає, що він мислить символами, а, даючи власну інтерпретацію та розуміння образів і сюжетів Святого Письма, він заявляє про авторську позицію (...) суть його методу полягає в глибоких інтуїтивних асоціаціях, яким він надає перевагу перед богословськими роздумами [152, с. 77].

Все ж, незважаючи на відсутність прагнення до індивідуалізації у літературній творчості, у пам'ятках киеворуської доби наявне суб'єктивно-оцінне ставлення до предмета висловлювання, розкриття якого дає уявлення про особистість автора, його світовідчуття. Середньовічний письменник, у якого найбільш помітними були особисте ставлення до зображених подій та спроба їх оцінки, мав на меті викликати в читача зацікавленість та відповідне сприйняття.

Самосвідомість автора „Слова о полку Ігоревім” увібрала в себе середньовічну реальність, на прикладі якої спроектувала модель художньої дійсності твору, але полишила місце для власної інтерпретації. Тенденційність „Слова о полку Ігоревім”, ідея необхідності змін, свідчить про спробу впливу на свідомість читача, не байдужого до долі Київської Русі. Безперечно, там, де відчувається сила тенденційності, приховується душевне потрясіння автора. У даному випадку громадянське стало особистим, колективне – індивідуальним. Процес творчості став процесом самовираження, який виконав компенсаторну функцію. Конфлікт між внутрішнім та зовнішнім – вичерпаний. В цьому полягає креативність авторської свідомості.

Причетний до Бога й героїв автор не може вийти за часові та просторові межі сакрального хронотопу. Якщо характеризувати з цієї точки зору свідомість автора „Слова о полку Ігоревім”, то тут структура дещо відмінна. По-перше, автор не розглядає себе як виконавця волі Божої, створюючи поему, не вважає описані події Божим повелінням, а причину поразки Ігоря виводить із нерозумного ставлення до політичної ситуації того часу.

Те, що князь Ігор їде до церкви святої Богородиці Пирогощої, ще не свідчить про релігійність героя чи автора. Риторичне самоприниження перед Богом відсутнє. Розвиненою є рефлексія, оскільки помітною є дистанція між автором та Богом і автором та героєм. Інша справа з літописним оповіданням про похід у Київському літописі. Світогляд автора-християнина передається і героям оповідання: прохання Всевишнього про допомогу, наявне каяття за гріхи перед Богом, трактування долі як волі неба. Зв'язок „Бог – автор” міцний, є визначальним у причинно-наслідковому розвитку подій.

Найбільш авторитетною книгою письменники Середньовіччя вважали Біблію. На думку О. Мень, Біблія – це одночасно і Слово Бога і слово людини. Одкровення переломлювалось у ній крізь призму особистості її авторів – живих людей, які належали до певних епох, відчули на собі вплив навколишнього середовища, мислення та поглядів сучасників [106, с. 24]. З. Лановик стверджує, що детальний аналіз авторської парадигми передбачає проникнення в психологічні аспекти творчості, що проливає світло на особливості змісту і стилю тексту [79, с. 415].

О. Мень стверджує, що пророки, навіть говорячи під дією Духа Святого, ніколи не входили у стан несвідомого трансу, подібно язичницьким віщунам, а навіть часом страшилися відведеної їм місії і навіть противились їй [106, с. 26]. У Книзі пророка Єремії промовистими з цього приводу є слова: „Намовляв мене, Господи, – і був я намовлений, Ти взяв міцно мене – й переміг! Я став цілий день посміховищем, кожен глузує із мене... Бо коли тільки я говорю, то кричу, кличу: „Гвалт!” та „Грабіж”! і так сталося слово Господнє мені цілий день за ганьбу й посміховище... І я був сказав: Не буду Його споминати, і не

буду вже Йменням Його говорити! І стало це в серці моїм, як огонь той палючий, замкнений у костях моїх – і я змучивсь тримати його й більш не можу!” [Єр., 20: 7-9]. Пророк Єремія визнає сакральність походження та вагу дарованої йому від Всевишнього місії, відчуває вагу власної відповідальності за поширення Божої істини та звертається до Бога через тягар від несприйняття цієї ваги ближніми. Та, незважаючи на певну спантеличеність від отриманого творчого натхнення, пророк не відмовляється від сказаного, а продовжує сподіватись на Божу підтримку та захист. Творче натхнення сприймається свідомістю середньовічного письменника як сакральний акт, отримання благодаті від Всевишнього. Тому і традиційність сприйняття категорії авторства у києворуську добу зумовлена певними причинами.

Однією з таких причин був погляд на слово як беззаперечний атрибут божественного, внаслідок чого єдиним автором всього написаного міг вважатись лише Бог. Проблеми оригінального авторського погляду на той час не існувало, оскільки автори не прагнули до самовираження, виявлення власного „я”. Як стверджує архієпископ Ігор Ісіченко, семіотична насиченість тексту формувалась не як вияв оригінальної творчості, а як чинник сполучення традиційного тексту з його декодуванням відповідно до власного духовного досвіду мовця та конкретної комунікативної ситуації [58, с. 357].

Слушним з цього приводу також видається міркування А. Гуревича про те, що не оригінальність, не відмінність від інших, а, навпаки, максимально дієве включення у соціальну групу, корпорацію, в боговстановлений порядок, – така суспільна „доблесть”, яку вимагали від індивіда. Видатна людина – та, яка більше за інших уособлює в собі християнські доброчинності, яка, іншими словами, найбільшою мірою відповідає встановленому канону поведінки і прийнятому у суспільстві типу людської особистості [46, с. 309]. Крім того, творча ініціатива надходила не від автора, а від Бога, який диктував сакральне слово та спрямовував авторську думку передати богонатхненний текст на письмі. Письменник, вважаючи за честь бути обраним, отримав функцію посередника між Богом та читачем, виявився носієм істинного знання, передав

це знання за допомогою прихованої символічності, підтексту. Автор орієнтувався переважно на читача освіченого, здатного до правильного витлумачення символу. Він намагався уникати „зайвих місць” у тексті, які б могли відволікти увагу реципієнта від „істинного”, очікуваного від нього сприйняття.

Образ автора у творах доби Середньовіччя формується під впливом чотирьох визначальних чинників: вимоги канонів жанру; історичні обставини, котрі визначали суспільні позиції автора; індивідуальність книжника, котрий, виголошуючи думки та ідеї князя чи монастиря, висловлював і власну позицію; теоцентризм, тобто світогляд автора, незалежно від того, чи він пише літопис, чи проповідь, чи житійний твір, формується під впливом християнських принципів [152, с. 129].

Автор у більшості випадків залишався анонімним. На думку Д. Лихачова, „відчуття авторства” різнилось у жанрі проповіді та жанрі літопису, в жанрі послання та повісті. Перші передбачали індивідуального автора та часто були надписані іменами авторів, а за відсутності даних про автора приписувались тому чи іншому авторитетному імені; другі дуже рідко мали імена авторів; їх авторською приналежністю читачі мало цікавились [94, с. 70]. Анонімність „Сказання про Бориса та Гліба”, можливо, пов’язана із тим, що середньовічний автор не прагнув до визнання себе творцем літературного тексту, не ототожнював себе із ним, для нього це не було актуальним. Щодо власного авторства Кирило Турівський зазначає: „І це не слово моє, але тільки бесіда, бо я не такий учитель, як ті церковні і священні мужі” [206, с. 174].

У літописах синтезувалися загалом два типи свідомості – епічна та історична. Особливість обох полягала в тому, що зазначення авторства не було умовою: сформована в усній народній творчості епічна свідомість прагнула до звеличення свого героя, а постать автора не мала істотного значення; так само й історична свідомість, яка була запрограмована на відображення світогляду певної доби [151, с. 61].

Найголовнішим є те, що це було не особисте бажання самого письменника, а дотримання традиційного літературного методу. Більшість середньовічних авторів, які дотримувалися норм літературної традиції з її усталеними поглядами на буття та аксіологічним світоглядом, не прагнули до авторського самовираження, а, навпаки, намагались знівелювати його прояв та вдавались до прийому самоприниження, що дозволяло надати їхнім творам специфічного статусу та сакральності. Е. Р. Курціус називає цей прийом афектованою скромністю, яка могла застосовуватись як свідчення авторської покірливості та смирення [78, с. 98]. Крім того, існувала формула „тремтіння перед матеріалом”, яка доводила складність завдання, яку усвідомлював автор [78, с. 98]. У „„Ходінні”” ігумена Данила наявний названий вище прийом афектованої скромності: „Се азъ недостойный игумень Данил Руския земля, хужши во всѣх мнисѣх, сѣмѣренный грѣхи многими, недоволенъ сый во всяком дѣлѣ блазѣ, понужен мыслию своею и нетрыпѣнием моимъ, похотѣхъ видѣти святыи град Иерусалимъ и Землю обѣтованную” [188, с. 24]. Належним на початку середньовічних творів було авторське самоствердження через самоприниження. Георгій Зарубський у своєму „Повчанні духовному чаду” нагадує про Господа, який „прийшов од такої влади до нижніх нас”, тим самим доводячи своє християнське смирення і відсутність гордині [205, с. 149]. На думку С. Аверинцева, ранньовізантійські та середньовічні автори похвал та „славословій”, як правило, починають свої твори з драматичної дилеми: з одного боку, письменник усвідомлює, що не вартий і не здатний викласти свою тему словами, що може вшанувати її тільки мовчанням, з іншого – він відчуває обов’язок все ж звернутись до слова [3, с. 61].

Більш індивідуалізованими та оригінальними виявились твори тих середньовічних авторів, у яких наявна концепція необхідності змін. Ця спрямованість на зміни, які мають відбутись після переходу від стадії „незадоволення”, дискомфорту (що не влаштовує автора „на даний момент”), проглядається у „Молінні” Данила Заточника, де автор бажає виправити своє невтішне становище в’язня, звертаючись по допомогу до князя.

Безперечно, середньовічний автор був виразником естетичних та духовних настрорів своєї доби, носієм її ідей. На його роль як моралізатора вказує О. Сліпушко. Вона зауважує, що автор-проповідник ставить собі за мету не лише створити текст, а й написати його таким чином, аби він був придатний для усного виголошення і мав максимально ефективний вплив на читача, він більшою мірою, ніж інші автори, є моралізатором, оскільки прагне не лише інформувати, а й переконувати [152, с. 73]. Для прикладу, ідея досягнення мирної ситуації у Київській Русі – одна із основних у „Сказанні про Бориса та Гліба” та „Слові о полку Ігоревім” – відповідала настроєві киеворуської доби.

Автори часто усвідомлювали власну богообраність, переймали на себе функцію посередника. Письменник-християнин прагне до духовного вдосконалення, подальшого внутрішнього розвитку. Як стверджує А. Гуревич, християнство створює суперечливу ситуацію, в якій перебуває особистість. З одного боку, людина проголошується подібною Богу – своєму творцеві. З іншого боку, людина знаходиться у рабській покорі перед Богом, а служіння йому не принижує, а, навпаки, підносить та рятує людину [45, с. 306 – 307]. Посередницька функція середньовічного письменника ніби завуальовувала для свідомості самого автора рефлексію у творчості.

Звідси – дотримання середньовічного канону, традиційність творчої манери, орієнтація на Святе Письмо як на авторитетний зразок „богонатхненного” тексту та користування візантійською літературною спадщиною. Цитування Біблії біблійні алюзії, ремінісценції, топоси вважали перевагою, належним дотриманням літературної традиції. На думку архієпископа Ігоря Ісіченка, традиційний сакральний текст, повторюваний у перебігу дискурсивної діяльності, обертався на джерело насолоди не лише для реципієнта, а й для мовця, для того, хто повторює текст. Елемент новизни твореного тексту тут не фігурував. На вищу естетичну цінність, що дає нечувану насолоду, перетворився добре відомий сакральний дискурс [58, с. 357]. Самоусвідомлення середньовічного руського книжника відбулося у вимірах патристичної традиції, репрезентованої богослужбовими чинами, молитовними

творами, канонічними документами, богословськими ідеями [58, с. 356]. Тому у творчості середньовічних письменників помітна відсутність інтроспекції як самоспостереження. Т. Чайка характеризує авторську свідомість доби Середньовіччя і стверджує, що вона не знала ні часової, ні особистісної дистанції: всі благочестиві автори, „списатели святыхъ книгъ” „суть уста Божьи” [190, с. 37].

Творчість ними усвідомлювалась як медитація, інколи і як воля до влади. У середньовічних авторів відводилась значна роль внутрішній мотивації (пов'язана з психологічним підтекстом літературного твору), вона пов'язана з релігійністю світосприйняття авторів, а зовнішня мотивація яскраво виражена у творах, де помітною є тенденційність („Слово о полку Ігоревім”) та прагнення поліпшити для автора власне становище або покращити кар'єру („Моління” Данила Заточника).

Епосі Середньовіччя не було притаманне прагнення письменників до творчого самоусвідомлення та самовираження: традиційність літературного методу зумовлювала консервативне авторське ставлення до свого твору як до вмістилища канонічності та правдивого фактажу.

Більшість середньовічних авторів намагалась дотримуватися традиційного творчого методу, але їх твори все ж вирізнялись світовідчуттям, що формувало оригінальність творчої манери, відмінність її від усталеної, нормативної.

РОЗДІЛ 2.

ТВОРЧІ ІНТЕНЦІЇ У РУСЬКІЙ ЛІТОПИСНІЙ ТРАДИЦІЇ

2.1 Літописець як автор і редактор тексту.

За творчу інтенцію можна вважати спрямованість творчої свідомості автора на той чи інший об'єкт. Києворуські літописці обирали такими об'єктами державу та події історичного значення, намагалися засобом власного слова змінити політичну ситуацію на краще. Оскільки необхідність подальших змін зумовлена була недалекоглядністю правителів, які у результаті постійних міжусобиць ніби забули про загрозову небезпеку падіння авторитету власної держави, літописання було актуальною для своєї доби справою. І хоча кожен літописець керувався власною симпатією до того чи іншого князя, він не лише фіксував подію, у якій брав участь цей князь, а й місцями додавав емоційної напруги, використовуючи засоби прямої мови. Для прикладу, автор „Повісті временних літ” пише: „Приидоша Святополкъ. и Володимеръ. и Давидъ Игоревичъ. и Василко Ростиславичъ. ѿ Давидъ Святославичъ. и братъ его Олегъ. (...) к собѣ рекуще. почто губимъ Рускую землю. сами на ся котору и имуще. а Половци землю нашу несуть роздно и ради суть. (...) и съблюдѣмъ Рускую землю. каждо держить отчѣчину свою [126, с. 232].

Як стверджує М. Присьолков, звід Никона 1073 року та звід Іоанна 1093 викликають до себе інтерес тому, що обидва не є літописними працями правлячої верхівки (митрополії, князя), а відображають точку зору тих, кими керують, хто різко критикує своїх правителів [130, с. 67]. Помітною є саме внутрішня настанова авторів, які передусім ототожнюють себе не із виконавцями державного замовлення (укладачами хронології життя певного князя), а із виразниками настроїв народу. М. Присьолков зазначає, що коли у зводі Никона звучить докір князям за те, що вони,

забуваючи про боротьбу зі степом, зайняті міжособистісною ворожнечею, то у зводі Івана докір стосується соціальної політики князів, які, забувши практику попередніх князів утримувати дружини за рахунок підкорення інших „країн, перекладають ці витрати на плечі „людей” [130, с. 71].

Безумовно, літописець Києворуської доби навряд чи прагнув до індивідуалізації творчості. „Придворний” літописець записував ті події, які відбувались навколо, хоча і зображав їх у „потрібному” світлі для правителя. Тому слушним видається міркування В Петрухіна про те, що колосальна праця середньовічного історика – праця укладача зводу – набувала парадоксального результату, коли літописець не визнавав себе „автором”, а був носієм традиції і втілював цю традицію у власній праці. Традиція була заснована на уявленнях про всесвітню історію як історію, що скеровувалася Божественним провидінням, а не „авторською волею” історичних діячів [57, с. 14]. Думка про те, що на все є Боже схвалення, була властивою для свідомості середньовічного літератора. У Галицько-Волинському літописі автор пояснює перемогу втручанням Всевишнього та його підтримкою: „Даниль же Божьею волею. одержа градъ свои Галичъ” [126, с. 762].

Цим же феноменом пояснюється і релігійність Нестора, помітна у наведених ним міркуваннях у „Повісті временних літ”: „та же вся ослаблениемъ Божиимъ. и творениемъ бѣсовскимъ бываетъ. таковыми вещьми искушати. наша преславная вѣры аще тверда есть. искръ пребывающи Господеви. ни не влекома врагомъ. мечетныхъ ради чюдесъ. и сотонинъ дѣлъ” [126, с. 32]. Цією ж релігійністю можна пояснити і симпатію Нестора до князя Володимира, який охрестив Русь. Показовим щодо сказаного є твердження: „се есть новы Костянтинъ. великаго Рима иже крести вся люди своа самъ и тако сии створиша подобно ему” [126, с. 116]. Вагомість діяльності князя Володимира, возвеличення його розсудливості та наголошування на обраності відчутні у поясненні необхідності

охрещення Русі: „аще бы онъ не крестилъ насъ. то и нынѣ быхомъ былѣ въ прельсти дьяволѣ. яко же и прародители наши погибнуша” [126, с. 118].

Слушним видається твердження О. Сліпушко про те, що Нестору як літописцю, укладачу „Повісті временних літ” притаманні християнський провіденціалізм і релігійність, але непослідовно, оскільки хід оповіді часто виходить за межі релігійного мислення та християнського сприйняття світу й набуває світського, суто прагматичного характеру. Суть політичної програми літописця – запобігти розпаду Русі, відновити колишню її силу, „самовладдя” великого київського князя. Це мають зробити руські князі шляхом єднання своїх зусиль, бо єдність Русі – запорука її сили [151, с. 63]. Ідея васалітету, покори своєму князеві як запоруки міцної держави та розцінювання непокори як важкого гріха за киеворуської доби розглянута у „Повісті временних літ” як одна з найвагоміших: „се єсть свѣтъ золъ еже свѣщевають свѣт золъ на кровопролитѣ. то суть неистовии. иже приимъше о князя или о господина своего честь и дары. ти мыслять о главѣ князя своего. на погубленіє. горьше сут таковии бѣсовѣ” [126, с. 66]. Наведене у тексті цього літопису міркування свідчить про шанобливість у ставленні до князівської влади, надання їй авторитетності, привілейованості літописцем.

Погляд автора „Повісті временних літ” на владу як на привілей обраних, наданий Богом, наявний у міркуванні, яке засвідчує нерозсудливість князя Святополка: „и нача помышляти яко избью всю братью свою и прииму власть Рускую єдинѣ. помысли високоумьємь своимъ. а не вѣды яко даєть власть ємуже хоцетъ” [126, с. 127].

Крім того, літописець наголошує на обраності не лише правителя, а й народу, землі, яку він населяє: „кая земля. управить предѣ Богомъ. поставляєть цесаря и князя правѣдна любяща судъ и правду. и властеля. устраяють. А судью правяща судъ” [126, с. 128]. Автор цих слів постає перед читачем як особа, якій притаманний моральний та політичний принцип

патріотизму. Тому вмотивованим національною свідомістю літописця є засудження ним феодальної роздробленості та, як наслідок, можливості братовбивчої війни між князями (наведений у літописі приклад вбивства князем Святополком братів князів Бориса та Гліба): „се же Богъ показа на показаніє княземъ Рускимъ. да аще сиче же створять се слышавше. ту же казнъ приимуть. но больши сея. понеже се вѣдуще бывшее. створити такое же зло братоубиство” [126, с. 133 –134]. Відчувається політична ерудованість літописця, його схильність до дипломатичності у конфліктних ситуаціях. Хоча для автора-ченця мирне залагоджування конфлікту та його уникання, радше, життєва норма, а відступ вважається гріхом.

Поширення ж християнської моралі для літописців реалізовувалось засобом слова. Це слово виконувало сугестивну функцію, оскільки читач сприймав його за істину. Так, автор статті під 1054 роком згадує настанову князя Ярослава до нащадків: „аще ли будете ненавистно живуще. въ распряхъ которающесе. то и сами погибнете. и землю отць своихъ и дѣдъ погубите. иже иналѣзоша трудомъ великомъ” [126, с. 151]. У цьому дидактичному зверненні наявна ідея поваги до роду. Крім того, літописці, розповідаючи про своє життя, вдаються до самоприниження, яке вважали за невід’ємний принцип середньовічного письменника: „Федосьєви же живуцю в манастирѣ. и правящю добродѣтелное житѣе. и чернѣцьское правило. и приимающе всякого приходящего к нему. к нему же и азъ придохъ. худыи и недостоины рабъ. приятъ мя лѣтъ ми суцю (...) се же. написахъ и положихъ. и в коє лѣто почалъ быти манастирь. то ради зоветься Печерьскый манастирь” [126, с. 150] Ці формули самоприниження були більше даниною літературному етикету, ніж дійсним самоусвідомленням своєї нікчемності та неважливості. Навпаки, перед літописцем поставало важливе політичне завдання – подати політичні

перипетії свого часу, які вважав він та його князь за найбільш суттєві, це мали бути ситуації „на часі”.

Можливо, тому, на думку М. Присьолкова, досліджувані літописи не були літературними творами у вузькому значенні цього слова, а були політичними документами. Правляча верхівка, яка у феодальному центрі налагоджувала в себе спробу літописання, у викладі подій піклувалась найперше не про правдивість передачі, а про створення того, що у конкретному випадку було вигідним для усієї політичної влади [130, с. 37]. Від „державного замовлення” залежали особливості матеріалу літописів, а таке усвідомлення авторами свого завдання сприяло різним редакційним переробкам матеріалів попередників. Цим можна пояснити відмінності у поданні одних і тих же подій у різних авторів. На думку А. Генсьорського, Галицько-Волинський літопис (1201 – 1292 рр.) – не механічне сполучення одним автором різних літописів, зокрема Галицького і Волинського, а твір, над складанням, переробками та продовженням якого працювало кілька редакторів [41, с. 100].

Як стверджує В. Петрухін, „Повість временних літ” підлягала редагуванню вже на початку XII ст.: її редакції дійшли до нас у пізніх літописних зводах – Лаврентіївському літописі, складеному в Північно-Східній Русі – в Ростові та Володимирі – в XIV ст., та в Іпатіївському літописі кінця XII – початку XIV ст., складеному в південно руських землях [57, с. 16]. Складність у виявленні редакторів частково може бути пояснена різними поглядами щодо авторства у літописах. Досі серед медієвістів немає спільної думки щодо визначення авторів „Повісті временних літ”. Книжнику Іоанну П. Толочко приписує статті 1074-1095 років [165, с. 23]. У статті під 1089 роком подано характеристику Іоанна: „бысть же Іоанъ си мужъ хитръ. книгамъ и учѣнью. милостивъ убогимъ. и вдовицамъ. ласкав же всякому. к багату и къ убогу. смиренъ же умомъ и кротокъ и молчаливъ

рѣчисть же книгами святыми. оутѣшая печальныя. и сякова. не бысть преже в Руси. ни по нѣмь не будеть такии” [126, с. 200 – 201].

Безпосереднім попередником „Повісті временних літ”, на думку О. Шахматова, був Початковий Київський ізвод, створений близько 1095 року, якому передував Найдавніший Київський ізвод [200, с. 17].

Припускають, що над Київським літописом працював також Кузьмище Киянин, перу якого належать статті з чернігівсько-володимирського літописання, що були включені до складу Київського літопису, зокрема „Повість про убивство Андрія Боголюбського”. На думку М. Котляра, Київський літопис складається в основному з великих і малих воїнських (переважно) повістей, з’єднаних звичайними літописними статтями. Зрозуміла річ, аби зберегти цілісність тексту, складачі й редактори розставляли у ньому дати, що не завжди відповідали дійсним, відрізняючись від них на один/два, а то й на три роки. Літописні повісті визначають світоглядне і художнє у ізводі та є найбільш вартісними його частинами [68, с. 30].

У основі Київського літопису, на переконання М. Присьолкова, можна виокремити: 1) сімейну хроніку Ростиславичів, братів князя Рюрика, яка створювалась у Києві за час князювання там Рюрика ігуменом Видубицького монастиря Мойсеєм; 2) чернігівський літопис князя Ігоря Святославича; 3) переяславський літописець Володимира Глібовича, який закінчувався некрологом цьому князю під 1187 роком [130, с. 88]. Як припускає А. Генсьорський, імовірними авторами Галицько-Волинського літопису були: першої редакції – холмський єпископ Іван, колишній сидельничий короля Данила Іван Михалкович Скула; другої редакції – Діонісій Павлович, видатний державний діяч, працівник княжої канцелярії; третьої – перемишльський єпископ Мемнон або хтось з його духовного оточення; четвертої – близька до Володимира Васильовича духовна особа, імовірно з любомльської церкви; п’ятої – житель Пінська, який довгий час

перебував біля Мстислава Даниловича, а опісля при дворі пінських князів, через що в літопис внесено дещо з пінських літописних записів [41, с. 101]. Отже, однозначності у поглядах медієвістів на проблему авторства у літописах немає. Визначення осіб можливих авторів відбувалось засобом зіставлення політичних поглядів та релігійних переконань літописців у різних статтях зводу.

Для прикладу, симпатія до отця Феодосія та чернецтва ріднить статті 1037 – 1067, 1074 – 1087 років. Особливо доказовою щодо сказаного є характеристика чорноризців Феодосієвого монастиря у статті під 1073 роком: „Федоси игумень Печерьскыи. преставися. скажемъ бо усьпение. его. мало. Федосии бо обычаи имяше. приходящу бо постьному времени. в недѣлю масленую. вечеръ бо по обычаю. целовавъ. братью. и поучивъ ихъ. како провоти постьное время. въ молитвахъ ношъныхъ и дневныхъ. и блюстися о помыслъ скверныхъ. и о бѣсовьскаго насѣянъ. бѣси бо реч всѣвають. черноризьцемъ. похотѣния. лукава вжагающе ему помысли. тѣмъ же врежаеми бывають. имъ молитвы да приходящая таковыя мысли. възбраняти и знаменіемъ крестнымъ. глаголяще сице . Господи Ісусе Христосе Боже нашъ. помилуй насъ аминъ” [126, с. 175]. Хоча питання визначення автора цих статей викликає труднощі, оскільки поважали Феодосія як настоятеля Києво-Печерського монастиря, напевно, всі книжники-чернці, які вважали монастир за духовну обитель. Варто згадати думку О. Сліпушко про те, що саме на історіософському аспекті та в ідеї незалежності церкви сходилися інтереси різних представників даних осередків [153, с. 161].

Але спільне можна знайти не лише в авторів „Повісті временних літ”, а й у авторів Галицько-Волинського літопису. На думку А. Генсьорського, авторів двох холмських редакцій (1234 і 1266 рр.) об’єднує: а) ідея зверхності старшої лінії Романичів, в чому вони бачать запоруку єдності Галицько-Володимирського князівства (у зв’язку з цим вони, зокрема

редактор другого холмського зводу, явні прихильники унії з Римом і коронації Данила); б) ідея запозичення Галичем усієї політичної і культурної спадщини Києва аж до етнічної назви Русь, що застосовувалась раніше до населення Київщини [41, с. 101].

Хоча саме у Галицько-Волинському літописі спостерігаються і протилежні погляди на одну і ту ж проблему. А. Генсьорський помітив суттєві розбіжності у поглядах літописців. Автор третьої (перемишльської) редакції, посилаючись на колишнє королівське достоїнство Данила, пропагує ті самі політичні тенденції стосовно спадкоємця Данила – Льва, висуваючи поняття „самодержства”, чи „єдиновладства”, в значенні зверхності старшої лінії Романовичів над усім Галицько-Володимирським князівством. Наближався до цих поглядів і останній (п'ятий) пінський редактор. Зате автор четвертої редакції (1289) стоїть на зовсім протилежних позиціях: він не лише захисник повної самостійності Волині та її політики, але, спираючись на те, що сила засновника Галицько-Волинського князівства, князя Романа, мала своє головне джерело у Волині, він пропагує зверхність Волині над Галичем, протиставляючи культові короля Данила культ Романа, неприхильно ставлячись до колишньої коронації Данила та до його унії з Римом, на противагу яким він висуває вимогу триматися православного „правовір'я” [41, с. 101].

На формування образу літописця доби Київської Русі впливали факти особистої прихильності до політики певного князя (автор статті 1229 року, описуючи перемоги князів Данила та Василька над ляхами, прирівнює їх перемогу до перемог князя Володимира: „иныи бо князь не входилъ бѣ в землю Лядскоу толь глубоко. проче Володимера Великаго. иже бѣ землю крестилъ” [126, с. 759]). Важливу роль відігравали концепції світу із домінантою надприродного. Літописці уявляли світ в опозиційних відношеннях його моделей: земний реальний (сповнений воєн та фізично-моральної боротьби) та земний ідеальний, уявний (про існування якого

розмірковує автор вустами правителів – Ярослава Мудрого, Володимира Мономаха); вищий світ „у даний для літописця момент”, у якому в опозиційному відношенні знаходяться Бог (який надсилає на князів та народ благодать) та Диявол (спокушає вчинити гріх)) та вищий ідеальний світ (бажаний), у якому світлі сили добра перемогли зло.

Зрозуміло, що ця концепція світу могла бути притаманна релігійно свідомій особі літописця – ченця. На літературну творчість впливали релігійно-світоглядні орієнтири автора (на переконання О. Сліпушко, самосприйняття руського книжника можна визначити як позиціювання себе як майстра слова і знавця Біблії, а через систему образів, створених автором, відтворюється монологічна авторська свідомість). Часто автор виконував літературне замовлення, замовлення держави (літописний твір, який створювався на замовлення, був „продуктом” епохи та виражав її суспільно-політичні орієнтири). На думку О. Гудзенко-Александрук, і літописці, й іконописці ніби уникають всього аморфного, нечіткого, а у цьому вбачається створення ними ніби емблем та символів феодального порядку: їх основна увага приділена особистостям феодалів, але самі ці особистості слугують немовби уособленням суспільного ладу [44, с. 103].

Незважаючи на підпорядкованість волі автора середньовічному канону, вимог літописного жанру, від чого залежала можливість авторського самовираження, водночас існувало осмислення власної творчості як волі до влади (передусім це стосувалось місць у літописі із посиленою ідейністю), породжувало прагнення не бути стороннім споглядачем, а власним словом підштовхувати сучасників до змін. Зорієнтованість на зміни могла свідчити про власне авторське бачення гідного майбутнього для свого народу, наявність у літописця почуття патріотизму, переживання за долю рідного народу.

Особі літописця були притаманні такі риси:

– Дотримання есхатологічної концепції християнства з її ідеєю Страшного Суду та християнський провіденціалізм, за яким історичний процес визначається провидінням Божим: „земли же согрѣшивши которѣи любо. то казнить Богъ. смертю или голодомъ. или наведениємъ поганыхъ. или вредомъ или гусѣницею. или инѣми казньми. аще ли покаавшеся будемъ. в нем же ны Богъ велить быти” [126, с. 158] чи „се на ны Богъ пусти поганыя. не милую ихъ. но насъ казня да быхом ся востыгнули о злыхъ дѣлѣхъ. симъ казнить ны. нахоженьемъ поганыхъ. се бо есть бо батьгъ. Божии. да нѣколи смѣрившеся успомянемся о злаго пути” [126, с. 214]. Літописець Іоанн у статті про князя Олега під 1094 року розмірковує: „се уже третє наведе Олегъ поганыя на Рускую землю. егоже грѣха да бы и Богъ простилъ понеже много хрестьянъ. їзгублено бысть. а другое полонено бысть. и расточено по землямъ” [126, с. 218].

– Дотримання літературно-церковного етикету, за умовами якого вчинки героя були підпорядковані відповідному до нього статусу ідеалу поведінки.

– Оптимізм: впевненість у кінцевій перемозі добра та справедливості. Руська історія подається у контексті історії світової, минуле трактується як підстава для гордості, утвердження давніх традицій руського народу. Визначальною рисою художнього світогляду книжників Києво-Печерського монастиря (серед них імена Нестора, Никона, Іоана) було те, що він позначений церковною, зокрема монастирською, ідеологією як основоположною, а її характерною рисою є історіософське тлумачення явищ і фактів.

– Прагнення до утвердження незалежності руської церкви, поширення авторитету Києво-Печерського монастиря: „се сбысся прорѣченъ блаженнаго отца нашего Федосья. добраго пастуха. їже пасяше словесныя овца. не лицемѣрно с кротостю. и с рассмотреньемъ блюда ихъ. и бдѣньемъ.

и моляся за порученое ему стадо. ї за люди хрьстьяньския. ї за землю Рускую” [126, с. 205].

– Бажання зміцнити авторитет Київської Русі та пов’язаний з ним прийом дидактизму (історичний виклад драматичних для Київської Русі подій сприймається як застережливе повчання).

– Агіографічна манера: образи „Повісті” витримано в агіографічній традиції (зосередження уваги на вчинках та моральних якостях) і тяжіння до реалістичності: „мучил. ми зимою и оцѣпляемѣ. у альчбѣ и в жажѣ. ї в бѣдѣ. Побледѣвше лица. и почернивше телесы. незнаемою страною. языкомѣ їспаленомѣ. нази ходяще ї босѣ. ноги имуще избодены терньемѣ” [126, с. 217].

– Схильність до інформативності. Вказівки про джерела отримання інформації (Нестор згадує про Яна Вишатича, котрий розповідав літописцю про події, свідком яких був сам: „в се же лѣто престависа Янь старець добрый. живѣ (...) вѣ старостѣ маститѣ. живѣ по закону Божию. не хужии первыхъ праведникѣ. у него же азѣ слышахѣ многа словеса. яже вписахѣ в лѣтописиць” [126, с. 258]).

– Освіченість, ерудованість. Як стверджує М. Присьолков, Нестор був відомим письменником того часу та людиною досить освіченою. Починаючи займатись літописанням, він використовував праці своїх попередників, значну кількість пам’яток писемності, переважно перекладних (зокрема, хроніку Георгія Амартола), але й не забував про усну традицію (пісні, розповіді Яна) [130, с. 75]), володіння іноземними мовами (польською, латинською, німецькою, литовською, грецькою).

– Осмислення покаяння як можливості прилучення до світу Божественного: „земли же согрѣшивши которѣи любо. то казнить Богѣ. смертю или голодомѣ. или наведениємѣ поганыхъ. или вредомѣ или гусѣницею. или инѣми казньми. аще ли покаавшеся будемѣ. в нем же ны Богѣ велить быти” [126, с. 159].

– Засудження братовбивчої війни. Недотримання князем Святославом заповідей отчих трактується автором і як недотримання Божих. На переконання М.Присьолкова, рецепт проти міжкнязівських суперечок, запропонований Никоном, був досить теоретичним: Никон, пропонуючи князям у своїх стосунках керуватися тим взірцем, який використовує церква у своїй організації (єпископи не переступають чужої межі і всі, як сини, підпорядковані своєму батькові – митрополиту) [130, с. 68].

Кожен з авторів-літописців був людиною свого часу та віддзеркалював у процесі творчості його особливості: дотримувався характерних для цієї епохи канонів художнього методу, був людиною релігійною, сприяв поширенню християнства, дотримуючись релігійної концепції всесвітньої історії. Ставлення літописців до власної творчості як до Божественного акту зумовлене притаманним їм теоцентричним типом свідомості. Креативна свідомість середньовічного автора зазнає творчого тиску сил, зовнішніх щодо образного світу середньовічної літературної пам'ятки. Це зона, у яку здійснюють експансію колектив, авторитет традиції, а часом й індивідуальність самого автора [7, с. 19].

Складання літописів у княжих дворах та вираження інтересів княжої верхівки сприяло застосуванню прийому ідеалізації (Як зауважує М. Котляр, частіше і більше, ніж в XI ст., перед літописцем ставилось завдання оспівувати свого патрона, підносити його перемоги й виправдовувати поразки, ганити його суперників, інакше кажучи – зображувати свого князя мудрим правителем, що піклується про своїх «мужів» і свій народ, відстоює правду і якщо й воює, то для захисту справедливості [68, с. 4]). Звідси виникла й ідеалізація особи князя, гіперболізація його моральних якостей. З приводу ідеалізації у літописі Н. Федорак зазначав, що автор літописного твору, прагнучи подати певний образ історії, насамперед зосереджує увагу на постатях володарів – князів. Середньовічний канон історичного письменства тяжів до створення

ідеального персонажа художнього твору (...) Звідси особлива увага літописця до осіб, від народження наділених священним правом володіти долею народу та його землі; звідси авторська настанова – бути справедливим, а водночас не нашкодити обраному Богом героєві твору, виправдати чи пояснити ті його вчинки, що суперечать ідеальному образу володаря. Але звідси й особлива відповідальність, що покладається на вибраного [180, с. 218].

Характерним для епохи Середньовіччя було переконання, що історію творять окремі постаті, які отримують на це право від Бога та його благословення, а літописці покликані засвідчити цю історію для нащадків. Літописець Ізяслава Мстиславича наперед засвідчує „правильність” того, про що оповідає: „се же есть пособьемъ Божиимъ. и силою честнаго Христа. и заступлениемъ святого Михаила и молитвами святоѣ Богородици бысть” [126, с. 328]. Цей автор пояснює причину феодальних міжусобиць та ворожнечу між братами втручанням темних сил: „лукавыи бо пронырливыи дьяволъ. не хотяи добра межи братею. хотяи приложити зло къ злу. и вложи има мысль. не взискати брата Игоря” [126, с. 329]].

У авторів Київського та Галицько-Волинського літописів наявними були ідея права на князювання у Києві Галицько-Волинського князя (Галицько-Волинський літопис) та ідея дотримання правил васалітету, старшинства при претендуванні на князювання у Києві (Київський літопис). Оскільки кожен із літописців пробував поширити авторитет рідного для нього міста, літопис уможлиблював закріплення цієї ідеї у сталій письмовій формі.

Літописці, фіксуючи події, крім того, сподівались, що їх праця буде продовжена та стане корисним джерелом інформації і повчання для наступних поколінь. Як стверджує Н. Федорак, літопис не подає жодного прогнозу на майбутнє, бо воно вже існує в авторській історії, до нього потрібно лише „дійти”, що є справою наступників літописця [180, с. 218].

На думку П. Білоуса, попри недостатні біографічні відомості про літописців, можна окреслити їх портрет: це були люди, котрі мали добре розвинену патріотичну самосвідомість, відзначались високою освіченістю і літературним хистом, самопожертвою в ім'я державних інтересів, але разом з тим змушені були потурати тим чи іншим політичним силам, а за відмову це зробити – усувались від літописної діяльності; вони були офіційними літописцями, та водночас і творчими особистостями, що, можливо, і породжувало у їх житті драматичні колізії [28, с. 36].

Творчі інтенції авторів-літописців були спрямовані на зміну політичного становища у своїй державі на краще, на винайдення шляхів психологічного порозуміння між ворогуючими сторонами (принципи васалітету, ненасилля у вирішенні проблем, що було на той час актуальним).

