

## ОБРАЗ ЄРУСАЛИМА В КНИЖНІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ XI — ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XIII ст.

*У запропонованій статті автор розглядає особливість просторово-часових уявлень книжної культури Київської Русі XI — першої половини XIII ст. На підставі аналізу давньоруських текстів робиться висновок про сприйняття Єрусалима книжниками Київської Русі як сакрального центру.*

Загальне бачення просторово-часових уявлень доби Київської Русі XI — першої половини XIII ст. чи не вперше викладається у "Повісті временних літ" із подальшою експлікацією в інших писемних текстах того ж часу. Саме ця пам'ятка давньоруської писемності зображує як макрорівень, так і мікрорівень просторово-часової орієнтації, вводячи певний набір ключових парадигм. Деякі з них можна буде побачити ще не один раз в інших писемних текстах, навіть у тих, які хронологічно значно виходять за межі XI — першої половини XIII ст.

Окрім "Повісті временних літ", іншим важливим текстом по відтворенню загальної просторово-часової орієнтації доби Київської Русі виступає "Слово про закон і благодать" митрополита Іларіона.

Обидва тексти вирізняються з-поміж решти залучених тогочасних пам'яток своєю панорамністю,

системністю та повнотою викладу з огляду на ту проблематику, яка нас цікавить. Проте "Слово про закон і благодать" митрополита Іларіона поступається "Повісті временних літ" висвітленням усіх шаблів макрорівня, зокрема, відсутністю згадок про земний рай. Відтак не заповненим залишається вищий щабель зовнішньої просторово-часової орієнтації.

Такі писемні пам'ятки, як-от: "Притча про людську душу й тіло" Кирила Туровського, "Шостиднев" Іоанна, екзарха Болгарського, "Послання до Фоми" Климента Смолятича, "Києво-Печерський патерик", "Сказання, як створив Бог Адама", "Об'явлення Варуха", "Сказання про Індійське царство", "Сказання отця нашого Агапія", "Хождение" игумена Даниїла та інші — фрагментарніші. Проте вони, з одного боку, підтверджують наявність усіх виділених нами шаблів зовнішньої орієнтації, а з іншого, — конкретизують кожний із них.

А це в свою чергу дає можливість відтворити загальну картину просторово-часових уявлень макрорівня в культурі Київської Русі XI — першої половини XIII ст. У схематичному зображенні вона має такий вигляд: Рим ← Київська Русь → Цесароград (Візантія) → Афон (Грецька земля) → Святі християнські місця (Близький Схід) → Єрусалим → Земний рай (Індія або ж територія на північ від неї).

Ознакою виділення саме цих географічних топосів з-поміж решти є їхня **причетність до святості**, яка виступає онтологічною категорією для киеворуської культури і втілює в собі вищу цінність земного буття. Тим самим визнається неоднорідність часу і простору, яка в свою чергу вирізняється ступенем близькості до джерел сакрального. Стрілка ж позначає напрям збільшення святості або ж сакральності простору та часу в ньому до можливого максимуму в земних умовах. Причетність же до святості в даному разі пояснюється як безпосередньою приналежністю до витоків Священної історії та християнства: Близький Схід, зокрема Палестина та Єрусалим, так і пізнішим його збереженням: Афон, Цесароград, Рим, звідки ця духовна традиція була вже трансльована далі, включаючи й Київську Русь.

Відтак наступним смисловим центром у зовнішньому просторово-часовому вимірі давньоруської культури після земного раю виступає вічне місто, святий град Єрусалим. На відміну од земного раю, який у силу свого виняткового становища посів надзвичайно віддалену метафізичну позицію, втілюючи досить щільний містичний зміст, Єрусалим міг сприйматися і реально існуючим містом в історії. Він протягом вже багатьох століть втілював у собі земну проекцію Небесного Єрусалима, набувши статусу сакрального центру для іудеїв, християн та мусульман [1].

