

ПРОБЛЕМА СВІТСЬКОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ДАВНЬОРУСЬКИХ ЦЕРКОВНИХ ТЕКСТІВ

С.А. Батрак

Герменевтика як мистецтво інтерпретації культурних текстів почала оформлюватись в епоху середньовіччя, коли головна увага приділялась тлумаченню тексту Священного Писання християн — Біблії. Сучасний герменевтичний дискурс значно виходить за межі середньовічного, перш за все спробою дослідників проінтерпретувати церковні тексти зі світської точки зору. Втім, проблема полягає у тому, що світська інтерпретація нерідко зводиться до односторонньої атеїстичної парадигми, в рамках якої дуже часто має місце перекручена і непрофесійна інтерпретація. Врахування тієї обставини, що за кожним текстом стоїть певна культурна традиція, дозволить, з нашої точки зору, уникнути крайніх інтерпретаційних підходів і тим самим наблизитися до досягнення автентичності.

Багато цікавих спостережень, зорієнтованих на тлумачення біблійних типологічних зразків, включених до літописних текстів, крізь категоріальне русло християнського світогляду, висвітлюється в працях І. Данилевського, В. Петрухіна, Г. Подскальські, В. Рички, О. Толочко та ін. [8, 16, 22, 24, 25]. Максимально наблизилися до конотативності як іманентного сегменту давньоруських наративів філологи-славісти, зокрема Р. Піккіо, М. Толстой, В. Колесов, Р. Цейтлін, В. Топоров, А. Дьомін [11, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 26], які ретельно дослідили семіологічну та семантичну природу окремих фонем, семем, слів, словосполучень та в цілому церковнослов'янську мову. Проте, необхідно відмітити, що прихований пласт теологічної закодованої інформації в давньоруських церковних текстах не став предметом їхньої уваги.

Нас будуть цікавити переважно догматичні, зокрема церковні, тек-

сти, в яких засобом типологічного біблійного символізму давньоруські книжники співвідносили історичні події з біблійними та уподібнювали діяння володарів з діяннями біблійних персонажів. Оскільки старозавітна традиція на той час була визначальною, то на її історичні взірці значною мірою й орієнтовані тексти найдавніших давньоруських літописів [7, 9, 10]. У зв'язку з цим, метою даної наукової розвідки є обгрупування можливості герменевтичного підходу до давньоруських текстів, у першу чергу літописних, що передбачає їхній «переклад» з релігійної мови світською. Застосування цього підходу дозволить розширити наші уявлення про духовну історію періоду Київської Русі.

Прикладом вказаного співвіднесення подій та уподібнення діянь володарів є літописна оповідь про осліплення і чудесне прозріння Володимира, вміщена в «Повісті временних літ» під 988 р. [4, с. 126]. В основу цього сюжету була покладена історія зцілення від тяжкої недуги візантійського імператора Константина Великого. Одування Володимира, як і у випадку з Константином, символізує його духовне прозріння (просвітлення, пробудження до нового життя), перетворення (преображення) його влади, яка відтепер ставала царською [23, с. 94]. Цікаво, що повернення Володимира у християнство уподібнюється літописцем наверненню Савла — майбутнього апостола Павла [22, с. 205]. Самому ж Володимирові, відводилось почесне місце 13-го апостола [24, с. 98], на зразок візантійських басилевсів, які виступали продовжувачами місії, покладеної на апостолів.

У візантійській агіографічній традиції титул 13-го апостола було вперше вжито стосовно Константина Великого [22, с. 201], з яким староруські книжники уподібнювали Володимира як теж рівноапостольного. Відтворюючи ідеальний образ монарха, будівничого давньоруської державності, порівнюючи його з біблійним Соломоном [16, с. 26], староруські книжники демонстрували його монаршу гідність, легітимізовану святість першого християнського володаря Русі, що мало дати потужний поштовх до формування дедалі виразніших уявлень про Русь як священну державу — богохраниме царство [24, с. 102].

Втім, ми вважаємо, що наведений з літопису фрагмент, окрім ідейної за змістом інформації, зорієнтованої на старозаповітні типологічні зразки, дає можливість розглянути приховану, практичну сторону хрещення (літописець тільки окреслив її порядок у випадку з Володимиром — оглашення, хрещення, покладання руки єпископа). Йдеться про певні канонічні правила, що мали застосовуватися до язичників, які прийняли рішення пройти обряд хрещення.