Власну творчість літописці використовували як засіб нагадування про необхідність змін, пересторогу, не визнаючи її як можливість самореалізації, самовираження. Писати для цих авторів було необхідністю, продиктованою „вище” як Богом, так і владною особою, котра піклується про власний авторитет та авторитет держави, якою керує. У літописців відсутнє розкриття психології вчинків героїв, оскільки все, що відбувається, продиктоване волею Божою. Творчість як воля до влади (влади слова над людиною, сугестивність слова) – це принцип, яким керувався кожен з літописців, що прагнув відтворити, зафіксувати історію свого народу.

2.2. Проблема компіляції.

Компіляційний характер літописів свідчить не про несаможиттєвість та неоригінальність мислення киеворуського книжника, а виказує його свідоме ставлення до літературної традиції, одним із елементів якої була можливість запозичення „чужого” тексту з авторитетного середньовічного

твору. Таке ставлення до перенесення „літературного елементу” зумовлене домінуванням авторитету над авторством. Це домінування було пов'язане з тим, що прагнення до рефлексії у творчості було відсутнє та виявилось неактуальним, оскільки взірець образу автора для кожного жанру існував як традиційний, єдиний, „ідеальний”.

Тому і компіляція як літературне явище києворуської доби не розцінювалась реципієнтом як вада. Давній автор міг дозволити собі робити комбінації з різних текстів – і з'являвся нібито новий твір. Так здебільшого бувало в літописанні. Компіляція (від лат.*compilo* – грабую, краду) у Середні віки не вважалася гріхом, а була звичайною практикою у письменницькому побуті [20, с. 39].

Крім того, надаючи авторитету літературній пам'ятці, вона сприймалась як перевага. Писати за зразком потребувало опори на авторитетні для Середньовіччя літературні джерела, найавторитетнішим серед яких було Святе Письмо. Тому середньовічній компіляції притаманна зорієнтованість на свідомість реципієнта, який, будучи людиною своєї доби, здатен впізнати скомпільований вислів та виявити приховану мету його компіляції. Кожен художній твір оцінювався насамперед як такий, що відповідав чи не відповідав „взірцевому”, „традиційному”, у якому постать автора була свідомо ним завуальованою, розцінювалась читачем як другорядна у ставленні до головної ролі Бога-творця.

Середньовічний автор вдавався до запозичень з метою додати ваги написаному, не ототожнюючи себе із творцем літературного твору. Найчастіше ним використовувався літературний досвід попередників: звертаючись до візантійських хронік, він адаптував запозичений літературний матеріал, доповнював його відомостями про розвиток рідної держави. Недоречним було б недооцінювати роль середньовічного компільатора, який не сліпо вдавався до переказу чи вставки обраного літературного фрагменту, а мав на меті певну „авторитетну” для нього ідею

(найчастіше, державницьку чи релігійну), на яку мала „натякнути” компіляція. О. Сліпушко зазначає, що руське письменство не копіювало візантійського. Натомість воно перетопило в собі візантійські впливи, осмислило їх, і, таким чином, постала своєрідна візантійсько-українська стильова цілісність [153, с. 112]. На думку П. Білоуса, маючи іншу, ніж на Русі, світоглядну й естетичну основу, візантійсько-болгарський художній конгломерат об’єктивно не міг повністю прижитися на Русі: поширювалися і перероблювалися хронографи, житія, апокрифи, проповіді, повчання при сприянні княжої і церковної верхівки, що дбала про впровадження нового віросповідання [19, с. 51].

Думаю, не варто недооцінювати суб’єктивний фактор у компіляції. Саме від особи автора залежали вибір вставок з тексту-зразка у власний текст, тільки він міг судити про актуальність цього вибору. Компіляції Біблії викликані насамперед поширенням християнської віри та прагненням довести, що твір, у який вмонтовують священний текст, – по-своєму особливий та актуальний. Середньовічну концепцію книги природи, яка розглядала світ як книгу, сповнену вищого смислу, певним чином можна співвіднести із явищем компіляції: сприймаючи Біблію як книгу книг, сповнену Божої благодаті, реципієнт сприймає світ. Тому найчастіше вдавались до компіляції Святого Письма як до найбільш авторитетного джерела.

Свідчення компіляції можна знайти у літописах. Характер використання літописцями фольклорного матеріалу, на думку П. Білоуса, свідчить не про „народну основу”, ідеологічне опертя чи спосіб художнього мислення, а про його суто допоміжну роль; тим то і поводження з фольклорними оповідками досить довільне, а в більшості випадків – тенденційне, підпорядковане не стільки творчим, скільки ідеологічним намірам автора [21, с. 31].

На типологічну схожість при зіставленні „Пісні про перлину” з легендою про євшан-зілля з Галицько-Волинського літопису вказує Н. Федорак, відмітивши схожість основних мотивів обох сюжетів (спільними є елементи примусової подорожі в чужу землю царевича та хана Отрока, забуття рідного краю, звістки з отчої землі із закликом повернутися та самого повернення: „Володимеръ умерлъ есть. а воротися брате поиди в землю свою молви же ему моя словеса. пои же ему пѣсни Половѣцкия. оже ти не восхочеть. даи ему пухати зелья. именемъ євшанъ”[126, с. 717]. На належність оповідання про євшан-зілля до половецького епосу вказує Н. Федорак [156]. У літописі автор засобом компілювання фрагменту про євшан-зілля прагне вплинути на емоційно-вольову сферу та викликати у реципієнта відчуття належності до свого народу, батьківщини: „и дасть ему зелье оному же обухавшю. и восплакавшю. рче да лоуче есть на своеи землѣ. костью лечи. и не ли на чюже славну быти [106, с. 717]. Дослідник вважає, що запаховий „пуант” лише підтверджує те, що „оповідання про зілля-євшан зайшло до літопису з половецького епосу”, тобто має східне походження [180]. Це запозичення, можливо, було викликане невтішними для письменника особливостями епохи, яка характеризується конфліктністю та нестачею національного самоусвідомлення серед народу.

Наслідком компіляції слід вважати появу новели про хворобу та смерть князя Володимира Васильковича у Галицько-Волинському літописі: „сему же кто исповѣсть многыя твоя и нещаныя милостныя и дивныя щедроты. яже ко убогымъ творяше. и к сиротамъ. и к болящимъ. и ко вдовичамъ. и къ жаднымъ и ко всимъ творяше милость требующимъ” [126, с. 916]. Джерелом для компіляції послугувало „Слово про Закон і Благодать”, де у похвалі князю Володимиру Святославичу йдеться про те ж саме, що у Галицько-Волинському літописі: „Къ сему же кто исповѣсть многыя твоа нощныя милостыня и дневныя щедроты, яже къ убогимъ

творяше, къ сирымъ, къ болящимъ, къ дѣлжнымъ, къ вдовамъ и къ всѣмъ требующимъ милости?" [156]. Метою цієї компіляції стало поширення авторитету князя Володимира Васильковича, якого шанували за грамотність та поціновування книжної мудрості, дипломатичність та збереження миру на власних землях (все згадане було властиве і князю Ярославу Мудрому). У такий спосіб компіляція виступає як засіб вияву поваги до мудрого правителя та рідної землі, а спільним образом виступає образ милості та взаємодопомоги.

Компілюючи події світової історії, літописець як представник певного соціокультурного середовища фокусує увагу на тих моментах, які можна співвіднести із подіями світовими, виступає представником сучасної для нього історичної епохи у світовому контексті: „по раздрушеніи же столпа и по раздѣлении языкъ. прияша сынове Симовы вѣстосточныя страны а Хамовы же сынове полуонныя страны Афетови же сынове западъ прияша. и полунощныя страны" [126, с. 6].

Авторська ініціатива відіграє значну роль у „Повісті временних літ" та реалізується у виборі історичної події, зафіксованої в авторитетному літературному джерелі, осмисленні можливості її зіставлення з тогочасною, „рідною" для автора дійсністю. Для прикладу, Нестор, вдаючись до подій, викладених у „Хроніці" Георгія Амартола та Біблії, має на меті пов'язати їх із виникненням власного народу та поширенням авторитету своєї держави: „по потопѣ бо. (...) сынове Ноеви роздѣлиша землю. Симъ. Хамъ. Афетъ" [126, с. 3]. Літописець, використовуючи біблійну легенду про потоп, відомості про синів Ноя із Святого Письма („І були сини Ноеві, що вийшли з ковчегу: Сим, і Хам, і Яфет. А Хам – він був батько Ханаанів. Оці троє були сини Ноеві, і від них залюднилася вся земля"[1 М., 9: 18 – 19]), має на меті довести значення власної держави, поширити її авторитет у контексті світової історії. Певно, тому він вдається до відповідного припущення, якого не знайти у Біблії: „Въ Афетові же части сѣдить Русь. Чюдъ. и вси

языцѣ”[126, с. 5]. Появу такої літературної вставки можна пов’язати із тенденційністю літопису, частково спричиненою прагненням літописця довести роль киеворуської держави та власного народу, їх вагу в культурно-історичному світовому процесі. „триє брата. с роды своими. и пояша по собѣ всю Русь. и придоша къ Словѣномъ пѣрвѣе. и срубиша городъ Ладогу. и сѣде старѣишии в Ладозѣ Рюрикъ. а другии Синѣоусъ на Бѣлѣшзерѣ. а третѣи Труворъ въ Изборьсцѣ. и о тѣхъ Варягъ. прозвася Руская земля” [126, с. 15].

Літописець з повагою ставиться до Георгія Амартоли, оскільки вдається до цитування його „Хроніки” у літописі: „Глаголетъ Георгии в лѣтописьцѣ. ибо комуждо языку. овѣмъ законъ исписанъ естъ. другимъ же обычая. зане безаконнымъ очѣствиємъ мнится. о нихъ же пѣрвое Сирии живущии на конѣцъ земля. законъ имуть отць своих. и обычая. не любодѣяти. ни прѣлюбодѣяти. ни красти ни клеветати. ли оубити. ли зло дѣяти все” [126, с. 10]. На думку П. Білоуса, розповідь про „закони предків” полян, древлян, радимичів, в’ятичів, сіверян, швидше за все, навіяна вичитаними рядками із „Хроніки” Амартола (на джерело вказує сам літописець) [21, с. 29]. Літописець використовує перекладну пам’ятку задля відтворення історії власного народу.

М. Присьолков переконаний, що переробка та поповнення Нестором літопису були викликані двома міркуваннями: по-перше, бажанням з’ясувати походження назви Русь, про що говорили попередні літописці, але так і не пояснили, а, по-друге, необхідністю узгодити запропоноване ігуменом Іоаном тлумачення династії Ігоря як династії Рюрика, з новими джерелами з історії Києва X ст. – знаменитими договорами руських князів з Імперією, які були наявні у Нестора [130, с. 76]: „Посла Олегъ мужи свои построить мира. и положить ряды межи Грѣкы и Русью” [126, с. 24]. „по пѣрвому слову. да умиримся с вами Грѣкы. да любимъ другъ друга. о всея душа и изволѣнья. и не вдадимъ елико наше изволение. быти о сущих. под

рукою нашихъ князь свѣтлыхъ. никакому же съблазну или винѣ. но потщимся елико по силѣ. на сохранение прочихъ и вьсегда лѣтъ с вами Грѣкы. исповѣданиємъ и написаниємъ съ клятвою. извѣщаємую любовь. непревратну и непостыжну. тако же и вы Грѣци. да храните такую же любовь. къ княземъ же свѣтлымъ нашимъ Рускымъ. и къ всѣмъ иже суть подъ рукою свѣтлаго князя нашего. несъблазнену и непреложну всегда и въ вся лѣта” [126, с. 25].

Компіляція виступає і як спроба виявити особливості середньовічної дійсності та сформований під її впливом світогляд, одним із елементів якого виявилася символізація дійсності, надання подіям знакового характеру: „Явися звѣзда на востоцѣ. хвостатая образомъ страшнымъ. испущающе о себе лучѣ великы си же звѣзда (не) нарѣчается власатая” [126, с. 864]. У тексті літопису автор вдається до необхідних коментарів, які підсилюють значення компіляції: „о видѣния же сея звѣзды страхъ обья вся человеки и ужась. хитрѣчи же смотрѣвше тако рекоша. оже мятежь великъ боудеть. в земли. но Богъ спасать своею волею и не бысть ничто же” [126, с. 864].

Завдяки компіляції середньовічний автор здійснив спробу відтворити історію поширення християнської віри, звернути увагу на її світовий авторитет, вплинути на релігійну свідомість реципієнта, переконавши його в істинності християнського вчення: „Михаилъ цесарь изыде с вои берегом. и моремъ на Болъгары. Болгар же увидѣвше. не могоша стати противу. креститися прошиша. покорятися Грѣком. цесарь же крести князя ихъ. и бояры вся. и миръ сътвори съ Болгары” [126, с. 14].

Фрагмент про греко-руські відносини у тексті літопису скомпільовано, можливо, з метою довести необхідність налагодження мирних відносин між державами: „Руссции они же ркоша тако глаголять князь нашъ. хочю имѣти любовь съ царемъ Грѣцькымъ И свѣршену. прочая вся лѣта. цесарь же рад бывъ. повелѣ письцю писати на харотью. вься рѣци

Святослави. и начаша глаголети сли вся рѣчи. и нача писецъ писати. глаголя сице равно другаго свѣщания. бѣвшаго при Стославѣ. велицѣмъ князи Рустѣмъ. и при Свѣнгельдѣ. писано при Феофилѣ” [126, с. 61]. Згідно зі згаданою угодою відсутність протягом певного часу мирних взаємин між державами розглядається як прояв зла, а налагодження цих взаємин є необхідною умовою подолання ворожнечі у стосунках.

Узявши за загальну сюжетну канву оповідь про місіонерську діяльність апостола Андрія, літописець розробив на цій підставі тему „києвоцентризму”, по суті, підготував ґрунт для уславлення Києва як „матері городів руських” [21, с. 27]. Так, у літописі записано: „и заутра въставъ рече к сущимъ с нимъ ученикомъ. видите горы сия. яко на сихъ горахъ въсияеть благодать Божия. имать и городъ великъ быти. и церкви многы имать Богъ въздвигнути. и въшедъ на горы сиа и благослави я. и постави крестъ. и помолився Богу. и слѣзе съ горы сея. идеже послѣже бысть Києвъ. и поиде по Днѣпру горѣ” [126, с. 8].

Переказ про подорож Андрія вміщує алюзію незалежності Києва і Руської землі від Візантії (можна припустити, що це оповідання виникло десь о тій порі, коли створено „Слово про Закон і Благодать” Іларіона (30-і роки XI ст.), котрий першим із митців слова глорифікує ідею самостійності Руської держави та руської церкви” [21, с. 28]. Невипадково автор використовує легенду, у якій йдеться про обране Всевишнім місце для Києва: „Якоже рекоша. Андрѣю учащю в Синонопии. пришедшю єму в Корсунь. увидѣ яко ис Коръсуня близъ устьє Днѣпръское и въсхотѣ поити в Римъ. и приде въ устьє Днепръское и отолѣ поиде по Днѣпру горѣ. и по приключая. приде и ста подъ горами на березѣ” [126, с. 7]. Як стверджує О. Сліпушко, Нестор виступав не просто хроністом-компілятором, що ставив собі за мету об’єднувати матеріал, а був справжнім істориком, котрий осмислював цей матеріал [152, с. 42].

А.Генсьорський також помітив у Галицько-Волинському літописі елементи компіляції. Теорія „другого Києва” остаточно сформувалася після зруйнування Києва Батиєм, і тому початок пропаганди Русі-Галича припадає на перші роки другої половини XIII ст., а редактор холмського зводу 1266 р. лише продовжив і посилив таку ж пропаганду свого попередника, редактора зводу 1234 р. [41, с. 91].

Як зауважує М. Котляр, саме завдяки мозаїчності складу літописного тексту ми бачимо в тому чи іншому літописі повтори, коли про ту саму подію говориться двічі, а то й тричі. Літописець, зокрема, й Нестор, неминує компілює свою розповідь, йому належать у кращому випадку лише сторінки, написані безпосередньо ним самим [68, с.29 – 30]. М. Грушевський вважає, що Київський літопис як цілість не має великого інтересу – настільки він механічно компілює різний матеріал, не зв'язуючи його ні єдиною літературною манерою, ні єдиним ідеологічним настроєм [43, с. 5].

Уведення літописцем до „Повісті временних літ” образу філософа з його розповіддю про християнську віру та викладом основних моментів священної історії князю Володимирі мало на меті остаточне утвердження авторитету релігії християн та церкви на території Київської Русі. Ця розповідь є поєднанням апокрифічних легенд та цитування Святого Письма. Автор літопису, не вказуючи на джерело обраних книжних елементів, міг вдатися до їх компіляції: „бѣ же имя противнику Сатанаилѣ. в неже мѣсто постави старѣшину Михаила. сатана же грѣшивъ помысла своего. и опадѣ славы пѣрвыя. наречесея противъник Богу” [126, с. 76].

Деякі фрагменти, що компілюються літописцем, є водночас застереженням для реципієнта, оскільки в них звернена увага на значення Божого непослуху для людини: „и насади Бог рай на вѣстоци вѣ Єдемѣ. и вѣведеї Бог ту человекѣ егоже созда. и заповѣда єму о древа всякого ясти. от древа же єдино не ясти. иже єсть разумѣти злу и добру. и бѣ Адамѣ в рай.

и видяше Бога и славяше. егда ангели славяху Бога. и онъ с ними” [126, с. 76] або „изъгна Господь Богъ Адама из рая. и сѣде прямо раю плачася и дѣлая землю. и порадовася сатана о проклатъи земля. се на ны пѣрвое падение горкыи овѣтъ. опадения ангелъскаго житъя” [126, с. 77]. Компіляція сюжетів подібного плану сприяє поширенню нової віри та спонукає людину прихильно ставитись до неї.

Співіснування протягом довгого часу двох вір (старої і нової) зумовило те, що середньовічний автор неодноразово вказує на оманливість старої віри – язичництва – у скомпільованому фрагменті: „По семъ же дѣволъ в болша прелщения вѣвѣрже человеки. и начаша кумиры творить. ови древяныя и мѣдяныя. а друзии мороморяны. златы и сребряны. и кланяхуться имъ. и привожаху сыны своя. и дѣщери своя. и закалаху предъ ними. и бѣ вся земля осквѣрнена. и начальникъ же бяше кумиротворению. Серухъ. творяше бо кумиры въ имена мерътвыхъ человекъ. бывшимъ овѣмъ цесаремъ. другимъ храбрымъ. и волъхвомъ. и женамъ прелюбодѣицамъ” [126, с. 79 - 80].

Компіляція із апокрифічного джерела використана з метою сприяти поширенню нової віри: „по сихъ же лѣтѣхъ. възмогоса людє Жидовѣстии умножишася. и насиляхуть им. Єгуптяне работою. в си же времена родися Моисѣи в Жидехъ. и рѣша волѣстви Єгупетѣстии цесарю. яко родилъся єсть дѣтищъ въ Жидохъ. иже хочеть погубити Єгупетъ” [126, с. 82] або „Моисѣи же хапаяся за шию цесареву. срони вѣнѣць съ главы цесаревы. и попра и. видѣвъ же волхвъ. рече цесареви о цесарю погуби отроча се. аще ли не погубиши. имаєть погубити всь Єгупетъ” [126, с. 82]. Та не послухав його цар, а ще повелів не погубляти „дітей жидівських”. Запозичивши з апокрифу фрагмент, літописець має на меті довести необхідність пізнання християнської істини: „Моисѣи же уби Єгупьтанина. бѣжа изъ Єгупта. и приде в землю Мадіамьску. и ходя по пустыни. научися от ангела Гавриила. о бытѣи всего мира. и о пѣрвѣмъ человеци. и яже суть была по

немъ. и по потопѣ. и о смѣшении языкъ. аще кто колико лѣтъ быше былъ. и звѣзное хоженіе. и число земельную мѣру. и всяку мудрость”[126, с. 82].

Переказаний фрагмент про пророків використано задля доведення істинності християнської віри та необхідності послуху перед Богом: „І став бог посылати до них пророків. Пророки ж стали осуджувати їх за беззаконня їхні і за служіння кумирам, а вони стали побивати пророків, які їх осуджували. І розгнівався Бог на Ізраїля вельми, сказав: „и рече отрини от себе и призову ины люд иже мене послушают. и аще съгрѣшат не помяну съгрѣшения ихъ. и нача посылати пророкы глаголя. прорѣчайте о отвѣрженіи Жидовьстѣ. и о призваньи стран”[126, с. 86].

Переказ про чаклунів автор уводить у текст літопису, щоб довести гріховність чаклунства та істинність Божого слова: „В то же время. приключиса прити от Святослава дань емлющю. Яневи сыну Вышатину. и повѣдаша ему Бѣлоозерьци. яко два кудесника избила многы жены. По Волъзѣ и по Шькснѣ. и пришла естъ сѣмо”[126, с. 166] або „Яневи же идущю домовъ. въ другую ночь. медвѣдь влѣзъ оугрызъ я. и снѣде кудеснику. и тако погубнуста. научениємъ дьяволимъ. инѣмъ вѣдуща и гадающа. а своя пагубы не вѣдуща” [126, с. 169].

Компіляція уривків тексту „Слова про Закон і Благодать” наявна у Галицько-Волинському літописі та застосована з метою возвеличення літописцем князя Володимира Васильковича. У літописному тексті перефразованим є звертання до князя Володимира: „радися учителю нашъ. и наставниче благовѣрья. Ты правдою бѣ оболченъ крѣпостью препоясанъ. и милостнею яко гривною утварью златою оукрасоуся. истиною обить. смысломъ вѣнчанъ. ты бѣ о честная главо нагимъ одѣние. ты бѣ. алчущимъ корѣмля. и жажущимъ во вѣртпѣ оглашение. вдовицамъ помощникъ. и страньнымъ покоище. беспокровнымъ покровъ обидимымъ заступникъ убогимъ обатѣние страненьприимникъ. имже

благовернымъ дѣломъ. инѣмъ возмѣздѣ. приемля на нбсѣхъ. благая. яже уготова Богъ любящимъ Отца Б и Сына и Святого Духа” [126, с. 926].

Схожість фрагментів літопису зі „Словом про Закон і Благодать” доводить текст Іларіона: „Радуйся, учителю нашъ и наставниче благовѣрию! Ты правдою бѣ облѣченъ, крѣпостию прѣпоясанъ, истиною обутъ, съмысломъ вѣнчанъ и милостиною яко гривною и утварью златою красуюся. Ты бѣ, о честнаа главо, нагымъ одѣние, ты бѣ алчньнымъ кърмитель, ты бѣ жаждующимъ утробѣ ухлаждение, ты бѣ вѣдовицамъ помощник, ты бѣ страннымъ покоище, ты бѣ бескровнымъ покровъ, ты бѣ обидимымъ заступникъ, убогимъ обогащение” [156]. Вибір джерела для компіляції пояснюється однаковим ставленням авторів до князів Володимира Васильовича та Ярослава Мудрого як до мудрих правителів та шанованих книжників свого часу. Суголосність ідей про мудрість свого правителя і сприяла запозиченню згаданого фрагменту.

Спорідненими в обох текстах видаються і такі фрагменти: „Слышалъ бо бѣ глаголъ, глаголаный Данииломъ къ Науходоносору: «Съвѣтъ мой да будетъ ти годѣ, царю Науходоносоре, грѣхы твоа мшюстинями оцѣсти и неправды твоа щедротами нищихъ»”[156] – у Іларіона та „слышалъ собѣ. гласъ Господень ко Выходъносору цесарю. свѣтъ мой. да боудеть ти вгодень. и неправды твоа. щедротами нищихъ”[126, с. 916] – у Галицько-Волинському літописі.

Крім того, у „Слові про Закон і Благодать” Іларіона наявне звертання до князя Володимира Великого: „Въстани, о честнаа главо, от гроба твоего! Въстани, оттряси сонъ! Нѣси бо умерлъ, нѣ спиши до обьщааго всѣмъ въстаниа. Въстани, нѣси умерлъ! Нѣсть бо ти лѣпо умрѣти, вѣровавшу въ Христа, живота всему миру. Оттряси сонъ, възведи очи, да видиши, каковая ты чѣсти Господь тамо съподобивъ, и на земли не беспамятна оставилъ сыномъ твоимъ” [156]. В літописі йдеться про те ж, що і в „Слові: „востани от гроба твоего о честнаа главо востани отряси сонъ нѣси бо умерлъ но

спишь обещаго востания. востани ниси бо въмерлъ. нѣсть бо ти умерети лѣпо вѣровавшоу во Христа всему миру живодавча. отряси сонъ возведи очи да видиши какая ты чести Господь тамо сподоби [126, с. 924]. Мета цієї компіляції – прославити князя як мудрого правителя та християнина.

Книжники передусім вибудовували схему становлення християнської держави, а засобом цього обрали вже апробовані візантійсько-болгарські схеми та джерела; фольклорний матеріал у вигляді „елементів” використано як допоміжний – для історичної конкретизації та увиразнення державно та церковно патріотичних мотивів [21, с. 32]. Будучи людиною свого часу, середньовічний автор відтворював у літописі події, що відбувались навколо, але по-своєму міг зреагувати на державницькі чи релігійні зміни, дотримувався певних поглядів. В залежності від цього він обирав авторитетний для нього та його доби літературний матеріал, доповнюючи його власними міркуваннями та ідеями. Компіляція розцінювалась як звичайний літературний прийом, поширенню якого сприяла літературна традиція.

Середньовічний автор використовував „спільний” текст, пристосовував до власного тексту, орієнтувався на свідомість освіченого реципієнта, який здатен був розпізнати прихований смисл.

2.3. Апологія книжності у літописах.

С. Аверинцев стверджував, що Середні віки були „чорнильними” віками, оскільки це часи „писців” як зберігачів культури та Святого Письма як орієнтиру життя, часи хвилюючого поклоніння перед святістю пергаменту та літер [3, с. 213]. Як стверджує Д. Лихачов, факти історії та сама природа за середньовічними уявленнями – лише “письмена”, які необхідно прочитати [94, с. 162].

Захист книжної справи у літописі спровокувала ситуація із „суперництвом” нової і старої релігій, а саме – християнства та язичництва.

Виникнення та поширення книжності на киеворуських теренах відіграло не останню роль у розповсюдженні світоглядних орієнтирів християнства. Книги як основне джерело знання, перекладені слов'янською (церковнослов'янською) мовою, сприяли освітній справі. Найбільшої цінності набув переклад окремих книг Біблії як вираження „вищої” істини для людини епохи Середньовіччя. Щоб християнська релігія не втрачала авторитетності, переклад та переписування книг заохочувалась як церквою, так і державою.

Крім того, написане слово важило більше за сказане, за ним відчувалась відповідальність, конкретність для людини цієї доби. Письмові грамоти, згадані літописцями як свідчення погодження певного конфліктного питання, затверджували істинність його мирного залагодження, були запорукою дотримання домовленості між їх укладачами. Вагомість написаного доводять клятвені грамоти руських послів для грецької сторони, наведені Нестором у літописі: „(...) многажды право судихомъ. но точю простословесенъ. и писаниємъ (підкр. моє – О. К.) и клятвою твердою клѣншеся. оружьемъ своимъ. такую любовь извѣстити. и утвѣрдити. по вѣрѣ и по закону нашему” [126, с. 18 – 19]. Літописець розглядав писане слово як спрямоване у вічність, фактографічне, стає.

З виникненням слов'янського письма процес створення власних документів (одним з яких була „Руська правда” Ярослава Мудрого) став не лише можливим, але й засвідчив самостійність у мовних питаннях слов'ян, що розглядалось як значне досягнення на той час.

Тому літописець Нестор вважав за необхідне розповісти про запровадження слов'янського письма Костянтином та Мефодієм та наголошував на основній подальшій функції обізнаних із ним книжників – тлумаченні святих книг. Слово набуває сакральності та розглядається укладачем „Повісті временних літ” як засіб восхваляння Божої величі та сприйняття істинного учення: „се же оуслышавъ папѣжь Римьскыи. похули

тѣхъ. иже ропѣють на кники Словѣньскыя. рѣка да ся исполнить книжное слово. яко въсхвалять Бога вси языци” (...) вы же чада Божия послушайте оучения. и не отринете наказания церковнаго. яко же вы наказалъ Мефедии учитель вашъ [126, с. 15].

Таким чином, щоб виправдати необхідність нової релігії (християнської) та запевнити язичників у хибності їх релігійних переконань, засвідчити незалежність Київської Русі від Візантії, Нестор уводить у текст літопису прославлення книжності. Як стверджує П. Білоус, діяльність болгарських просвітників Кирила та Мефодія можна прирівнювати до подвигу, бо вони увели слов'янські мови у книжну культуру і довели спроможність тих мов відповідати по-своєму і Святе Письмо [19, с. 53]. Це дозволяло не лише поширювати Святе Письмо слов'янською мовою, а й поширювати вплив руської церкви та християнської релігії. Апологія книжності стала дієвим засобом для цього. Кожен свідомо мислячий правитель намагався розвивати книжну справу, оскільки книга за часів Середньовіччя ставала досить впливовим фактором у житті людини тих часів. Психологічна атмосфера навколо грамотності, пафос грамотності, умонастрій грамотія-переписувача, що проявляється і в найнатхненнішому поетові, і в найбільш глибокому мислителі, – все це загальні риси всього Середньовіччя [3, с. 214].

Тому і автор „Повісті временних літ” розумів, що актуальність києворуської пам'ятки для своєї доби полягала у можливості безпосереднього впливу на свідомість його сучасників, підштовхувала середньовічну людину до вибору життєвих орієнтирів.

Сприйняття книжного слова прирівнюється одним із авторів „Повісті временних літ” до прозріння, прилучення до вищої мудрості: „а матери же чадъ своихъ плакахуся по нихъ и еще бо ся бяху не утвѣрдилъ вѣрою. но акы по мерътвѣцѣ плакахуся симъ же разданымъ. на учение книжное. и сбысья пророчество на Рускои землѣ глаголящее. въ оны дѣни услышатъ

глушии словеса книжная. яснѣ будетъ языкъ гугнивыхъ. си бо не бѣша прѣди слышали словеса книжна я. но по Божью. строенью. и по милости своєї помилова Д Богъ” [126, с. 73]. Із слів літописця можна зробити припущення щодо його віри у нерозривність зв'язку між способом поширення книжності та божим помислом, який скеровував це поширення.

Одним із каталізаторів для отримання вищої благодаті, на думку автора, виявилось рішення князя Володимира охрестити києворуську державу: „(...) обрѣтохомъ. вѣрою князя нашего Володимера въ благость сию имже восхвалимся и стоимъ. нынѣ же свободивъшеся от грѣха...” [126, с. 74]. У даному випадку літописець виступає особистим прихильником поглядів князя Володимира у сфері поширення освіченості серед населення, характеризує князя як передусім книголюба: „бѣ бо любя книжная словеса. слыша бо единою. Єуанглие чтомо. блажении милоствиин яко тѣи помиловани будутъ” [126, с. 77]. Отже, нагородою за прилучення до книжного слова може стати помилювання Бога, що вважається найбільшою винагородою для християнина.

Книголюбом у „Повісті временних літ” зображено і князя Ярослава: „и книгамъ прилежа почитая часто. в день и въ нощи. и собра писцѣ многы. и прѣкладаше от Грѣкъ на Словеньскыи языкъ. и писмя. и списаша многы книги. и сниськаими Г же поучаються вѣрнии людѣ. и наслажаются оучения божественаго гласа. якоже бо нѣкто землю разореть. другыи же насѣють. инии же пожинають. и ядятъ пищу бескудну. да и се часто. в день и въ нощи. и собра писцѣ многы. и прѣкладаше от Грѣкъ на Словеньскыи языкъ. и писмя. и списаша многы книги. и сниськаими Г же поучаються вѣрнии людѣ. и наслажаются учения божественаго гласа. якоже бо нѣкто землю разореть. другыи же насѣють. инии же пожинають. и дятъ пищу бескудну. да и се” [126, с. 98].

Хоча, на думку автора, найвищої заслуги удостоєний саме князь Володимир, який охрещенням Київської Русі зумовив інтерес до Святих

книг, їх поширення: „отць бо сего Володимиръ землю разора и умягчи. рекше крещениемъ просвѣтивъ сии же ярославъ сынъ Володимеръ. насѣя книжными словесы. сердца вѣрныхъ. людии. а мы пожинаемъ. учение приємлюще книжное” [126, с. 98]. На думку О. Гудзенко-Александрук, тут йдеться про середньовічні символи хліба як духовної їжі, хліборобства як проповіді. Взагалі символ посіву – проповіді засновується на тексті євангельської притчі про сіяча (Мт., 13: 3 – 23), а богословські символи використовуються для побудови на їхній основі цілої художньої картини і пізніше – аж до XVIII ст. [44, с. 108].

Щодо характерних особливостей пізнавальної діяльності зазначеного періоду можна віднести те, що в осмисленні світу тогочасна думка не зверталась безпосередньо до суті певного одиничного явища, а підходила до нього через загальне – з позицій релігійної догматики (Святого Письма), християнської картини світу: одиничне явище або предмет витлумачувались відповідно до того, як відбивався об’єкт пізнання в цьому загальному [44, с. 97]. Оскільки таким загальним для літописця поставала необхідність поширення християнства, вказівки про осередки поширення книжної справи були обов’язковою нормою.

Основними ж символами, на думку дослідниці, які яскраво відображають українську ментальність були символи світла, софійності, людини, слова, серця (душі) [44, с. 98]. Коли літописець веде мову про поширення книжної справи, використовуючи слово Святого Письма як символ впливу, він передусім дбає про зміну чи збагачення духовного світу того, хто читає. Зрозуміло, що переклад Біблії слов’янською мовою уможлиблював пізнання її істин кожною небайдужою до цього людиною.

Символізм книжної справи, сприйняття книги як уособлення вищої мудрості спрямовані на подальше сприйняття народом слова написаного. Образ книги, що приносить людям користь, знання, відповідний емоційний стан смиренності з’являється у літописі досить часто. Книга здатна

вплинути як на розум (інтелектуальну сферу), так і на емоційно-вольову сферу. Отже, читання книги спонукає замислитись та самозаглибитись, відповідно, зробити певні висновки. Певним чином, можна говорити про сугестивну та дидактичну функції книги. Можливо тому літописець мотивував необхідність книгодрукування та переписування книг їх позитивним впливом на свідомість читача, вказуючи на переваги книжного знання: „велка бо полза бываеъ человку от учения книжнаго. книгами бо кажеми и учимъ есми пути поканию и мудрость бо обрѣтаемъ. и въздержание. от словесъ книжныхъ. се бо суть реки напаючи вселеную всю се суть исходяща мудрости. книгамъ бо естъ неищетная глубина. сими бо есми в печали утѣшаемы есмы. си суть узда въздержнию” [126, с. 98]. У такий спосіб вплив книги на людину розглядався літописцем як благодатний, оскільки роздуми над її змістом сприяли примиренню людини із своїми проблемами, самозаспокоєнню.

Це самозаспокоєння пояснюється літописцем тим, що у процесі читання відбувається спілкування із Богом: „аще бо поищеши въ книгахъ. мудрости и прилежно то обращеши. великую ползу души своєї. иже и часто кто чтеть книги. то бесѣдуеъ. с Богомъ. или святымъ мужьми. почитая пророчькыя бесѣды. еуангельская учения и апостолска. и житья святыхъ отецъ. и въсприємлетъ. душа ползу велику” [126, с. 98 – 99]. Книга розглядається як засіб втіхи, джерело мудрості та стимул для стриманості, а найголовніше – як посередник між Богом та людиною.

Важливе значення для середньовічної людини набувала книжна справа, яку вважали за перевагу: „Ярославъ же съ якоже рекохомъ. любимъ бѣ книгамъ. и многы списавъ. положи въ церкві святои Софьи юже созда самъ” [126, с. 99]. Зрозуміло, що особистий приклад правителя києворуської держави та його оточення міг пришвидшити поширення знання серед народу. Тому його поведінка повинна також відповідати еталону освіченості. Для прикладу, про Іларіона літописець зазначив: „(...)”

Ларионъ. мужъ благъ и книженъ. и постникъ” [126, с. 101]. Літописець, згадуючи особистість князя Ярослава Мудрого, якого шанували як мудрого правителя, та особистість митрополита Іларіона, сприймає їх авторитет як результат освіти та ерудованості у питаннях політики та культури. Самоосвіта князя Ярослава могла бути зразком поведінки для читача вимогливого до себе та свідомого своєї мети.

Сакралізується сам акт прочитання святої книги: читач ніби досягає при цьому істину, даровану Всевишнім, отримує благодать. Книга пророків для князя Володимира, як повідомив літописець, постала як можливість перевірити правильність власного наміру заснувати місто, схвалення цього відповідального рішення князя вищими силами. Тому у Галицько-Волинському літописі зазначено: „(...) и посемь вложи Богъ во сердце. мысль благу князю Володимерови. нача собѣ думать. абы где. за Берестьемъ поставити городъ. и вся книги пр чкыя. да тако собѣ во сердци мысля рче. Господи Боже сильнии. и всемогии. своимъ словомъ вся созидаю и растряя (...) розъгнувъ же книги. и выняся ему пророчество Исаино. Духъ Господень Б на мнѣ егоже ради помаза мя. благовѣститъ нищимъ. (...) и созижють. пустыня вѣчная. запустѣвшая преже. воздвигнути города пусты. запустѣвшая от рода. князь же Володимѣръ от сего пророчества. уразумѣ милость Божию. до себе. и нача искати мѣста подобна. абы кдѣ поставитъ городъ” [126, с. 597].

Крім того, у наведеному прикладі можна простежити думку літописця про непохитний зв'язок між задуманим людиною та Божим схваленням цього задуманого, від чого і залежатиме подальший успіх. Тому читання книг розглядалось як прилучення до найбільшої істини Божого знання, а їх написання розцінювалось як акт передачі волі Всевишнього, вияв його милостивості.

Отже, виходячи з такої уваги літописців до поширення книжного слова, можна простежити спільність їх погляду на літературну творчість як

спосіб пізнання (самопізнання). Мотивація – подати у літературному творі (в даному випадку – літописі) певні знання, зіграти роль Наставника, стимулювати читача до самопізнання.

Поява у літописі апології книжності зумовлена: офіційним впровадженням християнства та одночасним функціонуванням язичництва; перекладом Святого Писання та інших книг на слов'янську мову; наданням пріоритету Біблії як основному джерелу істини для середньовічного читача; прагненням автора піднести роль Київської Русі як культурного осередку просвіти; підвищенням авторитету слов'янської мови поряд з грецькою та латинською.

Обізнаність із Святим Письмом високо поціновувалась у киеворуську добу. Про сина князя Василька Романовича Володимира літописець пише: „глаголаше ясно от книгъ. зане бсть философъ великъ (...) любъ же имѣяше ко всимъ. паче же и ко братъи своеи. во хрестьном же челованьи стояше со всею правдою. истинною не личемѣрною. страха же Божия наполненъ (...) мужьство и умъ в немъ живяше правда же истина с нимъ ходяста. иного добродѣанья в немъ много бѣаше” [126, с. 627 – 628]. Біблія розглядається як джерело правди та істини, пояснення ідеальної поведінки християнина. Літописець ідеалізує поведінку князя Володимира, характеризуючи його як зразкового християнина і мудрого правителя.