Незаперечним є значення Єрусалима також і для давньоруської культури, в якій він впевнено посідає чільне місце, починаючи з часів прийняття християнства, а отже включення східнослов'янських теренів до етнокультурного впливу біблійних місць. Як у випадку із земним раєм, вічне місто також належить до макро-просторово-часового виміру, але географічно та історично локалізованого. І, якщо топокосм сакрального Центру світу був позбавлений будь-яких географічних та етнокультурних прив'язок, бо існував ще за прадавніх часів Адама, то Єрусалимський мав їх у достатній мірі.

Сакральний максимум земного раю був доступний одиницям та існував фактично поза соціумом. Натомість значення Єрусалима, як етнокультурного та релігійного сакрального центру, сприймалось упродовж значного відтинка часу і не лише окремими державами чи народами, а й цивіліза-

ціями. Але, як і в першому випадку, так і в наступному обидва зазначені топоси знаходились на значній відстані від територіальних кордонів Давньої Русі. І, якщо земний рай випадав за межі аксіологічного поділу простору на "свій", "гармонійно організований", "безпечний" та "чужий", "хаос", "небезпечний", бо знаходився над ними через свою абсолютну сакральність, то Єрусалим ні. Хоча, навіть Індія як географічно відома з найбільш прилеглих територій до місця, де "соткнуся небо з землею", двічі освячувалась. Уперше, через включення до уділу Симового і вдруге, — через апостольську проповідь Фоми. Але ж відомо, що "кожна культура починається з поділу світу на внутрішній («свій») простір і зовнішній («іх»). Як це бінарне розбивання інтерпретується, залежить від типології культури. Проте саме таке розбивання належить до універсалій" [2].

Яким же чином Єрусалим, місто ^східнослов'янського етнокультурного простору, увійшло до його просторово-часових смислових центрів і на яких засадах?

На прикладі Єрусалима ми можемо простежити незвичне засвоєння зовнішнього "чужого" виміру через виокремлення конкретних смислових острівців, які починають виступати не лише специфічним продовженням власного етнокультурного простору назовні, а й визначають йому смислопроджуючі порядки. Тим самим утворюється **вимір метапростору**. Він виникає у середні віки і пов'язується з християнством — універсалістською та світовою релігією, витоків якої значною мірою в іудаїзмі.

Зазначений метапростір складається з християнськозначимих топосів його східного варіанта, починаючи від часів Старого та Нового Заповіту. Критерієм виокремлення стає міра святості, якою об'єктивно вирізнялись у XI — першій половині XIII ст. ті чи інші християнські святі місця.

У зв'язку з цим вищу позицію серед християнських святих місць посідає Єрусалим, обраний Богом, починаючи ще з часів Мойсеевих. Проте, якщо високий статус Єрусалима обумовлюється його рівнем сакральності, ним він не вичерпується. Ми маємо справу з кількома складовими, кожна з яких вплинула на формування образу Єрусалима і була врахована при його трансплантації на теренах Київської Русі. Отже, ще до включення Єрусалима до просторово-часових уявлень культури Київської Русі, він виступає як: 1) топос, що має свій Небесний архетип; 2) сакральний етнокультурний та релігійний центр іудеїв, сакрально-релігійний центр християн і мусульман із закріпленим статусом у священних текстах та історії; 3) такий, що має специфічне географічне та ландшафтне розташування; 4) реальне місто з багатовіковою історією; 5) культурний текст.

Відповідно й інкорпорація образу Єрусалима до давньоруської культури була обумовлена цим попереднім тривалим і багаторівневим його існуванням, у зв'язку з чим й увібрала вже існуючі уявлення про "нетлінне місто". А це в свою чергу зумовило виокремлення Єрусалима навіть з-поміж інших святих місць Палестини і надало йому фактично **позаконкурентного статусу** не лише серед святих християнських місць, а й серед географічного простору як такого, за винятком хіба що метафізичного земного раю та території до нього наближеної. Хоча й Палестина, і Єрусалим географічно належали до зовсім етнічно чужої території. Релігійний фактор, віра переважили етнічну ознаку.