Ми свідомо виділяємо проблему хрещення язичників і ті особливо-

сті, які, на наш погляд, поки що залишилися поза увагою фахівців і майже не враховуються при дослідженні всього комплексу питань цієї історичної події часів Київської Русі — прийнятті християнства в якості державної релігії. На нашу думку, саме цей біблійний архетип став ідеальним зразком для уявлення і перенесення в практичну площину заходів Володимира і його оточення в ході офіційного хрещення Русі.

Згідно з книгою Дії апостолів, у 51-му році відбувся апостольський собор в Єрусалимі, де вирішувалося питання, чи потрібно проводити обряд обрізання й дотримуватись Закону Мойсея серед язичників, які приймали християнство. Апостольський собор постановив:

Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавления, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите: соблюдая сие, хорошо сделаете (Деян. 15 : 28-29).

Необхідними названі тільки три критерії: утримуватися від ідолоських жертв, крові тварин і задушення; утримуватися від блуду; братолюбиве ставлення до людей. Був обраний на цьому соборі й апостол для язичників: ним став Павло (Дії 26 : 17; Рим. 11 : 13; Гал. 2 : 7-9). Пізніше була відпрацьована ціла система заходів по наверненню язичників до християнства, оминаючи обряд обрізання — «Правила Святыхъ Апостоловъ собранія Климентомъ», які окремою книгою входили до Нового Заповіту після Апокаліпсиса Іоанна [1, с. 313].

Звертає на себе увагу і те, що в «Повісті временних літ» руський літописець, описуючи історію слов'янських племен, акцентує увагу на тих самих моральних критеріях, що були окреслені апостольським собором.

Имяху бо обычаи свои, и закон отецъ своих и преданья, каждо свой нравъ. Поляне бо своих отецъ обычаи имуть кротокъ и тихъ, и стыдньне къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матеремъ и къ родителямъ своимъ, къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдньне имьху, брачный обычай имяху [4, с. 30].

Потім він цитує з хроніки Георгія Амартола, де звертає головну увагу на ті самі сторони життя в інших народів: ставлення до людей, до їжі та подружнього життя. Закінчується опис літописцем коротким аналізом свого часу:

Якоже се и при насъ нынѣ половци законъ держать отецъ своих: кровь проливати, а хвалящееся о семь, и ядуше мертвечину и всю нечистоту, хомьки и сусолы, и поймають мачехи своя и ятрови, и ины обычая отецъ своихъ [4, с. 32].

Тому, поклавши в основу своєї розповіді критерії апостольського собору, літописець коротким екскурсом показав їхні особливості у різних племен і народів. Крім того, на прикладі полян він продемонстрував, що навіть не знаючи Старого заповіту (Закопу) та його моральних вимог, навіть будучи язичниками, можна жити за нормами Закону. Таким чином літописець доходить висновку, що поляни з огляду на свої особливі звичаї були в принципі готовими прийняти християнство саме в такій «полегшеній» формі, яка враховувала вимоги апостольського собору щодо язичників.

Таке бачення ситуації дає підстави стверджувати, що русичі не відкидали саму можливість залучення до християнського світу. Імовірно, що питання стояло в іншій площині: де і як прийняти хрещення, щоб не потрапити під юрисдикційну залежність від рівноапостольних церков. Показовим у цьому плані є діалог Володимира з посланцями від Папи Римського. Звертає на себе увагу те, що німецькі послі наголошують на тотожності руських язичницьких земель з християнськими, прозора натякаючи на спільну приналежність до Яфетового племені:

Рекль ти тако папсже: земля твоя яко и земля наша, а вѣра ваша не яко вѣра наша [4, с. 98].

Про це також, з точки зору біблійної історії, сказано і на самому початку «Новісті временних літ», де саме від Яфета виводиться символічне походження німців, слов'ян та інших народностей. Тому, мабуть, літописець не став передавати всі деталі цих переговорів, а виділив тільки найсуттєвіші аргументи, якими німецькі послі переконували Володимира.

Можна вважати, що Візантія взагалі не мала права претендувати на християнізацію Руських земель, оскільки той же літописець у розповіді про шляхи сполучень уділів Сима, Хама і Яфета відносить їх до земель Хамових [4, с. 26]. Тому, коли Ольга зажадала місіонерів, імператор Константин Порфірородний порадив звернутися до цесаря Оттона, адже тоді ще не було схизми [12, с. 147].