Про нього сказано у літописі: „(...) и церковъ постави Благовѣщенїа свята Богородица. и украсї ю иконами златыми, и сѣяды скова служебныа сребрены, і евангелїе опракос оковано сребромъ, апосль опракосъ, и парамя, и съборникъ, отца своего тутож положи, и крестъ въздвизалныи положи. також и у Бѣлскоу поустрои церквъ, иконами и книгами” [126, с. 630].

Як стверджує В. Долгов, у руській книжності, що не знала інших причин видання книги, крім як для читання та богослужіння, сама наявність списку твору виявляється показником визначеного до нього

інтересу, а, отже, і впливу книги на суспільну свідомість [50, с. 71]. Не існувало поняття книги розважальної, „випадкової”. Натомість цьому передував символізм мислення та сприйняття середньовічною людиною світу, яка постійно вбачала у всьому таємні знаки. Для людини тих часів книга виступала символом світу.

Києворуський книжник, живучи за рахунок свого монастиря, міг дозволити значну незалежність у висловлюванні власного погляду щодо політичних та інших суспільних питань [50, с. 51]. Для прикладу літописець згадує про книжника Тимофія: „бѣ бо Тимофѣи в Галичѣ премудръ книжникъ. отчество имѣя во градѣ Києвѣ. притчтею рече слово. о семь томители. Бѣнедиктѣ. яко в послѣдняя времена тремъ имени и наречется антихрстѣ.” [126, с. 494]. У літописі слова із Біблії наводяться з метою відобразити еталон поведінки у тій чи іншій ситуації. Вдале правління князя теж розцінене як дотримання цим князем всіх канонів Святого Письма.

Звертаючись до князя Рюрика, автор характеризує власне писання як засіб похвали добродіям князя: „но о Христосѣ державно милосердуа. и о всѣхъ. по обычаю ти благому. и нашея грубости. писание приими. акы даръ слевесенъ. на похваление добродѣтелии во газѣфулакию бо княжени милосердуа твоего. любовь и хотѣнье ввергъше. (...) и то же не о скудости нашего нищетоумъ милосердуа. но от дѣлъ твоихъ причтоу приобрѣтше. и со преподобнымъ. Мефедьемъ. глаголемъ. днесъ бо сбытьє божественыхъ словесъ его. яже положи въ своихъ ему написаниихъ вѣща милосердуа” [126, с. 487 – 488]. Отже, створення оповіді про того чи іншого князя та його добу розцінювалось середньовічною людиною як сакральний процес. І це не випадково.

Як стверджує Ернст Роберт Курціус, якщо повернутися до священних книг християнства, ісламу, юдаїзму на стародавньому Сході – в Передній Азії та в Єгипті, рукописна й книжна справа мала там сакральний характер

ще за тисячі років до нашого літочислення, перебувала в руках священницької чи жрецької касты й стала носієм релігійних уявлень, а сам процес письма сприймався як містерія, писареві належали особливі почесті [78, с. 333]. Найбільш здібних книжників держава заохочувала до літописання, за що вони здобували особисту прихильність правителя та його оточення. Використовуючи цитати із Святого Письма, автори надавали процесу творчості сакральності.

Ернст Роберт Курціус зауважує, що найвищої святості книжці надало християнство, це була релігія святої книги, а Христос – єдиний Бог, якого античне мистецтво показує нам із книжковим сувоєм [78, с. 341]. Біблія як зразок поведінки будь-якого християнина, була книгою-взірцем, духовним орієнтиром для книжника Київської Русі. Тому книжка розглядалась літописцями як святиня, а написання її вважали за сакральний акт передачі вищого Божого смислу.

Отже, книжна справа усвідомлюється як джерело істинного знання, мудрості, засіб вираження політичних та суспільних питань, засіб поширення нової віри, можливість посередництва між Всевишнім та людиною, вихваляння того чи іншого князя та його політики. Дороге та вишукане оздоблення книг князівськими книжниками свідчило про шанобливе ставлення до записаного слова, надавало йому ще більшої ваги, а князь поставав як той, що дбає про культурне багатство своєї держави, її розквіт.

Авторитету правителю водночас надавали як ступінь розвитку книжної справи, так і наявність власної бібліотеки, що свідчило про розвиток культурного життя у його місті. Отже, книжна справа стала невід'ємним атрибутом життя культурного (просвітницького) та політичного за часів Київської Русі.

Князь, який сприяв її поширенню, поставав піклувальником про культурне багатство своєї держави, її розквіт. Таким літописець зобразив

князя Володимира: „и пославъ нача поимати. у нарочитои чади дѣти и даяти на учение книжное а матери же чадъ своихъ плакахуся по нихъ и еще бо ся бяху не утвѣрдилѣ вѣрою. но акы по мерѣтвѣцѣ плакахуся симъ же разданымъ. на учение книжное. и сбысѣся пророчество на Руской землѣ глаголящее. въ оны дѣни и оуслышать глусии словеса книжная. снѣ будетъ языкъ гугнивыхъ. си бо не бѣша прѣди слышали словеса книжная. но по Божью. строенью. и по милости своєї помилова Богъ” [126, с. 73]. Нерозуміння населенням необхідності книжної освіти вимагав від літописця довести її вагомість та корисність.

Згадка автором києворуської пам'ятки про поставлення на посаду митрополита Кліма Смолятича, людини освіченої, книжника, доводить потребу тогочасної держави у людях, обізнаних із книжною справою: „В то же лѣто постави Изяславъ митрополитомъ Кліма. Смолятича введедъ изъ Заруба. бѣ бо черноризецъ скимникъ. и бысть книжникъ. и философъ. такъ якоже в Руской земли не бѣшетъ” [128, с. 237]. Крім того, важливим було й те що новий митрополит був русином. Це затверджувало незалежність церковного інституту Київської держави від грецького впливу. Тому будь-яка подія такого плану не залишалась поза увагою літописців, які прагнули піднести становище власної держави серед інших держав.

Оскільки більшість літописців були представниками церкви (Нестор, Іларіон), розповсюджувачами християнства та книжниками за покликанням, вони вважали за першочергове завдання ввести апологію книжності. Сприйняття книжного слова розглядалось у часи Київської Русі як можливість: прозріння (апологія книжності спрямована була проти іудеїв, що розглядали християнство як єресь); осягнення вищої істини (оскільки літописці постійно наголошували на тому, що на все, що відбувається, воля Божа і смирення – найкращий вихід з будь-якої ситуації, ця ідея ріднить літописи з Києво-Печерським патериком та життями святих); самопізнання (більшою мірою це зосереджено в агіографічній

літературі; сприймаючи концепцію правління, наведену автором-літописцем, читач самозаглиблювався у власні роздуми та робив висновки); помилування; самоосвіти; отримання інформації про культурно-політичне становище своєї держави (літописи). Тема твору завжди зумовлюється суспільною значущістю, тобто, середньовічний книжник не пише про те, що не має державного значення, а кожен твір засвідчує те, як автор мислить, як сприймає та оцінює життя і Біблію [152, с. 33]. Придворні літописці, маючи доступ до бібліотеки князя, розвивали власне історіософське мислення, порівнюючи історичні події різних держав, використовували ці приклади з метою застереження. Тому і власний літопис використовували як застережливий засіб для свого народу. Зміст літопису дозволяв ознайомлюватись не лише із політичним життям держави, а й порівнювати дії правителів та засоби поширення їх впливу. Книжна справа займала одне із найважливіших місць серед таких засобів, а її недостатній розвиток применшував авторитет місцевого князя серед народу та інших міст і держав. Образи князів, що підтримували значення книги, теж використовували літописці як уособлення просвіти, знання та мудрості.

РОЗДІЛ 3.

АКТУАЛІЗАЦІЯ АВТОРСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ.

3.1.Творча постать Данила Заточника.

У komponуванні середньовічного твору значну роль відігравало індивідуальне сприйняття дійсності письменником. Разом з тим помітним є вплив середньовічного літературного етикету на свідомість автора: „Яко же бог повелить, тако будеть: поженет бо единъ сто, а от ста двигнется тма. Надѣяся на господа, яко гора Сионъ не подвижится въ вѣки” [114, с. 392]. Найчастіше літературно-культурне середовище під впливом всебічного функціонування нової релігії перекодувало психологію творчої людини на психологію людини віруючої, яка свідомо перейняла на себе функцію посередника між вищим (небесним) та нижчим (земним) світами. Але у „Молінні” основні акценти переміщено на постать князя, до якого звертається автор.

Тому безперечним є також вплив історико-соціального середовища з його феодальним устроєм. Досліджуваний середньовічний твір адресовано князю Ярославу Володимировичу як доказ вірності правителю, але насамперед як прохання помилувати та допомогти: „Тѣмъ же вопию к тобѣ, одержимъ нищетою: помилуй мя, сыне великаго царя Владимера, да не восплачюся рыдая, аки Адамъ рая; пусти тучю на землю художества моего” [114, с. 390]. Оскільки можливість страждання викликається дискомфортом внутрішнього почуття людини, автор не приховує власне емоційне напруження, виказуючи вразливість як одну з індивідуальних рис психології. Судити людину за внутрішніми якостями та не звертати уваги на зовнішні – одна із життєстверджувальних істин творця киеворуської пам’ятки: „Господине мои! Не зри внѣшняя моя, но возри внутренняя моа. Азь бо, господине, одѣниємъ оскуденъ есмь, но разумом обилень” [114, с. 394]. На думку П. Білоуса, навряд чи твір постав у силу прагнення однієї особистості самоствердити себе. „Благання” – головна інтенція „Моління”, яке виражало свідомість людини, що стала жертвою власної спроби вирватися з узвичаєного середньовічного порядку, продемонструвавши свій

інтелект і літературні здібності. Твір виявився тим компенсаторним засобом, який мав би нейтралізувати комплекс „незатребованості” автора [24, с. 167].

Приділяючи значну увагу внутрішньому світу, Данило Заточник свідомо вдається до самоаналізу: „унѣ възрасть имѣю, а старѣ смыслѣ во мнѣ” [114, с. 394]. З цього приводу не можна оминати топос хлопця та старця, на існування якого у середньовічній літературі та Біблії вказує Е. Р. Курціус: незважаючи на юний вік, особі могла бути притаманна стареча зрілість та навпаки [78, с. 116]. Оскільки автор був ознайомлений із Святим Письмом, не виключено, що запозичив звідти цей топос. У „Молінні” відкрито не декларується патріотично-активна світоглядна позиція, адже увага автора звернена до „внутрішньої людини”, а символ „серця”, здатного співпереживати, представлений тут у поєднанні із раціонально-інтелектуальними пошуками істини, правдивого смислу людського життя [76].

На власному досвіді автор перевіряв також і цінність самоосвіти: „Азѣ бо, княже, ни за море ходилѣ, ни от философѣ научихся, но бых аки пчела, падая по разным цвѣтом, совокупляя медвенны сотѣ; тако и азѣ, по многим книгамѣ исьбирая сладость словесную и разум, и съвокупих аки в мѣх воды морския” [114, с. 398]. Спроба дотримуватися принципу лаконізму пояснена києворуським автором на прикладі мирських притч: „Глаголетѣ бо в мирских притчах: рѣчь продолжена не добро, добро продолжена паволока” [114, с. 394]. Саме тому він вдається до самоконтролю, прирівнюючи балакучість до нерозумності: „Да уже не много глаголю. Не отмѣтай безумному прямо безумию его, да не подобенѣ ему будеши. Уже бо престану с нимѣ много глаголати. Да не буду аки мѣх утель (...) да не възненавидим буду миру со многою бесѣдою, яко же бо птиця, частяще пѣсни своя, скоро възненавидима бываетѣ” [114, с. 398].

Як зауважує П. Білоус, у процесі написання твору важливе значення має мотивація як рушій, який спонукає до літературного звершення [27, с. 60]. Зовнішньою мотивацією для Данила Заточника стало прагнення отримати допомогу від князя та можливість визволення від злиденності: „Се же бѣ

написах, бѣжа от лица художества моего” [114, с. 388]. Внутрішня мотивація – „покушахся написати всякъ съузъ сердца моего и разбих злѣ, аки древняя младенца о камень.” [114, с. 388]. У цьому місці києворуської пам’ятки середньовічний письменник говорить про творче натхнення: відчуваючи у собі бажання творити [153, с. 301]. Можливо, згадка автором про музичні інструменти, які потрібні для пробудження думки, вказує на один із необхідних стимулів для творчості в людині – музику, так звану „небесну” музику, яка набуває сакральності, оскільки одуховлена Богом: „начнемъ бити в сребреныя органы возвитие мудрости своеа” [114, с. 388]. Ця музика передає символічне значення світової гармонії. Крім того, Данило Заточник міг використати символ музики, оскільки із давнини з грою на музичних інструментах пов’язують стан пророчого натхнення (у „Молінні” творче натхнення викликається грою) [5, с. 307].

Креативність свідомості автора києворуської пам’ятки полягає у здатності порівнювати, пов’язувати між собою об’єкти художнього мислення. З дидактичною настановою звертається до князя Данило Заточник: „Яко же бо неводъ не удержитъ воды, точию едины рыбы, тако и ты, княже, не въздержи злата, ни сребра, но раздавай людем” [114, с. 392]. На думку П. Білоуса, асоціативність характерна для стану натхнення, коли митець звільняється від стереотипів та вільно торкається суцвіття нових понять [27, с. 52]. Оскільки асоціативність постійно наявна у „Молінні” Данила Заточника, автор творив у стані натхнення, а творча енергія трансформувалась у словесну оболонку твору.

Сакрального змісту набуває внутрішній простір душі автора у ставленні до зовнішнього світу, оскільки наявне усвідомлення життя за законами християнської етики. Розширюється традиційний контекст „раю-пекла” через перенесення його в земні виміри й означається як конкретне „минуле-сучасне”, а горизонт „майбутнього” – це бажане, що постає в образі благання-сугестії [28, с. 152]. Отже, незважаючи на релігійність автора, на момент написання києворуської пам’ятки визначальне значення мало бажання „змінити” земне існування, у якому у свідомості Данила Заточника функцію Всевишнього

„перебирає” на себе образ князя. Автор, звертаючись за допомогою до князя, одночасно повчає, дозволяючи доповнювати повчання коментарями Біблії.

Актуалізація уваги на можливості отримання життєвої енергії від Бога набуває дидактичного спрямування у ставленні до князя Ярослава Володимировича: „писано бо есть: возверзи на господа печаль свою, и тои ты препитаешь въ вѣки” [114, с. 388]. Складається враження, що середньовічний автор свідомо, засобом християнського слова, намагається привернути увагу князя: „Глаголетъ бо въ Писании: просящему у тебе даи, толкущему отверзи, да не лишень будещи царствия небеснаго” [114, с. 388]. Отже, можна припустити, що Данила Заточника насамперед цікавить реакція правителя, яка на даний момент здатна змінити його долю.

Підтримки Данило Заточник просить також у князя Ярослава Володимировича. Неспроста автор києворуської пам’ятки називає його „паном”, визнаючи у такий спосіб свою підлеглість, нижчий стан (що є характерним явищем феодалізму): „княже господине” [114, с. 388]. Хоча таке звертання можна розцінити і як хитрий психологічний прийом, який полягає у задобрюванні того, від кого можна отримати зиск. Як зауважує П. Білоус, автор водночас вітійствує на адресу князя та княжої влади, і не перед Богом виявляє свою „меншість”, а перед володарем, що в цілому нагадує словесну гру – з метою виграти [28, с. 152]. Проте якби Данило Заточник був користолюбом, він би не давав князю настанов у житті, не використовував дидактичної манери у зверненні.

Тому, незважаючи на відчуття станової ідентифікації, автор зберігає повчальний зміст звернення оскільки зважає на те, що його власні переконання можуть слугувати життєвим орієнтиром для князя. Для доведення сказаного у „Молінні” Данила Заточника використовуються афоризми, приклади із Біблії та власного життя.

Вжиті у києворуській пам’ятці афоризми можна умовно поділити на три групи: 1) ті, що характеризують принади розуму; 2) такі, що розмежовують поняття багатства та бідності; 3) такі, що передають недосконалість жінки.

Загалом, ці три групи відповідно характеризують значення ідеального, матеріального та гріховного.

Перша група афоризмів, у яких йдеться про розум, використана у зв'язку з тим, що автор, як людина книжна, освічена, усвідомлює переваги мудрості. Разом з тим, зважаючи на обізнаність Данила Заточника з подіями християнської історії, до людини мудрої варто віднести людину віруючу, яка вчиться жити на прикладах із Біблії. З поняттям мудрості пов'язане поняття добра, а з поняттям нерозумності, на думку середньовічного книжника, поняття моральної нестриманості, здатності приймати гріховні спокуси: „Очи бо мудрых желают благых, а безумнаго дома пира” [114, с. 394].

Поряд з поняттям мудрості перебуває поняття краси (але краси не зовнішньої, тілесної, що не могло бути сприйнятим віруючими, а краси духовної, моральної). Серце розумної людини, як вважає автор києворуської пам'ятки, є поєднанням краси та мудрості: „Сердце бо смысленаго укрѣпляется въ телеси его красотою и мудростию” [114, с. 388]. Крім того, потрібно зважати на символіку серця у християнській традиції: воно є вмістилищем душі чи Духа, рушієм пристрасті, думки, життя [5, с. 460]. Отже, афоризми першої групи характеризують ідеальне, до якого потрібно прагнути.

Друга група афоризмів, які використовує Данило Заточник, висвітлює матеріальну сторону життя – поняття бідності та багатства. Перебуваючи у скрутному становищі, автор просить про допомогу князя Ярослава Володимировича. Саме крізь призму повчань цієї групи можна прослідкувати за середньовічним світом станової залежності та майнової нерівності. Соціальна проблематика розкриває різницю у ставленні до бідних та багатих: „Богат возглаголетъ – вси молчат и вознесут слово его до облакъ; а убогии возглаголетъ – вси на нь кликнутъ” [114, с. 390]. Це висновок середньовічної освіченої людини, яка й сама належала до панівного стану.

Цікавим для розгляду видається твердження О. Гудзенко-Александрук про те, що Данило Заточник став провісником пробудження особистісного начала у давньоруській думці, здійснивши пристрасне засудження будь-якої ієрархізації

соціального буття, заснованої на багатстві та владі [44, с. 101]. Проте автор не стільки засуджує ієрархізацію станів, скільки виокремлює її вади, серед яких основною є неоднакове ставлення до бідних та багатих. Акцентується увага на становищі сиріт та вдів, які потерпають від вельмож. Водночас князь виступає як гарант упорядкування свавілля: „весна украшаетъ цвѣты землю, а ты оживляеши вся челоуѣкы милостию своею, сироты и вдовицы, от велможъ погружаемы” [44, с. 390].

Данило Заточник – вольовий та прагматичний тип особистості, оскільки рішуче оголошує князю про власні переконання, намагається вплинути на його волю та дії. Одночасно автор-книжник прагне дотриматись принципу лаконізму, але емоційне ставлення до свого становища, залежність від обставин інколи заважають йому бути стриманим. Крім того, градація почуття від нанизування порівнянь не дозволяє залишатись лаконічним у „Молінні”: „Княже мои, господине! Избави мя от нищеты сея, яко серну от тенета, аки птенца от кляпци, яко утя от ногти носимаго ястреба” [114, с. 390]”. Отже, афоризми другої групи розкривають важливість матеріального у житті середньовічної людини, викривають прірву між різними станами. Вживаючи у власних дидактичних прикладах поняття багатства та бідності, автор робить спробу оцінити соціальну ситуацію у своїй державі, виступаючи водночас поборником прав знедоленої частини населення.

Третя група афоризмів передає погляд на жінку як на джерело гріховності та проблем. Здається, що ключова причина негативного ставлення автора до жінки у його словах: „Что есть жена зла? Мирский мятежь, ослѣпление уму” [114, с. 396]. Оскільки автор велику частину свого звернення присвятив поняттю розуму, який поєднує у собі мудрість та внутрішню красу (про це йшла мова вище), не випадково згадується про вплив жінки. Адже автор не розглядає її як носія мудрості та внутрішньої краси, а, навпаки, називає – „О злое, острое оружие диаволе и стрѣла, лѣтящей с чемеремъ!” [114, с. 396]. Автор говорить про жінку як про погану дружину у зв’язку з її ставленням до чоловіка.

Становленню свідомості індивіда сприяло залучення його до таких форм спільності: найширша спільність – християнська, далі – піддані певного князя, деяка землеробська чи реміснича спільність і родинне коло [123, с. 75]. Адресованість звернення до князя та спроба дотримання літературної традиції вказують на два найбільших інститути влади у часи Середньовіччя: церкву та державу, взаємозалежність одного від іншого.

Як зазначає Жак Ле Гофф, середньовічна література відкриває новий часопростір всередині людини – часопростір совісті, яким заволодіває церква [53, с. 17]. У „Молінні Данила Заточника” поняття совісті є одним із основних, оскільки саме на прояв цього почуття у князя покладає надію автор. Водночас середньовічний книжник виконує роль наставника, використовуючи слово як джерело пізнання. Отже, звернена увага саме на когнітивну (пізнавальну) функцію літератури. Зрозуміло, що для того, щоб повчати іншого, потрібен відповідний рівень освіти та впевненість у своїх знаннях.

Крім того, авторське звернення до князя набуває медитативної форми, вдале використання якої засвідчує інтелектуальний та морально-етичний досвід Данила Заточника. Як зауважує П. Білоус, форма „внутрішнього мовлення” відтворює авторську свідомість, тісно пов’язану з мовною компетенцією, здатністю „ректи”. В середні віки „говорити” та ще й адресувати свою мову державцю могли тільки ті, хто мав певний статус, що може свідчити про походження Данила з княжого оточення [28, с. 38]. Крім того, медитативна форма викликає відчуття позачасовості у „Молінні”, коли завдяки авторським роздумам про різні аспекти життя час ніби зупиняється.

Традиційний для середньовічного письменства художній метод, якого намагається дотримуватись автор, витворений комплексним поєднанням принципів зображення, серед яких можна виокремити такі: зображення сакральності людського буття, першопочатком якого є Бог (звертання до Всевишнього, використання цитат із Святого Письма); уникнення багатослів’я, лаконізм у манері висловлювання (хоча інколи підвищена емоційність заважає Данилу, оскільки місцями надмірність порівнянь заважає наміру лишатися

стриманим); дотримання методу дедуктивного раціоналізму (який, як зазначає Є. Чорноіваненко, існував у часи античності та раннього Середньовіччя [192, с. 91]), коли часткове виводиться із загального. Для прикладу, щоб князь зрозумів вагомість скрутного становища Данила Заточника, був добрим до нього, автор починає витворювати потребу в доброті із тлумачення загального поняття бідності, логічно аргументуючи всі вади останньої. Із загального погляду на жінку як на втілення гріховності виводиться часткове – варто бути обережним із жінкою.

Характерним для середньовічного тексту є символізм мислення середньовічної людини. Наприклад, у „Молінні” вказано на Лаче-озеро, з чого можна зробити припущення про місце написання твору, а також розкрити своєрідний сакральний підтекст простору. У християнській традиції вода фігурує у обряді хрещення та символізує очищення, оновлення та освячення, тобто є джерелом життя [5, с. 56], а Данило Заточник прагнув до очищення власної душі. В іншій частині „Моління” він порівнює себе із бджолою, яка збирає мед. Образи бджоли та меду теж вжиті для символічного окреслення сказаного. Як слушно зауважує О. Гудзенко-Александрук, образ бджоли, що збирає солодощі книжні, притаманний ще для візантійської літератури, він стає вираженням самотності давньоруської думки, її глибокого і невід’ємного зв’язку із загальнолюдською духовною традицією [44, с. 102]. Тож після такого зіставлення можна зробити припущення, що Данило Заточник – людина освічена, впевнена у своїх знаннях, обізнана з книжною мудрістю, а, отже, належить не до найнижчого суспільного прошарку.

Автор використовує образну символіку і негативного забарвлення. Прирівнюючи погану жінку до таких тварин, як лев, змія, він надає цьому образу негативної характеристики: „Что лва злѣи в четвероногих, и что змии лютѣи в ползущих по земли?” [114, с. 396] В християнстві одним із тлумачень образу лева є те, що він є уособленням сил зла та хаосу, а серед тлумачень образу змії наявне те, у якому вона уособлює космічне зло – на основі відомого біблійного епізоду спокуси змієм людини [5, с. 170]. Краплі дощу порівнюються

зі стрілами, що пронизують серце: „и каплями дождевыми аки стрѣлами сердце пронизающе” [114, с. 392].

Дотримання середньовічним автором традиційного середньовічного методу доводить властивий християнській свідомості погляд на щастя як на відчуття підтримки від Всевишнього – боголюбіє, а на горе як на відсутність такого відчуття. Хоча в „Молінні” умовою особистого щастя Данила Заточника виступає й князь, якому адресовано твір: „азъ всѣм обидимъ есмь, зане ограженъ есмь страхом грозы твоеа” [114, с. 388]. Це висловлювання двічі повторюється у пам’ятці для того, щоб підсилити значення сказаного.

Нормативними для середньовічного художнього методу є останні рядки „Моління”, у яких наявне прохання зміцнити князівську владу Ярослава Володимировича: „Господи! Даи же князю нашему Самсонову силу, храбрость Александрову (...) Богу нашему слава и нынѣ, и присно, и в вѣк.” [114, с. 398]. Слушним з цього приводу є зауваження Е. Р. Курціуса про те, що наприкінці твору автори звертались до почуттів слухача, щоб викликати в нього захоплення або співчуття. Крім того, заключні формули у Середньовіччі мали неабиякий сенс, бо повідомляли читачеві, що праця закінчена [78, с. 104]. Оскільки викликати співчуття було найголовнішим мотивом написання твору, своєрідне завершення спрямоване саме на емоційно-вольову сферу князя.

Проте поряд з типовими особливостями традиційного художнього методу середньовічної пам’ятки зустрічаються й нетипові. Однією з таких відмінностей є вплив фольклору. Київоруський автор використовує фольклорний жанр слави, який передбачав вшанування певної особи, що доводить можливість поєднання у „Молінні” фольклорних та книжних елементів. На думку П. Білоуса, автор київоруської пам’ятки намагається примирити тип усного мовлення з книжним, оскільки на той час існував конфлікт між двома культурами – автохтонною та візантійською [28, с.60]. Це доводять рядки з твору: „Въстани слава моя, въстани въ псалтыри и в гуслех” [114, с. 388]. Елементи сповіді у словесно-творчому сенсі знаходить у київоруській пам’ятці П. Білоус, вказуючи на те, що сповідь передбачає діалогічність, уявну ситуацію цілеспрямованого передавання

інформації, сугестивну насиченість та щиру відкритість (відвертість) слова [28, с. 60]. Ефект навіювання створюють повтори, вжиті у наказовій формі (тричі використовується вираз: „то й мене спом’яни”) [205, с. 432].

Д. Лихачов зауважує, що Данило Заточник використав стиль скомороших витівок, який дозволив йому вдатись до пародіювання псалмів, використовувати прийом іронії [91, с. 231]. М. Бахтін вказує на прийом гри зі словами, звичними прислів’ями та приказками, художньо-ідеологічний смисл використання яких у рекреації слів та речей, які вже не підвладні смислу, логіці та словесній ієрархії [11, с. 255]. Елементи підсміювання можна зустріти у згадці про нерозумних: „Безумных бо ни сѣють, ни орють, ни в житницу сбирают, но сами ся родят” [114, с. 394]. Інколи вирази набувають грубуватого відтінку: „Какъ в утель мѣх лити, такъ безумнаго учить” [114, с. 394]. Безперечним, на думку М. Бахтіна, був вплив карнавального світовідчуття на мислення людей, який змушував їх відмовлятися від свого офіційного статусу (монаха, клірика, вченого) та пропонував сприймати світ у його карнавально-сміховому аспекті [11, с. 7]. У „Молінні” достатня кількість експресивних ігрових елементів: риторичних фігур, драматизованого пафосу, імперативних форм вислову.

Щоб здобути прихильність князя, потрібен був своєрідний психологічний хід. Данило Заточник скористався накопиченими знаннями про феодальне Середньовіччя, щоб здобути прихильність Ярослава Володимировича. Як стверджує Н. Пікулик, нормативними символами історично своєрідного способу життя феодалізму були: честь, хоробрість – воїнська та лицарська відвага, фізична сила, щедрість та милостивість до менших, обов’язок заступництва та захисту підданих, набожність [123, с. 79]. Тому середньовічний автор звертається до цих понять у „Молінні”.

Особливо пильна увага приділена необхідності бути милосердним до інших (насамперед Данило Заточник керувався прагненням покращити власне становище). Гіперболізація можливостей феодала – художній прийом, який міг мати на меті викликати поблажливість, довести вірність та визнати підлегле становище: „Но боюся, господине, похулениа твоего на мя (...) Но видих,

господине, твое добросердие к собѣ и притекох къ обыцней твоеи любви” [114, с. 388].

На переконання Н. Пікулик, тогочасне уявлення про честь оформлялося в систему етикетних правил поведінки, символіку, а порушення етикетності та ритуалізму сприймали як образу честі. З часів родового ладу зберігся ритуал уctuвання вождя, сюзерена із своїми наближеними: символікою його було те, що він ділився з васалами своїм життєвим щастям, а, отже й на васалів накладалися певні зобов’язування, порушення яких розцінювалося як образа честі сюзерена. Н. Пікулик припускає, що до смутку Данила з приводу людської зрадливості додавалось обурення образою його феодалної честі [123, с. 77].

Без сумніву, що на формування стильових параметрів „Моління” києворуського автора вплинули два фактори: середньовічне світорозуміння та власне світовідчуття. Перший фактор сприяв проєкції тогочасної дійсності на творчу свідомість автора, а другий сприяв потребі втілити душевний дискомфорт у слові. Це так звана компенсаторна функція художнього слова, значення якої описує П. Білоус у „Психології літературної творчості”, стверджуючи, що літературна творчість стає спасенним актом, що врівноважує психіку митця [27, с. 11].

Оскільки пригнічений стан автора створений обставинами конфлікту між внутрішнім та зовнішнім світами, його підсвідомість знайшла оптимальний варіант позбавлення негативу через можливість внутрішнього мовлення. Літературна творчість постає засобом витіснення певного психічного комплексу. Крім того, Данило Заточник, використовуючи можливості внутрішнього мовлення та звертаючись у ньому до Всевишнього, користується літературним словом як засобом досягнення певного заспокійливого ефекту. Він розмірковує над поняттями бідності та багатства, розуму та гріха, самозаглиблюючись у внутрішній світ.

Можливо, розгадка депресивного стану Данила Заточника у наступних рядках: „Не лгаль бо ми Ростиславъ князь: лѣпше бы ми смерть, ниже Курское княжение; тако же и мужеви: лѣпше смерть, ниже продолжень животь в

нищети” [114, с. 390]. Якщо допустити можливість, що Данило міг не впоратися з таким відповідальним завданням та був покараний, стає зрозумілим його песимізм.

Феодалне Середньовіччя вимагало від однієї людини покори перед іншою людиною. Розуміючи це, Данило Заточник не міг оминати нагадування про свою підлеглисть князю. Психологічно продуманим ходом авторської свідомості було вихваляння вдалого правління князя: „яко гласъ твои сладокъ и образ твои красенъ; мед источають устиѣ твои, и послание твое аки раи с плодом”” [114, с. 392].

Оскільки за законами середньовічного устрою сюзерен приймав на себе зобов’язання заступництва, опіки молодшого, васала, це доводить те, що патерналізм був тим, що забезпечувало, на думку Н. Пікулик, нормативну комунікативність міжкласових, міжстанових, міжособових зв’язків, тим, що було шаблоном моральних відносин феодалізму” [123, с. 76]. Саме тому джерелом всіх проблем Данило Заточник вважає те, що він не має підтримки князя. Як слушно зауважує А. Гуревич, реальний зміст відносин між паном та залежною людиною, як правило, втілювався в експлуатації, та принцип взаємності зобов’язань та послуг, якими обмінювались сторони, регулював ці відносини [45, с. 199].

На мою думку, не випадковим є використання автором при вихвалянні князівського правління життєстверджувальних образів весни, яка може бути охарактеризована як символ процвітання, та немовляти, яке уособлює прихід нового, загальної радості. Як весна приносить всім радість, як від народження дитини радіють усі близькі, так і Данило Заточник бере на себе право говорити від імені народу до князя про процвітання держави під його керівництвом.

Отже, художній метод „Моління” Данила Заточника, сформований під впливом особливостей середньовічної дійсності, дав змогу автору подати модель цієї дійсності, розтлумачену індивідуальним баченням. Індивідуальне несприйняття автором життєвих труднощів у творі трансформується в емоційно-експресивно насичену думку та прийоми її передачі. Експресія почуття

досягається використанням літературного прийому повтору: „кому Лаче озеро, а мнѣ на нем сѣдя плачь горкии” [114, с. 390]. Прийом зіставлення протилежних ситуацій дозволяє повніше розкривати зміст понять: „а зла жена бѣма бѣсѣться, а кротима высится” [114, с. 396]. Емоційності слову надає і прийом самоприниження (традиційний для Середньовіччя, але у „Молінні” вжитий з прихованим підтекстом – викликати емоцію жалю): „Азъ бо есмь, аки она смоковница проклятая: не имѣю плода покаянию; имѣю бо сердце, аки лице безъ очию” [114, с. 428].

З образом смоківниці, зважаючи на євангельську притчу, П. Білоус пов’язує мотив кари без вини, бо хіба винен Данило в тому, що розумніший за своє оточення чи у тому, що напрям його думок та політичних поглядів не співпадав з офіційним напрямом [28, с. 120]. Якщо розглядати образ Данила Заточника як образ дисидентський, то образ смоківниці, яка не має плоду покаяння, вжито не з метою самоприниження, а з наміром довести стійкість своєї позиції (за яку і було покарано). А образ серця як лица без очей лише доповнює цю міць ідейної позиції (серце байдуже до інших думок, „сліпе” для чужого впливу). Можливо, тому автор використовує символічний підтекст, який могла зрозуміти тільки освічена людина.

Таким чином, впевнений у раціональності власного світовідчуття, Данило Заточник намагається вплинути на свідомість правителя. Він помірковано доводить власну позицію, прагне вплинути на позицію вищого над ним за ієрархією феодального життя. У свідомості освіченого читача постає не ідеальний середньовічний світ, а дійсність із характерними для неї недоліками (знецінення особистої свободи людини, підпорядкування умов її існування владним структурам – державі та церкві, шаблонне перенесення літературних формул з одного твору в інший, ігнорування письменником власних творчих зусиль). Ознакою того, що Данило Заточник вважає своє „Моління” вдалим, є вказівка власного імені у назві. На думку Е. Р. Курціуса, середньовічні автори замовчували свої імена не тільки, щоб виказати смирення, але й через те, що вважали свій доробок не надто вдалим [78, с. 587]. Художню довершеність

„Моління” Данила Заточника доводить те, що й досі ця києворуська пам’ятка перебуває під пильною увагою дослідників.

3.2. Індивідуалізація творчості в ораторській прозі.

Одним із найкращих зразків ораторської прози Київської Русі є „Слово про Закон і Благодать” Іларіона. Роль авторської особистості у творенні цієї пам’ятки – значна, оскільки можна простежити індивідуальне ставлення автора до реалій того часу. Про особу автора можна довідатись із „Повісті временних літ”: „(...) мужь благъ, и книженъ и постникъ (...) моляшєся ту Богу втайнѣ. Посемъ же возложи Богъ князю в сердце, постави его митрополитомъ...” [205, с. 639]. Оскільки посаду митрополита могла отримати лише людина, обізнана у справі книжній, церковній та державній, людина, якій міг би довіряти князь, у якої можна було б запитати поради перед прийняттям відповідального рішення, Іларіон повинен був розуміти власну роль у розбудові Київської Русі. Він отримав можливість посприяти зміцненню православної віри та державної політики. Ідеалізуючи образи князів Володимира та Ярослава, Іларіон тим самим доводить їх обраність Богом, створює концепцію міцної князівської влади, засвідчує разом з тим свою повагу до мудрих правителів. Тож є підстави говорити про індивідуалізацію творчості в „Слові”. Передусім, автор був зацікавлений в ефекті впливу на читача та слухача, оскільки в основі змісту – ідея змін (змін зовнішніх та внутрішніх). Як зауважує Є. Кабанець, втручання Ярослава Мудрого у вибори нового митрополита не можна розцінити інакше, як пряме нехтування канонічних правил, що вже саме по собі говорить про серйозну церковну кризу. Він переконаний, що обрання руського кандидата на київську митрополичу кафедру слід розглядати як початкову ланку в боротьбі за автокефалію Руської церкви. [61]. Проте думки науковців з цього приводу різні: одні науковці визнають існування протиріччя у русько-візантійському духовному середовищі (Є. Кабанець), а інші його спростовують (Л. Мюллер, П. Толочко). У „Слові” Іларіон прирівнює заслуги правителів Візантії та Київської Русі. Доказ цьому – звернення до князя Володимира, якого автор

вихваляє як рівного в усьому до Костянтина: „его же убо подобникъ сии. съ тѣмъ же единая славы и чести...” [205, с. 303]. Ідея внутрішніх змін спрямована на внутрішній світ людини і теж може бути розглянута двопланово: справжня віра здатна змінити людину на краще; а християнство – єдина справжня віра, яка прийшла на зміну несправжній – вірі в ідолів. Безперечно, Іларіону була близька та необхідна, як для людини відданої Богу та справі, роль наставника та посередника між Всевишнім та людиною. Метод біблійної екзегези у „Слові” дозволив передати символічне відображення реальних подій у священній історії. Святе Письмо сприймається Іларіоном як джерело священної істини, повчальних ілюстрацій та настанов. Обравши благодать за ключове поняття „Слова”, автор, можливо, цим самим висловив подвійну подяку: з одного боку, Богу за заступництво та наділення внутрішньою благодаттю (прийняття християнської віри прирівнюється автором до усвідомлення своєї обраності перед Всевишнім та опануванням істинними знаннями: „вся страны благыи бѣ нашъ помилова и насъ не презрѣ въсхотѣ и спсены. и въ разумъ истинныи приведе” [205, с. 291]); з іншого – своїй державі в особі князя Ярослава за присвоєння йому почесної церковної посади та довіру, що теж можна розцінити як благодать. Отже, для „Слова про Закон і Благодать” Іларіона характерним є прояв авторської особистості, ставлення до всього, що відбувалося в державі та в людській свідомості на той час.