Ставлення, подібне до Єрусалима, простежується і відносно більшості інших земель або ж держав, які також сприймалися середньовічною свідомістю за критерієм святості, що впливала з приналежності до християнської традиції. Так навколишні країни поділялись на святі землі, нейтральні та нечисті або ж грішні. До святих земель належали, як правило, християнські та православні (напр.: "земля Грецькаа" [3], "земля Руска" [4]); до нейтральних земель — християнські, але католицькі (напр. "Лядськую землею" [5]) і до нечистих земель — нехристиянські (напр.: "Половечською землею" [6]). Про статус країни також може свідчити і назва її населення, як-от: "грець", "латинь" [7] та "погана", "поганий", "поганья" [8]. При цьому кожна із земель була географічно відома, часто навіть на рівні фактичного відвідування й відповідних позитивних описів у текстах. А це підтверджує висновок про те, що "поняття моральної чистоти і локального розташування виступають злипо в архаїчних уявленнях: моральним поняттям притаманна локальна ознака, а локальним — моральна" [9].

Назви, які ще зустрічаються у давньоруських текстах можуть бути представлені у такий спосіб: латиняни (західні християни) ↔ християни (східні християни) ↔ іудеї, сарацини, погани. Таким чином Руська земля входила насамперед не так до центру географічного світу, як до центру християнського світу (тобто східного християнства). У цій релігійно зорієнтованій моделі світу його інші частини припадали на католицькі, а також на нехристиянські (іудейські, мусульманські та язичницькі) землі.

Ця спрямована смислова вісь у напрямку збільшення сакральності й зорганізувала весь довколишній світ східних слов'ян. Вона містила в собі ті смислороджуючі засади, які не лише впорядковували навколишній хаос, надаючи йому ознак християнського космосу, а й проектувались на

власний топокоосм. Одне з підтверджень нашого положення зустрічаємо, знову ж таки, у середньовічних киеворуських текстах. Якщо відносно більшості країн та земель у цих пам'ятках ми зустрічаємо, як правило, сталі, семантично схожі назви на кшталт "Лядська земля", "Угорська земля", то назви, вживані щодо Палестини або ж Святої Землі ("землю об'їтованную" [10], "землю об'їтованную" [11], "о земле той блаз'їи" [12]), Візантії або ж Грецької землі (напр. "w блговѣр'їни земли грецьскѣ. христолюбиви же и сильнѣ вѣроу" [13]) та особливих топосів, що знаходяться на їхній території, як-от: Єрусалима, Цесарограда, Афона можуть рясніти багатьма різнобарвними епітетами, зосередженими довкола висвітлення їхньої релігійно значущої семантики. Ось деякі з таких епітетів: "святый град Иерусалимъ" [14], "Божья града" [15], "новаго іерсѣлма константи|на града" [16], "богохранимаго Константина града" [17], "благословеніе Святыя Горы" [18].

У "Повісті временних літ" (далі по тексту буде використовуватися також і скорочена назва пам'ятки "Повість") Єрусалим (Єрусалимський) вживається 25 разів [19]. При цьому досить показовим є сам контекст, у якому зустрічається його вживання. Він виключно релігійний. Окрім одного випадку, що розповідає про історію вибору князем Володимиром віри [21], в тексті "Повісті" більше не згадується синхронний авторів Єрусалим. Натомість відбувається звернення до давніших часів, переважно викладених у Старому та Новому Заповітах [22].

