

УДК 27-175+821.16'04.09

Наточій Л. І.

ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕСХАТОЛОГІЧНИХ МОТИВІВ У СВІТСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ ДАВНЬОЇ РУСІ XII СТОЛІТТЯ (НА ПРИКЛАДІ АНАЛІЗУ «ПОВЧАННЯ ВОЛОДИМИРА МОНОМАХА» ТА «СЛОВА О ПОЛКУ ІГОРЕВІМ»)

У статті досліджуються есхатологічні мотиви у визначних пам'ятках давньоруської світської літератури — «Повчанні Володимира Мономаха» та «Слові о полку Ігоревім». Однією з важливих проблем, які виникають у процесі дослідження, визнано пошук критеріїв для розрізнення християнських та язичницьких елементів у давніх текстах.

Залучення Русі до східнохристиянського ареалу стало могутнім поштовхом для її культурного розвитку. В процесі поширення нової релігії вчорашнім язичникам ставала відомою есхатологічна доктрина християнства — вчення про кінечні долі світу та людини. Тексти Святого Письма доповнювали численні апокрифічні розповіді, які додавали до лаконічних біблейських описів розгорнуті картини останніх часів та потойбічної долі людини. Проте вагомість есхатологічної теми в пам'ятках оригінальної руської літератури в ранній період по-різному оцінювалася дослідниками. Згідно з однією з можливих позицій щодо цього питання, есхатологія мала

значення лише для невеликого прошарку ченців або церковних мислителів, у світській же літературі, де звучали відгомони язичництва, вона не відігравала значної ролі. Наприклад, А. Демин, підсумовуючи аналіз есхатологічних описів у давньоруській літературі, стверджує: «...в XI—XIV ст. на Русі сформувався основний фонд есхатологічних пам'яток, переважно перекладів з грецької. Тоді відчувалося близьке дихання візантійської культури, завдяки якій давньоруське суспільство пройшло повний курс есхатології. Точніше, не все суспільство, а чернецтво, служителі церкви»[1, 200]. Полемізуючи з цим спостереженням, не робитимемо далекоюжних вис-

новків щодо культури Київської Русі в цілому, зокрема культури народної, але спробуємо довести значущість есхатологічної проблематики у творах, залишених нам світськими авторами. Для цього звернемося до двох визначних текстів XII ст. — «Повчання Володимира Мономаха» та «Слова о полку Ігоревім». Принагідно розглянемо й питання щодо критеріїв, згідно з якими певні ідеї можуть бути пов'язані або з християнським, або ж із язичницьким світорозумінням.

Текст, відомий нам під загальною назвою «Повчання Володимира Мономаха», міститься в Лаврентіївському літописі. Сам він, як відомо, не є цілісним та однорідним — у ньому виділяють власне повчання князя до дітей, автобіографічну частину, лист до Олега Святославича та молитву. Втім, попри мозаїчність тексту, дискусійність питання щодо часу написання фрагментів та внесення їх до літописного зібрання, на підставі авторства Мономаха «Повчання», як правило, розглядають як єдиний твір. Окремо відзначимо проблему атрибуції молитовного звернення, яке завершує підбірку фрагментів у літописі — оскільки в ній цитується молебний канон Кирила Туровського, текст вважали пізнішим додатком [2], однак останні дослідження О. Гіппіуса дають змогу припустити, що молитва, принаймні частина фрагментів, могла належати перу давньоруського князя [3].

Зосередимо увагу на одній із провідних тем «Повчання», а саме — на осмисленні Володимиром Мономахом земного буття з оглядом на його скінченність.