Питання про індивідуалізацію творчості у середньовічній літературі досить спірне та досі не вирішене. На переконання Д. Лихачова, середньовічні автори не роблять спроб до вираження власної індивідуальності, не намагаються відрізнятись один від одного, а ті ідеї, які видаються їм істинними, не викладаються, але проповідуються [97, с. 133]. Суперечливі міркування з цього питання можна частково пояснити існуванням традиційного на той час літературного етикету, яким послуговувались середньовічні книжники. Зокрема, „Слово про Закон і Благодать” Іларіона позначене такими характерними ознаками літературної традиції, як релігійність та риторичність. Але це

дотримання норми не завадило прояву авторської свідомості у тексті києворуської пам'ятки.

Виявити індивідуальність автора допомагають місця у тексті пам'ятки, найбільш увиразнені емоційно. Емоційна увиразненість „Слова про Закон і Благодать”, необхідна для вираження авторської ідеї, зосереджена здебільшого у похвалі Богу, князям Володимирі та Ярославу. Завдяки їй можна оцінити ставлення автора до подій епохи Середньовіччя (поширення християнського впливу, зосередження влади в особі мудрого правителя, зміни одним князем іншого). Місцями надмірний вияв емоцій може бути пояснений тим, що автор відчував значну відповідальність за сказане, був обізнаний із державотворчими процесами, дбав про розбудову церкви та держави. Не випадковою виявляється його особиста зацікавленість станом християнської віри у Київській Русі. Є.Кабанець стверджує, що незалежну позицію Іларіона слід розуміти як наслідок його залежності від київської влади, а не здобуток особистих якостей святителя, хоч і непересічної та обдарованої людини. Ця обставина, на думку Є.Кабанця, виразно підкреслює трагічну долю цього релігійного й культурного діяча, що спромігся у своїй творчості та духовній діяльності вийти за межі розуміння власної епохи [61].

Разом з тим Іларіон не применшує візантійського впливу на культуру Київської Русі. На наш погляд, визначаючи вплив Всевишнього, автор зовсім не відкидає думки про грецький вплив, а, навпаки, говорить про нього: „паче же слышано ему бѣ всегда . о блговѣрнѣи земли гречьскѣ . христілюбиви же и сильнѣ вѣрою (...) и си слыша вѣждела срдцемъ . възгорѣ духомъ . яко быти ему . хрстіану и земли его” [205, с. 297]. Тому точніше буде стверджувати про внутрішній вплив (навіщення через підсвідоме, виникнення стану осяяння) та зовнішній (ознайомлення з вірою греків, зіставлення старої та нової віри).

Визнаючи внутрішній вплив за найбільш важливий (оскільки передається людині від вищих сил), Іларіон відносить всі позитивні якості та переваги до божественних за походженням. Так у середньовічному творі стверджується

думка про те, що розуміння та істина приходять до людини від Всевишнього. Тому, вихваляючи князя Володимира, автор говорить про нього як про обраного Богом, наділеного правдою, мужністю і розумом: „„приде на нь посѣщеніє вышняяго. Призрѣ на нь всемилостивое око блгааго бога. и всѣа разумъ въ срдци єго” [205, с. 296]. Не оминає увагою автор і такі риси справжнього правителя, як благовір'я та владний вплив: „бѣ блговѣрїє єго съ властію съпряжено” [205, с. 298]. Зосередження авторською свідомістю уваги на перевагах міцної влади – не випадкове, оскільки віддзеркалює закони періоду феодалізму, де влада розцінювалась як пріоритет, а в залежності від уміння правителя утримувати цю владу, до нього виникало відповідне ставлення довіри чи недовіри.

Можливість довіри до Володимира Іларіон доводить тим, що князь є володарем шанованої всім світом землі: „не въ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычѣствоваша. нѣ въ руськѣ. яже вѣдома и слышима єсть. всѣми чѣтырьми конци земли” [205, с. 296]. Ефект переконливості досягається не лише завдяки аргументації, а й засобом протиставлення одного поняття іншому. Для прикладу, Іларіон у „Слові про Закон і Благодать” постійно використовує опозицію „темне – світле” для розмежування негативного, хибного – позитивного, істинного: „бывшемъ намъ слѣпомъ и істиннааго свѣта не видящемъ (...) помилова ны бы и всѣа и въ насъ свѣтъ разума” [205, с. 291]. Крім того, у тексті киеворуської пам'ятки автор акцентує увагу на різних групах понять, які характеризують істинне та хибне у світовідчутті людини. Ті поняття, які пов'язує автор із ключовим уявленням про істину, благодать, мають корелятивні пари з поняттями, які відтворюють видиме, хибне у релігійних поглядах. Тому варто виокремити розглянуті Іларіоном системи опозицій, які формують семантичне поле киеворуської пам'ятки: Закон – Благодать, видимість – істина, відоме – невідоме, затаєне, тінь – світло, Старий Завіт – Новий Завіт, рабство – воля, Агар – Сарра, Ізмаїл – Ісаак, іудеї – християни, позбавлені надії – з надією на вічне, омана – світло розуму, земний вік – прийдешній вік, земне – небесне, убоге – благодатне, суша – благодатна

роса, чужі – люди Божі, погибель – життя. Всі ці протиставлення характеризують історію впровадження християнської релігії. Кожному із елементів образної системи києворуської пам'ятки притаманне відповідне символічне значення. Як вважає П. Білоус, „слово”, як і будь-який жанр середньовічної літератури, активно послуговується символом та міфом для побудови парафраз, що складають і текст, і підтекст, створюють семантичне жанрове поле [28, с. 151]. Кожна з парафраз позитивного семантичного навантаження має опозиційну пару із парафразою негативної семантики: „понеж старѣише творяшеся сущеи отъ обрѣзанїа. насиловааху на хрстїанья. рабичишти на сыны свободныа” [205, с. 279].

Також велику увагу Іларіон приділяє протиіудейському спрямуванню „Слова про Закон і Благодать”, протиставляючи іудей християнам: „хс славимъ бывасть. а іудеи клєноми” [205, с. 290]. Штучність іудейської віри протиставлена істинній релігії християн на прикладі протиставлення образу свічки образів сонця: „іудѣи бо при свѣшти законнѣи дѣлааху своє оправданїе. хрстїани же при блгодѣтънѣим слнци своє спсенїе жиждють” [205, с. 280]. Використання цих символів базується також на поясненні опозиційної пари *тимчасове – вічне*, оскільки світло свічки щодо світла сонця – тимчасове. Зосередження образної системи києворуської пам'ятки на прийомі протиставлення пояснюється особливим швидкоплинним перебігом подій у Середньовіччі (коли один правитель змінював іншого, одна віра повинна була заступити іншу). Іларіон своїм твором мав намір сприяти якнайшвидшому поширенню нової віри, сприяти подальшій християнізації Русі.

Слушним видається зауваження Б. Путілова щодо інтенсивності християнізації Русі, оскільки, на переконання дослідника, вона проходила досить активно, із знищенням ненависних для християн символів „поганської віри” – язичницьких святилищ, капищ та ідолів [134]. Про раптовість змін у часи Середньовіччя (на прикладі прийняття нової віри) можна судити із слів автора тих часів: „пустѣ бо и прѣсѣхлѣ. земли нашеи суци идольскому зноу исушивъши ю. вънезаапу [підкр.моє – О. К.] потече источникъ евагльскыи.

напаая всю землю нашу” [205, с. 291]. Хоча, враховуючи християнський світогляд Іларіона, його рішення передати швидкоплинний характер християнізації може бути вмотивоване розумінням осягнення істини як її миттєвого передавання людині Богом. Тому, можливо, і прийняття нової віри повинне було відбутись як несподіване осяяння, блискавично: „Помилова ны бѣ и всѣа и въ насъ свѣтъ разума еже познати его. по пророчеству” [205, с. 291].

Прагнення до всього швидкоплинного пояснюється і одночасним двоплановим розглядом світу: з одного боку, у свідомості середньовічної людини поставали: світ земний (грішний, який асоціюється найчастіше з темними кольорами), з його важкою буденністю, швидким перебігом та сприйняттям змін, та світ ідеальний (вічний, співвіднесений із світлом), на перебування в якому потрібно заслужити, який свідомість кожної людини вибудовує по-своєму. Такий двоплановий розгляд світу віддзеркалює у „Слові про Закон і Благодать” і свідомість Іларіона. Коли автор веде мову про земне, воно асоціюється із поняттям, негативно забарвленим семантично: „іудѣи бо о землєныхъ веселяхуся” [205, с. 280]. У такий спосіб автор висловлює своє ставлення до земного, минаючого життя, якому надають перевагу іудеї (ті, кому немає спасіння у прийдешньому віці).

Зрозуміло, що така двоплановість пов’язана із особливостями епохи Середньовіччя. З цього приводу варто навести міркування Й. Хейзінги про те, що середньовічне життя було насичене релігією настільки, що виникла постійна загроза зникнення відстані між земним та духовним: якщо, з одного боку, у священні миті все у повсякденному житті присвячується вищому, то з іншого – священне постійно тоне у буденному через змішування із повсякденністю [187, с. 158]. Тому вияв авторської свідомості – неоднорідний: якщо йде мова про вищий світ, світ духовного, відчутна градація почуття, певна напруга, що свідчить про місця найбільш важливі для автора, і навпаки, згадка про земне не викликає жодного піднесення чи захоплення.

Як стверджує А. Гуревич, людина Середньовіччя у переживанні часу відчувала напругу, яка первинно закладена у християнстві [45, с. 154]. Певною мірою, авторська свідомість передала цю напругу у „Слові про Закон і Благодать”. Це помітно там, де йдеться про тих, хто сприйняв Бога християн, та про тих, хто від нього відрікся: „„языци приведени. а іудеи отриновени” [205, с. 290]. Крім різного емоційного забарвлення тексту пам’ятки, одним з її композиційних прийомів є створення змісту за схемою: 1) виникнення протиріччя; 2) вирішення протиріччя; 3) наведення прикладу із Святого Письма.

Протиріччям у цьому разі мислиться ситуація, яка відтворювала гріховну сторону життя не за заповідями Бога християн або подіями Старого Завіту, що, на думку автора, передувала появі Благодаті. Вирішення протиріччя базується найчастіше на знайденій опозиційній парі, одне з понять якої є символом віри нової, християнської, а інше – символом віри застарілої. Кожен із прикладів Біблії наділений символічним підтекстом, у якому, на думку автора (оскільки він християнин), кожне слово – від Бога, наділене силою благодаті.

Символічним є образ Благодаті. Сприйняття її людиною, на думку автора, матиме за наслідок оновлення, відродження та вічне життя: „евагліємъ и крщеніємъ. въводя а въ обновленіе пакы бытіа. въ жизнь вѣчную” [205, с. 274]. А ті, хто не сприйме віри, приречені: „и бѣсовскимъ служеваніємъ гибнути” [205, с. 274]. Однак, безперечним є той факт, що у „Слові про Закон і Благодать” постає проблема вибору, людина має право на прийняття особистого рішення, від неї не вимагають рабського послуху. Як зауважує з цього приводу А. Гуревич, поряд із вченням про моральну гідність страждання та смирення середньовічне християнство розвивало вчення про свободу. Людині дарувалась Богом свобода волі: вона обирала шлях добра чи зла та гріха. Таким чином, свобода, божественна прерогатива, стає гідністю людини [45, с. 208]. У „Слові про Закон і Благодать” автора цікавить питання свободи вибору власного шляху: чи обрати шлях християнина, чи залишитись гріховною, позбавленою віри людиною.

Хоча поряд із власним вибором, згідно з Іларіоном, доля людини визначається насамперед Богом. Для доведення цієї думки у проповіді використано образ чаші, який своєю символікою вказує на обраність певної людини Всевишнім (у даному випадку це князь Володимир) [5, с. 568]. Оскільки традиційно чаша виступає символом долі, автор використовує його у метафоричній формі: „„«откуда испи памяти будущая жизни сладкую чашу»[205, с. 299].

Символічне навантаження „Слова про Закон і Благодать” пов’язане авторським творчим задумом, допомагає виявити головний символічний підтекст – переконати читачів у необхідності прийняття Благодаті, істини слова Божого. Звичайно, передача слова Божого для митрополита Іларіона була справою його життя. Тому зовнішньою передумовою до написання твору варто вважати усталений спосіб життя автора-книжника. Від освіченої людини середньовічна дійсність вимагала постійної самоосвіти і терпіння. Винагорода за це – вміння створити літературну пам’ятку, в якій наявний чіткий символічний взаємозв’язок між її елементами. Це, в свою чергу, свідчить про здатність авторської свідомості до асоціативності мислення, його вибіркової.

Безперечно, значну роль у створенні літературного твору відіграють не лише зовнішні передумови, а й внутрішні. В залежності від мотиву написання, самоусвідомлення себе як творця тексту, автор керується функціональним призначенням літературного слова.

Таким чином, письменник києворуського часу покладався на когнітивну (пізнавальну) функцію літератури, можливості якої розкриває П. Білоус у „Психології літературної творчості”: „...знання, приступні лише автору, котрий подає їх читачеві як одкровення, підкреслюючи тим самим свою винятковість – і не тільки в інтелектуально-емоційній перевазі над читачем, а й у володінні своєрідними „таємними знаннями”, що відкрилися лише автору” [27, с. 5]. Щодо питання усвідомлення Іларіоном власної обраності однозначно стверджувати не може ніхто, але припускаємо, що взяти на себе відповідальну та, водночас,

сміливу роль письменника-проповідника могла середньовічна людина саме з таким самоусвідомленням.

Крім того, у києворуській пам'ятці простежується погляд на літературну творчість як медитацію, оскільки її стимулом „можуть бути раціоналізовані прагнення збагнути суть світового буття та смисл життя людини” [27, с. 5]. Іларіон розмірковує над поширенням християнської віри, маючи на меті християнізацію всіх народів. Він від імені інших звертається у молитві до Бога з проханням помилувати та захистити, завдяки чому досягає емоційно-експресивного впливу на свідомість читача. У цьому випадку найбільш помітною є індивідуалізація творчості, коли є зв'язок між особою автора та стилем його твору.

Цей зв'язок простежується і там, де Іларіон подав філософське розуміння світу з позицій християнської релігії (що було актуальним для періоду поширення християнізації, випливало з власних релігійних позицій автора), зіграв роль пророка та наставника, подавши тлумачення благодаті, істини, закону: „законъ бо прѣдѣтечя бѣ и слуга блгодѣти и истинѣ. Истина же и блгдѣть слуга будущему вѣку. жизни нетлѣннѣи” [205, с. 275]. Сакрального змісту набувають використані образи благодаті та істини у їх зв'язку з прийдешнім віком вічного життя, виступаючи предтечею ідеального виміру. Сакральність у відчутті світу та символізм у його тлумаченні – не випадково пов'язані з авторською свідомістю. Характерним для мислення Іларіона, на переконання С. Сендеровича, є те, що на відміну від авторів Нового Завіту та отців церкви, історія у Іларіона має не два, а три складові – сакральна історія євреїв, християнсько-апостольна історія та історія Русі. Ця особливість мислення впливає на характер використання типології та алегорії [147, с. 51]. Алегоричний аспект історії Агарі та Сарри розкривається як перевага благодаті над законом, тоді як історичний аспект витворює парадигму тріумфу молодшого брата над старшим, яка розкриває смисл провіденційного плану історії [147, с. 57].

Вияв авторської свідомості є наслідком реалізації нагромадженого досвіду освіченої релігійно особи та помітний при зіставленні понять божественного – людського. Цим зіставленням автор „Слова про Закон і Благодать” намагався довести існування взаємостосунків між земним та небесним світами, між Богом та людиною: „Исполнь члкъ по въчлченію . а не привидѣніємъ . нь исполнь бъ по бжству . а не простъ человѣкъ . показавыи на земли божьскаа и человѣчьскаа” [205, с. 284]. Цитуючи вислови євангелістів, Іларіон прагнув досягнути аргументованості написаного та дотримання традиційного художнього методу, який визнавав за норму звернення до авторитетів церкви.

Наслідування традиційного творчого методу Середньовіччя з його релігійно-риторичними особливостями може бути пояснене жанровою природою пам’ятки. „Слово про Закон і Благодать”, на думку М. Котляра, було виголошене Іларіоном перед князем Ярославом, його родиною й двором у Софійському соборі, при урочистому освяченні митрополичого храму [Іларіон Київськ.]. Художній жанр „Слова про Закон і Благодать” – слово, різновид якого – урочиста проповідь, має релігійно-дидактичне спрямування та налаштований на поширення християнського вчення на всю Київську Русь та інші народи: ”и вѣра въ вся языки прострѣся . и до нашего языка рускаго . и похвала кагану нашему владимѣру” [205, с. 274]. Слушною з цього приводу є думка П. Білоуса про те, що формування жанру „слова” пов’язане передусім з християнським просвіщенням, тому слово (словесна творчість) мислилось тогочасними авторами як світло Христової науки (освіта) [28, с. 131]. У X – XIII століттях художні явища, до яких можна було б застосувати термін „слово”, мали досить широке коло екстраномінантів, що входили до заголовків: сказання, одкровення, бесіда, відповіді. І хоч всі ці твори писемні, але назвами тяжіють до поняття мовлення [28, с. 147]. Тому своєрідна розмитість жанрової форми могла вказувати й на синтезований образ промовця і книжника, якого хотів дотримуватись автор. Елементи жанрів слави, проповіді, панегірика, повісті збагачують ідейне призначення середньовічного твору. Як автор

неперевершеної за стильовими параметрами києворуської пам'ятки, сам Іларіон міг слугувати уособленням освіти у тогочасній середньовічній Русі.

Саме такий образ притаманний Іларіону, який намагався пов'язати особисте з громадським, примирити релігію з політикою, церкву з державою. Цього примирення та взаємопроникнення вимагала і сама тогочасна епоха. Як характеризує її Ж. Ле Гофф, це довге Середньовіччя є Середньовіччям панівного християнства, яке водночас є релігією та ідеологією, яке перебуває, отже, в дуже складному стосунку до феодального світу, заперечуючи й виправдовуючи його водночас [53, с. 28]. Іларіон намагається врівноважити феодальну систему, прагнучи підтримати концепцію правління мудрого правителя. З цього приводу варто згадати думку Д. Лихачова про те, що християнський світогляд при зображенні людини був поставлений на службу зміцнення феодального ладу [97, с. 33].

Тому Іларіон намагається виконати подвійне завдання: 1) поширити християнство на території Київської Русі; 2) возвеличити правління князя Ярослава Мудрого: „и славныи градъ твои кыевъ . величствомъ яко вѣнцемъ обложилъ” [205, с. 304]. „Слово” було покликане відобразити оригінальну і неповторну ідеологію Ярослава Мудрого, репрезентовану посередництвом індивідуального художнього осмислення письменником Іларіоном визначальних ідей цього суспільно-політичного світогляду [153, с. 229]. На думку П. Білоуса, розум і почуття автора-християнина трансформують біблійні символи у площину державної політики, а релігійні почуття набирають патріотичного забарвлення [28, с. 42].

Художньо-мовленнєва організація літературного твору слугує своєрідним засобом реалізації творчого задуму. Щоб довести пошану Всевишньому, Іларіон вдається до цитування Біблії. Таке дотримання канону доводило авторитет книжника, його обізнаність із християнськими нормами моралі, викликало довіру до автора, який намагався донести істину християнського слова людям. Оскільки традиція художнього методу передбачала готові словесні формули, автор використовує, часто скопійовані зі Старого Завіту формули відданості і

смирення (як їх іменує Е. Курціус). Крім того, дослідник наголошує на тому, що, використовуючи такі формули, автор доводив свою смиренність перед Богом [78, с. 454]. Безперечно, тяжіння до вишуканого слова емоційно-вольової структури авторської свідомості привело до формування індивідуального оригінального стилю, який поєднав традиційне та нове. Експресію почуття автора формують засоби словотворчого увиразнення мовлення. Таким чином, виявляючи повагу до віруючих, автор вживає перифрази „людіє бжій”, „сынове его” [205, с. 292]. Таких перифраз для відповідного стилістичного оздоблення вимагав риторично-релігійний стиль Іларіона. Серед тропів автор обирає асоціонім, який дозволяє персоніфікувати загальне поняття. Прикладами асоціонімів є персоніфіковані у „Слові про Закон і Благодать” поняття Благодаті, Істини, Закону, Хрещення: „закономъ и обрѣзаніємъ пріиметь млѣко блгодѣть и крщеніа” [205, с. 275]. Автор, акцентуючи увагу на цих поняттях, доводить їх вагомість як для інших віруючих, так і для себе. Щоб викликати доброзичливе ставлення до поважної особи для самого автора, використано також прикметники позитивного лексичного значення. Зокрема, за допомогою величальних слів Іларіон звертається до князя Володимира: „Сїи славнии от славныхъ рожься. благородень от блгородных. каганъ наш влодимеръ” [205, с. 296]. Так звана гіперболізована характеристика (що трохи нагадує улесливість) свідчить про досить прихильне ставлення Іларіона до князя, про розуміння значної ролі Володимира у поширенні християнства в Київській Русі. Зосередження уваги на найбільш значних моментах має на меті вплив на свідомість читача: „да разумѣеть иже чтеть” [205, с. 277]. Це звернення, як і риторичні фігури, надає твору характеру діалогічності. Саме діалогічність виявляє індивідуальне ставлення автора до його стверджень, привертає увагу на найбільш значимих моментів. За риторичністю твору Іларіона можна впізнати вмілого оратора, який має хист у переконанні інших. Ряди риторичних запитань, що містять перифрази, наявні у зверненні до князя Володимира: „лич то ти приречемъ хрстолюбче. друже правдѣ. съмыслу мѣсто. милостыни гнѣздо” [205, с. 299]. У наведеному прикладі

простежується висхідна градація, яка виявляє смислову ознаку авторського захоплення князем. Ліричні звернення до Всевишнього використані з метою впливу на емоційно-вольову сферу, оскільки розраховані на виклик схвилюваності, спільного співпереживання. Риторичні оклики, запозичені із Святого Письма, мають за мету посилити увагу до возвеличення Бога християн.

Особливості сприйняття часу у киеворуській пам'ятці зумовлені світовідчуттям автора, що відобразило відповідні його розумінню дійсності часові параметри художнього світу: усвідомлення земного часу (тимчасового) як періоду підготовки до часу прийдешнього (вічного). Цим пояснюється пов'язаний із земним віком образ іудейства, який протиставлено образам християнства, спасіння, що суголосні з віком прийдешнім: „Въ іудѣихъ бо оправданіє въ хрїтіянихъ же спсеніє, яко оправданіє въ всемъ мирѣ есть. а спсеніє въ будущіимъ вѣцѣ. іудѣи бо о землєныхъ веселяхуся. хрїтіяни же о сущіихъ на нбсѣхъ”” [205, с. 280]. А. Гуревич зазначав, що земний час – ілюзійний, оскільки повнотою реальності насичений час християнської легенди, а теперішній час у свідомості людини християнського середньовіччя не стільки стурбований минулим, скільки обтяжений ним [45, с. 131].

Іларіон як наставник християнина підкреслює тимчасовість всього земного, даючи людині надію на перебування у вічності, яку відкриває для людини віра: „крщеніє же сны своа прѣпускаєть на вѣчную жизнь” [205, с. 276]. Крім того, він наголошує на напередвизначеності долі, стверджуючи, що на все свій час, який підпорядкований Всевишньому: „Сарра же нер аждааше (...) безвѣстная же и тайнаа прѣмудрости” [205, с. 277]. Цим самим автор стверджував, що бажане досягається лише через випробування людини (варто провести паралель з ідейним задумом киеворуської пам'ятки – поширення християнської віри, яка також обіцяє винагороду: вічне життя). Отже, образ Сари, виходить, символізує терпіння та винагороду за нього – бути обраною Богом. Цей образ, який символізує також християнство, свободу, є протилежним образу Агарі, який уособлює іудейство та рабство. У цьому

випадку автор надає перевагу свободі, використовуючи цей уривок зі Святого Письма як повчальний: „И отгнана бысть агарь раба съ сыномъ еѣ измаиломъ. и исаакъ снѣ свободныа наслѣдникъ бысть аврааму отцу своему” [205, с. 280].

Ще одним часовим параметром може бути часовий поділ земного часу на час Закону (події Старого Завіту) та час Благодаті: „и присѣтивъшу боу члчѣска естъства. явишася уже безвѣстнаа и оутаєнаа. и родися блгдтъ. истина а не законъ, снѣ а не рабъ”[205, с. 278]. Крім того, автор використовує мотив світла поруч з образом Благодаті: „Отиде бо свѣтъ луны слнцю въсыавѣшу. тако и законъ. блгдти. явльшася. и студеньство нощное погыбе. слнчньѣи теплотѣ землю съгрѣвши” [205, с. 280]. Оскільки світло традиційно уподібнюється до божества, є символом святості, краси, вважається проявом мудрості, не випадково Іларіон звертається до образу світла як втілення божественного декілька разів: „единъ състолень отцу единосущень. яко же слнца свѣтъ съкиде на землю” [205, с. 284].

Використовуючи мову символів, автор спробував донести свою ідею міцної країни, у якій церква та князівська влада взаємозалежні, а народ має право на свободу вибору. Таким чином, „Слово про Закон і Благодать” можна розцінювати як послання всім тим, кому була не байдужа доля своєї країни. Задум автора, можливо, полягав у необхідності виправлення недосконалостей у системі права (необхідність зміцнення впливу держави на народ), релігії (існування поряд із християнством язичництва, небажання людей відрікатись від віри пращурів), моралі (очищення від гріхів шляхом хрещення).

Хоча Іларіон намагався дотримуватись традиційного художнього методу Середньовіччя з його нормативністю та застиглістю форми, риторичністю та релігійною спрямованістю, внутрішні переконання та національне самоусвідомлення автора дозволили виявити власне „я” – людини не байдужої до державотворчих та культурологічних процесів. Використання ораторського мистецтва дало можливість витворити піднесений пафос києворуської пам’ятки, відчуття сугестивної дії слова, почуття відповідальності за долю рідного народу.

Перед нами постає індивідуалізований образ середньовічного письменника, який поєднав традиційне та нове, загальне та особисте, що дозволяє говорити про існування оригінальної творчої манери у період Середньовіччя.

3.3. Образ автора у житті.

Автор життя – особа, яка безпосередньо могла пов'язати своє життя із вірою, яка розумілась на державотворчих процесах, оскільки описувала історичну ситуацію, мала власні історичні погляди. Історична правда у „Сказанні про Бориса та Гліба” підпорядкована комплексу морально-політичних, літературних, церковних принципів [152, с. 117]. На мою думку, автор керувався найперше морально-політичними та церковними принципами, від яких залежали літературні. Творча свідомість середньовічного автора перебувала під серйозним впливом двох чинників – Святого Письма та реального світу, зокрема свого суспільного класу, авторитету влади, традицій [152, с. 30].

Середньовічна свідомість, на думку О. Александрова, характеризується пануванням колективних уявлень, що підкорюють собі особистість, яка відчуває постійну потребу в прикладах для наслідування: частково ця потреба задовольнялась за рахунок активного функціонування агіографічних текстів [7, с. 16]. Для світогляду автора-агіографа характерними є дві визначальні риси: узагальнення і точне відтворення фактів, за посередництвом яких він творить певну дидактичну концепцію, використовуючи принципи міфологізації та символізації дійсності [152, с. 133].

Письменник доби Середньовіччя виступає носієм ідей. Автор „Сказання про Бориса та Гліба” використовує принцип міфологізації на ідейному рівні, оскільки основною для себе вважає ідею роду. Значну увагу він приділяє повазі до власного роду, до батька як найпершого та найціннішого наставника. Тому умовне звертання Бориса до батька сповнене емоційної градації, засобом якої автор зміг досягнути переконливості у сказаному героєм життя: „Увы мнѣ, свѣте очию моею, сияние и заре лица моего, бѣздо уности моеѣ,

наказание недорозумѣния моего! Увы мнѣ, отче и господине мой! Къ кому прибѣгну, къ кому възрю, кѣде ли насыщюся таковааго благааго учения и наказания раз ума твоего?” [148, с. 29].

Однією з визначальних для „Сказання” є ідея про мирне вирішення політичних конфліктів. Миролюбство та розважливість у скоєнні будь-якого вчинку – основні складові успішного розв’язання конфліктної ситуації, а особливо – на державному рівні. Ідея миру на просторах Київської Русі – основна у „Сказанні про Бориса та Гліба”. Та це й не видається дивним, оскільки автором пам’ятки, певно, був чернець, який за обов’язок вважав ствердження миролюбства. Він обрав за визначальний образ – християнську милостивість. Цей образ відокремлює вчинки й особистість святого від хижого середовища владолюбства, сакралізує час та простір перебування цієї особистості, надає їй святості. Слушною з цього приводу видається думка О. Александрова про те, що реальна людяність – милостивість, любов до ближнього – набуває масштабів і форм, несумісних з логікою здорового глузду, стає свідченням містичної сили святого [8, с. 16]. На перший погляд, видається, що, маючи всі можливості захистити себе від кривдників, Борис відмовляється це зробити. Це пояснюється перевагою милостивості до інших, ніж до самого себе. А це вже той елемент символізації святості, який прагнув вивести на розсуд читачеві автор „Сказання”. Тут йдеться про принцип наслідування Христу.

Великого значення автор-агіограф надає релігійності князів. Він створив образи не лише святих, а й світських лицарів, які поклали своє життя за віру [148, с. 133]. Віра у свідомості творця проявилася двояко: віра у Бога та у власну державу. Засуджуючи жорстоку братовбивчу війну, автор тим самим доводив необхідність поміркованого, справедливого підходу до отримання влади, примушував замислитись про мирний її поділ між князями.

Автор вдається до символізації персонажів засобом перенесення на них рис героїв Біблії, внаслідок чого виникає сакральне поле, яке змінює реальне значення окремих ситуацій. Взірцем був біблійний канон, котрий впливав на творчість автора агіографічних творів, був своєрідним літературним всесвітом,

що мав власні закони і традиції, визначав свідомість автора та сприйняття й інтерпретацію ним навколишнього світу [152, с. 114]. Таку інтерпретацію навколишнього світу здійснив автор „Сказання про Бориса та Гліба”.

Оскільки творець „Сказання” належить до епохи поширення християнства, потрібні були докази містичної сили святих, свідчення про чудеса, які вони творили. Автор „Сказання”, будучи людиною своєї доби, особою глибоко віруючою, мав за мету „просвітити” середньовічну людину. Тому він вдався до створення мікротексту цих чудес, надавши написаному сакральності, містичності. Цитати зі Святого Письма вжиті задля ефекту більшої доказовості для читача та надання сказаному експресивності, здійснення максимального впливу на читача.

Як вважає О. Александров, розсіяні у тексті цитати зі Святого Письма можна об’єднати у певний умовний мікротекст, у якому послідовно протиставляються Бог і людина, небесне і земне, праведники і грішники [8, с. 14]. У такому мікросвіті, який формував і його усвідомлення власної творчості, міг жити і сам автор, оскільки Середньовіччя – епоха контрастів, одним з яких було впровадження християнської віри та паралельне співіснування язичництва, мирні ситуації та воєнні сутички.

Автор-агіограф чітко усвідомлював вагу і винятковість завдання, що стояло перед ним, розумів ту колосальну відповідальність, яка поставала перед ним і прагнув бути достойним їх [152, с. 114]. Автор, перебираючи на себе посередницьку функцію у передачі сакрального смислу між світом земним та небесним, вирішив залишити „Сказання про Бориса та Гліба” анонімним твором. Наділений Божою благодаттю писати, письменник вважав себе обраним найвищою силою..

У центрі розгляду внутрішні переживання християнина, шлях до його духовного вдосконалення. Як зауважує О. Сліпушко, центром оповіді людина у середньовічній книжності ставала лише тоді, коли вона вступала на шлях самовдосконалення через служіння Богові, тобто святого, ідеального перетворення життя, а події у такому випадку ставали контекстом, в якому було

показано особистість як втілення певного ідеалу [152, с. 10]. Так, Борис та Гліб уособлюють християнський ідеал, його безперешкодне дотримання. На думку автора, віра робить людину добрішою, розважливішою, чутливішою (безперечно, що на цих християнських істинах наголошувати може лише автор-християнин).

Цю чутливість доводить образ сліз як символу доказу віри та щирості: „Идый же путьмъ, помышляше о красотѣ и о добротѣ телесе своего, и слъзами разливаашеся весь, и хотя удръжатися – и не можаше. И вси, зряще его тако, плакаашеся о добродѣтѣмъ тѣлѣ и чьстѣмъ разумѣ въздраста его, и кждо въ души своей стонаше горестию срдьчною, и вси смуцахуся о печали. Къто бо не въсплachtetся, смръти тоѣ пагубноѣ приводя предъ очи срдьца своего, образъ бо бяше унылѣй его, взоръ и скрушение срдьца его святого? Такъ бо бѣ блаженный тѣ правдивъ и щедръ, тихъ, крѣткъ, смѣренъ, всѣхъ милуя и вся набѣдя” [148, с. 31]. Зрозуміло, що чутлива до горя інших людина не здатна чинити злочин братовбивства. Автор прагнув пробудити в серцях читачів глибинну доброту та щирість до близьких людей засобом слова. Це означає, що він розглядав слово як „інструмент” психологічного налаштування, засіб сугестії. Зрозуміло, що це було незвичним для літературного методу тих часів.

Традиційною свідомістю автора-християнина пояснено причину братовбивства: „Видѣвъ же дияволъ и скони ненавидай добра чловѣка, яко всю надежу свою на Господа положилъ есть святой Борисъ, начать подвижнѣи бываати. И обрѣтъ, яко же преже Каина на братоубиство горяща, тако же и Святопѣлкъ, по истинѣ вторааго Каина, улови мисль его, яко да избьетъ вся наслѣдники отца своего, а самъ прииметь единъ всю власть” [148, с. 32]. У цих словах наведене символічне зіставлення вчинку Святополка зі вчинком Каїна.

Таким чином завуальовується можливість свідомого (без впливу сторонніх сил) скоєння злочину Святополком. Натомість на перший план виступає вплив темних сил та неспроможність їм протистояти. І хоча це не виправдання для братовбивці Святополка, але, певним чином, згладження його провини. Цей парадокс виникає у результаті впливу на автора "Сказання" християнської віри, у якій найлегшим шляхом до гріховності є нездатність протистояти різним видам спокус, у тому числі владі та статкам (перед чим не зміг стримати себе Святополк).

Разом із тим у вбивстві Бориса є елемент доленосності (одразу спадає на думку порівняння його долі з долею Христа). Автор приділяє значну увагу силі передчуття: "Таче бысть вечеръ, и повелѣ пѣти вечерньюю, а самъ вълѣзъ въ шатъръ свой, начать молитву творити вечерньюю, съ слъзами горькими и частымъ въздыханиемъ и стонаниемъ многымъ" [148, с. 33]. Крім того, передчуття виникло не випадково, оскільки вість про смерть Борис отримав від Всевишнього: „Посълании же приидоша отъ Святопѣлка на Лѣто нощъ и подѣступиша близъ, и слышаша гласъ блаженааго страсотърпыца, поюща псалтырь заутрънюю. Бяше же ему и вѣсть о убиении его" [148, с. 33]. Виникає схема: передчуття/покора/всепрощення.

Автор схильний до асоціацій, внаслідок чого виникає символіка та образ нев'янучого вінця: „Блаженааго же Бориса обѣртѣвъше въ шатъръ, възложивъше на кола, повезоша, – и яко быша на бору, начать вѣскланяти святую главу свою. И се увѣдѣвъ, Святопѣлкѣ пославъ два Варяга, и прободоста и мечьмъ въ срьдце, и тако съконьчася, и възпрятъ неувядаемый вѣньць. И положиша тѣло его, принесъше Вышегороду, у цркви святааго Василия, въ зѣмли погребоша" [148, с. 37]. Вінок виступає символом нагороди, поваги, а також завершеності, досконалості, безсмертя та величі [5, с. 41]. Цей символ обраний автором, очевидно, як допоміжний засіб поширення культу Бориса та Гліба. М. Воронін стверджує, що потреба у створенні нового літературного твору про чудеса

Бориса та Гліба була продиктована спробою затвердити їх культ серед простого люду, який не виявляв особливої шани ні до релігії, ні тим більше до святості мощів святих [39, с. 21]. Послаблення позиції церкви на той час сприяло тому, що з'явилося „Сказання про Бориса та Гліба”.

Послаблення впливу церкви на народ сприяло тому, що агіограф свідомо обирає проблемну ситуацію, у яку потрапляє людина, ситуацію, за якої справжній християнин може вчинити саме так, а не інакше. Поведінка Бориса та Гліба уособлює мучеництво, нагадує про жертвність Христа задля спасіння людства, його всеперемагаючу силу любові. Так, як Христос просив у Бога помилування для людей, Борис та Гліб просять помилування для брата. Гіперболізація автором їх емоцій свідчить про експресію світовідчуття самого творця києворуської пам'ятки. Середньовічний часопростір сакралізувався під впливом християнської віри. Людина Середньовіччя розрізняла земне та сакральне, розглядала заслуги земного життя як передумову шляху до спасіння.

Чітка диференціація сакрального і профанного відбувається також у свідомості автора „Сказання про Бориса та Гліба”. Розгляд смерті як запоруки спасіння мотивував пасивність поведінки обох князів, надавав драматизму києворуській пам'ятці. Монологи додали театральності такої поведінки у житті, емоційності: „Да аще кровь мою пролѣть и на убиство мое потыщится, мученикъ буду Господу моему” [39, с. 29]. Чіткість та однозначність вчинків святих, стійкість їх життєвих орієнтирів – приклад для інших, які знаходяться на шляху вибору між добром та злом. Автор обрав тему утвердження любові до Бога та людини, тим самим поєднавши теоцентричний та антропологічний підходи, використав молитву як літературний прийом, надаючи їй силі великого значення (доказ того, що автор-агіограф міг бути ченцем, літературну творчість розглядав як медитацію).

Якщо спробувати охарактеризувати особу автора „Сказання про Бориса та Гліба”, то можна виділити такі риси:

- Власне бачення політичної ситуації у рідній державі, особисте співпереживання за її долю.

– Освіченість.

– Увага як до зовнішнього світу, так і до внутрішнього, особистого (про що свідчить уміння зображати душевні стани потрясіння, розпачу, самозаглиблення, що бачимо на прикладах розкриття внутрішніх перживань Бориса та Гліба).

– Релігійність та знання християнської етики, прагнення донести ці знання до кожного – від людини знатного походження до простолюдина.

– Вміння зіграти роль наставника, прагнення утвердити християнство, владу церкви.

– Достовірність у викладі історичних фактів (дані про спадкоємців князя Володимира).

– Тонкий психологізм у розкритті поведінки людини „на межі”, вміння драматизувати оповідь, надавати їй театральності. У „Сказанні” Борис та Гліб неспроможності протистояти жорстокому Святополку. Отже, автор зміг викликати у читача співчуття до персонажів.

– Прагнення подолати в людині відчуття безсилля, надати їй можливість відчувати підтримку вищого світу, відректися від старої віри, прийнявши спосіб життя християнина.

– Милосердя як власний життєвий принцип, обраний агіографом за основний у творі.

– Вміння зосередитись на обраній проблемі моральності людських дій та її розкриття у „Сказанні”.