Досить часто на сторінках "Повісті" зустрічаються прямі цитати з Біблії, на неї посилаються опосередковано, або переповідаючи близько до змісту [23]. Тим самим, окрім хронологічного викладу давньоруських подій, пам'ятка містить ще й біблійне тло, яке вдало з ним сполучене. Важливою ознакою впливу біблійних подій (біблійного часу) є ведення літочислення від "сотворіння світу" (5508 р.). Маючи в наявності незаперечний авторитет такого рівня як Святе Письмо, автор тексту постійно пам'ятає про нього, звертаючись або для прикладу, взірця, аргументу. Рівень же компетенції Святого Письма не піддається сумніву в жодному з наявних випадків. А, отже, читач, під час знайомства з "Повістю" мав поєднувати кілька просторово-часових вимірів. Щонайменше один із них містив позитивний історичний виклад, інший спирався на зміст Священної історії. Але при цьому кожний подавався цілком достовірно.

Саме у біблійних включеннях "Повісті" згадується також і Єрусалим. Він подається як "Божий град" [24], як ключовий топос Священної істо-

рії [25], про якого дбає Господь [26]. Те, що свого часу вічне місто сповіщалося Божими звітками, а це передусім **знамення**, для представників киево-руської культури було красномовним взірцем-символом на користь його статусу Вищої обраності. Цей статус був уже явлений одного разу в Священній історії, збережений у Святому Письмі, а, отже, потрібно лише тримати в пам'яті біблійні знання і вміти їх правильно витлумачувати для орієнтації у тій чи іншій ситуації. Ось один із таких красномовних існуючих прикладів у "Повісті": "В лето 6621 (1113 рік.— 3. Ю.). Бысть знаменье въ солнци въ 1 часъ дъне; бысть видити всемъ людемъ: остася солнца мало... Се ж бывають знаменья не на добро... Тако се древле, во дни Онтиоховы быша знаменья въ Ерусалимъ.. то ся бяше въ Иерусалима токмо, а по инымъ землямъ не бяше сего. Якожь бысть знаменье въ солнца, проявляше Святополчю смерть" [27]. Зрозуміло, що незабаром (16.IV.) так і сталося.

Згадки про святе місто Єрусалим у "Повісті", практично лише в релігійному контексті та за обов'язкового посилання на біблійний зміст, сприяли закріпленню відповідних уявлень. Тим самим підтримувався особливий статус Єрусалима, який вже склався на той час у християнстві. Але з тією особливістю, що в "Повісті" знаходимо практично тільки **біблійне місто**, а, отже, в минулому. Хоча від цього Єрусалим не втрачає своєї ваги. Він вирізняється дивовижною повсюдністю, яка долає наскрізно не лише відстань, а й час. Тому і сприймається в актуальному нині та вагомим за інші тополи. Бо Єрусалим "від плоті та крові" належить, як сакральному часові, так і сакральному просторові.

Згадується також Єрусалим як святе місто в контексті Старого Заповіту у повному варіанті назви апокрифу "Об'явлення Варуха": "Укровенне варуху егда посланъ бы(с) к немъ ангълъ рафанъ. по повелѣнію гбо. въ стын [гра(д)] скинь на гороу, егда плаканіа нерорусалимова" [28] та цілком у контексті Старого і Нового Заповітів у тексті "Послання до Фоми" Климента Смолятича [29].

Автор "Послання до Фоми", згадуючи притчу про милосердного самарянина (див.: Євангелія від св. Луки 10.30) порівнює Єрусалим з Едемом, а Єрихон зі світом: "Едемъ убо Иерусалима скажется, Иерихонъ же миръ" [30]. В іншому ж місті Климент Смолятич протиставляє єгиптян єрусалимцям: "Египтлане сътмиръстн. ѿ ерлмлане мниси" [31] і підсумовує сказане перед тим у такий спосіб: "...что философию писахъ, не свѣтъ. Христось рекль святымъ ученикомъ и апостоломъ: «Вамъ есть дано видати тайны царствія, а прочими въ притчахъ»,— то ли, любимиче, философия, ею же славы ишу от челоувкъ? Списа-

юшимъ еуаггелистомъ чудеса Христовъ хошу разумевати праведно и духовна" [32].