Князь закликає дітей «первое, бога дѣля и душа своя, страх имѣйте божий в сердци своемъ...» [4, 98]; нагадує про смертність людини: «паче всего гордости не имѣйте в сердци и въ умѣ, но рѣшм: смертни есмы, днесь живи, а завтра в гробъ; се все, что ны еси вдаль, не наше, но твое, поручилъ ны еси на мало дний» [5, 101]; про майбутнє воздаяння: «много борешися сердцемъ, и одолѣвши, душе, сердцю моему, зане, тлѣннѣи суши, помышляю, како стати пред страшнымъ судьею, кающя и смѣреня не приимши межю собою» [6, 105]; вказує на ті шляхи, що приведуть до спасіння: «Яко отець, чадо свое любя, бѣя, и пакы привлечит е к собѣ, такоже и господь нашъ показал ны есть на врагы побѣду, 3-ми дѣлы добрыми избыти его и побѣдити его: покаянемъ, слезами и милостынею. Да то вы, дѣти мои, не тяжка заповѣдь Божья, оже тѣми дѣлы 3-ми избыти грѣховъ своихъ и царствія не лишитися. А Бога дѣля не лѣнитеся, молю вы ся, не забывайте 3-х дѣлъ тѣхъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодь, яко

инии добрии терпятъ, но малымъ дѣломъ улучити милость божью» [7, 100].

Досліджуючи релігійно-філософські погляди Мономаха, В. Мільков наголошує на тому, що «позначення есхатологічної перспективи — один з основоутворюючих принципів Повчання» [8, 307]. Дослідник аналізує специфіку цитування руським мислителем псалмів, привнесені ним покаянні акценти, зіставляє текст Мономаха з Ізборником 1076 р., детально розглядає проблему співвідношення суду за життя та в перспективі посмертного існування.

Поряд із безпосереднім аналізом змісту пам'ятки та віднайденням джерел, на які спирався Мономах, існує ще одна стратегія дослідження есхатологічних мотивів у Повчанні.

Оскільки тексти Володимира Мономаха дійшли до наших часів як складові літопису, вони розглядаються в контексті історіософських побудов давньоруських книжників. Так, попри те, що «Повість времінних літ» є надзвичайно складною компілятивною пам'яткою, спроба відтворити особливості історіософського мислення укладачів літопису була і залишається одним із пріоритетних завдань для дослідників давньоруської думки. Відзначивши наявність найрізноманітніших інтерпретацій, тепер звернемося до погляду на давньоруську літописну традицію, обстоюваного російським істориком І. Данилевським [9] та підтриманого низкою дослідників, зокрема А. Юргановим [10].

І. Данилевський ставить питання про те, якою метою, з яким задумом створювалися літописи, і доходить висновку, що спільним мотивом, який міг би об'єднувати літописні оповідання, є мотив приготування до майбутнього Страшного Суду, на якому літопис відіграватиме роль звіту за період земного буття [11, 267].

З огляду на таку оцінку функцій літописання О. Ужанков у статті «Руське літописання та Страшний суд» витлумачує й «Повчання» Мономаха. Дослідник звертає увагу на те, що адресат листа, Олег Святославич, очевидний, однак він не персоніфікований. Чому? А тому, що Володимир Всеволодович витоково зосереджує увагу на власній душі. Його основна думка полягає в тому, що, будучи смертним, варто думати не лише про сьогодні, а й про майбутній Суд.

Том у і кається Мономах у «Повчанні» перед братами та закликає до покаяння; тому і вносить до «Повчання» перелік своїх діянь, насамперед походів на ворогів. Відтак, і до літопису текст потрапив не випадково (О. Ужанков припускає, що це відбулося не без відома або прохання кня-

зя), адже писав Володимир не для широкого загалу і звертався не стільки до Олега, скільки до Вищого Судді. Перераховуючи свої діяння, він сподівався, що судитимуть його за ними. Оскільки ж і літопис був спрямований до Страшного Суду, збігалася остаточна мета двох творів, припускає науковець [12, 138–177].