Відголоски цих суперечок простежуються у «Хроніці всього світу» польського історика Марціна Бельського, де він впевнено заявляє:

Нащадки чи рід давніший наш словенський [...] пішов від другого світу, тобто від Потопу і отцем нашим християнським був Яфет [...] Хоча наші старші літописці виводили нас разом з греками від Іоанна, але для цього нема жодних підстав, оскільки з нами разом греки ніколи в Сарматії не знаходились, а німці там спочатку мешкали [15, с. 26].

Тут, як видно, ми маємо справу з відпрацьованою богословами інтелектуалами концепцією розподілу територій Азії, Африки, Європи між синами Ноя — Симом, Хамом і Яфетом відповідно.

На біблійний розподіл накладалися місіонерські подорожі апостолів (учнів Ісуса Христа), засновників християнських центрів. Останні отримували канонічне право утворювати на них свої діоцези, навертаючи людинність до християнства. На світську владу, яка успадкувала ці землі за біблійним родоводом, накладався обов'язок захищати християнські парафії відповідних рівноапостольних центрів. А апостол Павло якраз і перебував з такою місією в землях, яку представляло посольство Папи Римського. Це давало право Володимирі апелювати до отців язичників, які не залучились до християнства, а значить і не дали право легітимізувати руські землі канонічною єдністю з апостольським центром.

Не випадково у літописі нічого не говориться і про хрещення Русі за часів Аскольда і Діра. Очевидно, що тогочасна руська церковна політико-ідеологічна доктрина торувала шлях, яким передбачалось оминати таку канонічну залежність, не даючи жодного приводу на подібні претензії в разі християнізації. Крім того, згідно з давньоруським літописом, в руській землі не було й апостольського вчення: «яко сде не суть ученья апостольска, ни суть ведуще бога» [4, с. 132]. Оскільки апостолом для язичників було обрапо Павла, то апостол Андрій, за літописом, тільки благословив київські гори.

Вважаємо, що невдача німецької місії була нерозривно пов'язана і з політикою курії, її ставленням до церковнослов'янської мови. Відомо, що папа Стефан V повністю заборонив богослужіння слов'янською мовою і навіть назвав це еретичним витвором. У контексті сказаного можна припустити, що орієнтація на церковне богослужіння рідною мовою в Київській державі теж нерозривно була пов'язана з автокефальним завданням. Невипадково князь після доповіді послів про свою місію звертається до бояр і старців з питанням не про вибір між рівноапостольними церквами (за літописом, так питання взагалі не ставилось), а про можливе місце хрещення: «„Гдѣ крещенье приемь?“ Они же рекоша: „Гдѣ ти любо“» [4, с. 124].

Свідченням самостійного впровадження християнства можна вважати й акцію масового хрещення князя у Дніпрі. Ця подія депо нагадує те, як це зробив апостол Петро в день П'ятидесятниці, коли на біблійних апостолів зійшов Святий Дух. Апостол Петро, який виступив з промовою, охрестив в Єрусалимі три тисячі іудеїв, які покаялись і охрестились в ім'я Ісуса Христа, прийнявши дар Святого Духу (Дії

2: 38-41). Потім, разом з Іоанном, він провів масове хрещення в Самарії, тільки руки на них поклавши, щоб Духа Святого вони прийняли, адже до цього колишні іудеї вже були охрещені водою (Дії 8: 14-17).

Згідно з біблійною історією, Іоанн Предтеча хрестив хрещенням на покайння, тобто в припшестя Ісуса. Після того, коли на п'ятдесятій день після воскресіння Ісуса Христа на його учнів зійшов Дух Святий, вони почали проводити обряд хрещення водою з подаванням Духу Святого «покладанням рук» в ім'я Господа Ісуса (Дії 19: 2-7). Отці перших 4-х століть називали це таїнство «покладанням рук», пізніше — «миропомазанням», яке сповіщає Духа Святого, закріплює благодать, отриману при хрещенні.

В ранньоапостольські часи таку благодать могли отримати ті, хто увірували в припшестя Христа як Сина Божого, що саме Він несе спасіння, славили Його. Прикладом отримання такого дару Духу Святого, який пролився на язичників, які звеличували Бога, але не були до цього хрещені водою, засвідчує Петрова місія в Кесарії (Дії 10: 44-48). Після чого він переконав «обрізанних віруючих» охрестити цих язичників і водою (10: 44-48). Ця ж інформація міститься і в літописі: «Еже бо и нынѣ крестятся водою и духомъ» [4, с. 120].