Звертаючись до притчі Христа з Нового Заповіту, Климент Смолятич не механічно переносить її до свого твору, а вдається до символічної інтерпретації. Він тлумачить зміст притчі, "спочатку вказуючи на співвідношення між фактами Старого і Нового Заповіту, а потім пояснюючи їх символічно як позачасову істину" [33]. При цьому, "спираючись на розум, Климент розглядає текст Священного Писання як дидактично-алегоричний твір, у якому закладено «премудрість» — певне, перш за все, моральне повчання, що має бути виявлене" [34].

Відтак у наведеному фрагменті Климента Смолятича ми зустрічаємо свідому спробу рефлексії над Святим Письмом, до якої залученим виявився і Єрусалим. Біблійний образ святого міста набуває розширення в порівнянні з його вживанням у "Повісті временних літ", але в межах загального контексту Старого та Нового Заповітів. Винятковий просторово-часовий статус Єрусалима, сформульований на сторінках Святого Письма, не лише визначається Климентом Смолятичем. Автор "Послання" його збільшує до максимально можливого рівня, уподібнюючи місто Едему, а мешканців — ченцям. Цікаво, що місто і його мешканці сприймаються як одне ціле.

Єрусалим як місто, освячене життям, ученням, стражданнями, смертю, воскресінням і вознесенням Ісуса Христа згадується, зокрема, у "Слові про розслабленого" [35] Кирила Туровського, у "Сказанні, як створив Бог Адама" [36], у "Розмові трьох святих" [37], у "Слові про закон і благодать" митрополита Іларіона [38]. Зустрічаються також фрагменти у текстах, що вказують на існування Небесного архетипу в земного Єрусалима, Горнього Єрусалима [39].

Тим самим у давньоруській книжній культурі поступово, у різний спосіб формувалася загальний образ Святого міста, який спирався передусім на канонічні біблійні тексти і посідав першу позицію після земного раю в просторово-часовій картині світу Давньої Русі. Єрусалим знав часи не тільки живих пророків та об'явлень Божих, а й Втіленого Бога. Долученню до цього зразкового простору та часу для християн і сприяло як читання канонічних службових четій, толкових книг, так і включення відповідних вставок до власних творів.

Разом із тим у давньоруських текстах простежується і дещо інше сприйняття, на відміну від більш екзегетичного попереднього звернення до поняття-образу Єрусалима. Воно пов'язується з розширенням обсягу його змісту через пошуки нових смислів, передусім у практичній площині. Цей приріст позитивних знань, представлений

у "Слові про закон і благодать" митрополита Іларіона<sup>1</sup>.

"Слово" цікаве насамперед тим, що в ньому чи не вперше давньоруським книжником висловлена ідея про можливість трансляції в просторі та в часі святості Єрусалима. І, що важливіше, у зв'язку з тими подіями, до яких була причетна Київська Русь. Читаємо: "ѡнѣ (император Костянтин — 3 Ю.) въ елинѣхъ и римлянѣхъ црѣство боу покори. ты же | въ роуси. оуже бо и въ ѡнѣхъ | и въ насѣ хс црѣмъ зоветсѧ. | ѡнѣ сѣ материю своею еленою | крстѣ ѡ іерсѣлма принесѣша | по всемѣ миру своемѣ раславѣша раславѣша. вѣрж оутвердиста. ты же сѣ бабою твоєю ѡльгою. принесѣша крстѣ | ѡ новааго іерсѣлма константина града. по всен земли своеи по|ставивѣша оутвердиста вѣрж" [40].