– Схильність до дидактизму. „Дидактизм не потребував маскування. Повчальні мотиви впливали із засвідчуваної текстом імперативности Божого Слова, Біблії, та універсальності патристичних порад на шляху спасіння. Проповідник, агіограф, літописець, паломник виявляли себе в тексті як співучасники цього шляху, досвідом долання котрого вони ділилися з читачем” [58, с. 359].

– Вміння обирати потрібне та відкидати другорядне. Автор критично відбирає свій матеріал з яким усвідомленням того, де матеріал має бути

документальним та доказовим, а саме в сюжетах про чудеса [39, с. 32]. Це свідчить про вміння агіографа зосередитись на проблемі та його можливе прагнення утвердити культ Бориса та Гліба, надати йому загальнодержавної ваги.

– Пошана до роду та культу предків.

Новаторство середньовічного письменника полягало у поєднанні теоцентричного та антропоцентричного світоглядів, введенні мотиву мучеництва, індивідуалізованої портретної характеристики Бориса та Гліба: „И пакы: „боязни въ любви нѣсть, съвършеная любви вънъ измещеть страхъ” [148, с. 30]. Борис – це „добровільна” жертва за прикладом Христа.

Оскільки автор не гіперболізує особисті якості Бориса, надаючи його образу часом надмірної чуттєвості, він тим самим наближає персонажа до читача, виступає як вправний психолог, маніпулює з його почуттями.

Агіограф постає перед нами як письменник, котрий надавав важливого звучання кожному слову, знався на елементах психологічного впливу на читача, не тільки фіксував події, а й впливав своєю творчістю на її хід. Очевидно, це був чернець, який знався на історичному та релігійному процесах (незважаючи на часткову умовність описаних подій), взяв на себе сміливість донести до читача психологію персонажів та підштовхнути до правильного життєвого вибору середньовічну людину, що завжди мала обирати власний шлях до істини. Така увага до особистого спровокувала піднесений стиль. Урочистий тон „Сказання” зумовлений необхідністю викликати почуття захоплення та поваги у читача до постатей Бориса та Гліба, відповідальності за долю рідної держави, схвалення цілющої сили християнської віри.

3.4. Паломницький твір: мотивація творчості.

У процесі творчої роботи значну роль відіграє мотивація, яка стимулює творчий процес. Зовнішньою мотивацією до написання „Ходіння” було бажання Данила Паломника допомогти молодій церкві зміцнити своє становище та свій авторитет, потреба розповісти про християнські святині Сходу. Щодо

матеріального збагачення та публічного визнання, то Данило Паломник не мав на меті отримати їх, оскільки був людиною релігійною, зважився на труднощі та небезпеки мандрів, дбав передусім про авторитет християнської церкви, а не про власний. Про відсутність у Данила корисливих мотивів у здійсненні подорожі свідчить вияв емоцій при зустрічі із князем Балдуїном, на що вказує опис власних відчуттів та емоційності при оцінці дій правителя: „(...) идохъ с радостию великою...” [119, с. 106].

Внутрішньою мотивацією до опису святих місць можна вважати прагнення до духовного очищення. Як зауважує П. Білоус, паломництво у ті часи вважали актом морального вдосконалення і наближення до Господа, воно було своєрідним наслідуванням самопожертви Ісуса Христа, алегорією боротьби із спокусами марного світу [20, с. 93]. Для Данила саме ж паломництво, можливо, було алегорією боротьби із власною гріховністю: „Аз же неподобно ходих путем симъ святым, во всякой лѣности и слабости и во пьянствѣ и вся неподобная дѣла творя” [119, с. 24]. Цим самим Данило виявляє етикетне самоприпинення. Елементи сповідальності перед Богом та читачем розраховані також на ефект емоційного співпереживання, виникнення співчуття та навіть симпатії. Емоційно забарвлені місця індивідуалізують паломницький твір, виражають внутрішнє „я” Данила Паломника. Автор не має наміру піднятися над читачем, вважаючи себе звичайною гріховною людиною. На переконання А. Гуревича, середньовічна особистість не мала того всезагального і тому абстрактного характеру, який вона набуває у новий час: це була конкретна особистість, яка відігравала відведену їй роль у системі загального соціального порядку, що мислився як божественний порядок, особистість, яка усвідомлювала себе переважно через цю соціальну роль [45, с. 211].

Автор „Ходіння” був людиною свого часу, людиною релігійною, освіченою, шанованою (здобув прихильність князя Балдуїна, виконував дипломатичну місію): „Познал мя бяше добрѣ и люби мя велми, яко же есть мужь благодѣтенъ и смѣрен велми и не гордить ни мала”

[119, с. 106]). На думку Т. Целік, „Ходіння” демонструє втілення світоглядних та естетичних принципів свого часу в конкретній пам’ятці, створеній духовною особою, яка внаслідок духовного сану, обов’язково повинна була узгоджувати свої літературні і суспільні завдання із вимогами щодо канону та норм такої діяльності [189, с. 231]. Традиційність творчої манери Данила Паломника обумовила відповідний тип викладу – деталізована оповідь, мотивом для створення якої слід вважати або надзвичайне значення зображуваного об’єкта, або відсутність його описів в інших джерелах, або внутрішнє бажання очиститися від гріхів. Відтак Данило Паломник зосереджується на описі побачених святинь. Простота стилю пов’язана, з одного боку, з адресованістю його твору широкому загальному читачів. Хоча сухий інформативний стиль оповіді часом оживлюється експресивною емоцією, яка виражає почуття захоплення чи зацікавлення: “Едину бо кадь всѣявъ и взяти 90 кадей, а другоици 100 кадей по единой кади, то нѣсть ли то благословенне божие на земли той святѣй?” [119, с.48]. З іншого боку, монотонна описовість стилю історично й естетично зумовлена. По-перше, події історії осмислюються як головна частина світової історії, що викликає серйозність та поміркованість творчого підходу.

По-друге, паломники описували побачене на власні очі, що вимагало детального, а тому клопіткого опису святих місць, якому надмірна емоційність була б завадою. На думку О. Сліпушко, Данило Паломник не лише створив перший у Руській землі опис Святої Землі, а й подав його з власних позицій, описав святі місця такими, якими він їх побачив [152, с. 81]. Для Данила, стверджує дослідниця, власний досвід є аргументом головних християнських настанов, що свідчить про наявність своєрідного середньовічного, такого, що функціонує у культурі під визначальним впливом релігійної свідомості, антропологізму, а така увага до людської особистості базується на осягненні сутності людини та сенсу її життя [152, с. 85]. Сутність життя для Данила Паломника полягала у служінні Богу, у поширенні християнства та пізнанні світу і самого себе. Тому значної уваги Данило Паломник надає силі думки:

„понужен мыслию своею...” [119, с. 24]. План відвідати святі місця вибудовувався у думках поступово, що свідчить про розважливість та поміркованість автора: „его же жадах много дний мыслию моею” [119, с. 24].

По-третє, розповідати про святе повинна була людина, яка сприймала його та намагалася жити за моральними заповідями християнства, оскільки лише поява інтересу до осмислення християнської історії сприяла паломництву до святинь християнської віри. Будучи відданим християнству, автор постає перед читачем у ролі виконавця священної волі Всевишнього. Доречно з цього приводу навести міркування П. Білоуса про те, що автор паломницького твору виявляє себе не звичайним оповідачем-самовидцем, а творцем та володарем тексту, осяяного вищим, понадбуденним смыслом [28, с. 41]. Пізнати певну частину цього смислу – головна мета Данила Паломника. З допитливою увагою ставитись до кожного об'єкта подорожі, розкриваючи його істинне призначення – умова її результативності: „А сего пути нелзѣ вѣскорѣ створити ни истоком тог... щ... и вся святаа та мѣста и вѣ градѣ и внѣ града” [119, с. 26]. Крім того, автор вказує на інших несвідомих паломників, які швидко проходять святі міста, не бажаючи дізнатись про їх справжній потаємний смисл: „Мнози бо, ходивши святаго града Иерусалима, поидуть опять, многа добра невидѣвши, тщасе опять вскорѣ” [119, с. 26]. Таке паломництво, на думку Данила, – „штучне”, оскільки справжньою вважає віру внутрішню, а не її показовість. Тому більшої шани у нього заслуговують ті люди, які, залишаючись у власних оселях, завдяки добрим справам та милосердю до інших, заслуговують на Божу підтримку більше, ніж нещирі серцем паломники: „Мнози бо, дома суще в мѣстѣх своих, добрии человѣци мѣслию своею и милостынею убогих, добрыми своими дѣлы, достигають мѣстѣ сихъ святых, иже болшую мзду приимуть отъ бога спаса нашего Иисуса Христа” [119, с. 26].

Авторське бачення паломницької ситуації та сприйняття ним середньовічної дійсності зумовили вияв авторської свідомості. На початку літературної пам'ятки автор свідомо використовує поширений у середньовічних

текстах прийом самоприниження: „Се азъ недостойный игумень Данил Руския земля, хужши во всѣх мнѣх, сѣмѣреный грѣхи многими, недоволенъ сый во всяком дѣлѣ блазѣ” [119, с. 24]. У такий спосіб автор склав данину традиції Середньовіччя, яка передбачала авторську стриманість у вияві власного „я” та дотримання шаблонності. З одного боку, середньовічний автор усвідомлював себе не творцем художнього світу, а виконавцем волі Всевишнього. З іншого – безперечним є вияв авторської індивідуальності у тексті пам’ятки.

До власної творчості Данило також ставиться як до виконання волі Божої, як до обов’язку кожної віруючої людини: „(...) исписах все, еже видѣхъ очима своима, дабы не в забыть было то, еже ми показа богъ видѣти недостойному” [119, с. 25]. Крім того, саму мандрівку автор вважає актом очищення. Це пояснюється тим, що у свідомості віруючої людини місця священної історії наділені Божою благодаттю, а Єрусалим є сакральним центром, який автор іменує „земли той блазѣй” [119, с. 24]. Все, що трапляється з Данилом під час подорожі, на його думку, є наперед визначеним волею Всевишнього. Провідник автора по святих місцях є теж обраним Богом: „И пригоди ми богъ налѣсти в лаврѣ мужа свята (...) тому святому мужєви вложи богъ въ сердце любити мя худаго, и тѣи указа ми добрѣ вся святаа та мѣста” [119, с. 26]. Мандрівник ніби „оживлює” образ благодаті: „(...) и видѣхъ очима своима грѣшными благодать божию...” [119, с. 30].

Привертає увагу детальний опис святих місць, що мав на меті проінформувати зацікавлених людей про події та місця священної історії. Зрозуміло, що це завдання могла виконати лише достатньо освічена на той час людина, яка розумілася на Біблії, вміло використовувала Святе Письмо. У цьому випадку автор виконує роль духовного наставника, його міркування сповнені дидактизму: „Иже бо кто путемъ симъ ходил съ страхом Божиимъ и сѣмѣренъ, не погрѣшитъ милости божия николи же” [119, с. 24]. Цим

ствердженням Данило прагнув довести цілющу очищувальну дію паломництва на людину.

Оскільки паломництво – своєрідне випробування вольової сфери особистості, а віруюча людина вважала, що на все воля Божа (чим применшувала роль власного „я”), то власні заслуги і досягнення розцінювались як подолання ще однієї сходинки на шляху до життя вічного. Тому весь простір, який описує автор, вважається сакральним. Таємничість та обраність цього простору доводять описані автором чудеса, які у ньому відбуваються.

Серед згаданих чудес зустрічаємо хрест, який стоїть у повітрі, утримується Духом Святим: „Стоит же на въздузѣ крест-оть, ничим же не придержится к земли” [119, с. 30]. Достовірність згаданого Данило стверджує словами, чим досягається ефект впливу на свідомість читача: „И видѣхъ очима своима грѣшныма благодать божию на мѣстѣ томъ” [119, с. 30]. Як вважає А. Гуревич, середньовічною формою символічного ставлення до світу є християнський неоплатонізм [45, с. 304]. Дослідник називає світ книгою, яка написана рукою Бога, в якій кожна істота усвідомлюється як слово, сповнене смислу [45, с. 302]. Данило Паломник використав християнську символіку в „Ходінні”. Це образ хреста, поставлений святою Єленою для вигнання бісів та лікування хвороб, одночасно є символом: „(...) крестъ поставила кипарисень велик на прогнание бѣсомъ и всякому недугу на исцѣление...” [119, с. 30]. Першочергово у християнстві хрест сприймали не як символ страждання, а як символ святкування, оскільки він був знаком перемоги над смертю, умовою майбутнього воскресіння [5, с. 232].

Прагнення автора до переконливості доводиться ще й тим, що географічний простір „Ходіння” є детально охарактеризованим (відступ від традиційного творчого методу Середньовіччя), наявні вказівки на відстань та особливості побудови об’єктів, що свідчить про допитливість автора. Для віруючої людини „Ходіння” могло слугувати додатковим джерелом знань про святі місця, своєрідним тлумаченням певних подій, описаних у Біблії. Композиція, детально продумана автором, складається з оповідань, об’єднаних смисловим зв’язком.

На початку вказана причина подорожі (необхідність очиститися від гріхів), що можна вважати своєрідним вступом („сѣмѣренный грѣхи многими” [119, с. 24]). Далі йде опис всього побаченого під час паломництва, вказівка про повернення як акт отримання благодаті Божої, звернення до читача, благословення: „И богъ мира со всѣми вами в вѣки, аминь” [119, с. 115].

Кожна історія – частина паломницького шляху та шляху християнина до Бога. Отже, образ шляху можна розглядати двопланово: подолання географічної відстані з метою її фіксації та подальшого використання пам’ятки як історичного джерела; зменшення відстані між земним та вищим світом, шлях людини до Бога, пошук шляхів отримання Божої благодаті. Крім того, образ шляху розкриває закладену в композицію ідею руху, про дві форми якого згадує П. Білоус (рух як географічне, просторове пересування і як зміна внутрішнього стану) [29, с. 19]. Ідея руху вплинула на стиль викладу матеріалу: необхідність фіксації побаченого позбавила „Ходіння” надмірної емоційності, надавши йому стриманості, лаконізму, одноманітності описів. Варто з цього приводу сказати про принцип економії уваги: концентрація уваги на об’єкті, а не на почутті, уникання другорядних речей [29, с. 19]. Крім того, будучи ігуменом, Данило мав стримувати свої емоції, оскільки вони були завадою для деталізації опису святого місця, могли зашкодити достовірній передачі побаченого. Щоб бути більш переконливим, автор прагнув до візуалізації образу. Перед читачем поступово повинна була виникнути цілісна картина, що складалась із частин, якими були оповідання про побачене. Мозаїчність пам’ятки (що є ознакою орнаментального стилю) полягає в тому, що подорожі по святих місцях в цілому складають мозаїку, кожна частинка якої пов’язана з іншою.

У „Ходінні” літературна творчість постає як медитація. П. Білоус називає медитацію творчим станом, який характеризується викликанням у собі імпульсів та енергії для створення і називання образів, що спроможні виразити душевний досвід людини, а стимулом для такого викликання можуть бути раціоналізовані прагнення збагнути суть світового буття та смисл життя людини [27, с. 15]. Отриманий душевний досвід виражений в емоційності опису окремих

святих місць. Сама мандрівка – спроба автора зрозуміти суть буття та суть власного „я”. Оскільки автор та герой „Ходіння” – одна й та ж людина, твір написано під впливом реальних відчуттів від побаченого та є прикладом самовираження у творчості. Якщо медитацією вважати формою „внутрішнього мовлення”, яка виникла в давні часи та мала на меті „розмову з Богом”, варто вказати на роль паломництва як наближення до такого місця, де ця розмова можлива через зосередження святості [27, с. 15].

Вияв авторської свідомості найбільше помітний у зверненні до тих, хто читатиме „Ходіння”. Доброзичливість, наявна у благословінні читачів, свідчить про прихильне ставлення автора до всіх людей, розкриття власного „я” перед іншим: „Буди же всѣмъ, почитающим писание се с вѣрою и с любовию, благословение от бога и от святого Гроба Господня и от всѣх мѣсть сих святыхъ: примут мзду от бога равно с ходившими мѣста си святаа” [119, с. 114]. Піклування автора про невідомих йому людей може бути пояснене християнським концептом рівності кожного перед Богом, хто має у серці любов: „Поистинѣ бо есть вѣра равна добрым дѣлом” [119, с. 114].

Стильові особливості пам’ятки залежні від: особи автора (стриманість поведінки, контроль за емоціями, внаслідок чого проявляються лаконізм та фактологічність оповіді); мотивації написання (виконати роль наставника, що зумовило дидактичне спрямування літературної пам’ятки); особливостей відображення середньовічної дійсності (орієнтація на готове слово, типовість, всезагальність), що пригнічувало вияв авторського „я”. Данило Паломник, дотримуючись традицій, все ж індивідуалізував „Ходіння” вираженням власного ставлення до читачів (помітна емоційність при звертанні до християн: „Братиа и отци, господие мои” [119, с. 24]), до побачених місць (згадки про побут та природний світ: „(...) нѣсть такого овоща нигде же. И воды добры суть в мѣстѣ том и всѣмъ здрави...” [119, с. 70]), до літературної пам’ятки як до духовного повчання: „Буди же всѣмъ, почитающим писание се с вѣрою и с любовию, благословение от бога” [119, с. 114].

Ставлення автора до свого твору як до духовного повчання передбачало використання ним відповідної образної символіки. Для прикладу, провідник Данила – людина поважного віку: „И пригоди ми богъ налѣсти в лаврѣ мужа свята и стара деньми” [119, с. 27]. У свідомості людей різних культур цей образ символізує праведність та Боже благовоління [5, с. 496]. Сакрального значення набувають образи, безпосередньо пов’язані зі Святою Землею, Святим Письмом (образи Єрусалиму, собору, Гробу Господнього, ріки Йордан, монастиря святого Євфимія), пов’язаний із цими образами географічний простір. Сакрального значення набуває також і поняття віри, яке ототожнюється із поняттям добра: „Поистинѣ бо есть вѣра равна добрым дѣлом” [119, с. 114]. Значну увагу Данило Паломник приділяє образів собору. Християнські собори співвідносяться не з макросвітом, а з мікросвітом, вони виражають швидше „преображення” людської форми, ніж протиставлення небесного та земного, сакрального та профанного – хоча це їх призначення в жодному разі не можна ігнорувати [5, с. 553]. Данило Паломник відвідує Церкву Воскресіння Господнього, Церкву Святую Святих, Церкву Різдва Христового, подає їх детальний опис з метою донести інформацію до тих віруючих, які не можуть здійснити паломництво.

Сакральних рис набуває і час „Ходіння”. Відвідування святих місць наближає Данила до моментів священної історії. Час ніби звужується, межі тимчасового та вічного перетинаються. Час „зупиняється” тоді, коли автор описує чудо. Момент сходження святого світла сакралізує земний час: „Свѣт же святи не тако, яко огнь землений, но чюдно инако свѣтится изрядно, и пламянь его червлено есть, яко киноварь, и отнюдь несказанно свѣтится” [119, с. 110]. У такий спосіб автор ніби ще раз нагадує межу між двома світами: видимим, земним та прихованим, вищим. Радість від побаченого у мандрівці автор теж розглядає найперше як християнин: „Така бо радость не можетъ быти чловѣку, ака же радость бываетъ тогда всякому християнину, видѣвши свѣтъ божий святыи” [119, с. 112].

Данило Паломник вказує, таким чином, на відмінність світовідчуття християнина від світовідчуття невіруючого. Справжніх християн, які віддані вірі, Данило характеризує як мудрих: „(...) обаче мудрии и вѣрнии чловѣци велми вѣрують и вѣсласть послушають сказанія сего и истины сеа и о мѣстѣх сих святыхъ” [119, с. 112]. Невіру автор „Ходіння” прирівнює до прояву зла: „Вѣрный в малѣ и во мнозѣ вѣренъ есть, а злему чловѣку невірну истина крива сваряються” [119, с. 112].

На думку Д. Лихачова, християнський світогляд у зображенні людини був поставлений на службу зміцнення феодального устрою. Данило Ігумен просить дозволу поставити лампаду від усієї Руської землі задля вшанування Бога та князів: „Княже мой, господине мой! Молю ти ся бога дѣля и князей дѣля русских: повели ми, да бых и азъ поставил свое кандило на гробѣ святѣмъ от всея Русьскыя земля!” [119, с. 106]. Це прохання свідчить про відданість автора власній державі, патріотичне спрямування пам’ятки. О. Сліпушко пояснює, чому Данило називав себе „Руської землі ігуменом”. На думку дослідниці, у такий спосіб він підкреслював, що мислить себе у Палестині не приватною особою і представником не одного монастиря чи однієї області, а всієї Руської землі як політично самостійної держави, в ім’я якої він ставив лампаду у монастирях та храмах Святої землі [153, с. 274]. Як стверджує А. Гуревич, не свобода та незалежність, а служба та вірність є центральними категоріями у системі соціально-політичних та морально-релігійних цінностей середньовічного християнства [45, с. 209].

Витворений авторською свідомістю образ письменника-мандрівника безпосередньо пов’язаний з індивідуальністю автора, його прагненням описати побачене на власні очі та зробити „Ходіння” корисним для інших. Впоратись із цим автору допомогла власна стильова манера з її тяжінням до інформативності, деталізації оповіді, з власними філософсько-світоглядними орієнтирами. Такими орієнтирами для Данила були: віра у Всевишнього, в благодать Божу; розум як джерело пізнання (наповнений вищою силою, смыслом, істина, яка приходить через осяяння); споглядання навколишнього світу як передумова власного

розвитку; невичерпні креативні можливості Бога (віра Данила в існування чудесного); визнання гріховності, недосконалості людини, але й визнання цінності покаяння (що автор доводить власним прикладом); визнання унікальності людини як єдиної істоти, яка наділена свободою вибору між добром і злом; необхідність набуття власного досвіду засобом спостереження; символічне сприйняття світу, зокрема подій, які в ньому відбуваються (розгляд земного шляху як тимчасового переходу до світу справжнього, вічного).

Зі сторінок „Ходіння” постає індивідуалізований образ середньовічного письменника, який поєднав традиційне та нове, що дозволяє говорити про існування оригінальної творчої манери в період Середньовіччя.

3.5. Авторська позиція у Києво-Печерському патерику.

Патерик можна розглядати як літературний твір – вмістилище середньовічного світовідчуття та зразків моральної поведінки кожної віруючої людини. Тому безперечним мав бути факт відчуття власної відповідальності авторів, які торкнулись теми проявів божественного та життя святих отців. Нестор, Симон та Полікарп як проповідники християнства та шанувальники святості, дають характеристику аскетичному способу життя.

Алегоризм патерикових оповідань, який асоціює аскетичний подвиг із вмінням протистояти будь-якій спокусі, реалізується завдяки свідомо закладеній творцями пам'ятки двоплановості зображення. Передусім ця двоплановість пояснюється поглядами авторів на власну творчість як на засіб долучення до світу ідеального, можливості спробувати себе у ролі духовного наставника, який отримав на це Божу благодать (Нестор, створюючи житіє Феодосія, починає писання з подяки за творче натхнення Господу: „Благодарю тя, Господи, владыко мой, Ісусе Христе, яко сподобилъ мя есц недостойнаго сповѣдателя быти святым твоім угодником” [1, с. 20]). Сприйняття свідомістю автора-книжника опозиційних пар понять земне/небесне, грішне/свiate теж справило вплив на витворення художнього світу Києво-Печерського патерика. Певним чином творчість, натхненна благодаттю Господа,

теж долучається до категорії святості. Крім прагнення середньовічного книжника відобразити у творі власне ставлення до християнських істин, існували й інші мотиви.

Мотивацією до творчості могло бути емоційне співпереживання за долю духовної обителі – Києво-Печерського монастиря (Нестор не приховує власної зацікавленості: „Сіе на умѣ и азъ грѣшный Нестор приим” [1, с. 20]), намір увічнити аскетичний досвід (звертання того ж автора до братії: „Се же, о братіе, въспоминающе ми о житіи преподобного и не сущу списану ни от кого же, и печалію въ вся дъни одръжим бых и моляхся Богу, да сподобить мя вся по ряду написати...” [1, с. 21]). У цьому ж зверненні інтерпретується роль молитви як словесного „провідника” до сакрального світу. Як зауважує архієпископ Ігор Ісіченко, християнська молитва бачиться ментальним входженням людської особистості у понадматеріальну сферу комунікативних стосунків Пресвятої Тройці [59, с. 21]. Тому автор, отримавши у відповідь на молитву одкровення, стає виконавцем Вищої волі, не визнаючи себе творцем написаного. Крім того, молитва використовується письменниками як засіб підтримання стану натхнення, оскільки залучає до комунікації із Всевишньою силою; під час молитви передається Божа благодать до того, хто просить.

Своєрідна відмова від першоавторства, надання привілею Всевишньому можуть бути розглянуті як спроба наслідування аскетичних помірності та стриманості у вияві власних прагнень. Архієпископ Ігор Ісіченко стверджує: „Стриманість у слові, вбранні, манерах поведінки (...) стають неодмінними елементами ідеальної моделі творця дискурсу... Творення тексту прочитується в параметрах християнської аскези як різновид церковного подвигу... Текст фіксувався на папері, обертаючись посланням до відомого або невідомого адресата. Метою ж послання був неодмінний вплив на адресата – реципієнта тексту, вплив на його релігійну свідомість, мораль, спосіб життя. Дидактизм не потребував маскування [58, с. 358 – 359].

Поштовхом до написання частини патерикових оповідань стало і прагнення авторів-ченців прославити окремих князів, тим самим здобувши від них підтримку (тому в пам'ятці наявна ідеалізація правителів: „христюлюбивому князю Изяславу” [1, с. 54], „благовѣрный же князь Святослав” [2, с. 74]. Нестор ідеалізує образи духовних отців, подаючи власний приклад їх величання: „Тѣм же лѣпо есть приглашати вам: „въ истину блажен есте, отци, добро съвѣщаніе ваше. О богосъбранный лице! О постничьскый великий суборе! О пречестный полче!” [1, с. 79]. Крім використання слова як засобу возвеличення, Нестор використовує його також як засіб осуду. Засудженню підлягає братовбивча війна князів: „Бысть же в то врѣмя смятеніе нѣкако от вселукаваго врага в трех князѣх, братіи суци по плоти” [1, с. 66]. Крім того, значна увага приділена спробі церкви виправити політичну ситуацію: „И преподобный же отець нашъ Феодосіе, исполнь сый святаго духа, начать того обличати, яко неправедна сѣтворивша, не по закону сѣдша на столѣ томъ и яко отца си, брата старѣйшаго, прогнавша” [1, с. 66]. Фіксування історичних подій може бути пояснене ставленням Нестора до власної творчості як до спроби допомогти нащадкам розібратися у їх минулому та не допустити повторення помилок.

Таким чином, авторські міркування сформовані під впливом двох чинників: зовнішнього (доба Київської Русі з її феодальним устроєм, становище церкви, її залежність від влади князя); внутрішнього (власне світовідчуття, усвідомлення своєї обраності та підпорядкованості).

Нестор вважає за працю славослов'я Бога: „Отець же нашъ Феодосій весь предався Богу и преподобному Антонію, и оттолѣ вдая на труды дѣлом телесным и бдяше по вся ноци во славословіи” [1, с. 29]. З цього прикладу стає зрозумілим те, що для автора ідеальною та результативною є та праця, яка вимагає подолання зусиль над самим собою, та, яка базується на вірі у допомогу Всевишнього.

Слово, сповнене Божої благодаті, на думку Нестора, – джерело премудрості та розуму, оскільки про Феодосія згадує: „К сим же моляше и родителя своя датися веляше на учение божественных книгъ единому от учитель, якоже и сътвориша“, и вѣскорѣ извыче все божественное писаніе, якоже всім чюдитися о премудрости и разумѣ дѣтища и о скорѣм его ученіи” [1, с. 23]. Передумовою до успішного навчання Феодосія автор вважає покірність та послух: „Покорение же его и повиновение кто исповѣсть, еже стяжа въ ученіи своем не точію же къ учителю своему, но и къ всѣм учащимся с ним” [1, с. 23]. О. Сліпушко вважає, що риси індивідуального стилю Нестора проявляються у відсутності риторичних прикрас, численних звертань до братії, автобіографічних елементів у творі, безхитрісній простоті інтонацій [152, с. 119]. Простота інтонацій середньовічного автора, який створював образ святого, що вихваляв аскетичний спосіб життя з його самозаглибленістю та конкретністю поведінки, скромністю та замкненістю, не потребувала надмірної пишності інтонації, оскільки ця пишність була зайвою.

Дія слова, на думку Нестора, – необмежена, воно теж може сприяти творчості. Образ бочки, яка наповнилась медом за словом святого, є алегорією нагороди за здійснення мрії гідної людини. У даному випадку Нестор має на увазі життя, присвячене служінню Богу. Слово, звернене до Всевишнього, – як доводить автор, може принести порятунок. У контексті, де йдеться про вигнання Феодосієм бісів засобом молитви, священне слово – рятівне, є зброєю: „Бога моляше и Господа Ісуса Христа на помощь себѣ призывающа. И тако побѣди их Христовою силою, яко к тому не смѣти им приближаться ему, но и еще им издалеча мечты творящим ему” [1, с. 40]. На думку П. Білоуса, незважаючи на те, що творча індивідуальність у давніх пам’ятках не завжди яскраво виражена, кожен з авторів прагне явити себе через слово і в слові, а християнська теологія внесла до літературної творчості досвід діалогічності – розмову між Богом та людиною [28, с. 151].

Нестор не приховує від читача власного імені, незважаючи на можливість залишити анонімність, а, навпаки, подає деяку інформацію з власного життя: „(...) тожде исписах азъ грѣшнѣй Несторъ, мнѣй всѣхъ въ монастыри преподобнаго отца нашего Феодосіа. Пріать же быхъ въ нь преподобнымъ игуменомъ Стефаномъ и якоже отъ того пострыжень быхъ и мнишескыя одежда сподоблень, пакы же и на діаконьскый санъ отъ него взведень сый, ему же не бѣхъ достоинъ, грубъ сый и невѣжда...” [1, с. 78]. Називаючи себе невігласом та нерозумним, Нестор використовує формулу самоприниження як данину літературній традиції.

Послання Симона до Полікарпа засвідчує думку автора про рятувальне спрямування словесної творчості. Оскільки головним завданням було примусити Полікарпа замислитись про істинне та хибне у житті, спрямувати його увагу на зміни внутрішнього духовного світу, літературну творчість слід інтерпретувати як стимул до медитації. Як зауважує П. Білоус, психологічно медитатор припускав наявність Іншого, з яким і необхідно вести розмову, аби зрозуміти Себе [27, с. 14]. Найголовніший наслідок від творчості – духовне збагачення: „Аще же и zde, пришедъ на спасенне, а не духовнаа твориши, и что ради в чернеческое имя облъкся еси?” [1, с. 99].

Поряд з цим автор наголошує, що досягнення духовного можливе лише за умови розмірковування у повній тиші: „Брате! сѣдъ в безмолвіи, събери си умъ свой и рѣчи к себѣ: о убогый иноче, нѣси ли мира оставилъ и по плоти родитель Господа ради?” [1, с. 99]. Гарантом щирості власних слів Симон називає книги, зміст яких несе читачу користь: „Съветъ же ти даю: благочестіемъ утвердися въ святѣмъ томъ монастыри Печерьскомъ, не всхоши власти (...) Вѣси самъ, яко могу сказати всѣхъ книгъ подобнаа, уне ми и тобѣ полезнаа” [1, с. 113]. На думку ченця-автора, користь від праці буде тоді, коли Всевишній надішле натхнення: „Чай отъ Бога милости труда ради твоего” [1, с. 120]. Епістолярність послань Полікарпа вимагала відповідної

стильової манери з її дидактизмом, моральними сентенціями та закликами, діалогізмом.

Єпископ Симон, звертаючись до Полікарпа, розмірковує з приводу письменницької праці та можливості гідності самовираження у ній: „Многа же и паче сих слышаль еси от мене грѣшнаго, епископа Симона, и хуждышаго въ епископѣх, недостойна суца тѣх святых чръноризецъ подножіа, им же, мню, и весь мир не достоинъ, ни тому самому списателю, списати могущу тѣх чюдесь” [1, с. 110]. Християнське самоприниження не давало змоги проявити індивідуальність автора, оскільки було невід’ємним елементом літературної традиції.

Ю. Ісіченко стверджує, що суб’єктивно-авторський елемент у посланні Полікарпа менш помітний, перевага віддається підкреслено об’єктивізованій епічній оповіді, дія зосереджується навколо постатей небагатьох центральних персонажів, що їх монастирська традиція уславила за побожність і непримиренну боротьбу з різними спокусами [60, с. 42].

Полікарп як автор не приховує основної мети послань: „Понудихся писаніем извѣстити тобѣ, еже о святѣи блаженнѣи братіи нашеи, да и сущіи по насъ черноризци увѣдятъ благодать Божию, бывшую въ святѣмъ сем мѣсти и прославятъ отца небеснаго, показавшаго таковыа свѣтилники в Руской земли, в Печерском святѣм монастыри” [1, с. 124]. Він стверджує, що задля адекватного сприйняття слова потрібно бути налаштованим на це сприйняття: „Подай же ми благопріатиаа твоа слуха” [1, с. 124]. Іншими словами, поряд із натхненням до творчості повинне бути натхнення до сприйняття. Щоб виник стан натхнення, потрібно, на думку Полікарпа, „очистити” власну свідомість від негативу.

Тому автор оповідання про чорноризця Прохора вважає перепоною до творчості заздрість: „Сим же хотя мало угодити имъ, паче же многу им спону творя, зависть бо не вѣеть предпочитати еже полезное сътворити” [1, с. 153]. Автор слова про святих преподобних отців Феодора та Василя

визначає працю як запоруку успішної боротьби з лінощами та проявами зла та безстрашністю перед Богом: „Сам же вдасть себе в работу велию, да не паки, празднь бывъ, мѣсто дасть лѣности, и от того родиться безъстрашіе” [1, с. 165]. Така праця дозволяє здійснити перемогу Федору над злом та, насамперед, над собою, оскільки формує терпимість та надає внутрішньої сили.

У цьому ж творі письменник створює подвійне сприйняття віруючим перемоги над бісами. По-перше, це алегорія боротьби зі спокусами світу, а по-друге, усвідомлення перемоги християнства над язичниками, що засвідчує сам автор: „Бѣси же не трѣпяще укоризны, иже иногда от невѣрных чтомы и покланяемы и мнимы аки бози, нынѣ же от угодникъ Христовых небрегомы и уничижаемы и бесчестуемы” [1, с. 168]. Авторська інвенція цим самим набуває релігійного характеру, оскільки в такий спосіб засвідчене язичницько-християнське протистояння у добу Середньовіччя.

Автори Києво-Печерського патерика постулювали та практикували у своїй творчості такі закономірності та правила:

- Акцент на внутрішньому світі, який постійно потребує вдосконалення. Для прикладу, Симон пропонує Полікарпу замислитись над собою: „Въспряни, брате, и разумѣй опасно о своїм житіи, неподвижну мысль имѣя и умъ от святаго мѣста того” [1, с. 119].

- Визнання авторами-ченцями своєї гріховності, недосконалості. С. Аверинцев стверджує, що християнська свідомість відчуває себе над прірвою небуття, над якою її утримує рука Бога, а саме буття – милість та дарунок творця, на яке людина та весь світ можуть відповідати лише захопленням і сльозами [3, с. 49].

- Ставлення до власної творчості зумовлене середньовічним світоглядом та літературним етикетом.

- Розуміння віри як вищої істини та захисту від негараздів. Нестор розповідає про Феодосія: „Многажды бо сего блаженago князи и боляре і епискупи хотѣша скусити, осияюще словесы, но не възмогoша, яко о

камень приразишася, отскакаху, ограждень бо бѣ вѣроу и надеждоу к господу нашему Иисусу Христу и в себѣ обитель святого Духа сътвори” [1, с. 70].

– Залежність від священного тексту, що зумовило традиційність стильової манери. О. Сліпущко зауважує, що біблійний канон, котрий впливає на свідомість автора агіографічних творів, був своєрідним літературним всесвітом, який мав власні закони і традиції та визначав свідомість автора, сприйняття, інтерпретацію ним оточуючого світу [152, с. 114]).

– Необхідність зміцнення стосунків церкви та держави, потреба у патронаті князів, втручання церкви у вирішення політичних проблем. У розповіді Нестора про стосунки між князем Святославом та Феодосієм пояснюється втручання церкви в політику: „Блаженный же рече: „что бо, благый владыко, успѣтъ гнѣвъ нашъ еже на дръжаву твою, но се подобаетъ намъ обличати и глаголати намъ еже на спасеніе души и вамъ лѣпо есть послушати того” [1, с. 68].

– Принцип протиставлення православ'я католицизму: акцентується увага на зв'язку з грецькою культурною традицією, доведення приходу християнства не з Риму, а з Візантії: „Нѣсть бо жизни вѣчныа живущимъ въ вѣрѣ Латыньстѣи или въ Срачиньстѣи, ни части имѣти съ святыми въ будущии вѣкъ” [1, с. 191].

– Подання прикладів аскетичного способу життя, що мало на меті звеличення вчинків ченців Києво-Печерського монастиря.

– Дидактичне спрямування пам'ятки, використання авторами функції наставництва. У патерику автори намагалися подати зразок поведінки ченця, який повинен знати Студійський чернечий статут. Симон своїм посланням попереджає Полікарпа: „И ты от послушанія отча отлучися и братіи своих оставль свое мѣсто, въскорѣ хотяше погыбнути таковой. Овча бо, пребываа въ стадѣ, неврежено бываетъ, а отлучившееся въскорѣ погыбаеъ и волкомъ изъедено бываетъ” [1, с. 101].

– Алгоритичне переосмислення оповідань, символізм авторського мислення (віра в чудо та видіння, образ світла, що символізує прояв божественного: „Свѣта отступи, а въ тьму даль ся еси, жизнь отвръгъ и муку себѣ вѣчную уготоваль” [1, с. 118]). Побратимство стає наслідком прояву божественного за походженням світла на іконі Богородиці: „И сіа приїдоста въ церковь богонареченную и видѣста свѣт паче солнца на иконѣ чюднѣя богородичинѣи, и въ духовное братство приїдоста” [1, с. 12].

– Експресивність художнього мовлення, що сприяє прояву емоційності. Полікарп задля підсилення у читача враження створює образ невтішного плачу засмученого Феофіла, якому не сподобалось місце поховання брата, оскільки не належало йому по старшинству. Зрозумівши власні провини та егоїзм, Феофіл піддався емоції провини: „И пришед въ свою кѣлію, принять его плач неутѣшим (...) Мнози же, хотѣвше утѣшити сего, и на большее рыданіе приведоша его. И от многого плача изгуби си очи, и тако пребысть въ вся дѣни живота своего въ релицѣ въздрѣжаніи, Богови угажаа добрым житіем” [1, с. 158 – 159].