Символічний крок до покайння Руської землі зробив і Володимир, поставивши, згідно з Іпатіївським літописом, на горі в Корсуні церкву на честь святого Іоанна Предтечі [3, с. 65]. Не виключаємо, що будівництво церкви на честь Іоанна Предтечі могло символізувати проведення хрещення на покайння (Дії 19: 2-4), тобто водою. З наступними поетапними заходами (привчанням до церковної мови) через оголошення до миропомазання (покладанням рук). До речі, в римо-католицькій церкві до сьогоднішнього миропомазання над хрещеним водою немовляям проводиться тільки тоді, коли він досягає свідомого віку.

В цілому, починаючи з I ст. н. е. до часу хрещення Русі, була відпрацьована і канонізована ціла система різних правил хрещення, в тому числі і язичників. Рештні могли бути охрещені тільки за умови виконання певних вимог, закладених до формули правилом 7-м 2-го Вселенського собору і дубльованих 95-тим правилом 6-го Вселенського собору:

В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий закликаем их, с троекратным дуновением в лице, и во уши и тако оглашаем их, и заставляем пребывать в церкви, и слушати Писания, и тогда уже крещаем их [2, с. 45, 113].

Перевіряти готовність язичника до хрещення повинні були єпископ чи пресвітер [2, с. 106, 169] (78 правило 6-го Вселенського собору, 46 пра-

вило Лаодикійського собору), не говорячи вже про безліч інших вимог, порушення чи не виконання яких тягли за собою виверження із церковного сапу того, хто хрестив, і відлучення того, хто був хрещений.

Інформація про масове хрещення, яку дає нам літопис, засвідчує також про утилітарність здійсненого заходу. Чого вартий тільки наказ князя Володимиря:

Аще не обрячеться кто завтра на реце, богатъ ли, ли убогъ, или нищъ, ли работникъ, противень мне да будетъ [4, с. 132].

Розумів це й Іларіон, який, виправдовуючи князя у своєму «Слові...», писав:

И не было ни единого же противящася благочестному его повельию, да аще кто и не любовию, нь страхом повельвшааго крещахуся, понеже бѣ благовьрие его съ властно съпряжено. [...] И въ едино время вся земля наша въ славе Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ [6, с. 44].

Невипадково, що Візантія так довго не давала згоди на канонізацію князя, тим більше в ранзі рівноапостольного.

Крім того, звертає на себе увагу послідовність будівництв церков Володимиром і коментарі, якими літописець супроводжує ці події.

1. Перед хрещенням князя, як вже зазначалося, було побудовано церкву на честь Іоанна Предтечі в Корсуні, що мало символізувати хрещення водою на покаяння (оновлення). Прибувши до Києва, Володимир руйнує колишніх кумирів (одних порубали, інших спалили). Перуна вкинули у Дніпро і супроводжували, аж поки не випливе за межі руських земель. Символічно в цьому епізоді те, що Перун уподібнений дияволу, якого відганяють від купелі. Адже остання стає джерелом нового і світлого життя, тобто очищеною і готовою до хрещення.

В даному контексті можна висловити припущення, що Володимир теж, ще до походу на Корсунь, був охрещений водою на покаяння. А його слова при облозі Корсуни, коли він отримав звістку від Анастаса про вразливе місце херсонців і можливість швидкого його захоплення: «Аще се ся сбудет, и самъ ся крещю» [4, с. 124] можна розуміти, як готовність закінчити обряд хрещення мирномазанням.

Такий діахроністичний поворот в інтерпретації дає нам право довіряти інформації, що міститься в позалітописному джерелі «Пам'ять і похвала Володимиру» Іакова Мніха, де останній наголошував:

На другое льто по крещении к порогом ходи, на третъее Корсунъ городъ взя [5, с. 290].

В цьому ж творі зазначено:

Господи боже владыко всѣх, сего у тебя прошю: даси ми град, да **прииму и** (виділено нами. — С.Б.) да приведу люди крестианы и попы на свою землю, и да научать люди закону крестианьскому [5, с. 290].

Іаков Мніх, і це очевидно, чітко відокремлював один обряд хрещення (водою) від іншого (миропомазання). Тому ми у нього і читаємо, що в одному випадку Володимир при осаді Корсуня дає обітницю в разі перемоги — «да прииму и». В іншому, вже після хрещення, на третій рік ходив походом на Корсунь. Тобто, вже був хрещеним, але на покаяння, без дару Св. Духу (без обряду миропомазання), на зразок вищенаведених біблійних сюжетів.