Відштовхуючись від витлумачення літопису в есхатологічному контексті, інший погляд на розглядувану пам'ятку пропонують науковці з Алтайського університету С. Борисов та Н. Бредіхіна в статті «Історичні уявлення про час в “Повчанні Володимира Мономаха”»: земне життя сприймалося князем як відтинок часу, даний Богом для того, щоб здійснити усе можливе для спасіння душі, проте, наголошують автори, «його провіденціалізм не носив настільки яскраво виявленого есхатологічного характеру, яки прослідковують в Повісті времінних літ сучасні дослідники» [13], маючи на увазі І. Данилевського та А. Юганова.

Запропоновано таку аргументацію: автобіографічна частина не містить точних щорічних датувань, послідовний виклад подій спирається лише на сезонні уточнення та вказівки на свята; це свідчить про тенденцію до збереження світською частиною давньоруського суспільства в епоху створення «Повісті времінних літ» міфологічного мислення, для якого є характерним усвідомлення життєвого шляху як послідовного ряду подій без їхньої прив'язки до конкретного історичного моменту. (Тут автори посилаються на спостереження М. Еліаде щодо особливостей сприйняття часу в архаїчних суспільствах). Відтак, можна говорити про те, що «Володимир Мономах дивився на своє життя як на історичну дійсність, що в свою чергу, свідчить про відсутність у нього есхатологічних поглядів» [14].

Впадає в очі недостатня аргументованість останнього твердження, але, оскільки текст статті є дуже лаконічним, спробуємо домислити, що автори могли мати на увазі під «відсутністю есхатологічних поглядів». Адже повна їхня «відсутність» прямо суперечить змісту «Повчання»! Імовірно, йдеться або про есхатологізм як ретельне вдивляння у символічний зміст дат і вираховування кінця світу, або ж автори вважають неможливим застосувати до «Повчання» ту інтерпретацію часових позначок, яку пропонує І. Данилевський. Вони з'являються лише на певному етапі розвитку літописання, під час редакції Нікона, і свідчать, на думку історика, про трансформацію есхатологічних уявлень, перехід від віри у хрещення як достатню умову для спасіння до віри в необхідність індивідуального по-

каяння і спокутування гріхів, кожен з яких мав точну часову прив'язку [15, 232].

Для того, щоб перевірити можливу значущість часових вказівок у давньоруських текстах, спробуємо звернутися до іншої пам'ятки – «Життя Феодосія Печерського». (Якщо взагалі коректним може бути порівняння автобіографії та агіографії! Однак цілком допустимим є порівняння тексту Мономаха як мислителя, що зафіксував мирський кодекс спасіння, та тексту про ченця, який сотеріологічний ідеал втілює у своєму житті).

Як ми побачимо, розповідь життя зовсім не перенасичена вказівками на роки, її вимірюють, як правило, не роки, а події. Проте, спостерігає В. Топоров, тут час постає як творчий, спрямований до спасіння душі, час благого духовного зростання. Основним квантом часу при описі історичного мікроплану виступає день, і вибір саме дня як міри часу в житті не випадковий. Адже день – найприродніша і від початку Творіння (а саме воно вимірювалося днями) встановлена Богом одиниця часу, яка набуває особливого сенсу в поєднанні з іншими днями. Для часової структури Життя саме і характерний завжди передбачуваний зв'язок дня та послідовності днів, завдяки цьому мікроплан часу співвідноситься з макропланом, будь-який день співвіднесений з великим часом Священної історії [16, 625].

У Мономаха ж, як було зазначено, віднаходимо головним чином часові позначки, диктовані природними ритмами. Отже, спостереження молодих науковців є небезпідставними? У підсумку, супротивники есхатологічної інтерпретації тексту Мономаха висновують: в уявленнях про час «прослідковується взаємопроникнення християнського провіденціалістського та міфологічного, характерного для язичництва, світоглядів. Тобто, образ часу в давньоруській світській свідомості носив синкретичний характер» [17].