Визнаючи незаперечну першість Єрусалима як осереддя всього християнства, митрополит Іларіон розширює географію сакральних центрів за ознакою не лише поширення віри Христової, а й дотичності до цього процесу землі Руської. Тим самим створюється такий просторово-часовий вимір, який нагадує, копіює найсвятіший пелестинський топокозм з Єрусалимом на чолі, хоча й за інших умов. Визнавалось і значення Візантії для Русі у встановленні контактів зі святими місцями Близького Сходу та прийняття християнської віри. Можливість транслявати святість служить запорукою не так у легітимності створення регіональної сакральної онтології, підпорядкованої біблійній, як у прилученні до святості останньої.

Викладаючи шлях навернення св. Володимира, митрополит Іларіон зупиняється на описові процесу хрещення неофіта, закінчуючи його такими словами: "имѧ прїимѣ вѣчно именовито на роды. василїи. им же наци|сасѧ. въ книги животныѧ. | въ вышнїимѣ градѣ и недлѣннѣимѣ. іерсѣлмѣ" [41]. У цьому фрагменті автор "Слова" згадує Небесний архетип Єрусалима в контексті прачасу, доісторичного "Часу Оно" [42]<sup>2</sup>. І знову наголос робиться на

причетності, але тепер уже до найглибших просторово-часових засад християнської міфології, нагадуючи і про есхатологічний аспект: "Невідворотність історичних подій і часу компенсується обмеженням історії в часі", а тому її слід терпіти, бо "вона несе есхатологічну функцію, але її можна терпіти, лише знаючи, що вона одного чудового дня припиниться" [43].

Весь же пафос "Слова" спрямовано на ствердження такого образу історії, який, опершись на закон, даний через Мойсея, знімається у благодаті та істині, явлених із приходом Христа. Тому й актуальним стає не так Єрусалим Старого Заповіту, як його здатність транслявати святість в часі та просторі: "прѣжде бо бѣ | въ іерусалимѣ единомѣ кланатисѧ. нынѣ же по всеи | земли" [44]. До того ж слід пам'ятати, що Єрусалим завинив невизнанням Христа [45]. Для Іларіона Київського важливим є те, що "вѣра бо блгдѣнаа по всеи землі прострѣсѧ. и до нашего | языка рѣскааго доиде" [46]. Висловлені роздуми Іларіона у "Слові" — "перший пам'ятці київської філософської думки" [47], відбили процес становлення внутрішнього просторово-часового виміру Київської Русі (власної сакральної географії) з її Центральними Світобудовами. "Множинність, навіть незліченність Центрів Світобудови жодним чином не бентежить релігійну свідомість. Бо мова йде не про геометричний простір, а про священний простір буття, що має цілком відмінну структуру, в якій можуть бути незліченні розриви рівнів, а відтак, і множинність зв'язків із вищим світом" [48].

Зроблений аналіз давньоруських текстів дозволив виявити як існуючу особливість у засвоєнні книжного образу Єрусалима, так і сам його зміст у зв'язку з просторово-часовими параметрами картини світу книжної культури Київської Русі. Один із висновків полягає у визнанні Єрусалима давньоруськими книжниками як сакрального центру з високим статусом.

1. Див.: Бубер М. Избранные произведения.— Б/м., 1989.— Библиотека Алия, Т. 63.— С. 299—305; Иерусалим // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т.— М.: Большая Российская Энциклопедия, 1993.— Т. 1 А-К.— С. 585—587; Штайнзальц А. Роза о тринадцати лепестках.— М.: СП Вся Москва, 1990.— С. 93—111; Jospe R. The Rock and the Bush // Judaism.— Spring 1989.— Issue no 150.— Vol. 38.— № 2.— P. 197—202.

2. Лотман Ю. М. Понятие границы // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история.— М.: Языки русской культуры, 1996.— С. 175.

3. Повесть временных лет.— СПб.: Наука, 1999.— С. 19.

4. Там само.— С. 37.

5. Там само.— С. 65.

6. Там само.— С. 103.

7. Там само.— С. 15.

8. Там само.— С. 122.