Далі Володимир повелів будувати церкви на місцях, де стояли язичницькі кумири, а на пагорбі, де знаходився Перун та інші язичницькі боги, ставиться церква на честь святого Василя Великого. Акція показова, з точки зору особистого прикладу, адже сам князь на цьому капищі колись приносив жертви язичницьким богам. Символічним було і хрещальне ім'я князя — Василій, яке в очах язичників падало цьому заходу певідворотності.

Після цього попитовху по містам будуються церкви, настановляються священики, люди приводяться на хрещення, діти обираються для навчання. Літописець занотує ці події таким чином:

Сим же раздаяномъ на ученье книгамъ, събысться пророчество на Русьстѣй земли, глаголющее: «Во оны днии услышатъ глусни словеса книжная, и ясиѣ будетъ языкъ гугнивыхъ» си бо не беша преди слышали словесе книжного [4, с. 134].

Складається враження, що людей охрестили, а потім нашвидкуруч почали навчати азам християнської релігії.

2. У Києві споруджується церква святої Богородиці. Символізм будівництва цієї культової споруди розкриває літописець:

Господи боже! «Призри с небесе, и вижь. И посьти винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя», новыя люди си, им же обратилъ еси сердце и разум, познати тебе, бога истинного [4, с. 138].

Проблема, яка виникла в процесі християнізації, очевидна. Її літописець повторює тут вдруге: навіть ті, хто були охрещені, не вірили в Ісуса Христа як істинного Бога.

3. У Василеві поставлено церкву святого Преображення «бѣ бо въ тѣ день Прсображенъе господне» [4, с. 140]. Відомо, що це церковне

свято символізує одне із найбільших біблійних чудес, яке здійснив Ісус Христос. Він явив свою божественну сутність (під час молитви з учнями, його одяга змінилася на білу), а голос з-за хмари назвав Його Сином Божим (Лк. 9: 35). «И съзываете боляры своя, и посадники, старейшины по всем градом, и люди многы [...] Праздновавъ князь дний 8» [4, с. 140]. На честь цієї події було зварено 300 персвар меду і убогим роздало 300 гривень.

На наш погляд, відбулася унікальна подія. Вперше (за літописною хронологією), після початку проведення церковної реформи, князь зібрав у Василеві всю адміністрацію Давньоруської держави. Літописець запам'ятав навіть скільки днів тривало це свято, що було б дійсно дивним, якби це була просто випадкова подія. За літописною хронологією минуло вісім років. Скоріш за все, на цій розширеній параді підводилися підсумки релігійної реформи. Це шлях від Іоанна Предтечі до оновленого життя, через очищення місць від язичницьких капиць (церква св. Василя та інші не названі) до будівництва церкви св. Богородиці, пріснодіві, яка народила Ісуса Христа Сина Божого до усвідомлення, що Ісус Христос (церква Преображення) — істинний Бог.

Число 300 могло символізувати чисельність Гедеопового війська, яким він переміг мадіанитян (Кн. Суддів VI: 37-40; VII: 7). У «Слові...» Іларіона це місце тлумачиться як перше преображення водою, що інші народи були колись сушею, а Ізраїль — руном, потім же на інших народах стала роса, тобто святе хрещення, а на Ізраїлі — сухо. «По всеи же земли роса, по всеи бо земли вѣра прострѣся, — пише Іларіон, — дождь благодѣтныи оброси, купѣль паку порождениа сыны своа въ петлѣше облачить» [6, с. 32].

З нашої точки зору, літописне церковне будівництво і всі події, які були з цим пов'язані, відповідні святкування, не можна назвати випадковим збігом. Шлях явно символізував цільну і поетапну, взаємопов'язану між собою, завершену систему — від хрещення на покаяння і віри в Ісуса Христа, до (миропомазання) віри в Господа Ісуса Христа як Бога, Сина Божого. «И възвращащеться Киеву на Успенѣ святыхъ богородица» [4, с. 140]. Саме на Успіях святої Богородиці, 15 серпня 996 р. (6504 р. за літописною хронологією) святкування дня пам'яті божої матері (завершення її життєвого шляху) збігається з язичницьким святом, днем закінчення збору врожаю. Було зібрано восьмий врожай після хрещення. На нашу думку, це зовсім не випадкове співпадіння, саме воно вказує на зібрання «духовних врожайів». Цього ж року, напередодні свята було завершено і будівництво церкви святої Богородиці (Десятинної). В християнській символіці восьмий день —

день оновленого життя віруючих, які стали на шлях спасіння до життя вічного. Все це може свідчити про те, що князь і його оточення, з огляду на рішення Єрусалимського собору (51 рік), мабуть, вважали поставлені завдання по проведенню християнізації у своїй країні виконаними. Результати літописець занотував коротко: «Вида же люди хрестьяны суща, радовашеся душею и тѣлом. И тако по вся лѣта творяше» [4, с. 140].