– Наявність ознак орнаментального стилю (символічний характер змалювання дійсності, нагромадження прикрас, гіперболізація, протиставлення) та ознаки монументального стилю – прагнення зафіксувати історичний перебіг. Символічне сприйняття дійсності втілене Полікарпом в образі голуба: „(...) голубъ же паки влетѣ въ уста Спасова, отнудуже и изыде. И се паки свѣтъ паче солнца осѣа тѣх (...) Сіи же падше ниць и поклонишася Господеві” [1, с. 173]. В християнстві голуб став символом Святого Духа [5, с. 12]. Світло є проявом божественного.

Гіперболізація наявна у словах самоприниження Полікарпа: „И мало нѣчто сказах ти от тѣх преславных чюдес, а множайшаа забых от страха, стыдся твоего благочестіа, неразумно исповѣдах” [1, с. 124]. Зрозуміло, що забуття – це перебільшення, вказівка на яке підвищувала авторитет середньовічного письменника, адже сила його була у зображенні

власної слабкості. Полікарп у такий спосіб здобував прихильність як братії Києво-Печерського монастиря, так і кожного читача-християнина зокрема.

Крім прояву релігійного почуття автора, спостерігаємо і прояв його громадянського обов'язку. Полікарп фіксує історію епохи, не забуваючи нагадати про вплив Божої волі. Про дні князювання Святополка автор пише: „Много насилія людемъ сътвори Святополкъ, дома бо сильных до основанія без вины искоренивъ и имѣнія многым отъемѣ. Сего ради попусти Господь поганым силу имѣти надъ нимъ, и быша брани многы от Половецъ, к сим же и усобица бысть в та времена, глад крѣпокъ, и скудость велія при всем в Руской земли” [1, с. 149]. З наведеного прикладу помітним стає ставлення автора до держави та князівської влади..

– Тенденція до конкретності. Перед читачем повинен був виникнути цілісний образ святого, який поставав як зразок у ставленні до інших та до самого себе.

– Ставлення до слова як до прояву божественного. Всеперемагаюча сила молитви зцілює та проганяє бісів: „Тогда Владимиръ боленъ сый и тѣмъ поясомъ златымъ обложенъ бысть, и ту абіе здравъ бысть молитвами святую отцю нашею Антоніа и Феодосіа” [1, с. 11]. У тексті києворуської пам'ятки наявне порівняння молитви із безцінними перлами: „Симон же приимъ молитву и благословленіе от святого, яко нѣкый бисеръ многоцѣнный и даръ” [1, с. 5].

– Психологічна напруженість оповідань, яка відчутна при зіткненні світу зла та світу добра. Це зіткнення може бути як містичне (боротьба ченців із бісами), так і психологічне (пов'язане з переживаннями людини).

Нестор доводить щирість сказаного тим, що використовує похвалу як засіб звертання та вшанування Бога. Багаторазовим повторенням слова „радуйся” він досягає градації почуття, що мала викликати у читача усвідомлення присутності вищої сили, яка керує світом: „Радуйся, отче нашъ и наставнице, иже мирьскыя плещи отринувъ и молчаніе възлюбилъ!

Радуйся, Богу послуживый в тишинѣ и въ мнишеском житіи, всяко в себѣ принесеніе божественное принеслъ еси!" [1, с. 5].

З Полікарпових слів зрозуміло, що повчання, адресовані його совісті, були не марні, сприймалися ним із користю. Він продовжив традицію вшанування Києво-Печерського монастиря та, як автор, не забував згадувати про свого наставника – Симона. Спільним в авторів-ченців є те, що всі вони не мали за намір висловити власне „я” та усвідомлювали акт творчості як прерогативу Всевишнього. Крім того, середньовічні автори належали до одного літературного осередку. Як стверджує О. Сліпушко, кожному києворуському літературному осередку властиві художня і стильова єдність, а також спільність ідеології; такий осередок – поняття ідейно-мистецьке, що базувалося на єдності центру (певного монастиря чи церкви) [150, с. 26].

Релігійна свідомість авторів києворуської пам'ятки визначала ідейні особливості їх слів та послань, передбачала дотримання єдиного традиційного методу, який унормовував все написане, канонізував середньовічне письменство. Увага більшості патерикових оповідань зосереджена на тому, що людина здатна протистояти злу, спокусі, але задля цього повинна вести правильний спосіб життя, піклуватись не про земне, а про майбутнє, вічне.

Вважаючи Києво-Печерський монастир місцем зосередження святості та Божого Духу, автори послань та слів дали змогу ознайомитись з його традиційним способом існування, відкрили зразки поведінки справжнього християнина, запропонували йому право на вибір між двома світами: світом ідеальним, безгрішним, та світом гріховним, спокуси, зла. На прикладі життя Полікарпа Симон показав боротьбу цих двох світів в одній людині. У такому разі творчість Симона можна розглянути як стимул до порятунку іншої людини. Творчість Нестора, зокрема оповідь про Феодосія, постає як засіб перестороги, а послання Полікарпа можна трактувати як певне виправдання та подяку. Крім того, кожен із цих авторів використовував творчість задля переконання та поставав у ролі духовного наставника.

РОЗДІЛ 4.

ТВОРЧА КОНЦЕПЦІЯ У „СЛОВІ О ПОЛКУ ІГОРЕВІМ”

4.1. Проблема творчої настанови.

Особливість творчої настанови Середньовіччя полягає у тому, що авторське начало у творі не було актуальним, а на перший план виходив автор-виконавець волі Всевишнього. Для літератури цього періоду першочергове завдання – донести Істину, отриману від Бога. Письменник був посередником у передачі сакрального смислу, який відкривався йому через Благодать. Спільна мета києворуських книжників ґрунтувалася на тому, щоб не перекручувати, а донести смисл богонатхненного тексту. Світ та людські вчинки сприймали через призму релігійного вчення. Орієнтація на типовість та всезагальність перешкоджала самостійності авторських суджень. Непохитна і безумовна віра у Божу волю у часи Середньовіччя повинна була знайти своє місце і в „Слові о полку Ігоревім”: „Игорєви князю богъ путь кажесть” [205, с. 384]. От тільки постає дилема: якого саме бога мав на увазі автор – Бога християн чи одного з язичницьких богів. У тексті києворуської пам’ятки, створеної за часів панування християнства, наявні риси язичницького світосприймання, яке, здавалося б, мало бути викоріненим із свідомості русича. Б. Яценко помітив, що тема боротьби світла і темряви, традиційно-біблійна у своїй основі, проходить крізь всю поему і є не відтворенням реальної події, а поетичним образом. Визволення Ігоря з полону і його повернення на Русь сприяють настанню світла і розсіянню темряви. Образ сонячного затемнення – поетичний прийом автора, за допомогою якого він намагається виправдати князя Ігоря і його похід [211, с. 256]. П. Білоус довів існування мотиву світла ще у дохристиянську епоху [28, с. 127]. Створюючи „Слово о полку Ігоревім”, автор не цурався впливу фольклорної традиції. Д. Лихачов характеризує жанр „Слова о полку Ігоревім” як такий, що знаходиться на межі між літературою і фольклором [89, с. 15].

Творча настанова автора „Слова о полку Ігоревім” не сприймає орієнтації на готовий зразок. Про це свідчить форма києворуської пам’ятки: віршова форма пам’ятки – це реалізація власної манери автора, незвичної для середньовічного методу. Як стверджує Є. Чорноіваненко, у ті часи індивідуальний стиль письменника виводився з вимог жанру. Словесно-риторичний канон обумовлював характер кожного жанру, визначаючи, що повинен зображати автор, як подати це зображення, за допомогою яких засобів. Це робило твори схожими між собою, але, на переконання дослідника, було не недоліком середньовічної свідомості, а її перевагою [192, с. 159].

Витоки літературного канону Середньовіччя можна віднайти в поезиї ранньовізантійської літератури, у якій, на думку С. Аверинцева, жанру ніби дозволяється мати власну волю, більш владну, ніж авторська. Умовне, церемоніальне і непрозоре літературне слово йде від людини і звернене до людей. Умовність слова літературного твору можлива: люди домовились про неї між собою. Церемоніальність літературного слова – форма його соціальності. Всі форми непрозорості й несвободи літературного слова – знаки несвободи самої людини та замкненості її внутрішнього життя [3, с. 13].

Художня настанова києворуської літератури свідчить про схильність авторів до ідеалізації у творах. Ідеалізація Середньовіччя більшою мірою спричинена існуванням літературного етикету, який став її сутністю. Етикет передбачав перенесення з одного твору в інший житійних, військових формул, відповідних йому вчинків і ситуацій, створюючи тим самим різні літературні канони. Якщо письменник описує вчинки князя, то підпорядковує їх князівським ідеалам поведінки, якщо описує похід ворога на Русь, то підпорядковує уявленню свого часу про ворога Русі [94, с. 90].

Таким чином, літературний етикет середньовічного письменника складається з уявлень автора про те, як повинні відбуватись ті чи інші події, як головна особа повинна себе поводити, якими словами повинен описувати письменник ситуацію. Це етикет світобудови, етикет поведінки і етикет словесний [94, с. 90]. Етикет світобудови визначив у центрі світу Бога-творця та

людину як вінець творіння Божого. Етикет поведінки мотивував норми поведінки людини відповідно до її стану та покликання. Літописці цитували Святе Письмо як істину й моральний приклад, надаючи тим самим значущості описаній події, сакральності. Етикет словесний орієнтувався на готове слово, своєрідний шаблон, який запозичувався з твору в твір і передбачав для воїна знання військової термінології, для священнослужителя – церковної. Ідеальність знакового смислу пов'язана з тим, що вони виражають певну програму дій людини, яка повинна вміти розкривати прихований зміст і його значення в певній системі культури.

У „Слові о полку Ігоревім” ідеалізованим є образ князя Святослава. Він дотримується етикету поведінки. Саме цьому князю, на думку автора, притаманні усі якості мудрого правителя. Його розважливість у політичній справі може бути прикладом для необачного князя, який виявився невдалим стратегом. З початку поеми стає зрозумілою головна мета князя Ігоря – слава. Автор не приховує цієї мети, щоб показати наслідки такої нерозважливості. Незважаючи на те, що жага перемоги заволоділа розумом воїна, автор виявляє свою емоційність у тексті, коментуючи рішення Ігоря спокусою перемоги. Ідеалізованим є образ княгині Ярославни, в якій оспівується ніжність та готовність до самопожертви.

Авторське бачення ситуації не було притаманне епосі Середньовіччя, оскільки погляд на авторство був своєрідний (виконання волі Божої, і, як наслідок, відсутність індивідуалізованого самовираження). Натомість, „Слово о полку Ігоревім”, як твір цього періоду, насичений авторським поглядом на описану ситуацію.

Послідовно символічний погляд на світ, прихований підтекст характеризують середньовічну літературу. Через конкретність задіяного у творі символу розкривається прихована реальність, матеріальним вираженням якої є слово. Символи тісно переплетені з образами, оскільки символ відтвореної дійсності вказує на пов'язаний з цією дійсністю зміст. А символічного характеру змалювання дійсності вимагала епоха релігійно-риторичного типу

художньо-літературної свідомості. Для людини Середньовіччя вищою реальністю був не світ явищ, а світ божественних сутностей. Тому індивідуальні риси видимого світу не заслуговували на точне відтворення, а у їх зображенні керувались умовним шаблоном [97, с. 52]. Звідси й символізм мислення середньовічної людини, яка в явищах та подіях дійсності бачить знаки, що несуть інформацію про вищий світ [192, с. 120]. Прихований символізм можна віднайти також у згадках про море в „Слові о полку Ігоревім”: „чръныя тучя съ моря идуть . . .” [205, с. 364]. З цього ж моря віють вітри на полки князівські та від цього моря ідуть половці: „Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря стрѣлами на храбрыя плѣкы Игоревы . . . половци идуть отъ Дона, и отъ моря...” [205, с. 364]. У даному контексті образ моря наявний там, де наявне передчуття небезпеки. Море як символ очікування чогось страшного, небажаного. Сонячне затемнення у „Слові” має функціональне значення попередження про небезпеку і є символом важкої ситуації, яка виникла у Київській Русі. Плач Ярославни – символічний натяк на гірку долю Київської Русі.

Знаковий характер того чи іншого явища, символізм спричинили те, що прийом неочікуваності став неактуальним для художнього обрамлення твору. Як стверджує Д. Лихачов, твори перчитувались багато разів, їх зміст знали наперед [94, с. 93.]. Символічне попередження силами природи князя про небезпеку наштовхує читача чи слухача на поразку князя. В очікуванні розв’язки, спробі передбачити подальший розвиток подій допомагає детально продумана композиція києворуської пам’ятки.

Традиційність середньовічної творчості проявляється у заголовку твору невідомого автора: „Слово о пълку Игоревѣ, Игоря, сына Святъславля, внука Ольгова” [205, с. 356]. Автор свідомо звертає увагу на зміст твору, налаштовує на відповідне сприйняття без елементу несподіванки для читача. На погляд Б. Рибаківа, такий варіант заголовку нагадав про три покоління Ольговичів, заперечуючи можливість єдиного головного героя повісті – Ігоря [144, с. 23]. Автор, симпатизуючи князю Ігорю, робить спробу виправдання його

вчинку переконує у наявності образу князя Ігоря як одного з центральних, навколо якого розгортається дія твору. Наприкінці таке виправдання знайдене: „Рєкъ Боянъ и ходы на Святъславля . . . Хоть и тяжко ти головы кромѣ плечю – зло ти тѣлу кромѣ головы, – Рускои земли безъ Игоря” [205, с. 390].

Автор свідомо визначає власний спосіб подачі художнього матеріалу, відмінний від традиційного. Обравши своєрідний погляд на події того часу, він коментує зображене, звертається до епізодів з минулого, закликає до захисту рідної землі. Вступ виконує антиципаційну функцію, або функцію випередження, оскільки формує здогад про далі описані події. Таку ж функцію відіграє у поемі віщий сон Святослава та поведінка природи перед битвою. Одразу простежується відхід від стереотипної на той час художньої манери. Автор, підкреслюючи власну присутність, власний погляд, обирає інший спосіб викладу: „по былинамъ сего времени, а не по замышленію Бояню” [205, с. 356]. Простежується різниця не лише в манері викладу, а й різниця у політичних орієнтирах, оцінці подій і людей. Відмежовуючись від поважного співця, автор ніби полемізує з ним. Боян оспівував князів Олега і Романа, які приводили половців на Русь, а автор „Слова” закликав до протилежного [144, с. 26]. Незважаючи на такі відмінності в поглядах на літературну творчість, автор використав афоризм Бояна з власною метою – виправдати повернення Ігоря на Русь з полону, вказуючи на значущість князя Ігоря для добробуту Русі. Своєрідний прийом виправдання через доведення необхідності мав затьмарити нерозважливість князя, який, не чекаючи допомоги князів, вирушив у похід, шукаючи собі слави. Автор насичує поему своєрідним дидактизмом: зважувати всі „за” та „проти” перед остаточним прийняттям рішення. Ціна Ігоревої поразки – понівечені долі багатьох простих людей та їх сімей. От тільки особливістю подібних історичних творів є те, що перемогу приписують окремій особі, в середньовічних творах – князю, а не людям, якими він керує. Заміна цілого частиною, або синекдоха, використовується у „Слові о полку Ігоревім”, де князь Святослав звертається до нерозважливих князів: „О моя сыновчя,

Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвѣлити, а себѣ славы искати” [205, с. 375].

Л. Скупейко вказує на те, що скорочення часової дистанції між автором і описуваними подіями, з одного боку, неминуче посилювало авторське начало у творі (вияв авторської позиції і особистого досвіду в оцінці подій, ліричне співпереживання, автобіографічні елементи), а з іншого – зумовлювало появу художнього вимислу [149, с. 47]. У ”Слові о полку Ігоревім” всі вчинки князя Всеслава виявляються за межами того, на що здатна людина: „обѣсися синѣ мьглѣ . . . скочи влъкомѣ до Немиги съ Дудутокѣ” [205, с. 382]. Прийом пожвавлення розповіді реалізовано у формі уявних діалогів між Гзаком і Кончаком, між Доном і князем Ігорем. Уявні ситуації суперечили середньовічній традиції. Д. Лихачов пояснює необхідність цього діалогу тим, що це застосований композиційний прийом доведення необхідності втечі. Смысл полягає у тому, щоб виправдати одруження сина князя Ігоря Володимира з дочкою Кончака [92, с. 170]. Вимисел у середньовічних творах не сприймався, оскільки з більшості із них описували конкретну історичну подію чи конкретну історичну особу. Відсутність свідомого художнього вимислу заперечувала можливість поділу середньовічної літератури на художню і нехудожню, як і існування у цій літературі критеріїв художності. Автор києворуського твору, відійшовши від традиційного методу, вирішив не бути спостерігачем чи посередником, не бути остронь описаних подій, а за допомогою певних прийомів (натяку, перебільшення, художнього вимислу) подати власне бачення політичної ситуації того часу.

Якщо середньовічне мистецтво намагалось уникнути вимислу, то більшою мірою через те, щоб переконати у правдивості інформації. Вимисел у поемі не шкодить сприйняттю історичного тла, а, навпаки, показує дійсність Середньовіччя з різноманітним уявленням людей цієї епохи. Князя Всеслава з надлюдськими можливостями зображено для того, щоб відтворити цілісну картину тогочасної дійсності з уявленнями народу про князя-чаклуна і перевертня.

Художньо-мовленнєва організація літературного твору слугує своєрідним засобом реалізації творчого задуму. Ампліфікація як стилістична фігура експресивно посилює висловлене у тексті пам'ятки. Вона присутня там, де поет динамічно малює довгу ніч перед боєм, додає психологізму словам: „Дльго ночь мрькнеть. Заря-свѣт запала. Мъгла поля покрыла” [205, с. 362]. Особисте ставлення автора до ситуації час від часу простежується у тексті у формі доброзичливої прихильності до учасників походу та осудливого ставлення до половців. Синтаксичний паралелізм зустрічається там, де афоризм виступає у ролі характеристики ситуації: ”Хоть и тяжело ти головы кромѣ плечю – зло ти тѣлу кромѣ головы”, – Руской земли безъ Игоря” [205, с. 390]. Значну увагу приділяє автор ”Слова о полку Ігоревім” риторичним фігурам. За допомогою такого умовно-діалогічного характеру відбувається індивідуалізація мовця, можливість якої заперечувалася середньовічною традицією, та емоційне увиразнення висловлення. На початку вводиться риторичне запитання, яке мотивує подальше розгортання художнього викладу. Риторичні звертання зустрічаються там, де Ярославна звертається до вітру, сонця, до річки, що підкреслює синкретичність людини і природи Середньовіччя, існування ще дохристиянського вірування. Образи Карни і Жлі є персоніфікацією Скорботи і Жалю. На противагу творчому методу Середньовіччя з його уникненням психологізму у творі, „Слово о полку Ігоревім” насичене емоційністю викладу подій. Ця емоційність досягається використанням епітетів, які характеризують авторське ставлення до героя („храброму Мстиславу” [205, с. 356], „два храбрая Святъславлича”, „поганого Кобяка” [205, с. 370]), міфологічних мотивів (перетворення на чайку Ярославни, запозичення образу князя-перевертня), перебільшень при характеристиці тієї чи іншої події.

Б. Яценко зазначив: не можна не помітити, що поема києворуського автора досить близька до ведійської традиції індійських епічних поем. Це виявилось у тому, що автор ставить над подіями свого часу Бояна, який шукав натхнення у трьох світах – небесному, серединному і земному: ”кому хотяше

пѣснь творити, то растѣкашется мыслію по древу, сѣрымъ вѣлкомъ по землі, шизымъ орломъ подѣ облакы” [205, с. 356]. Як і індійський ріші, Боян ближчий до Богів, ніж до князів, на честь яких складав пісні. Тому в народі його називали „віщим”. І все ж автор відмовився імітувати манеру співця, бо мав інший намір, описувати сучасність, творчо переосмислюючи її [209, с. 33].

Щоб визначити жанрову форму києворуської пам’ятки варто простежити, як називає свій твір сам автор: „старыми словесы трудныхъ повѣстїи”, „начати же ся тѣи пѣсни”, княземъ славу рокотаху, „Слово о пълку Игоревѣ” [205, с. 356]. Отже, цей середньовічний твір характеризується як повість, пісня, слово, слава. Слушною видається теза П. Білоуса про те, що автор „Слова о полку Ігоревім” та Іларіон, який створив „Слово про Закон і Благодать”, змикаються у розумінні слова як сутності (істини, правди). Тому по-іншому назву можна пояснити як розкриття правди про похід князя Ігоря на половців [28, с. 153]. Від ораторського мистецтва у „Слові о полку Ігоревім” наявні такі елементи, як паралелізми світу людини із світом природи, уособлення, повтори.

Якщо розглядати „Слово” як повість, треба звернутися до трактування повісті за часів Київської Русі, коли повістями називали або літописи („Повість временних літ”), або воїнські повісті („Історія Іудейської війни” Йосифа Флавія). Етимологія слова „повість” – це, власне, „по-вість” (де префікс по – вказівка на віднесеність у минулий час, а вість – повідомлення, розповідь про минуле, про те, що колись відбулося). Хоча „Слово о полку Ігоревім” має спільні риси з воїнською повістю (історичний факт в основі, згадки про минулі часи, використання військової лексики), все ж багато різнить києворуську пам’ятку з цим жанровим різновидом. По-перше, історичний факт близької автору сучасності (обізнаність з подробицями походу, співчуття князю Ігорю, актуальність заклику для своєї епохи воєн і протиріч). А минуле зображене як додатковий елемент, причому не детально, а у формі натяків. По-друге, у „Слові о полку Ігоревім” досить поширеними явищами є вимисел, використання

міфологічних образів, символіки, що суперечить жанровим можливостям воєнної середньовічної повісті.

Щоб з'ясувати спільне між піснею і києворуською пам'яткою, слід звернутися до означення жанру пісні. Пісня – синкретичний музично-поетичний різновид мистецтва, призначений для співу словесно-музичний твір. [99, с. 217]. Слушною видається думка П. Білоуса про те, що, на відміну від часів античних, коли постать співця (оратора) була домінуючою, у Середні віки благороднішим образом стає книжник-писатель. У києворуській пам'ятці наявна антитеза-протиставлення книжникам – співаків, оскільки автор іменує твір і „словом” і „піснею” і „повістю” [28, с. 150]. Ліричність почуття громадянського обов'язку та епічний виклад подій взаємодоповнюють одне одного. Бінарність суджень слугує приводом для неможливості однозначного трактування цього твору як пісні.

У києворуській пам'ятці автор характеризує співця Бояна так: „своя вѣщія прѣсты на живая струны вѣсладаше, они же сами княземъ славу рокотаху” [205, с. 356]. Автор використовує елементи слави у „Слові о полку Ігоревім”, прославляючи князів, гіперболізуючи їх можливості з метою згуртувати їх засобом сугестії. Наприкінці києворуської пам'ятки наявне співання слави князям та дружині: „Слава Игорю Святъславличю, буи туру Всеволоду, Владиміру Игоревичу! Княземъ слава а дружинѣ!” [205, с. 390]. Жанрові особливості слави у києворуській пам'ятці доповнює досить помітна спроба автора згладити провину князя Ігоря, притьмарити її. Проти однозначного віднесення до жанру слави судження Д. Лихачова щодо одночасного поєднання у „Слові о полку Ігоревім” двох фольклорних жанрів: як слави, так і плачу (плач Ярославни, плач матері Ростислава, плач за загиблими на полі бою, близькість золотого слова до плачу). Крім того, дослідник писав, що це книжний твір, який виник на основі усного: фольклорні елементи поєднані з книжними [89, с. 20].

Як результат, художня вартість „Слова о полку Ігоревім” підкреслюється тим, що в цьому творі наявні елементи багатьох жанрів періоду Середньовіччя.

Ця розмаїтість жанрових рис, наявних у пам'ятці, зовсім не применшує її художньо-естетичного багатства, навпаки, підкреслює оригінальність.

У “Слові о полку Ігоревім” наявні ознаки орнаментального та монументального стилів, про що неодноразово стверджують дослідники пам'ятки. Д. Лихачов звертає увагу на стиль монументального історизму, характерний для літописів, військових повістей, та повістей про княжі злочини, який існував у XI-XIII століттях. Дослідник наголошує на його можливості втілити героїзм особистості, поняття честі, слави, могутності князя без особливого заглиблення в тонкощі психології. [97, с. 35]. Крім того, вчений зауважує, що для цього стилю характерне широке бачення, залучення до дії великих просторів, постійне перенесення дії з одного місця в інше [92, с. 175]. Історичний факт, художньо обрамлений задля монументальності, – кінцевий результат автора. Щодо відбиття його рис у „Слові о полку Ігоревім” сумнівів не виникає, оскільки масштабність описаної події – невдалого походу з небезпечними для кожного русича наслідками (надання половцям можливості набігів на Київську Русь) – очевидна. Перенесення дії з одного місця на інше не може лишитися поза увагою, оскільки надто часто вдається автор до цього прийому. Насиченість у викладенні фактів подій, які в минулому автора відбулися на різних територіях, вимагає від творця пам'ятки постійного згадування цих територій. Таким чином, ніби досить швидко перегортаються сторінки історії, викликаючи у читача чи слухача певні асоціації. Отже, стиль монументального історизму лишив свій відбиток на „Слові о полку Ігоревім”, але відчутний психологізм і, разом з тим, емоційне напруження самого автора повноправно дають привід для ствердження про відступ від цього стилю у творі, а, отже, наявність тут індивідуального елемента. Поряд з цим помітний вплив іншого стилю – орнаментального.

Д. Чижевський вказує на те, що орнаментальному стилю притаманні такі риси: мозаїчність літератури: письменник часом усю будову твору робить «мозаїчною», працює з матеріалом зовсім різних шарів; зміни теми, відхилення від головної теми; символічний характер змалювання дійсності. [191]. Ознаки

орнаментального стилю наявні і у „Слові о полку Ігоревім”. Мозаїчність пам’ятки полягає в тому, що різночасові зображені події складають мозаїку, кожна частинка якої взаємозалежна з іншою.

Щодо можливості вживання понять „реалістичність”, „елементи реалістичності”, „середньовічний реалізм” Д. Лихачов застерігав, що потрібно бути уважним, оскільки окремі елементи реалістичності в зображенні дійсності не були в давньоруській літературі підпорядковані конкретному художньому методу чи літературному напрямку.

Стосовно києворуської літератури ці слова означають лише більш чи менш дійсне, близьке дійсності, „схоже” зображення дійсності. Героїчний пафос києворуської пам’ятки свідчить, що митець осягнув суть зображеної події і вирішив дати їй оцінку у героїчно-піднесеному тоні. Бажана піднесеність поеми надає їй стилю урочистості, вишуканості сприйняття, більшої реалістичності під час прослуховування.

Розрізняючи стиль монументального історизму й епічний стиль в літературі періоду Київської Русі, Д. Лихачов одночасно вказував на співіснування обох стилів в одному творі на прикладі „Слова о полку Ігоревім” [97, с. 71]. Від стилю епічного поет запозичив визначальний критерій характеристики героя – за вчиненою дією та її значенням у вирі життя. Перенесення слави від подвигів усіх воїнів князя на князя-переможця, відсутність різносторонньої характеристики героя – риси епічного стилю, які впливають на композицію твору.

Враховуючи те, що епічний стиль в основному характерний для усної народної творчості, ми знаходимо його в „Слові о полку Ігоревім” там, де образ людини не створюється в самій літературі, а переноситься із фольклору. Князь Всеслав Полоцький перебігав уночі подібно до вовка, з незвичайною швидкістю широкі простори: „скочи влькомъ до Нємиги съ Дудутокъ” [205, с. 382]. У поемі епічність викладу поєднується з ліричністю, яка вносить струмінь настрою, піднесеної спрямованості пам’ятки. Лаконічність художнього методу полягає в тому, що автор кількома словами нагадує слухачам про те, що їм

заздалегідь відомо, але потрібно згадати для повного розуміння суті твору. Згадуючи у поемі князів, автор кожного з них лаконічно характеризує як воєначальника, вказуючи на його минулі походи на ворога і їх результативність.

Прийом художнього узагальнення помітний в образі Ярославни. Це ідеалізований образ жінки, якій у феодальному середовищі відведена роль – піклуватись про чоловіка. Замовляючи сили природи, княгиня дотримується язичницьких вірувань, незважаючи на вже поширене на той час християнство. Чуйність і відданість цієї жінки наче згладжують провину Ігоря. Можливо, автор сподівався на те, що співчутливе ставлення до жінки зменшить емоційний негатив щодо її чоловіка. Психологізм авторської свідомості якнайповніше виявляє себе в цій частині твору епохи Середньовіччя. Застосовуючи прийом своєрідного психологічного захисту до свого героя, автор цим самим виражав певну симпатію до нього. У добу феодалізму становище жінки в ієрархії феодального суспільства визначалось станом належністю її чоловіка. Турботливість княгині Ярославни про чоловіка витворена у дусі фольклорної традиції (прагне допомогти чоловіку, обмити його рани, полетіти до нього чайкою). Замовляння природи жінкою доводить антропоморфність переживання навколишнього світу.

Через відсутність дистанції між людиною і навколишнім світом ще не могло виникнути естетичного ставлення до природи. Будучи органічною частиною світу, підкорюючись природним ритмам, особа не дивилася на природу зі сторони. Явища природи виступають активними дійовими силами, рівноправними учасниками світової драми нарівні з фантастичними істотами, божествами [45, с. 77]. Настороженість природи, яка передчуває лихо від походу, не вплинула на дії князя. Він не повірив у знамення головного язичницького бога-Дажбога. Автор використав образ активної природи, щоб показати поступове наростання трагізму ситуації. Введення у текст образу Дива як віщої істоти, вершителя небесної волі потрібне вже не для застереження, а для усвідомлення масштабності походу [144, с. 75]. Отже, дієвість у києворуській пам'ятці сил природи та божественних сил застосовується з тією

метою, щоб за допомогою нереального показати реальне, спробувати розгледіти небажання автора та його сучасників змиритися з таким розвитком подій.

Поширеним у творі є прийом художнього повтору, який помітив Д. Лихачов. Кожен вид такого повтору вжитий з певною метою. Перечислення як спосіб гіперболізації: „сь черниговськими былями, сь могуты, и сь татраны, и сь шельбиры, и сь топчакы...” [205, с. 374]. Повтори слів і виразів, метою яких є підкреслення тривалості дії: „уже снесєся хула на хвалу, уже тресну нужда на волю, уже врѣжєся дивь на землю” [205, с. 374]. Рефрен надає музичної організованості, носить характер примирення з долею, констатації незворотності дії чи церемоніальний характер. Церемоніальною фразою є наступна: „ищичи себѣ чти, а князю – славѣ” [205, с. 358]. Постійні епітети як елемент поезики повторення; ситуаційні повтори, викликані тим, що деякі явища життя вважались ритуалами, які супроводжували ту чи іншу подію (берег у „Слові о полку Ігоревім як місце ритуальних дій, оплакування, ритуальних співів); повтори в будові києворуської пам’ятки (переходи від теми до теми, від сучасного до минулого, від загальногромадянського до особистого) [92, с. 160].

У „Слові о полку Ігоревім” наявна прозопея, або уособлення. Ніч, сонце, гроза попереджають князя про небезпеку: „Солнце єму тьмою путь заступаше; ношь, стонами єму грозою, птичь убуди...” [205, с. 360]. Вітри, названі Стрибожими внуками, насилають стріли на полки князя Ігоря, намагаючись вплинути на розвиток подій: „Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють сь моря стрѣлами на храбрыя плѣки Игоревы” [205, с. 364]. Виявляється роль птахів-символів у творі. Образ чорного ворону символізує ворога, зло, яке той приносить з собою. Це помітно в поемі там, де чорний ворон порівнюється з половцем: „...ни кречету, ни тебѣ, чръный воронъ, поганый половчине!” [205, с. 362]. Образи кречета в цьому місці києворуської пам’ятки теж є втіленням злих сил. Цей анімізм є ще й свідченням того, що насправді люди не відмовились повністю від язичницької віри. Уявлення про ворона як передвісника смерті наявне в міфологічній свідомості українців. В

українській міфології сокіл грає роль одного з атрибутів при світлих богах, є традиційним символом хоробрості та швидкості [153, с. 52 – 55]. Саме князь Святослав порівнюється із соколом: „Коли соколь въ мытєхъ бываєть – высоко птицьъ възбиваєть” [205, с. 376]. На переконання Д. Лихачова, основним художнім тропом у киеворуській пам’ятці є метонімія, заміна частини замість цілого: „, Хошу бо, – рече, – копіє приломити...главу свою приложити...” [205, с. 360]. Крім того, дослідник вказує на те, що в епоху Середньовіччя метонімічність військової мови була звичним явищем для літератури. Сам похід Ігоря можна розглядати як метонімію того, що відбувається на Руській землі [92, с. 169].

Композиційна впорядкованості твору – ретельно продумана автором. Роль своєрідного заспіву виконує затемнення сонця, реакція на яке розкриває такі риси характеру головного героя, як неуважність, егоїстичність, впертість, необачність. Двоплановість зображення полягає в тому, що, з одного боку, невдалий похід князя Ігоря на половців, а з іншого – авторська оцінка цього походу. „Золоте слово” князя Святослава виконує кульмінаційну функцію композиції і містить ідейне спрямування поеми, а плач Ярославни, супроводжучи кульмінацію, художньо обумовлює тим самим подальшу долю князя Ігоря, а саме його втечу. На відміну від літопису, композиція якого вимагає послідовності у викладі подій, у ”Слові” виклад переривається авторським втручанням.

М. Брайчевський зазначає, що динаміка подій у „Слові о полку Ігоревім” не хронологічна, а художня: перестановки неможливі не тільки й не стільки тому, що порушиться природний плин подій, а насамперед тому, що доценту зруйнується ідейний задум твору, постраждає поетична правда-істина, заради якої пишуться поеми. Тому київський епізод не міг передувати розповіді про поразку князя Ігоря, бо саме про цю подію дізнається князь Святослав у тому розділі. Так само, оповідання про втечу князя Ігоря неможливо подати до звертання Святослава, оскільки втратився б сенс. Сюжетна структура

києворуської пам'ятки є глибоко вмотивованою внутрішньою логікою задуму [35, с. 136].

Оцінювання ситуації і її художня інтерпретація вимагають відповідного рівня авторської самосвідомості. Поет не користується готовим словом, як всі, не залишається осторонь критичних міркувань, а художньо опрацьовує фактичний матеріал, komponує його елементи, як вважає правильним з естетичного погляду і надає поемі смислової завершеності і логічної цілісності. Він сміливо використовує релігійний світогляд минулих часів через два століття після прийняття християнства, чим суперечить особливостям художнього методу Середньовіччя, чим відрізняє свою поему від літописного оповідання про похід князя Ігоря.

Проблема творчої настанови Середньовіччя в тому, що авторське „я” не визнавалось. Гальмуючи самовираження особистості, художній метод характеризувався застиглістю форми і сталістю змісту. Внутрішній світ людини був закритим від очей інших, тому що сама людина жила за законами тієї соціальної групи, до якої належала. Не розглядаючи навіть можливості поділу літератури на художню та нехудожню, художність твору все ж існувала. Цим винятком стало „Слово о полку Ігоревім” з його образністю, піднесенням героїчним пафосом, авторським самовираженням, художніми прийомами у зображенні дійсності, глибиною задуму, ідейністю та цілісністю композиції. Ґрунтовна обізнаність автора в історії, географії, політичній ситуації рідного краю доводить, що він не був простолюдином. Безперечним є й те, що особливості середньовічного методу теж були йому відомі, але він не дотримується традиції, а впевнено застосовує нове, разом з тим закладаючи у твір глибину ідеї, сподіваючись на можливу реакцію. Його інтереси співпадають з інтересами Київської Русі, що доводить щирий патріотизм та відданість своєму народу. Автор „Слова о полку Ігоревім” полемізує з вимогами середньовічного методу і чи не найпершим пориває із застиглістю художньої системи, насичуючи поему різноманітним образним матеріалом на історичному тлі, не цураючись художнього вимислу.

4.2. Авторська присутність у творі.

Автентичність києворуської пам'ятки неодноразово піддавали сумніву. Американський медієвіст Е. Кінан автором „Слова о полку Ігоревім” вважав Йосефа Добровського, чеського славіста, який здобув ґрунтовну освіту та добре знав Старий Завіт і давні слов'янські тексти [62]. О. Мишанич охарактеризував припущення Е. Кінана як науково необґрунтовані: „Слова о полку Ігоревім” приписувати авторство літературної пам'ятки чеському філологу-славісту Й. Добровському немає жодних наукових підстав, а наголошувати, що він написав „Слово о полку Ігоревім” в стані „душевної хвороби” – квазінауково і неетично. На думку О. Мишанича, Е. Кінан недостатньо володіє літературою питання чи, може, свідомо ігнорує здобутки своїх попередників [110].

Російський скептик О. Зімін, вважаючи „Слово о полку Ігоревім” літературною містифікацією, називає автором пам'ятки священнослужителя Іоїля Биковського. Як зауважує дослідник, вона створена на основі тексту розширеної редакції «Задонщини» після 1767 р. [55].

Слушною є думка О. Мишанича про те, що у науці про „Слово о полку Ігоревім” і наставник Ігоря, учасник походу, людина світська, киянин, чернігівець впродовж XIX – XX ст. запропоновано понад двадцять можливих претендентів на його авторство: професіональний поет-співець, наблизений до Ігоря Святославича, вихователь, галичанин та ін., називалися імена – співець Митуса, Тимофій Рагуїлович, Домид, Ольстин Олексич, Біловолод Просович, князь Ігор Святославич, Ходина, Марія Васильківна та ін. Найбільш привабливими й обґрунтованими, на думку дослідника, є гіпотези про авторство київського боярина Петра Бориславича (Б. Рибаків), і Володимира Ярославича Галицького, сина Ярослава Осмомисла та брата Ярославни (Л. Махновець), а українські вчені більше схильні до ретельно й комплексно обґрунтованої гіпотези Л. Махновця. [110].

Безсумнівним, на нашу думку, є те, що „Слово о полку Ігоревім” – пам’ятка автентична, яка має свого автора-язичника. Хоча в медієвістиці існують різні погляди на релігійність середньовічного автора. Для прикладу, біблійні підтексти у „Слові о полку Ігоревім” простежив Р. Піккіо. На думку італійського славіста, біблійним прообразом Ігорєвого походу слід вважати не угодний Богові похід царів Ізраїлю й Іудеї Ахава і Йосафата до Сирії, що завершився загибеллю нечестивого Ахава [122, с. 438]. Старозавітні ремінісценції, за Р. Піккіо, доводять необхідність прочитання тексту у дидактично-релігійному ключі [122, с. 439].