Наскільки правомірний такий висновок? Видається, ніби за наведеним ходом спостережень стоїть авторитет М. Еліаде, та й у цілому наукової традиції, яка віднаходить у давніх традиціях дві моделі історії – циклічну й лінійну, а також відзначає заданість пульсації міфічного часу природними процесами, в той час як монотеїстичні релігії ставлять перебіг часу у залежність від божественної волі та встановлених нею строків. Безперечно, славнозвісна християнська «лінійність» історії не перекреслює одномоментно агарарного циклізму. Наявність у межах середньовічної культури різних образів часу перекожливо було доведено – згадаємо хоча б усім відомих класиків медієвістики – Ж. Ле Гоффом [18, 155–

183] та А. Гуревичем [19, 87–131]. Однак у цих дослідженнях ідеться радше про співіснування різного сприйняття часу в цілому в культурі, серед різних прошарків населення, але не у свідомості одного автора.

Спроба довести поєднання відмінних уявлень про час у текстах Мономаха виглядає механічним «додаванням» однієї моделі до іншої, а «синкретизм», як запропонований спільний знаменник такої дії, не розкритий. Схоже, що автори, полемізуючи з есхатологічним витлумаченням давньоруських текстів, настільки захоплюються пошуком глибинних світоглядних структур, імовірно, не усвідомлюваними самим автором, що практично нехтують експліцитним змістом твору. Адже «Повчання» Мономаха навіть на рівні цитат співвіднесені з біблійною есхатологією. (Зазначимо, що наведені зауваження не є підставою для того, щоб автоматично визнати правильною протилежну точку зору, зокрема, думку О. Ужанкова про те, що автобіографічна частина «Повчання» та послання до Олега виступали звітом перед майбутнім Судом. Але така інтерпретація, принаймні не суперечить явному змісту тексту).

Можливо, і не варту була б розглядувана невеличка стаття молодих науковців прискіпливої уваги, якби вона в черговий раз гостро не ставила питання про співвідношення дохристиянських уявлень та комплексу ідей, які привнесла з собою нова релігія.

У процесі християнізації – підкреслимо, довгого процесу, який розпочався за декілька століть до офіційного хрещення Русі Володимиром і тривав протягом принаймні ще декількох – відбувається взаємодія різних культурних традицій. Немає сенсу заперечувати, що синкретичний характер мала не лише народна культура, а й писемна традиція. Та чи можна запропонувати критерії, які допомогли б дослідникам однозначно віднести якусь із уявлень або до християнського, або до язичницького релігійного контексту?

Навряд чи універсальні критерії, які убезпечували від помилки, можуть бути віднайдені, адже в такому разі нам потрібно було б, щонайменше, викристалізувати поняття чистого християнства або язичництва. Звернемо увагу на те, що саме «язичництво» визначається нерідко як «не християнство» або не «монотеїзм». (Таке протиставлення, зокрема, застосоване було С. Аверінцевим, оскільки усе розмаїття політеїстичних вірувань та давніх культів необхідно було вмістити до одного стислого словникового визначення [20, 611]).

Однією зі стратегій дослідження різних плас-

тів у давньоруській культурі стало виявлення християнських елементів (як набагато легше відтворюваних у силу їхньої зафіксованості у писемних пам'ятках) та проголошення того, що не підпадає під їхній канон, язичництвом. Нерідко в ході таких міркувань виділяється лише один аспект християнської традиції.

Наприклад, в одному з найновіших підручників з української філософії читаємо: «Повчання просякнуте ідеєю особистої відповідальності за свої земні вчинки, що також, як і у Іоана Грішного, фактично суперечило канонами ортодоксального візантійського християнства... не схвалює Володимир Мономах і пустельництва, чернецтва, самітництва як способу спасіння душі, які пропагувалися афано-печерськими аскетами. На прикладі Повчання ми бачимо, як через догматику християнського світосприйняття пробивалися на Русі паростки традицій язичництва, як ці паростки впліталися у християнство, витворюючи своєрідне світоглядне явище – синкретизм, злиття язичницького світогляду з церковними релігійними формами християнства» [21, 31].