Таким чином, доходимо до висновку, що навіть нечисленні наведені приклади та запропоновані теоретико-методологічні, логічні та інші аргументи стосовно принципової ролі герменевтичного дискурсу, свідчать про можливість отримання з релігійних текстів додаткової інформації. Враховуючи християнське світосприйняття авторів творів кийвської доби, особливості догматичних формул і церковних термінологічних конструкцій можна здійснювати світську інтерпретацію, не порушуючи принципів історизму. Ми усвідомлюємо, що запропонований підхід охоплює не всі складові проблеми. Втім, основну увагу було зосереджено на окресленні принципової можливості та наукової доцільності застосування герменевтичного дискурсу в якості засобу тлумачення церковних текстів, які мають безпосереднє відношення до нашої теми.

Бібліографія

- [1] *Дамаскин* Иоанн (преподобный). Точное изложение православной вѣры. — М.: Братство святителя Алексия. — Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992.
- [2] *Книга* Правил святых апостолов, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. — М.: Русский Хронограф'1991, 2004.
- [3] *Літопис* Руський / За Іпатським списком. — К.: Дніпро, 1989.
- [4] *Повесть* временных лет / Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Вступ. статья Д.С. Лихачева. — М.: Худож. лит., 1978.
- [5] «Память и похвала Владимиру» Иакова Мниха // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС. Ин-т научного атеизма. — М.: Мысль, 1988. — С. 286-291.

- [6] «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона // Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века) / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. — СПб.: Наука, 2000. — Т. 1. — С. 26-61.
- [7] Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. — 1993. — № 1. — С. 78-94.
- [8] Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). — М.: Аспект Пресс, 1999.
- [9] Данилевский И.Н. Цитаты, которые мы изучаем // Одиссей: Человек в истории. — М.: Coda, 2004. — С. 299-317.
- [10] Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. — М.: Аспект Пресс, 2004.
- [11] Демин А.С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Иллариона до Ломоносова. — М.: Языки славянской культуры, 2004.
- [12] Жуковський А. Підсумки відзначення тисячолітнього ювілею хрещення Русі-України // Український історичний журнал. — 1993. — № 1. — С. 140-151.
- [13] Колесов В.В. Древняя Русь: Наследие в слове. Мир человека. — СПб.: Филологический факультет, 2000.
- [14] Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989.
- [15] Мильников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века // РАН. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.
- [16] Пструхин В.Я. Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании // Сакральная топография средневекового города. — М., 1998. — С. 12-32.

- [17] Пиккио Р. Древнерусская литература. — М.: Языки славянской культуры. 2002.
- [18] Пиккио Р. «Вопрос о языке» и кирилло-мефодиевский славянский мир // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. — М.: Знак. 2003. — С. 244-362.
- [19] Пиккио Р. Смысловые уровни в древнерусской литературе // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. — М.: Знак, 2003. — С. 474-491.
- [20] Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. — М.: Знак. 2003. — С. 431-473.
- [21] Пиккио Р. Пиккио Р. Церковнославянский язык // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. — М.: Знак, 2003. — С. 363-402.
- [22] Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Под ред. К.К. Актеньева. — СПб.: Византиноведение. 1996.
- [23] Ричка В. Київська Русь: проблеми, пошуки, інтерпретації // Історія України. — К., 2001. — № 8 (216). — С. 23-33.
- [24] Ричка В. Хрещення Русі 988 р.: ідейний зміст літописного сюжету // RUTHENICA / НАН України. Інститут історії; наук. ред. В. Ричка, О. Толочко. — К.: Інститут історії України НАН України, 2004. — С. 93-102.
- [25] Толочко О.П. Русь: Держава і образ держави. — К.: Інститут історії НАН України. 1994.
- [26] Топоров В.Н. Святость и святыя в русской духовной культуре. — М.: Гнозис; Языки русской культуры. 1995. — Т. 1: Первые века христианства на Руси.

Надійшла до редакції 24 листопада 2011 р.