Літературна творчість може бути способом самоствердження, одним із проявів волі до влади, яка здійснюється через художнє слово. Особливо яскраво виявляється воля до влади у творах, де потужною є тенденційність (ідейність). Коли письменник засобами слова закликає до чогось чи повчає, йому притаманне гостре відчуття влади слова над людиною [27, с. 8]. Автор „Слова о полку Ігоревім”, безумовно, мав таку волю, оскільки пам’ятка пройнята тенденційністю, ідеєю змін, спрямованою на кожного, кому не була байдужою доля Київської Русі.

Відчуваючи тривогу за Київську Русь, автор “Слова о полку Ігоревім” засуджує князівські міжусобиці, закликаючи русичів до єдності проти ворога: „въ княжихъ крамолахъ вѣци чєловѣкомъ скратишась”[205, с. 366]. Авторська настанова неспроста вкладена в уста саме князя київського Святослава Всеволодовича, який постає уособленням центральної державної влади. За політичною програмою творця тексту, русичі мали згуртуватися навколо сильного правителя. До досвідченого політика, який був би визнаний наймудрішим з тогочасного князівського середовища, повинні прислухатись князі як до батька. Автор тому і називає князя Святослава „отець ихъ” [205, с. 370]. Якби головна ідея проголошувалася вустами неблагонадійного князя, того, хто знав гіркоту поразки, не було б очікуваного результату від твору. Таким чином, автор виважено приймає рішення обрати надійну, випробувану особистість, яка б виступала символом перемоги: „Грозою

бѣшесть: притрепальъ своими сильными плѣкы и харалужными мечи, наступи на землю Половецкую...И падєся Кобякъ...въ гриднищѣ Святѣславли” [205, с. 370].

М. Брайчевський стверджує, що автор визнає державну тезу боротьби проти зла за допомогою насильства, але конкретизуючи в іншій площині: що саме вважати злом і проти чого застосовувати насильство [35, с. 274]. Оскільки християнство вважає за гріх будь-яку форму насильства, вчинку князя Ігоря насправді не мало б бути виправдання, виходячи з релігійної моралі цього часу. Вбиваючи інших заради власної свободи і честі, герой твору зазнає поразки. Автор „Слова о полку Ігоревім”, намагаючись зменшити провину Ігоря, не вводить у текст християнське покаяння, оскільки твір відтворює язичницьке світовідчуття, а вигадує певне виправдання поведінки князю: потреба у його підтримці задля перемоги над спільним ворогом. Тому стверджувальну тезу М. Брайчевського стосовно пам’ятки доречніше перетворити на питальну форму, відкриту для відповідей: як варто сприймати ту людину, яка не бачить іншого позитивного виходу з ситуації страждання близьких йому людей, як примусити страждати тих, хто стимулює це страждання?

Прагнення охопити та пов’язати все, не забувши жодної деталі, – творчий принцип автора. Заклики до єдності князів після поразки заради перемоги створюють враження безперервного руху життя, неподільності близького і далекого, надають динамічності ситуації, об’єктивності: „Вступита, господина, въ злата стремена за обиду саго времени, за землю Рускую, за раны Игорєвы, буєго Святѣславлича!” [205, с. 376]. До Ярослава Осмомисла звертається князь Святослав: „Стрѣляи, господине, Кончака, поганого кощея, за землю Рускую, за раны Игорєвы, буєго Святѣславлича!” [205, с. 378]. Таке звертання з негативно-забарвленою характеристикою мало за мету активізацію рішучості небайдужих, надавало додаткової мотивації заклику. Кончак як уособлення зла для Київської Русі сприймався не як окрема людина, а як зло, яке варто знешкодити. Саме тому його образ використовувався

середньовічним автором, як прийом пришвидшення реакції, як своєрідний стимул до рішучої дії.

Присутність автора у „Слові о полку Ігоревім” відчутна постійно. Вибір власної творчої манери, відмінної від манери попередника, – перший прояв авторського самоусвідомлення, яке не було характерним середньовічному методу з його запереченням авторської індивідуальності. Присутнє визначення часових меж твору із вказівкою на часовий проміжок від правління князя Володимира (минулого) до князя Ігоря (сучасності поеми): „Почнемъ же, братіє, повѣсть сію, отъ старого Владимера до нынѣшняго Игоря...”[205, с. 356]. Це місце у „Слові о полку Ігоревім” є досить важливим для розкриття глибини творчого задуму, оскільки доводить, що сучасність києворуської пам’ятки є сучасністю її автора, а твір є інтерпретацією тієї доби. Художньою основою твору виявляється запас вражень від сприйнятої події. Раптове осягнення реалізоване матеріально у творенні тексту пам’ятки. Процес творчості у цьому випадку міг стати рятувальним фактором від психологічного потрясіння автора. Суб’єктивність авторської свідомості з її неможливістю лише фактизувати дійсність подала власне трактування вчинку князя та власне бачення політичної ситуації того часу. Приховані глибини авторської пам’яті не могли не бути перевірені емоціями, через що психологізм ситуації, спочатку перетворений власним „я” поета простежується у рядках „Слова о полку Ігоревім”. Уява дозволила об’єднати факти навколо єдиного задуму – створити твір, який би закликав до дії. Слушною є думка П.Білоуса про те, що уява найпродуктивніша тоді, коли потік відтворених вражень є цілеспрямованим, організованим навколо якоїсь думки, ідеї, безпосередньо пов’язаної з творчим задумом [27, с. 53]. Заклик до єднання задля перемоги вимагає витворення відповідного образного світу уявою у „Слові о полку Ігоревім”. Князь Святослав, звертаючись до кожного з князів, наголошує, використовуючи прийоми гіперболізації, порівняння, повтору, на їх значних можливостях у підтримці рідного краю. У образній формі він описує факт поразки: „уже бо, братіє, невеселая година встала, уже пустыни силу прикрыла...”

[205, с. 368]. У цих словах час ніби антропологізований, набирає обрису людини, яка не посміхається через важкість на серці. Можна припустити, автор, намагаючись бути об'єктивнішим, налаштовує свідомість на творення образу, але не може контролювати підсвідомість, яка надає емоційний стимул для цього.

Крім уміння систематизувати колись побачене у своїй свідомості, авторові поеми притаманна гнучкість мислення, яка полягає у здатності швидко переходити з одного нагадування про події на інше, з одного часового плану на інший (згадки про віки Трояна, часи Бусові, літа Ярослава, походи Олегові та поряд з цим зображення сучасності): „Были вѣчи Трояни, минула лѣта Ярославля; были плъци Олговы... То бѣло въ ты рати и въ ты плъкы, а сицеи рати – не слышано!” [205, с. 366]. Минулі події слугують прикладом для сучасників „Слова о полку Ігоревім”. Це свідчить про вміння пов'язувати нове з попереднім досвідом, використовуючи здобутки історії належним чином, перетворюючи художню ідею на загальний настрій сучасного для автора суспільства. Талант автора поеми реалізувався від конкретної суспільної мотивації: осмислити нераціональність події, що сталася і закликати до раціональності у майбутньому.

Часті історичні переміщення вимагали розуміння автором історичного процесу тих часів, певного панорамного бачення. Б. Яценко стверджував, що автор „Слова о полку Ігоревім” добре знав історію рідного народу та всіх його давніх гілок, які населяли ранньосередньовічну Європу, а Троянь була для нього останнім місцем збирання слов'янських земель, вершиною розвитку ідеї єдності, прикладом полянської історії у тому, що сила в єдності [211, с. 159]. Приклади з давнього минулого, за формою лаконічні, виступали своєрідним натяком на те, що дидактизм історії актуальний для будь-якої епохи. Повчальний характер відчутний при згадці про часи князювання Олега Гориславича, коли акцент робиться на княжих міжусобицях та гіркоті наслідків: „Тогда, при Олзѣ Гориславличи, сѣяшеться и растяшеть уособицами, погибашеть жизнь Дажьбожа внука...” [205, с. 366]. Крім того, міжусобиці часів Ігоревих пращурів автор описує у певному паралелізмі з міжусобицями часів походу

князя Ігоря. В обох епізодах схожа реакція навколишнього світу на події походу. Для розуміння цього досить навести два приклади: 1) „...вльци грозу вьсрожать по яругамъ, орли клеткомъ на кости звѣри зовуть, лисици брешуть на чрьленыя щиты” [205, с. 360]; 2) „Тогда по Руской земли рѣтко ратаевѣ кикахуть, нѣ часто врани граяхуть, трупіа себѣ дѣляче, а галици свою рѣчь говоряхуть, хотять полетѣти на уєдіє” [205, с. 366]. В обох випадках спостерігається активність навколишнього світу, акцентується увага на дієвості природи. Ці авторські коментарі – вияв надлишкової почуттєвості внутрішнього світу творця пам’ятки, доказ його багатства, вміння віддаватись грі фантазії, яка перелицьовує таємні враження від дійсності на стан самої дійсності. Якщо це стан нерівноваги, дискомфорту у почуванні природи, такий же стан міг бути наявним і у автора. Напруженість психіки автора втілюється у художні образи у „Слові о полку Ігоревім”. У даному випадку авторська свідомість є регулятором творчого процесу, оскільки контролює його перебіг, задіює пам’ять та уяву, надає твору цілісності. Однією з найголовніших рис авторської свідомості є те, що у своєму складі вона містить емоційно-почуттєвий рівень. Цей рівень стосується багатства внутрішнього світу людини, оскільки закладається емоційна база, на основі якої формуються потреби та інтереси людини. Така подія як поразка сприяла нагнітання переживання, яке виробило почуття симпатії та антипатії до учасників історичного походу, до їх попередників та до всього, що відбувається навколо. Піднесений пафос „Слова” теж виник саме на цьому етапі роботи свідомості. Рефрен києворуської пам’ятки: „за землю Рускую, за раны Игоревы, буєго Святъславлича!” проводить крізь твір піднесений заклик постати за Київську Русь [205, с. 376]. Свідомість виконує функцію нагромадження знань про дійсність. Ці знання здобуваються в результаті засвоєння особистого досвіду і запозичуються у попередніх поколінь.

Слушним є твердження О. Александрова про те, що відношення Бог-автор-герой надає образному світові середньовічного твору цілісності не ззовні, а зсередини. Біографічний автор, образ автора, оповідач, а також інші форми

„точок зору” (герої, очевидці) перебувають тут на рівні певної недиференційованості. Цей синкретизм мав свідчити про недостатній розвиток суб’єктної сторони твору. Якщо смислотворчу функцію автор делегує Богові, то композиційну – героєві. Функціональна обмеженість автора породжує ілюзію його відсутності в творі. Ослаблення єдиного композиційного центру, послаблення зв’язків між образними одиницями організованого в такий спосіб світу призводить до його розімкнутості, перетворює твір у зведення, що характеризується фрагментарністю [7, с. 23]. Києворуська поема про похід князя Ігоря суперечить такому середньовічному методу. Особливість цієї пам’ятки у тому, що витворюється дійсність, переосмислена в авторській свідомості. Автор не просто подає факт, а створює його художню модель як своєрідне попередження, як заклик до раціональності дії.

У „Слові о полку Ігоревім” відчувається диференціація у поглядах автора і його героя. Незважаючи на постійну присутність творця поеми, автор ніби спостерігає збоку за походом князя Ігоря й одночасно не забуває подати найменшу деталь, персоніфікує природу, щоб читач чи слухач звернув увагу на підказки навколишнього світу. Увага до художньої деталі характеризує автора киеворуської пам’ятки як людину, здатну за формою, здавалося б, дрібниці приховати суть. Для прикладу варто згадати епізод, коли князь Святослав описує сон. Щоб підкреслити символічне значення цього моменту, віщість сну, автор вдається до, здавалося б, незначної, на перший погляд, художньої деталі. Ліжко князя у сні саме тисове, червоне (символізм кольору виступає як художня деталь): „А Святъславъ мутенъ сонъ видѣ въ Кіевѣ на горахъ. Си ночь съ вечера одѣвахуть мя, — рече, — ...чръною паполомою на кровати тисовѣ. . .” [205, с. 373]. Самосвідомість автора переповнена асоціаціями, що також є певним відхиленням від традиційного методу, де асоціативність, породжена розмірковуванням, не є актуальною. Актуальним є те, що є усталеним давно і не обговорюється.

Тому доречним є міркування Д. Лихачова, який характеризує Середньовічну епоху, як таку, що не знає чужої думки, чужої ідеї як предмета

об'єктивного викладу. Не викладаються і ті ідеї, які вважаються їх носіями істинними, – вони лише проповідуються. Все вже пізнано в богослів'ї, все відкрито, істина знайдена. Завдання автора – лише застосувати цю істину до різних випадків [97, с. 133]. Автор „Слова о полку Ігоревім” не прагне відкрити щось нове, він намагається показати необхідність змін у політичному житті суспільства за допомогою віри у вплив сили слова на людину. Можна припустити, що він перебуває в опозиції до традиційності у всьому, бо вважає, що не варто зупинятися на чомусь одному, саморозвиток може проходити лише у ситуації постійного пошуку чогось нового. Одразу привертає увагу те, що у „Слові о полку Ігоревім” реалізується прагнення охопити якомога більше (постійно змінюються особливості хронотопу), світ споглядається ніби з невідомої всім території, де автор може описувати події, що відбуваються усюди: „Земля тутнеть. Рѣкы мутно текуть. Пороси поля прикрывають. Стязи глаголють: половци идуть отъ Дона, и отъ моря, и отъ всѣхъ странъ рускыя плѣкы оступиша” [205, с. 364]. Складається враження присутності автора одночасно скрізь, він ніби виконує роль політичного стратега, характеризуючи ситуацію.

Першопочтовхом до написання твору є вияв творчого задуму, після чого виникає проблема його реалізації. Так, Я. Пономарьов у „Психології творчості” охарактеризував виникнення проблемної ситуації як виникнення подразника, який пробуджує рефлекс зосередженості. Сама проблема на певний період діяльності стає предметом зосередження – домінантою. Відтворюваний під впливом такої домінанти матеріал аналізується та синтезується на основі виробленого раніше певного досвіду [127, с. 151]. На основі власного досвіду у людини виникають переконання, якими вона керується протягом свого життя. Автор „Слова о полку Ігоревім” як людина Середньовіччя акумулював у свідомості досвід, який наповнив емоційно-вольову сферу переживаннями за долю своєї держави. Реалізація цього досвіду у формі літературного твору стає домінантою. Переконання виробляються у світоглядну позицію.

Слід додати, що авторська свідомість, витворивши у такий спосіб власне бачення політичних ситуації різних часів, використовувала почуття симпатії та антипатії до образів князів у „Слові”. Київоруський письменник, слідуючи власним уподобанням, по-своєму міг зобразити того чи іншого князя. Оскільки поет-творець був противником тих князів, які воювали з рідними братами заради здобуття влади, переможець над грізним Шаруканом князь Святослав Ярославич залишився безіменним за волею її автора. Як стверджує П. Рибаків, автор свідомо не обирає творчу манеру Бояна, тому що вважає, що співець минулого прагнув догодити князю Святославу та його сину Олегу Святославичу, забувши про об’єктивність [144, с. 43]. Таким чином, рисами моралі могли бути наділені образи князів, які цього позитиву не заслуговували. Чи не є схожою ситуація у зображенні постаті князя Ігоря? Не виникає сумнівів у тому, що автор симпатизує нерозважливому князю. Прийом перенесення уваги з однієї художньої деталі на іншу має на меті відволікти від вчинку князя увагу: „О, далече заиде соколь, птиць бя, – кь морю! А Игорєва храбраго пльку не красити! За нимъ кликну Карна и Жля...” [205, с. 368]. Стає очевидним, що замість докорів князю Ігорю вжита вказівка на хоробрість нерозважливих, далі акцент переходить на емоційність, виклик смутку за допомогою образів Карни і Жлі. Можливо, у такий спосіб автор розраховував на довіру середньовічної людини до слова, яке мало власну функцію. Моральність слова як носія істини, за уявленням середньовічної людини, повинна була підштовхувати до морального вдосконалення людини. Це була ознака риторичності художнього методу, данина традиції, на яку міг зробити ставку автор.

Як стверджує Д. Лихачов, чим міцніше стояв письменник XI – XIII століть на ідеальних позиціях феодального стану, тим міцніше входив у його твір стереотип у зображенні людини, тим консервативніше був він у своїх ідейних і художніх позиціях. Але варто було письменнику відступити від цих позицій, даючи волю своїм особистим враженням, незмінно відображаючи якісь особливості в його соціальній позиції, виявити особисте почуття до тієї чи іншої

особи – і елементи (нехай незначні) нового, менш традиційного і більш своєрідного відношення до дійсності потрапляли у твір” [97, с. 53]. „Слово о полку Ігоревім” сповнене незвичних елементів для літературної ситуації Середньовіччя, яка, здавалося б, перебувала у визначеності норми та її сталості. Такими новими елементами, створеними авторською свідомістю, є: поява художнього вимислу (який доводить присутність автора у києворуській пам’ятці); експресивність художнього мовлення, тобто підкресленість форми вияву почуття, здатність справляти емоційний вплив; оціночне ставлення середньовічного автора знайшло свій вияв через згадану вище емоційність; індивідуалізованість мовлення, відхід від усталених кліше з метою привернути до себе увагу та пробудити свідоме ставлення іншого.

Художній вимисел використаний у гіперболізації людських можливостей: „Того старого Володимира нельзѣ бѣ пригвоздити къ горамъ кієвскимъ” [205, с. 382]. Художній прийом перетворення людини на тварину чи птаха теж є складовим елементом вимислу у „Слові”. Ігор та Влур під час втечі зазнають ряду перетворень: „Коли Игорь соколомъ полетѣ, тогда Влуръ влькомъ потече...” [205, с. 386].

Щодо експресивності художнього мовлення сумнівів виникати не повинно, оскільки вся києворуська пам’ятка – емоційно насичена. Авторська свідомість розкрила багатство психології внутрішнього світу, оприявила приховане в душі співчуття до героя твору – князя Ігоря (вводиться образ Ярославни, щоб спробувати відчувати її печаль, спробувати співпереживати з нею).

Але найбільш клопітка робота авторської свідомості відбувається при оцінці князів. Лаконічно, але чітко творець поеми дає їм характеристику за здійсненими вчинками. Галицького Осмомисла Ярослава поважають за його перемоги: „подперъ горы горскыи своими желѣзными плѣки, заступивъ королевѣи путь, затворивъ Дунаю ворота...” [205, с. 376]. Крім того, прозорим доказом його пріоритету в умінні мудро правити є поважність форми звертання до нього: „господине” [205, с. 378]. Щоб донести суть заклику до князів Рюрика

і Давида, риторичне звертання починається з гіперболізації можливостей їх дружини: „Не ваю ли храбрая дружина рыкають, акы туры, ранены саблями калеными на полѣ незнаемѣ?” [205, с. 376]. Авторська оцінка ситуації прихована ним у звертанні князя Святослава. Ставлення київського князя до Ігоря і Всеволода – показове, батьківське, турботливе. Такий хід авторської свідомості мав спрацювати на користь необачних князів, на поблажливість до них. Зменшений вияв гніву мав бути викликаний і тим, що князь Святослав характеризує одвагу і сміливість: „Ваю храбрая сердца въ жестоцѣмъ харалузѣ скована, а въ буести закалена” [205, с. 374].

Щодо ще однієї оригінальної риси пам’ятки – індивідуалізованості мовлення – можна сказати, що її причина у відчутті постійної присутності особи автора, яка помітна особливо там, де при звертанні до ворога застосовуються негативно забарвлені означення типу: „поганыи половчине” [205, с. 362], „дѣти бѣсови” [205, с. 364], „поганыя плѣкы половецкыя” [205, с. 362], а при згадці про русичів – „храбрѣи русичи” [205, с. 368], „молодая мѣсяца”, „два солнца” [205, с. 372]. Те ж стосується і природи („кровавыя зори” [205, с. 362], „чръныя тучя” [205, с. 364]). Дії природи різняться перед походом і після: відтворена ворожість, певним чином гнів через непослух перед походом перетворюються на емоції жалю, суму наприкінці битви. Ліричний настрій супроводжував епічний виклад подій, доводячи перевагу суб’єктивності у процесі творення поеми: „Что ми шумить, Что ми звенить далече рано предѣ зорями? Игорь плѣкы заворочаете: жаль бо ему мила брата Всеволода... Ничить трава жалощами, а древо с тугою къ земли преклонилося” [205, с. 368].

Ідейний зміст києворуської пам’ятки автор вклав у „золоте слово” князя Святослава, яке насправді ілюструвало ставлення самого автора до цих князів, доводило велику обізнаність творця києворуського твору із сучасними колізіями у політичній справі Середньовіччя. Тому і твір був зорієнтованим на тих, хто розуміє історичний процес, на сучасників ”Слова о полку Ігоревім”. Улеслива характеристика мужності учасників походу, князів Ігоря та Всеволода, слугує

художнім прийомом, спрямованим на пом'якшення справедливого гніву: „О мої синовці, Ігорю і Всеволоде! Рано єста начала Половецкую землю мечи цвѣлити, а себѣ славы искати” [205, с. 374]. Звертання київського князя є наче доказом симпатії автора до двох братів. Заклик-рефрен, який поданий після звернення до кожного з князів, містив у собі ідею боротьби: „...за землю Рускую, за раны Игорєвы, буєго Святѣславича!” [205, с. 376]. З кожним князем у „Слові” різні асоціації, які проходить авторське усвідомлення. Дипломатичність, з якою звертається князь Святослав до кожного з князів, характеризує його як мудрого правителя (перед закликом захищати рідну землю характеризує кожного князя як вправного воєводу, відзначає військові якості). До князя Романа Мстиславовича князь Святослав звертається за допомогою порівняння, що мало б викликати симпатію з боку правителя, який об'єднав Волинське і Галицьке князівства: „Храбрая мисль носить ваю умѣ на дѣло. Высоко плаваєши на дѣло въ буєсти, яко соколъ на вѣтрехъ ширяся, хотя птицю въ буиствѣ одолѣти” [205, с. 378]. Такий хід авторської свідомості зображає князя Святослава військовим стратегом з високим рівнем дипломатичності.

Присутність автора помітна і в епізоді втечі з полону. Застосування фантастики – перевтілення на образи тварин та птахів – можна назвати художнім прийомом, за допомогою якого передається бажання якнайшвидше повернутись до рідної землі, щоб надалі захищати її від нападників: „А Игорь князь поскочи горностаємъ къ тростию и бѣлымъ гоголемъ на воду. Въврѣжєся на брѣзь комонь и скочи съ него бусымъ влькомъ” [205, с. 386]. Не є випадковим і те, що втікача ніхто не зустрічає: немає на це причин, тому що його лицарська честь втрачена. Автор знаходить виправдання князю, мотивуючи його необхідністю боронити Київську Русь.

Автор творить своє „Слово о полку Ігоревім” за принциповими ознаками героїчного епосу. Панорамне бачення творцем середньовічної пам'ятки всього світу з розумінням його минулого та орієнтації на близьке майбутнє створює правдивість картини життя. Видно його прагнення до об'єднання удільних

князів навколо мудрого і поважного київського князя (у творі таким правителем є князь Святослав Всеволодович). Історизм, пройнятий ліричністю авторського світобачення, ріднив певним чином епос із лірикою, яка була не на рівні почуття, а на рівні покликання, громадянської відданості.

Обізнаність творця пам'ятки з різними сторонами середньовічного життя, реалізовані у творі знання довели, що авторська свідомість увібрала в себе погляди політика, історика, поета, людини, яка посідала за ієрархією станів один з найвищих щаблів.

Логічний зв'язок подій з асоціативністю мисленнєвого процесу пов'язав між собою історичні факти. Екскурси у минуле, перестрибування у різні часові виміри, згадка про князів минулого і сучасного свідчать про високий розвиток словесно-логічної пам'яті, вміння керувати роботою свідомості, затримувати надовго у пам'яті необхідну інформацію та користуватися нею у потрібний момент.

Інтелектуальна сфера авторської свідомості допомогла реалізувати літературне завдання. Мислення як поєднання інтуїтивного та логічного послужило механізмом реалізації творчого задуму. Інтуїтивне мислення автора пам'ятки допомогло віднайти зв'язки між подіями сучасної для нього дійсності.

Наявність авторського начала у „Слові о полку Ігоревім” відзначав Д. Лихачов. Він наголошував на злитті авторського начала з виконавським. Це спричинило наявність авторських ліричних відступів, гірких роздумів [89, с. 17]. Ліризм у літературі цього періоду має переважно громадянські форми. На думку дослідника, це лірика не особистісного характеру, хоча особистість автора у ній і виражена закликами порятувати Батьківщину від спільного ворога [89, с. 8].

Автор літопису й автор ”Слова о полку Ігоревім” використовують різні способи подачі матеріалу: літописний спосіб з його історично-документальним рівнем авторської самосвідомості й художній з відповідними прийомами відтворення історичної правди. Літописець моделює художню реальність наближено до справжньої, а поет, застосовуючи прийоми художнього вимислу,

теж намагається не відходити від історичної правди, але описана правда виходить у нього з елементами художнього домислу.

Разючий контраст твору з іншими середньовічними руськими творами, написаними за вимогами традиційного методу, міг викликати надто великий інтерес до постаті автора. Невідомо, які наслідки це могло мати. Принаймні, можна назвати кілька найвагоміших причин втаємничення власного імені автора. Перша – різниця політичних орієнтирів серед свідомості середньовічного люду, криза політичної ситуації у Київській Русі. Крім того, автор симпатизує князю Ігорю, незважаючи на його егоїстичні мотиви поведінки. Той, хто сприймає текст, має право на власне ставлення, яке може вилитись у формі осуду чи виправдання через ствердження необхідності у захисті Батьківщини. Навряд чи знайшлося б багато прихильників автора в даному випадку. Тому оприянювати своє ім'я було б небезпечно.

Іншою причиною замовчування свого імені була релігійна ситуація, коли християнство доволі розповсюдилось на теренах Київської держави. Автор, який дотримується язичницьких традицій у творенні художнього світу, міг передчувати опозиційність своїх поглядів. Тож визначальним фактором, який обумовив анонімність, є конкретний ідеологічний момент. Той, хто відмовлявся грати за правилами, ризикував втратити місце у суспільстві.

ВИСНОВКИ

Традиційність сприйняття категорії авторства у києворуську добу зумовлена поглядом на слово як на беззаперечний атрибут божественного, внаслідок чого єдиним автором всього написаного міг вважатись лише Бог, який диктував сакральне слово та спрямовував авторську думку передати богонатхненний текст на письмі. Письменник, вважаючи за честь бути обраним, отримав функцію посередника між Богом та читачем, виявився носієм істинного знання, передав це знання за допомогою прихованої символічності, підтексту.

У Біблії поняття творчого натхнення тісно пов'язане із поняттями інспірованості, богонатхненності. Пророк, який виконує Божу волю, передає Богом нав'язані на нього думки у письмовій формі, не ідентифікує себе із автором, оскільки ним вважається Бог, а лише усвідомлює себе обраним посередником між світами реальним та ідеальним (вищим). Хоча пророка слід розглядати і як інтерпретатора почутого від Всевишнього, оскільки він – людина певної епохи та представник власної культури. Тому йому важко оминати все те, що він бачить на власні очі. Звідси – певне просвічування індивідуальності у тексті, написаному ним.

Звичайно, унікальність Біблії полягає в її божественному авторстві та концепції творення у ній, всеохоплюючій спрямованості та позачасовості. Ставлення до слова у Святому Письмі особливе: це слово натхненне Богом, істинне, дієве, цілюще („Через слово, що Я вам говорив, ви вже чисті” (Ів., 15: 3)), творче.

Звертання до тексту-авторитету пояснюється традиційністю художнього методу Середньовіччя, воно мало на меті додати літературній пам'ятці більшого значення, авторитетності, не усвідомлювалось письменником і читачем як вияв несамотійності авторського мислення. Разом з тим при сприйнятті змісту тексту досягався ефект „долучення” читача до сакральності авторського світовідчуття.

Більш індивідуалізованими та оригінальними виявились твори тих середньовічних авторів, у змісті яких наявна концепція необхідності змін. Ця спрямованість на зміни, які мають відбутися після переходу від стадії „незадоволення”, дискомфорту (що не влаштовує автора „на даний момент”), проглядається у „Молінні” Данила Заточника, де автор бажає виправити своє невітніше становище в’язня, звертаючись за допомогою до князя. Данило Заточник – вольовий та прагматичний тип особистості, оскільки рішуче оголошує князю про власні переконання, намагається вплинути на його волю та дії. Оскільки пригнічений стан автора створений обставинами конфлікту між внутрішнім та зовнішнім світами, його підсвідомість знайшла оптимальний варіант позбавлення негативу через можливість внутрішнього мовлення. У даному випадку літературна творчість постає витісненням певного психічного комплексу.

У середньовічних авторів відводилась значна роль внутрішній мотивації (пов’язана з психологічним підтекстом літературного твору), вона пов’язана з релігійністю світосприйняття авторів, а зовнішня мотивація яскраво виражена у творах, де помітною є тенденційність („Слово о полку Ігоревім”) та прагнення поліпшити для автора власне становище або покращити кар’єру („Моління” Данила Заточника).

Творчі інтенції авторів-літописців були спрямовані на зміну політичного становища у своїй державі на краще, а власну творчість літописці використовували як засіб нагадування про необхідність змін, пересторогу, не визнаючи її як можливість самореалізації, самовираження. Писати для цих авторів було необхідністю, продиктованою „вище” як Богом, так і владною особою, котра піклується про власний авторитет та авторитет держави, якою керує.

Компіляційний характер літописів свідчить не про несамотійність та неоригінальність мислення києворуського книжника, а виражає його свідоме ставлення до літературної традиції, одним із елементів якої була можливість запозичення „чужого” тексту з авторитетного середньовічного твору. Таке

ставлення до перенесення „літературного елементу” зумовлене домінуванням авторитету над авторством. Тому і компіляція як літературне явище києворуської доби не розцінювалась реципієнтом як недолік.

Давній автор міг дозволити собі робити комбінації з різних текстів – і з’являвся новий твір. Найчастіше ним використовувався літературний досвід попередників: звертаючись до візантійських хронік, він адаптував запозичений літературний матеріал, доповнював його відомостями про розвиток держави. Недоречним було б недооцінювати роль середньовічного компілятора, який не сліпо вдавався до переказу чи вставки обраного літературного фрагменту, а мав на меті певну „авторитетну” для нього ідею (найчастіше, державницьку чи релігійну), на яку мала „натякнути” компіляція.

Можна відзначити спільність погляду авторів на літературну творчість як спосіб пізнання (самопізнання). Мотивація такої літературної творчості – подати у літературному творі певні знання, зіграти роль Наставника, стимулювати читача до самопізнання. І хоча середньовічний автор, фіксуючи певні історичні події письмово, не мав на меті розкривати власне внутрішнє „я”, його світоглядні орієнтири зрозумілі із тексту твору.

Іларіон намагався дотримуватися традиційного художнього методу Середньовіччя з його нормативністю та застиглістю форми, риторичністю та релігійною спрямованістю. Незважаючи на це, внутрішні переконання та національне самоусвідомлення автора дозволили виявити власне „я” – людини не байдужої до державотворчих та культурологічних процесів. Використання ораторського мистецтва дало можливість витворити піднесений пафос києворуської пам’ятки, відчуття сугестивної дії слова, почуття відповідальності за долю держави.

Автор-агіограф у „Сказанні про Бориса та Гліба” постає перед нами як письменник, котрий надавав важливого звучання кожному слову, знався на елементах психологічного впливу на читача. Він не тільки фіксував події близької його душі епохи, а й прагнув донести до читача психологію персонажів та підштовхнути до правильного життєвого вибору середньовічну людину, що

мала обрати власний шлях до істини. Урочистий тон „Сказання” зумовлений необхідністю викликати почуття захоплення та поваги у читача до постатей Бориса та Гліба, відповідальності за долю рідної держави, схвалення цілющої сили християнської віри.

Данило Паломник ставиться до власної творчості як до виконання волі Божої, як до обов'язку кожної віруючої людини, саму мандрівку вважаючи актом очищення. Все, що трапляється з Данилом під час подорожі, на його думку, є наперед визначеним волею Всевишнього. Витворений авторською свідомістю образ письменника-мандрівника безпосередньо пов'язаний з індивідуальністю автора, його прагненням описати побачене на власні очі та зробити „Ходіння” корисним для інших. Впоратись із цим автору допомогла власна стильова манера з її тяжінням до інформативності, деталізації оповіді, з власними філософсько-світоглядними орієнтирами.

Своєрідна відмова від першоавторства, надання привілею Всевишньому можуть бути розглянуті як спроба наслідування аскетичних помірності та стриманості у вияві власних прагнень. Мотивацією до творчості могло бути емоційне співпереживання за долю духовної обителі – Києво-Печерського монастиря. Таким чином, авторські міркування сформовані під впливом двох чинників: зовнішнього (доба Київської Русі з її феодальним устроєм, становище церкви, її залежність від влади князя); внутрішнього (власне світовідчуття, усвідомлення своєї обраності та підпорядкованості).

Якщо характеризувати свідомість автора „Слова о полку Ігоревім”, то тут структура дещо відмінна. По-перше, автор не розглядає себе виконавцем волі Божої, створюючи текст, не вважає описані події Божим повелінням, а причину поразки Ігоря виводить із нерозумного ставлення до політичної ситуації того часу. І хоча художній світ киеворуської пам'ятки населений язичницькими богами, авторське самоприпониження перед ними відсутнє. Розвиненою є поетична рефлексія. Інша справа з літописним оповіданням про похід у Київському літописі. Світогляд автора-християнина передається і героям оповідання: прохання Всевишнього про допомогу, наявне каяття за гріхи перед

Богом, трактування долі як волі неба. Зв'язок Бог – автор міцний, є визначальним у причинно-наслідковому розвитку подій.

Середньовічні автори усвідомлювали посередницьку позицію щодо виникнення тексту пам'ятки, не прагнули до самовираження у творчості, оскільки це не було для них актуальним, через що новий літературний твір набував ореолу святості та сакральності. Суб'єктивно-авторський елемент помітний у тих місцях у тексті пам'ятки, які найбільш увиразнені емоційно. Завдяки емоційності можна оцінити ставлення автора до подій епохи Середньовіччя (поширення християнського впливу, зосередження влади в особі мудрого правителя, зміни одним князем іншого). Місцями надмірний вияв емоцій може бути пояснений тим, що письменник відчував значну відповідальність за сказане, був обізнаний із державотворчими процесами. Києворуський автор засобом слова намагався примирити особисте з громадським, релігію з політикою, церкву з державою. Розглядаючи факт власної творчості як вияв пошани до Бога та рідної землі, він постає перед читачем більшою мірою як духовний наставник. У киеворуських пам'ятках наявне суб'єктивно-оцінне ставлення до предмета висловлювання, розкриття якого дає уявлення про особистість автора, його світовідчуття. Середньовічний письменник, у якого найбільш помітними були особисте ставлення до зображених подій та спроба їх оцінки, прагнув викликати у читача зацікавленість та відповідне сприйняття, чим він досягав самовираження у творчості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. – К.: Час, 1991. – 280 с.
2. Аверинцев С. Авторство и авторитет / Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / С. Аверинцев. – М., 1994. – С. 105 – 125. [Электронный ресурс] / С. Аверинцев / Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/avt_avt.p hp.
3. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
4. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник / С. Аверинцев / Упоряд. та авт. передмови К. Сігов; наук. ред. М. Ткачук. – 2-ге вид. – К. : Дух і літера, 2004. – 640 с.
5. Адамчик В. Полная энциклопедия символов и знаков / В. Адамчик. – Минск : Харвест, 2008. – 607 с. : ил. – (Карманная библиотека).
6. Александров О. Своєрідність літератури Київської Русі (XI – перша половина XIII ст.) / О. Александров // Діалог: медіа-студії : збірник наукових праць. – № 9. – Одеса : ОНУ ім. І.І. Мечникова, 2009. – С. 8 – 22. [Електронний ресурс] / О. Александров. – Режим доступа : <http://dspace.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/1874/1/Диалог%209%202009.8-22%2b.pdf>.
7. Александров О. Середньовічний автор / Давньоруське любомудріє. Тексти і контексти / О. Александров. – К., 2006. – С. 9 – 24.
8. Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI – першої половини XIII ст.: Монографія / О. Александров. – За ред. О.Мишанича. – Одеса: „АстроПринт”, 1999. – 261 с. бібліогр. на с. 252 – 261.
9. Антипова И. Отражение православной культуры в способах толкования сакрального смысла текста (на материале „Слова о Законе и Благодати” митрополита Илариона) / Актуальные вопросы изучения духовной

- культуры. Материалы Международной научно-практической конференции „Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие. XI Кирилло-Мефодиевские чтения 18 – 19 мая 2010 года”. – М. – Ярославль : Ремдер, 2010. – [Электронный ресурс] / И. Антипова. / Режим доступа : http://window.edu.ru/window/library/pdf2txt?p_id=48339.
10. Барт Ролан. Удовольствие от текста / Р. Барт. Избранные работы : Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С. 462 – 518.
 11. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. Бахтин. – Москва : Художественная литература, 1990. – 543 с.
 12. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. – Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бериштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – 2-е изд. – М. : Искусство, 1986. – 445 с.
 13. Бегунов Ю. Ораторская проза Киевской Руси в типологическом сопоставлении с ораторской прозой Болгарии / Ю. Бегунов. Славянские литературы. IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. Доклады советской делегации. – М. : „Наука”, 1983 . – С. 38 – 51.
 14. Белянин В. Основы психолингвистической диагностики. (Модели мира в литературе) / В. Белянин. – М. : Тривола. – 2000. – 248 с.
 15. Бердяев Н. Смысл творчества. [Электронный ресурс] / Н. Бердяев. – Режим доступа : <http://philosophy.ru/library/berd/creation.html>.
 16. Бибииков М. Русь в византийской дипломатии : договоры руси с греками X в. [Электронный ресурс] / М Бибииков. – Режим доступа : www.drevnyaya.ru/vyp/stat/s1_19_1.pdf.
 17. Біблія : Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена. 988 – 1988. – Ювілейне видання : Видання Місійного Товариства „Нове життя Україна”, „Кемпус Крусейд фор Крайст” – К., 1992. – 2535 с.

18. Білоус П. „Золота книга” української літератури / П. Білоус // Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах. – 2003. – № 3. – С. 28 – 39.
19. Білоус П. Актуальні питання української літературної медієвістики / П. Білоус. – Житомир, 2009. – 248 с.
20. Білоус П. Давня українська література в школі: Навчальні матеріали / П. Білоус. – Житомир: Видавництво ЖДУ ім. І. Франка, 2007. – 208 с.
21. Білоус П. Давньоукраїнська література і фольклор: проблема художнього коду / П. Білоус. – Житомир, 2006. – 110 с.
22. Білоус П. Жанрова система української літератури (період Київської Русі) / П. Білоус // Слово і час. – 2002. – № 2. – С. 19 – 24.
23. Білоус П. Літературна медієвістика. Вибрані студії: У 3-х томах. – Т. 1 : Зародження української літератури : Монографія. / П. Білоус. – Житомир, 2011. – 376 с.
24. Білоус П. Літературна медієвістика. Вибрані студії: У 3-х томах. – Т. 2 : Художній світ давньої української літератури : Ізборник / П. Білоус. – Житомир : ПП "Рута", 2012. – 428 с.
25. Білоус П. Літописне оповідання про похід князя Ігоря 1185 року / П. Білоус // Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах. – 2005. – № 9 – 10. – С. 128 – 135.
26. Білоус П. Основи літературознавства : Курс лекцій / П. Білоус. – Житомир, 1998. – 84 с.
27. Білоус П. Психологія літературної творчості : Книга для вчителів та учнів / П. Білоус. – Житомир, 2004. – 96 с.
28. Білоус П. Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі) : 36. статей / П. Білоус. – Житомир, 2003. – 160 с.
29. Білоус П. Українська паломницька проза: історія жанру. – Київ, 1998. – 128 с.