Втім, Н. Горбач не є піонером у подібній інтерпретації. В його дослідженні практично відтворено погляд О. Замалеєва, який віднаходить язичництво як в «Ізборнику» 1076 р, так і в творчості Мономаха: «Йоан йде до язичництва від християнства... Мономах, натомість, цілком стоїть на точці зору язичництва, проникнутий його умонастроєм» [22, 65]. Звернутися до образу «паростків традицій язичництва» [23, 103] О. Замалеєва змушує не лише те, що саме Божество у Мономаха «злите з природою» («Заутренюю отдавше богови хвалу, и потомъ солнцю въсхсдядищу, и узрѣвшѣ солнце, и прославити Бога с радостью и рече: “Просвѣти очи мои, Христе Боже, иже далъ ми еси свѣтъ твой краснѣй!”» [24, 102]), а й ставлення до праці та земного життя, яке «принципово відрізняється від вчення ортодоксального богослів'я» [25, 66].

Як бачимо, тут «офіційне» християнство зводиться суто до чернечого аскетизму та негативного ставлення до земного буття. Такого роду редукція видається не зовсім коректною.

Звернемо увагу й на те, що до християнської традиції як такої належить не лише офіційно зафіксована догматика, а й складний комплекс уявлень та образів, який може бути описаний як християнська міфологія. Зазначимо, що сама християнська символіка зростала на ґрунті давніх вірувань. У процесі розвитку християнської релігії міфологічні елементи піддавалися, за термінологією С. Аверінцева, «вторинній міфологізації» [26, 601–602], тобто архаїчні об-

рази набували нового звучання в новій системі культури.

Одну із давніх міфологем, яка відіграє конституюючу роль у християнстві, але сягає своїм корінням глибокої архаїки, спробуємо коротко розглянути на матеріалі аналізу «Слова о полку Ігоревім».

Саму історію дослідження цієї давньоруської пам'ятки вже можна вважати окремим предметом дослідження – настільки часто розглядали проблеми автентичності тексту, його авторства та часу написання, художніх та світоглядних особливостей. Звернемося до інтерпретації поеми, дотримуючись визначених напрямів дослідження: віднайдення есхатологічної проблематики та особливостей взаємодії християнських і нехристиянських вірувань.

Якщо в «Повчанні» Мономаха тема скінченності життя та воздаяння була очевидною, а відгомони язичництва – прихованими, то у випадку зі «Словом» – протилежна ситуація. Есхатологічної теми, на перший погляд, немає в поемі, а ось співіснування християнських елементів з язичницькими неможливо не помітити: адже тут поруч зі згадками про Божий суд, християнські храми та християнські дзвони звучать імена поганських божеств та міфічних персоналій! Специфіка тексту зумовлює те, що в дослідницькій літературі маємо повну палітру характеристик. Імовірного автора «Слова...» вважали і язичником, і християнином, і двоєвірцем.

Утім, знов зануримося до прихованого поза безпосереднім змістом тексту смислу.

Міфологічна організація, припускає Т. Голіченко, проявляється в «Слові...» не лише в образності, «але й слугує, ймовірно, одним із сюжетоутворюючих начал твору» [27, 67]. Таким інваріантом, який організовує підтекст поеми, визнається міфологема бога, який помирає та воскресає. Кодом основної композиції «Слова о полку Ігоревім» є мотив далекого походу князя Ігоря, функціонально та композиційно ізоморфний міфологічному сходженню до країни смерті. Царство смерті постає як чужа половецька земля, її характеризують хаотичність, темрява, зловісна тиша, знаходження за водною перепорою. До міфологічного прочитання сюжету спонукають і характеристики самого князя – підставою для його героїзації слугує лише сам факт перебування у полоні (смерть) та повернення з нього (відродження).

З одного боку, вважає дослідниця, автор «опикує конкретні людські діяння. І в цьому випадку «Слово о полку Ігоревім» являє свою історичну правду. З іншого ж боку: в героїзмі Ігоря прогля-

дається не стільки конкретна подія (хоча вона слугує матеріалом для автора), скільки відтворення міфологічної структури вмирання – воскресіння, властивих космосу та людям. Тому, в певному сенсі, «Слово» – не лише опис історичного прецедента, але також і бачення світу, яке склалося ще в «язичницьку» епоху слов'ян» [28, 72].