9. Успенский Б. А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале "Хождения за три моря" Афанасия Никитина) // Успенский Б. А. Избранные труды.— М.: Школа "Языки русской культуры", 1996.— Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры.— С. 395.

Уданій статті через брак місця текст "Хождение" игумена Даниїла не аналізується, хоча він і містить унікальний матеріал про відтворенню образу Єрусалима у книжній культурі Давньої Русі. Детальний розгляд цієї пам'ятки, який налічує понад 4 авт. арк., чекає свого слушного часу побачити світ. Сподіваюсь, що колись він таки настане.

Розуміння Часу Оно було викладено М. Еліаде [42].

10. "Хождение" игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси: XII век.— М.: Художественная литература, 1980.— С. 24.
11. Повесть временных лет.— Цит. вид.— С. 44.
12. "Хождение" игумена Даниила.— Цит. вид.— С. 24.
13. Молдован А. М. "Слово о законе и благодати" Илариона.— К.: Наукова думка, 1984.— С. 92.
14. "Хождение" игумена Даниила.— Цит. вид.— С. 24.
15. Повесть временных лет.— Цит. вид.— С. 21.
16. Молдован А. М. "Слово о законе и благодати" Илариона.— Цит. вид.— С. 97.
17. Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик.— К.: Час, 1991.— С. 9.
18. Там само.— С. 16.
19. Див.: Повесть временных лет.— Цит. вид.— С. 1—178.
20. Див.: Там само.— С. 21, 124.
21. Там само.— С. 40.
22. Див.: Там само.— С. 12, 44—47, 62, 124 та інші.
23. Див.: Там само.— С. 41—48 та інші.
24. Там само.— С. 21.
25. Див.: Там само.— С. 46—47.
26. Див.: Там само.— С. 121—122.
27. Там само.— С. 125—126.
28. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы.— СПб.: Издательство РХГИ, 1999.— С. 480.
29. Див.: Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века.— СПб: типография Императорской академии наук, 1892.— С. 103—136.
30. Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси: XII век.— С. 286.
31. Никольский Н. Цит. вид.— С. 123.
32. Послание Климента Смолятича.— Цит. вид.— С. 286.
33. Колесов В. В. Комментарии. Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси: XII век.— С. 659.
34. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII — середина XIII ст.).— К.: Наукова думка, 1993.— С. 35.
35. Див.: Еремін І. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы.— М.-Л., 1958.—Т. 15.—С. 331.
36. Див.: Сказание, как сотворил Бог Адама // Памятники литературы Древней Руси: XII век.— С. 150.
37. Див.: Беседа трех святителей // Там само.— С. 140.
38. Див.: Молдован А. М.— Цит. вид.— С. 87.
39. Див.: Молдован А. М.— Цит. вид.— С. 93; Сказание, как сотворил Бог Адама // Памятники литературы Древней Руси: XII век.— С. 257.
40. Молдован А. М.— Цит. вид.— С. 96—97.
41. Там само.— С. 93.
42. Див.: Элиаде М. Космос и история.— М.: Прогресс, 1987.— С. 52, 101, 107, 115, 196.
43. Там само.— С. 106—107.
44. Молдован А. М.— Цит. вид.— С. 83.
45. Див.: Там само.— С. 86—87.
46. Там само.— С. 88.
47. Горський В. С. "Слово про закон і благодать" — перша пам'ятка київської філософської думки // Київські обрії: історико-філософські нариси.— К.: Стило, 1997.— С. 14.
48. Элиаде М. Священное и мирское.— М.: Издательство МПГУ 1994.— С. 43.

Yuriy Zavgorodniy

## THE IMAGE OF JERUSALEM IN THE MANUSCRIPT-CULTURE OF THE KIEVAN RUS

*The article deals with the peculiarities of Time and Space perception in the medieval Kievan Rus from the 11th to the early 13th century. The author makes a point that Jerusalem was the sacred centre (the ideal place) in the consciousness of the then Russian scribes.*