30. Білоус П. Художній простір у „Повісті минулих літ” / П. Білоус Літературознавчі студії / За ред. П. В. Білоуса. – Житомир : ЖДУ, 2008. – Випуск 2. – С. 4 – 16.
31. Більченко Є. Образ філософії як любовудрія в контексті діалогу культури Київської Русі з античністю / Давньоруське любовудріє. Тексти і контексти / Є. Більченко. – К., 2006. – С. 25 – 34.
32. Більченко Є. Філософія Київської Русі у контексті методики культурологічної інтерпретації тексту / Є. Більченко / Мова і культура. (Науковий журнал). – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2009. – Вип. 11. – Т. III (115). – С. 28 – 35.
33. Борев Ю. Художественное произведение как форма бытия искусства / Ю. Борев [Электронный ресурс] / Ю. Борев. – Режим доступа : <http://www.poezia.ru/master.php?sid=11>.
34. Брайчевский М. Утверждение христианства на Руси / М. Брайчевский. – Академия Наук Украинской ССР. Институт Археологии. – К. : Наукова думка. – 1989. [Электронный ресурс] / М. Брайчевский. – Режим доступа : www.fictionbook.ru/author/mihail_yurevich.../download.a6.pdf
35. Брайчевський М. Автор „Слова о полку Ігоревім” та культура Київської Русі / М. Брайчевський / Упорядник Ю. В. Павленко. – К. : „Фенікс”, 2005. – 552 с.
36. Буслаев Ф. О литературе : Исследования; Статьи / Ф. Буслаев / Сост., вступ. статья, примеч. Э. Афанасьева. – М. : Худож. лит., 1990. – 512 с.
37. Веселовский А. Историческая поэтика / А. Веселовский. – М. : Высшая школа, 1989. – 405 с.
38. Виноградов Г. Символічна інтерпретація прецедентів з історії Візантії, Першого Болгарського царства та Хозарського каганату для юридичного обґрунтування становлення Давньоруської державності / Г. Виноградов. [Електронний ресурс] / Г. Виноградов. – Режим доступа : http://www.ukrterra.com.ua/developments/history/old/vynogradov_symb.htm.

- 39.Воронин Н. „Анонимное” сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор / Н. Воронин // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. 13. – М. – Л., 1957. – С. 11 – 56.
- 40.Выготский Л. Психология искусства / Л. Выготский / Предисл. А. Н. Леонтьева; Коммент. Л. С. Выготского, В. В. Иванова; Общ. ред. В. В. Иванова. – 3-е изд. – М. : Искусство, 1986. – 573 с.
- 41.Генсьорський А. Галицько-Волинський літопис (процес складання; редакції і редактори) / А. Генсьорський : Видавництво Академії Наук Української РСР. – К., – 1958. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://izbornyk.org.ua/hens2/hs.htm>.
- 42.Гординський С. Слово о полку Ігореві як літературна пам'ятка / С. Гординський. На переломі епох. Літературознавчі статті, огляди, есеї, рецензії, спогади / Серія „Ad Fontes – До джерел”. – Львів, Світ, 2004. – С. 9 – 33.
- 43.Грушевський М. Історія української літератури : В 6 т. 9 кн. Т. 3 / М. Грушевський. Упоряд. В. В. Яременко; Приміт. С. К. Росовецького. – К. : Либідь, 1993. – 285 с. („Літературні пам'ятки України”).
- 44.Гудзенко-Александрук О. Символічний аспект духовної культури Київської Русі / Давньоруське любомудріє. Тексти і контексти / О. Гудзенко-Александрук. – К., 2006. – С. 96 – 116.
- 45.Гуревич А. Категории средневековой культуры / А. Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
- 46.Гуревич А. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века) / А. Гуревич. – М. : ”Искусство”, 1989. – 365 с. : ил.
- 47.Демин А. Единицы художественности (на материале древнерусских и южнославянских памятников X – начала XII в.) / А. Демин. Славянские литературы. IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. Доклады советской делегации. – М. : „Наука”, 1983 . – С. 25 – 37.

- 48.Демин А. О художественности древнерусской литературы / Отв. ред. В. П. Гребенюк / А. Демин. – М. : "Языки русской культуры", 1998. – 848 с., 1 ил.
- 49.Дмитриев Л. К вопросу об авторе „Слова о полку Игореве” / Л. Дмитриев // Русская литература. – 1986. – № 4. – С. 3 – 24.
- 50.Долгов В. Древняя Русь : мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI – XVI вв. / В. Долгов. – Ижевск: Издательский Дом „Удмуртский Университет”. – 2004. – 218 с.
- 51.Ерёмин И. П. Сказание о Борисе и Глебе. // Ерёмин И. П. Литература Древней Руси: Этюды и исследования. – Л., 1966. – С. 18-27.
- 52.Ерёмин И. Учительная литература [XI – начала XIII века] / И. Ерёмин // История русской литературы : В 10 т. / АН СССР – М. ; Л. ; Изд-во АН СССР, 1941 – 1956. – Т. 1. Литература XI – начала XIII века. – 1941. – С. 347 – 364.
53. Жак Ле Гофф. Середньовічна уява. Переклад з франц. Яреми Кравця. – Львів : Літопис, 2007. – 350 с.
- 54.Замятин Е. Психология творчества / Художественное творчество и психология: Сборник / Е. Замятин. – М. : „Наука”, 1991. – С. 158 – 162.
- 55.Зимин А. Слово о полку Игореве / А. Зимин. – СПб. : “Дмитрий Буланин”, 2006. – 516 с.
- 56.Зінкевич Т. “Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона: сакральний вимір Руської державності / Т. Зінкевич. [Електронний ресурс] / Т. Зінкевич.— Режим доступу : : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Natural/nvnu/filosof/2009_19/R3/Zinkevich.pdf.
- 57.Из истории русской культуры. – Т. 1 (Древняя Русь). – М. : Языки русской культуры, 2000. – 760 с. – (Язык. Семиотика. Культура).
- 58.Ісіченко Ігор. Архієпископ. Аскетична література Київської Руси / Архієпископ Ігор Ісіченко : Наукове видання. – За ред. Н. Бордукової: „Акта”, 2005. – 383 с. Серія ”Харківська школа”. бібліогр. на с. 361 – 380.

59. Ісіченко Ігор. Архієпископ. Молитовний дискурс у літературі Київської Русі / Архієпископ І. Ісіченко // Слово і Час. – 2005. – № 1. – С. 5 – 14.
60. Ісіченко Ю. Києво-Печерський патерик у літературному контексті XVI – XVIII ст. / Ю. Ісіченко // Радянське літературознавство. – 1986 – № 6. – С. 42 – 49.
61. Кабанець Є. Митрополит Іларіон і становлення Руської церкви. Чи існувала давньоруська автокефалія? / Є. Кабанець // Людина і світ. – № 10. – 2001. – [Електронний ресурс] / Є. Кабанець. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_2001/lis_01_10/34251.
62. Кінан Е. Чи міг Ярослав Галицький 1185 року стріляти в султанів? / Е. Кінан. [Електронний ресурс] / Е. Кінан. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/keenan/keen11.htm>.
63. Клибанов А. Духовная культура средневековой Руси / А. Клибанов. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 368 с.
64. Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник / В. Ключевский. – М. : Наука, 1988. – 512 с.
65. Коваль В. До проблеми автора барокового публіцистичного тексту / В. Коваль. [Електронний ресурс] / В. Коваль. – Режим доступу : <http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1328>.
66. Козлик І. Світова література доби Середньовіччя та епохи Відродження („Картина світу”. Естетика. Поетика) : навчальний посібник [для студ. вищ. навч. закл.] / І. Козлик. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011. – 344 с.
67. Конявская Е. Проблема авторского самосознания в летописи (XI – XII в.) / Е. Конявская [Электронный ресурс] / Е. Конявская. – Режим доступу: www.drevnyaya.ru/vyp/stat/s2_2_5.pdf.
68. Котляр М. Київський літопис XII століття. Історичне дослідження / М. Котляр. – К. : Інститут історії України, 2009. – 316 с.

69. Котляр М. Воїнські повісті в південноруському літописанні XII ст.) / М. Котляр // Український історичний фраз. – Київ : „Дієз-продукт”, 2009. – № 4. – С. 4 – 16.
70. Котляр М. Імовірна спадковість структури й форми Галицько-Волинського літопису (спостереження історика)) / М. Котляр // Український історичний фраз. – Київ : „Дієз-продукт”, 2006. – № 3. – С. 173 – 186.
71. Котляр М. Рукописи не горять... Роздуми над книгою (Зимин А. Слово о полку Игореве. – Санкт-Петербург, 2006. – 515 с.) / М. Котляр // Український історичний фраз. – Київ: „Дієз-продукт”, 2007. – № 3. – С. 190 – 197.
72. Котляр М. Структура і джерела Київського літопису XII ст. / М. Котляр // Український історичний журнал, 2007. – № 5. – С. 4 – 17.
73. Котляр М. Структура і жанр Галицько-Волинського літопису) / М. Котляр // RUTHENICA. – К. : Інститут історії України НАН України, 2004. – № 3. – С. 135 – 149.
74. Котляр М. Шляхи християнства на Русі (легендарні й реальні) / М. Котляр // Український історичний журнал. – Київ : „Дієз-продукт”, 2008. – № 5. – С. 4 – 15.
75. Котляр М. Іларіон Київський / Історія України в особах IX-XVIII ст. – Київ : вид. „Україна”, 1993 [Електронний ресурс] / М. Котляр. – Режим доступу : <http://spilka.uaweb.org/library/ilarion.html>.
76. Котовська О. Діалог традицій у давньоруському любомудрії. [Електронний ресурс] / О. Котовська. – Режим доступу : www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/VKPI_fpp/2007-2-1/03_Kotovska.pdf.
77. Кравченко Ю. Сутність та зміст поняття „патристична традиція” / Ю. Кравченко [Електронний ресурс] / Ю. Кравченко. – Режим доступу : www.filosof.com.ua/Jornel/M_61/Kravchenko.pdf.

78. Курціус Ернст Роберт. Європейська література і латинське середньовіччя / Ернст Роберт Курціус. – Переклав з нім. Анатолій Онишко. – Львів : Літопис, 2007. – 752 с.
79. Лановик З. *Hermeneutica Sacra* : Монографія (Науковий редактор – Гром'як Р. Г.) / З. Лановик. – Тернопіль : Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. – 587 с.
80. Левшун Л. „Концепции стиля” в восточнославянской книжности XI –XVII в. [Электронный ресурс] / Л. Левшун. – Режим доступа : www.drevnyaya.ru/vyp/2010_2/part_4.pdf.
81. Левшун Л. „Ратаи слова” и „слепые стрельцы” (к вопросу о творческом методе средневековых восточнославянских книжников) / Л. Левшун // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти. – К., 2006. – С. 261 – 281.
82. Левшун Л. История восточнославянского книжного слова XI – XVII вв. / Л. Левшун. – Минск: Экономпресс, 2001.
83. Левшун Л. Категориальная структура „поэтики истины” средневековой восточнославянской книжности (опубликовано: Древняя Русь: вопросы медиевистики. – № 2(24) – М., 2006. – С. 5 – 13) / Л. Левшун [Электронный ресурс] / Л. Левшун. – Режим доступа : www.inst.by/basis/publ/publ-kategstrukt.pdf.
84. Левшун Л. Категория жанра в средневековой восточнославянской книжности: жанр и канон (опубликовано: Древняя Русь : Вопросы медиевистики. – №4 (26) . – М., 2006. – С. 1 – 16). [Электронный ресурс] / Л. Левшун. – Режим доступа : www.inst.by/basis/publ/publ-kategzhanr.pdf.
85. Лескин Д. Древняя Русь. Онтологический статус имени и слова в философской культуре / [Электронный ресурс] / п. Д. Лескин. – Режим доступа : www.phil63.ru/files/3vЛескин.doc.
86. Лескин Д. Слово – Слава – Премудрость : богословско-философские основания ветхозаветной ономатологии и александрийский иудаизм / Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия „Философия. Филология”. – 2006. – № 1 (4) . – С. 210 – 221 / [Электронный ресурс] / п.

- Д. Лескин. – Режим доступа : <http://www.phil63.ru/ontologicheskii-status-imeni-i-slova-v-filosofskoi-kulture-drevnei-rusi>.
87. Литература и язык. Современная иллюстрированная энциклопедия. – Изд. : Росмэн – Пресс, 2006. – 584с.
88. Лихачев Д. Литература эпохи „Слова о полку Игореве” / Д. Лихачев / Памятники литературы Древней Руси : XII век – М. : Худож. лит., 1980. – С. 5 – 25.
89. Лихачев Д. „Слово о полку Игореве” и культура его времени / Д. Лихачев : Монография. – 2–е изд., доп. – Л. : Худож. лит., 1985. – 352 с.
90. Лихачев Д. Великое наследие // Д. Лихачев Избранные работы в трех томах. Том 2. - Л.: Худож. лит., 1987. - С. 3-342.
91. Лихачев Д. Избранные работы : В 3 т. Т. 2. Великое наследие; Смех в Древней Руси / Д. Лихачев : Монографии ; Заметки о русском. – Л. : Худож. лит., 1987. – 496 с.
92. Лихачев Д. Избранные работы: В 3 т. Т. 3. Человек в литературе Древней Руси : Монография ; О „Слове о полку Игореве” ; Литература – реальность – литература ; О садах / Д. Лихачев. – Л. : Худож. лит., 1987. – 520 с. ; ил.
93. Лихачев Д. Исследования по древнерусской литературе / Д. Лихачев. – (Под редакцией О. Творогова) – Изд. „Наука”. – Ленинград, 1986. – 404 с.
94. Лихачев Д. Поэтика древнерусской литературы / Д. Лихачев. – 3–е изд. – М. : Наука, 1979 – 360 с. ; ил.
95. Лихачев Д. Размышления об авторе „Слова о полку Игореве” / Д. Лихачев // Русская литература. – 1985. – № 3. – С. 3 – 6.
96. Лихачев Д. Стилеформирующая доминанта древнерусского домонгольского искусства и литературы / Д. Лихачев / Средневековая Русь. – М.: Наука, 1976. – С. 131 – 134.
97. Лихачев Д. Человек в литературе Древней Руси / Д. Лихачев. – М. : Наука, 1970. – 178 с. ; ил.
98. Літературознавча енциклопедія : У 2 т. – Т. 1 / Автор-укладач Юрій Ковалів. – К. : ВЦ “Академія”, 2007. – 608 с.

99. Літературознавча енциклопедія : У 2 т. – Т. 2 / Автор-укладач Юрій Ковалів. – К. : ВЦ “Академія”, 2007. – 624 с.
100. Літературознавчий словник-довідник / Р. Т. Гром’як, Ю. І. Ковалів та ін. – К. : ВЦ „Академія”, 1997. – 752 с.
101. Марченко О. Шляхи релігійно-морального самовизначення народу та особистості у “Слові про Закон і Благодать” Іларіона / О. Марченко // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 29. – С. 119-127.
102. Матвеев В., Щеголева Л. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. – М., „Богородский печатник”, 2000 г. – 544 с.
103. Махновець Л. Про автора ”Слова о полку Ігоревім” / Л. Махновець. – К. : Видавництво при Київському ун-ті, 1989. – 264 с. ; іл.
104. Мень А. Исаия. [Електронний ресурс] А. Мень. – Режим доступу : http://kroto.v.info/library/13_m/myen/2_isaia.html.
105. Мень А. О пророках. [Электронный ресурс] / А. Мень.– Режим доступу : http://kroto.v.info/library/13_m/myen/2_proroki.html.
106. Мень Александр. Протоиерей. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет : Фонд имени Александра Мень. Общедоступный православный университет / Протоиерей Александр Мень. – М., 2000. – С. 559. библиогр. к I т. на с. 565 – 574, библиогр. к II т. на с. 574 – 582.
107. Милов Л. Петр Бориславич – вероятный автор „Слова о полку Игореве”. О книге Б. А. Рыбакова „Петр Бориславич”. Поиск автора „Слова о полку Игореве” / Л. Милов // Литература в школе. – 1993. – № 5. – С. 70 – 73.
108. Мильков В. Осмысление истории в Древней Руси. – СПб. : Алетейя, 2000. – 384 с.
109. Михалицын П., Нестеренко В. Расшифрованная Библия / П. Михалицын, В. Нестеренко. – Харьков, Белгород.: Издательство „Клуб семейного досуга”, 2009. – 401 с.

110. Мишанич О. Довкола “Слова”. Нова ревізія автентичності видатної пам'ятки . [Рецензія на есе Едварда Кінана “Чи міг Ярослав Галицький 1185 року стріляти в султанів? ”] / О. Мишанич. – [Електронний ресурс] / О. Мишанич. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/slovo/myshanych.htm>.
111. Мишанич О. Нове про автора „Слова о полку Ігоревім” / О. Мишанич // Слово і час. – 1990. – № 6. – С. 54 – 55.
112. Мишанич С. Феномен часопростору в українських народних думах (постановка питання) / С. Мишанич. Фольклористичні та літературознавчі праці : Т. 1. – Донецьк: Донецький національний університет, 2003. – С. 54 – 65.
113. Мінець Ю. Візантійська агіографія як історичне джерело: історіографія проблеми / Наукові записки. Том 41, Історичні науки / Національний університет “Києво-Могилянська академія”. – Київ : Видавничий дім “КМ Академія”, 2005. – С. 43-55.
114. Моление Даниила Заточника/ Памятники литературы Древней Руси: XII век – М.: Худож. лит., 1980. – С. 389 – 401.
115. Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион: жизнь и творчество / Л. Мюллер. [Электронный ресурс] / Л. Мюллер. – Режим доступу : http://www.golubinski.ru/ecclesia/ilarion/muller_ilarion.htm.
116. Насонов А. История русского летописания XI – XVIII в. Очерки и исследования / А. Насонов – Изд. „Наука”. – 1969. – 544 с.
117. Охріменко П. Так хто ж автор „Слова о полку Ігоревім”? / П. Охріменко // Прапор. – 1989. – № 4. – С. 150–159.
118. Охріменко П. Чи знаємо ми по імені автора „Слова о полку Ігоревім”? / П. Охріменко // Українська мова і література в школі. – 1990. – № 11. – С. 79 – 85.
119. Памятники литературы Древней Руси : XII век / Вступит. статья Д. С. Лихачева ; Сост. и общая ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева ; Оформл. худож. В. Вагина. – М. : Худож. лит., 1980. – 704 с. (Памятники литературы Древней Руси).

120. Панченко А. Русская история и культура / А. Панченко : Работы разных лет. – СПб. : Юна, 1999. – 520 с.
121. Перетц В. До питання про літературні джерела давнього українського літопису / В. Перетц. Збірник Історично-філологічного відділу УАН. Ювілейний збірник на пошану акад. М. С. Грушевського. – Київ, 1928. – № 76. – Ч. II. – С. 213 – 219. [Електронний ресурс] / В. Перетц. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/rizne/peretz.htm>.
122. Пиккио Р. “Слово о полку Игореве” как памятник религиозной литературы Древней Руси / Р. Пиккио // Труды Отдела древнерусской литературы. - СПб., 1997. - Т.I. - С.430-443.
123. Пікулик Н. Проблеми моралі в літературних пам'ятках Київської Русі / Київська Русь: культура, традиції. Збірник наукових праць / Н. Пікулик. – К. : Наукова думка, 1982 . – С. 70 – 83.
124. Подольный Р. Освоение времени / Р. Подольный. – М. : Политиздат, 1989. – 143 с.
125. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237гг) / Г. Подскальски : Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Перевод А. В. Назаренко, под редакцией К. К. Акентьева. – Санкт-Петербург : Византинороссика, 1996. XX+572 с.
126. Полное собрание русских лѣтописей. – Изданное по Высочайшему повелѣнію Императорскою Археографическою Коммиссією. Томъ второй. Ипатьевская лѣтопись. Изданіе второе. – С.-Петербургѣ. – Типографія М. А. Александрова, 1908. – 938 стб.
127. Пономарев Я. Психология творчества / Я. Пономарев. – Изд. „Наука”. – М., 1976. – 296 с.
128. Послание Климента Смолятича / Памятники литературы Древней Руси : XII век – М. : Худож. лит., 1980. – С. 283 – 291.

129. Потебня А. Полное собрание трудов: Мысль и язык / А. Потебня. – Подг. текста Ю. Рассказова и О. Сычева. Комментарии Ю. Рассказова. – М.: Изд. „Лабиринт”, 1999. – 300 с.
130. Приселков М. История русского летописания XI – XV вв. – СПб, 1996. – С. 35 – 280. [Электронный ресурс] / М. Приселков. – Режим доступа : <http://rusarch.ru/priselkov1.htm>.
131. Притча о человеческой душе/ Памятники литературы Древней Руси: XII век – М. : Худож. лит., 1980. – С. 291 – 311.
132. Прицак О. Вступ [До видання : Староруські київські і Галицько-Волинські літописи : Острозький список (Хлебніковський) і список Четвертинського (Погодинський) / О. Прицак. – Гарвардська бібліотека давнього українського письменства. Т. VIII. The Old Rus' Kievan and Galician-Volhynian Chronicles: The Ostroz'kyj (Xlebnikov) and Četvertyns'kyj (Pogodin) Codices (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol. VIII). Harvard University Press, 1990, P.xxxix-lxii.] [Електронний ресурс] / О. Прицак. – Режим доступа : <http://izbornyk.org.ua/rizne/pritz.htm>
133. Пустова Ф. Естетична природа слова в літературному творі / Ф. Пустова. – Донецьк: „Східний видавничий дім”, 2002. – 52 с.
134. Путилов Б. Славянский мир в лицах: Боги, герои, люди / Б. Путилов. – СПб. : Издательский Дом „Азбука-классика”, 2008. – 368 с. : ил.
135. Ранчин А. Своеобразие древнерусской литературы / А. Ранчин. [Электронный ресурс] / А. Ранчин. – Режим доступа : <http://www.portal-slovo.ru/philology/42393.php>.
136. Робинсон А. „Русская земля” в „Слове о полку Игореве” / А. Робинсон [Из книги : А. Робинсон „Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья (XI – XIII вв.)”]. – М., 1980. – Гл. V. – С. 219 –241.
137. Робинсон А. Литература Киевской Руси в мировом контексте / А. Робинсон. – Славянские литературы. IX Международный съезд славистов.

- Киев, сентябрь 1983 г. Доклады советской делегации. – М. : „Наука”, 1983 . – С. 3 – 25.
138. Робинсон А., Сазонова Л. Мнимая и реальная историческая действительность эпохи создания „Слова о Законе и Благодати” Илариона / А. Робинсон, Л. Сазонова // Вопросы литературы. – 1988. – № 12. – С. 151 – 175.
 139. Рогович М. Філософські джерела епохи Київської Русі / М. Рогович / Київська Русь: культура, традиції. Збірник наукових праць. – К. : Наукова думка, 1982 . – С. 59 – 70.
 140. Романов Б. Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI – XIII вв. / Б. Романов. – Издательство „Наука”. – М., Л., 1966. – 236 с.
 141. Ротенберг В. Психофизиологические аспекты изучения творчества. Художественное творчество / В. Ротенберг – Сборник. - Л., 1982. – С. 53-72 / [Электронный ресурс] / В. Ротенберг. – Режим доступа : http://www.kstyati.ru/cre_articles/tvor_tvor28.html.
 142. Рыбаков Б. ”Слово о полку Ігореве” и его современники / Б. Рыбаков. – М. : „Наука”, 1971. – 282 с.
 143. Рыбаков Б. Киевская Русь и русские княжества XII – XIII вв. / Б. Рыбаков. – М. : Издательство „Наука”, 1982. – 565с.
 144. Рыбаков Б. Петр Бориславич : Поиск автора ”Слова о полку Ігореве” / Б. Рыбаков. – М.: Молодая гвардия, 1991. – 286 с.; ил. библиогр. на с. 286–287.
 145. Святий Августин. Сповідь / Святий Августин. – Пер. з лат. Ю. Мушака ; Післям. С. Здіорука. – К. : Основи, 1999. – 319 с.
 146. Святитель Филарет. Толкование на Книгу Бытия / Святитель Филарет : Лепта-Пресс. – М., 2004. – 831 с. – (Испытание мудростью. Вып. 10).
 147. Сендерович С. “Слово о законе и благодати” как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология / С. Сендерович. – Режим доступа : <http://odrl.pushkinskijdom.ru>.

148. Сказание о святых мучениках Борисе и Глебе/ Д. И. Абрамович. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. – Петроград: Издание Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, 1916. – С. 27 – 66. (Памятники древнерусской литературы, 2).
149. Скупейко Л. Виявлення творчої індивідуальності автора в „Слові о полку Ігоревім”/ Л. Скупейко // Радянське літературознавство. – 1986. – № 5. – С. 44 – 52.
150. Сліпушко О. Література Києворуської держави (XI – XIII ст.) : Актуальні проблеми сучасних студій / О. Сліпушко // Слово і Час. – 2007. – № 8. – С. 14 – 28.
151. Сліпушко О. Образ автора в „Повісті врем’яних літ” / О. Сліпушко // Слово і Час. – 2008. – № 4. – С. 57 – 64.
152. Сліпушко О. Образ автора у літературі Києворуської держави (XI – перша половина XIII ст.) / О. Сліпушко : Навчальний посібник. – К., 2009. – 144 с.
153. Сліпушко О. Софія Київська. Українська література Середньовіччя: Доба Київської Русі (X–XIII століття) / О. Сліпушко – К. : Видавництво ”Аконіт”, 2002. – 399 с.
154. Словарь Библиейской терминологии и символов (Состав. М. Балаклицкий). [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://nauka.bible.com.ua/noah/symbols.htm>.
155. Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. – Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом). – Вып. I (XI – первая половина XIV в.). – Ответственный редактор Д. С. Лихачев. – Ленинград: Издательство ”Наука”, 1987. – 493 с.
156. Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона / Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. – Библиотека литературы Древней Руси. – Том 1. – Подготовка текста и

- комментарии А. М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4868>.
157. Слово про Закон і Благодать/ Яременко В. Сліпушко О. Золоте слово : Хрестоматія літератури України- Русі епохи Середньовіччя IX – XV століть. В 2 кн. Кн. 1. – К.: Видавництво "Аконіт", 2002. – С. 269 – 309.
 158. Слово про похід Ігорів / Сліпушко О. Золоте слово : Хрестоматія літератури України- Русі епохи Середньовіччя IX–XV століть. В 2 кн. Кн. 2. – К. : Видавництво "Аконіт", 2002. – С. 357 – 391.
 159. Смирнова Л. К вопросу о подлинности "Слова о полку Игореве" / Л. Смирнова. [Электронный ресурс] / Л. Смирнова. – Режим доступа : http://new.chronologia.org/volume8/smirnova_igor.php.
 160. Смольков О., Дещинський Ю. Філософія : Навчальний посібник, 2-ге видання / О. Смольков, Ю. Дещинський – Львів : "Магнолія Плюс" ; видавець СПД ФО "В.М. Піча", 2006. – 460 с. бібліогр. на с. 446 – 448.
 161. Средневековая Европа глазами современников и историков. Книга для чтения в пяти частях. – Часть третья. Средневековый человек и его мир (Зав. редакцией В. И. Михалевская). – М. : „Интерпракс”, 1994. – 393 с.
 162. Сулима В. „Слово о пліку Ігорєвѣ” як драма-декламація (жанрово-композиційний дискурс) / В. Сулима // Слово і час. – 2008. – № 5 (569). – С. 25 – 34.
 163. Татаркевич В. Історія шести понять / В. Татаркевич – Переклад з польської Валентина Корнієнка; Редактор Леся Жупанська: „Юніверс”. – К., 2001. – 355 с. – бібл. на с. 327 – 355.
 164. Тихомиров М. Н. Русская культура X – XVIII веков / М. Тихомиров – Академия наук СССР. Отделение истории. Археографическая комиссия. – М. : Изд. "Наука", 1968. – 435 с.
 165. Толочко П. Літописи Київської Русі / П. Толочко. – К. : „Киевская Академия Евробизнеса”, 1994. – 88 с.

166. Толочко П. Русские летописи и летописцы X – XIII вв. / П. Толочко – СПб. : Алетейя, 2003. – 276 с. – (Серия „Славянская библиотека”).
167. Топоров В. Пространство и текст / Топоров В. Текст : семантика и структура. – М., 1983. – С. 227–284.
168. Ужанков А. „Почитанье книжное” в Древней Руси / А. Ужанков. [Электронный ресурс] / А. Ужанков. – Режим доступа : <http://pravoslavie.ru/jurnal/4506.htm/>
169. Ужанков А. В свете затмения. Христианская основа „Слова о полку Игореве” / А. Ужанков. [Электронный ресурс] / А. Ужанков. – Режим доступа : http://palomnic.org/bibl_lit/drev/ig/
170. Ужанков А. Восприятие творчества и писательского труда в Древней Руси (Сознание и самосознание древнерусского книжника) / А. Ужанков. [Электронный ресурс] / А. Ужанков. – Режим доступа : http://palomnic.org/bibl_lit/drev/knignik/
171. Ужанков А. О времени написания и месте прочтения „Слова о Законе и Благодати” Илариона Киевского / А. Ужанков/ Сретенский сборник. Выпуск 1. Научные труды преподавателей СДС. Сретенский ставропигиальный монастырь. – М., 2010. [Электронный ресурс] / А. Ужанков. – Режим доступа : www.pravoslavie.ru/docs/sds_sbornik_1-8b2c23.pdf
172. Ужанков А. Святые страстотерпцы Борис и Глеб : к истории канонизации и написания житий / Древняя Русь. – № 3. – 2001. – С. 37 – 49. [Электронный ресурс] / А. Ужанков. – Режим доступа : <http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187599>.
173. Ужанков А. Теория стадияльного развития русской литературы XI – первой трети XVIII в. и литературных формаций. Статья первая. О принципах периодизации и построения истории русской литературы XI – первой трети XVIII в. / А. Ужанков / Вестник Литературного института им. А. М. Горького. – № 2. – 2007. – С. 5 – 22.

174. Ужанков А. Теория стадийного развития русской литературы XI – первой трети XVIII в. и литературных формаций. Статья вторая. Типология стадийного развития литератур/ А. Ужанков / Вестник Литературного института им. А. М. Горького. – № 1. – 2008. – С. 5 – 28.
175. Ужанков А. Теория стадийного развития русской литературы XI – первой трети XVIII в. и литературных формаций. Статья третья. Стадийное развитие русского средневекового мировоззрения и генезис литературных формаций /А. Ужанков/ Вестник Литературного института им. А. М. Горького. – № 1. – 2008. – С. 28 – 45.
176. Умберто Эко. Искусство и красота в средневековой эстетике / Умберто Эко. – СПб. : Алетейя, 2003. – 256 с. – (Серия „Библиотека средних веков”).
177. Умберто Эко. Эволюция средневековой эстетики / Умберто Эко. – М.: Азбука-классика, 2004. – 288 с. [Электронный ресурс] / Умберто Эко. – Режим доступа : http://krotov.info/lib_sec/26_ae/aekk/o_02.htm
178. Успенский Б. А Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б. Успенский . – М. : Языки русской культуры, 2000. – 128 с. (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия).
179. Федорак Н. Аспекти сюжету Галицько-Волинського літопису (до питання про цілісність сюжету літописного твору) / Н. Федорак. – Вісник Львівського університету. – Серія філологічна, 2004. – Вип. 35. – С. 60 – 72.
180. Федорак Н. Поетика Галицько-Волинського літопису. Наукове видання / Н. Федорак. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2005. – 262 с.
181. Федорак Н. Українська літописна традиція та її північноєвропейський контекст // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Том CCXLVI. Праці Філологічної секції. — Львів, 2003. — С. 17-36. [Електронний ресурс]/ Н. Федорак. – Режим доступу : <http://www.anthropos.org.ua/jspui/handle/123456789/2385>.

182. Федотов Г. Святые древней Руси. – Бычков С. С. Комментарий. Переводы с церковнославянского. В. М. Савиных. Сюжетные заставки. – М. : „Московский рабочий”, 1990. [Электронный ресурс] / Г. Федотов. – Режим доступа : www.lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/fedotov/saints/saints.pdf.
183. Філатова О. Український роман 20 – 30-х років ХХ століття : типологія авторської свідомості : монографія / О. С. Філатова. – Миколаїв: Іліон, 2010. – 485 с.
184. Франчук В. Ще раз про автора „Слова о полку Ігоревім” / Франчук // Жовтень. – 1987. – №8. – С.85–91.
185. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра / Фрейденберг. – Подготовка текста, справочно-научный аппарат, предварение, послесловие Н. В. Брагинской. – Изд. „Лабиринт”, М., 1997. – 448 с.
186. Фроянов И. Исторические реалии в летописном сказании о призвании варягов / И. Фроянов / Русский город. Фонд Форума по Истории Архитектурно-краеведческая библиотека / [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.vdu.kz/books_page/d/297.
187. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Й. Хейзинга. Сочинения в 3 т. – Т. 1. За ред. Колышкиной Н. – Рос. Академия Наук : Серия „Памятники исторической мысли”. – 1995. – 377 с.
188. „Хождение,, игумена Даниила / Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М. : Художественная литература, 1980. – С. 24 – 115.
189. Целік Т. Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі / Т. Целік. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2005. – 312 с. бібліогр. на с. 284 – 312.
190. Чайка Т. Моральні домінанти давньокіївської агіографії (до реконструкції моральної свідомості Київської Русі) / Т. Чайка // Магістеріум. Випуск 30. Історико-філософські студії. – 2008. – С. 36–52.
191. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). / Д. Чижевський. – Нью-Йорк, 1956. – [Електронний ресурс] / Д. Чижевський. – Режим доступа : <http://litopys.org.ua/chyzh/chy05.htm>.

192. Чорноіваненко Є. Літературний процес в історико-культурному контексті : Розвиток і зміна типів літератури і художньо-літературної свідомості в російській словесності XI–XX століть. / Є. Чорноіваненко. – Одеса, "Маяк", 1997. – 712 с.
193. Чумакова Т. „Странник я на земле”. Человек в поисках рая (по материалам древнерусской книжности) // Образ рая: от мифа к утопии. Серия "Symposium", выпуск 31. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 55 – 60.
194. Чумакова Т. К вопросу о древнерусской образованности // Философия образования. Сборник материалов конференции. Серия "Symposium", выпуск 23. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 403 – 406.
195. Чумакова Т. Любовь как этико-антропологическая категория (на материале древнерусской книжности) // Религия и нравственность в секулярном мире: Материалы научной коференции. 28–30 ноября 2001 года. – Санкт-Петербург. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 229 – 239.
196. Чумакова Т. Устный и письменный способы передачи информации в древнерусской мысли // Звучащая философия. Сборник материалов конференции. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 217 – 221.
197. Чумаченко О. Середньовічні інтерпретації поняття творчості у контексті розвитку ідеологічної доктрини католицизму / О. Чумаченко. [Електронний ресурс] / О. Чумаченко. – Режим доступу: www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Kis/2010_2/15.pdf.
198. Шахматов А. „Повесть временных лет” и ее источники / [Электронный ресурс] / А. Шахматов. – Режим доступу : <http://feb-web.ru/feb/todrl/t04/t04-009.htm>.
199. Шахматов А. Повесть временных лет и ее источники / А. Шахматов // Труды отдела древнерусской литературы. – М., Л. : Изд-во АН СССР,

1940. – Т. IV. – С. 9 – 150. [Електронний ресурс] / Акад. Шахматов А. – Режим доступу: <http://feb-web.ru/feb/todrl/t04/t04-009.htm>.
200. Шахматов А. Разыскания о русских летописях / А. Шахматов. – [Електронний ресурс] / А. Шахматов. – Режим доступу: <http://udik.com.ua/books/book-78/>.
201. Шевчук В. Сонячний геній (Штрихи до портрета автора „Слова о полку Ігоревім”. З нагоди 800-річчя видатної літературної пам’ятки) / В. Шевчук // Дніпро. – 1985. – № 6. – С. 114 – 117.
202. Шумейко Т. „Слово про Закон і Благодать” як езотеричний текст (аналіз у конвенціях середньовічної герменевтики) / Т. Шумейко // Київська старовина. – 2001. – № 4. – С. 13 – 19.
203. Щедровицкий Д. Беседы о Книге Иова. Почему страдает праведник? – 2-е изд. – М.: „Оклик”, 2009. – 235 с.
204. Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. / Д. Щедровицкий. – В восьми томах: Пятикнижие Моисеево. – Т. 1. Книга Бытия. – 6-е изд. Т. 2 Книга Исход. – 5-е изд. – Т. 3. Книги Левит, Чисел и Второзакония. – 5-е изд. – М. : „Оклик”, 2010. – 1077 с.
205. Яременко В. Сліпушко О. Золоте слово : Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX – XV століть. В 2 кн. Кн.1 / В. Яременко, О. Сліпушко. – К. : Видавництво „Аконіт”, 2002. – 783 с.
206. Яременко В. Сліпушко О. Золоте слово: Хрестоматія літератури України- Русі епохи Середньовіччя IX–XV століть. В 2 кн. Кн.2 / В. Яременко, О. Сліпушко. – К.: Видавництво „Аконіт”, 2002. – 884 с. бібліогр. на с. 781 – 784.
207. Ярошенко Л. В. Соціально-філософський аналіз літописних джерел XI – XVI століть як чинника формування етнонаціональної свідомості / Л. Ярошенко. [Електронний ресурс] / Л. Ярошенко. – Режим доступу : www.filosof.com.ua/Jornel/M_63/Ярошенко.pdf.

208. Яценко Б. Деміфологізація чи дегероїзація? („Слово о полку Ігоревім” в оцінці Ірини Калинець) / Б. Яценко // Слово і час. – 2001. – № 5. – С. 62 – 68.
209. Яценко Б. І ще про автентичність „Слова о полку Ігоревім” / Б. Яценко // Слово і час. – 2003. – № 7. – С. 30 – 35.
210. Яценко Б. Князь Ігор у „Слові о полку Ігоревім” / Київська Русь: культура, традиції. Збірник наукових праць / Б. Яценко. – К. : Наукова думка, 1982. – С. 51 – 58.
211. Яценко Б. Слово о полку Ігоревім як історичне джерело. Таємниці давніх писем / Б. Яценко – К.: Вид. центр „Просвіта”, 2006. – 508 с.