А ось, приміром, В. Бабенко пропонує інтерпретувати поему в контексті християнської історіософської символіки, наголошуючи на тому, що «вихідним пунктом символізму було життя Христа» [29, 109]. В основі твору, відтак, лежить схема: сходження до пекла – вирішальна битва – спасіння. Попри те, що дисертант не переобтяжує свій текст теоретичним обґрунтуванням саме такої інтерпретації, запропоноване ним прочитання «Слова...» приймемо як одне із можливих.

Розмірковуючи над тим, якому із описаних поглядів надати перевагу, ще раз наголосимо на тому, що християнська символіка має своє коріння в міфологічних уявленнях: у підґрунті легенди про сходження Христа до пекла так само лежить міфологема вмирання й воскресіння божества! Ми зіштовхуємося з певним культурним інваріантом (уникнемо терміна «архетип», для того, щоб не занурюватися у пошуки найбільш адекватного його визначення), який існує – хоча й у різних формах – і на язичницькій, і на християнській стадіях культурного розвитку. Зважаючи на це, віднайдення поза основним змістом тексту давніх міфологем може вказувати на генезу певного уявлення, але не обов'язково ставить твір у цілому до язичницького релігійного контексту. З іншого боку, ми не бачимо й способу довести, що схема сходження до країни смерті в давньоруській поемі була продиктована християнською традицією.

Пошук есхатологічних елементів не обмежується витлумаченням основної схеми розповіді про Ігорів похід. Були спроби знайти зв'язок між давньоруською пам'яткою й апокаліптичною літературою [30]. Досліджено як мовні паралелі з біблейськими текстами, так і паралелі в образних системах поеми та апокаліптики – затемнення сонця, ворожі народи тощо. Такі спостереження якщо і не дають права залучити «Слово...» до категорії есхатологічної літератури, то дають змогу вести мову про вагомість есхатологічної теми в давньоруському середовищі.

Майже усі з перерахованих способів аналізу есхатологічної тематики в «Слові о полку Ігоревім» бере до уваги Б. Гаспаров. Науковець помічає в давньоруській поемі й апокаліптичні мотиви, і язичницький фольклор, і найдавніші архаїчні пласти міфологічної свідомості. В запро-

пованому ним висновку ці різноманітні, як може видатись, уявлення об'єднуються: «історія князя Ігоря проектується на різні підтексти, асоціюючись одночасно і з фольклорними легендами про подвиги перевертня, і з міфологічним осмисленням загибелі й повернення з підземного царства героя як знака зруйнування та відновлення світу, і з темою воскресіння й спасіння християн і християнського світу. Ці різні плани символічного осмислення сюжету не існують окремо, але утворюють єдиний комплекс, різні аспекти

якого можуть стати зрозумілими лише у єдності один з одним» [31, 32].

Оцінку, надану Б. Гаспаровим перлині давньоруського письменства, можна екстраполювати на усю давньоруську культуру, уточнивши цим хрестоматійну тезу про її синкретичність. Адже насправді усі елементи давньої культури, незалежно від їхнього походження, перебували у надзвичайно тісному зв'язку. Том у, можливо, звертаючись до давніх текстів, у них варто шукати не стільки «боротьбу» уявлень, скільки їхню взаємодію.

1. Демин А. С. Загробный мир // Древнерусская литература. Изображение природы и человека.— М.: Наследие, 1995.
2. Див.: Воронин Н. Н. О времени и месте включения в летопись сочинений Владимира Мономаха // Историко-археологический сборник.— М., 1962.— С. 265–271; Маттесен Р. Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // ТОДРЛ.— Л., 1971.— Т. 27.— С. 192–201.
3. Див.: Гиппиус А. А. К атрибуции молитвенного текста в Поучении Владимира Мономаха // Древняя Русь. Вопросы медиевистики.— 2003.— № 4 (14).— С. 14–15; Гиппиус А. А. Сочинения Владимира Мономаха: опыт текстологической реконструкции // Русский язык в научном освещении.— 2006.— № 2 (12).— С. 186–204.
4. Повесть временных лет.— СПб.: Наука, 1999.
5. Там же.
6. Там же.
7. Там же.
8. Мильков В. В. Религиозно-философские воззрения Владимира Мономаха // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти.— К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006.
9. Погляди історика обґрунтовані в численних публікаціях, але оскільки ідеї, викладені в них, дістали своє втілення у монографії, посилатимемося саме на це видання. Див.: Данилевский И. Н. Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов.— М.: Аспект-пресс, 2004.
10. Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры.— М.: МИРОС, 1998.
11. Див.: Данилевский И. Н. Повесть временных лет.
12. Див.: Ужанков А. Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI.— 1999.— № 4.
13. Див.: Борисов С. А., Бредихина Н. В. Исторические представления о времени в «Поучении Владимира Мономаха» — <http://irbis.asu.ru/docs/server/publish/2001/human.html>.
14. Там же.
15. Данилевский И. Н. Повесть временных лет.
16. Див.: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре.— М.: Школа «Языки рус. культуры», 1995.— Т. I: Первый век христианства на Руси.
17. Див.: Борисов С. А., Бредихина Н. В. Исторические представления...— М.: Прогресс-Академия, 1992.
18. Див.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада.— М.: Прогресс-Академия, 1992.
19. Див.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Избранные труды.— Т. 2. Средневековый мир.— М.— СПб.: Университетская книга, 1999.
20. Див.: Аверинцев С. С. Язычество // Философская энциклопедия.— Т. 5.
21. Горбач Н. Я. Специфіка української філософії.— Львів: Каменяр, 2006.
22. Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья.— СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1998.
23. Копреева Т. Н. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ.— М.; Л., 1972.— Т. 27.
24. Повесть временных лет.
25. Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители...— М.: НИ «Большая Российская Энциклопедия», 1997.— Т. 2
26. Див.: Аверинцев С. С. Христианская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия.— М.: НИ «Большая Российская Энциклопедия», 1997.— Т. 2
27. Голиченко Т. С. Мифологические мотивы в «Слове о полку Игореве» // Слово о полку Игореве и древнерусская философская культура.— М., 1989.
28. Там же.
29. Бабенко В. М. Історіософські ідеї доби Київської Русі (на матеріалах книжної культури): Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Донецький держ. ін-т штучного інтелекту.— Донецьк, 2003.
30. Див.: Перетц В. Н. К изучению «Слова о полку Игореве»: II. «Слово» и «Библия» // ИОРЯС.— 1925.— Т. 29.— С. 23–55; Якобсон Р. О. Изучение «Слова о полку Игореве» в Соединенных Штатах Америки // ТОДРЛ.— М.; Л., 1958.— Т. 14.— С. 102–121; Клейн Й. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература: (К постановке вопроса о топике древнерусской литературы) // ТОДРЛ.— М.; Л., 1976.— Т. 31.— С. 104–112.
31. Гаспаров Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве».— М.: Аграф, 2000.

Lyubov Natochy

**THE PROBLEMS OF RESEARCH OF ESCHATOLOGICAL MOTIVES
IN THE OLD RUS' SECULAR LITERATURE OF XII CENTURY
(BY THE EXAMPLE OF «POVCHANNIA» BY VOLODYMYR MONOMACH
AND «THE SONG OF IGOR'S CAMPAIGN»)**

The article discusses the eschatological motives in the notable writings of Old Rus' secular literature — «Povchannia» by Volodymyr Monomach and «The Song of Igor's Campaign». The search for distinction criteria between the Christian and pagan elements in old texts is recognized as the important task for the research undertaken.