

*Бондарець О. В.*

## ДАВНЬОРУСЬКІ ГОРОДИЩА В КОНТЕКСТІ СЕМІОТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ

*Перегляд традиційних уявлень про середньовічні городища не обмежується виключно проблемами їхньої господарської та соціальної структури. Автор, наголошуючи на перспективності їх дослідження в контексті культурологічного знання, акцентує увагу на семіотичному аналізі давньоруських городищ.*

Порівняно з вітчизняною, зарубіжна наука має значні відмінності у традиції вивчення середньовічних урбанізаційних центрів. Західноєвропейські науковці постійно зосереджують особливу увагу на вивченні власних міст доби середньовіччя. На їхньому матеріалі формуються та випробовуються нові методики й теорії, зокрема, в сфері «історії повсякденності», «мікроісторії», «історії ментальності», «екоісторії» та інших. Не можна не звернути увагу на певну зміну парадигм в сучасній російській медієвістичній урбаністиці. На матеріалах Західної Європи російські вчені зосереджують увагу, насамперед, на малодосліджених та дискусійних питаннях і темах історії міста [1]. Поступово українська археологія також доходить висновку про необхідність розширення способів і методів пізнання в дослідженні феномену міста [2].

Для розуміння урбанізаційних структур Русі важливим є їх аналіз у контексті культурологічного знання, зокрема семіотичної парадигми.

У середні віки городище сприймалось як символ Всесвіту, і в цьому відображалась не лише ідея подібності макрокосму і мікрокосму, а й давня традиція, згідно з якою уподібнення образу вищих сил передбачало охорону ними об'єкта. Символ цей був неоднозначним і оборотним [3], адже, зокрема, місто втілювало не лише Всесвіт, а й Небесне царство, а царство це уявлялось як Небесний Град. Таке уподібнення надавало міському життю ознаку благодаті і вимагало протиставлення міста не-місту.

Особлива увага як важливому компоненту середньовічних городищ приділяється стінам, що виконували не лише суто утилітарну функцію захисту від зовнішніх ворогів, а й, на думку Т. П. Гусарової, символізували свободи та привілеї [4]. Так, приміром, в угорському праві визначалось, що вільними королівськими містами вважаються ті, які оточені кам'яним муром. Сторожові вежі на стінах, кількість яких значно перебільшувала число брам, символізували силу

й багатство міста. Тут слід наголосити, що стіна виконувала, насамперед, сакральну функцію розмежування гармонійно організованого зосередження культури та космічного порядку від природи чи хаосу [5]. Ю. В. Андреев підкреслює, що відомі цивілізації, в яких функції міста виконували неукріплені поселення (з певним застереженням дослідник відносить до таких цивілізацій Давнього Єгипту, давніх майя в Месоамериці та крито-мікенську цивілізацію), що обумовлено локальною та історичною специфікою світосприйняття, для якого не характерне протиставлення міста та оточуючого природного середовища [6]. Як важливий прояв культури розглядає Ю. М. Лотман відмежування нею внутрішнього («нашого», «свого», «безпечного», «культурного») простору від зовнішньої («їхньої», «чужої», «ворожої», «небезпечної», «хаотичної») території і тим самим встановлення принципу «належності/неналежності» до світу даної культури [7]. Позакультурний простір може сприйматися зсередини культури як несеміотичний, що, на думку дослідника, є проявом властивості культури як знакової системи [8]. Поняття межі є одним з основних серед уявлень, що стосуються символічного простору культури.

На думку С. С. Аверинцева, стіна міста є його «пояс» і одночасно його «вінець» (і те, й інше є символами цнотливості) [9], що символічно пов'язано з цілісністю, неприступністю та впорядкованістю міста. В середньовічних джерелах досить часто в описах тріумфальних перемог зустрічаємо, що завойовники пронизують мечем брами підкорених міст. Такий вчинок, зокрема, приписується Болеславу I Хороброму: «А Болеслав, не зустріваючи ніякого опору, увійшовши до величезного й багатого міста, оголеним мечем вдарив у Золоті ворота, пояснивши з жартівливим сміхом тим, хто з подивом запитав, чому він так вчинив: "Так само, як зараз руйнуються мечем оці Золоті ворота, так само нинішньої ночі буде порушено [честь] сестри найбезвільнішого [з королів], яку він відмовився віддати за мене"» [10].

Як бачимо, місцям входу (міським брамам), що означували кордони між двома світами (*sacrum* і *profanum*), приділялась особлива увага. В Київській Русі над брамами завжди або споруджувались церкви, або встановлювались у кіотах ікони. Часто також будувались церкви та каплиці поряд з міськими брамами з метою їх духовного захисту. Біблійна семіотика воріт, як зазначає В. М. Ричка, розкривається зазвичай такими поняттями, як «сила», «влада», «могут-

ність» [11]. Що ж до Золотих воріт Києва, то вони розглядалися сучасниками як брама до всього християнського царства, через що у суспільно-політичній практиці стали невід'ємною частиною політичного ритуалу [12]. Беручи до уваги, що Золоті ворота є одним з прикладів наочного втілення ідейної паралелі «Єрусалим — Константинополь - Київ», нагадаємо, що, за С. С. Аверинцевим, золоте сяйво, яке випромінювали над містом бані надбрамної церкви Богородиці Благовіщення, втілювало образ світосайного полиску Божої слави, адже золото в христології є «абсолютною метафорою» світла, а світло — «абсолютною метафорою» Бога [13]. [Бог є світло, і немає в Нім жодної темряви! (1 Іоан., 1,5)]

Пригадаємо, що за матеріалами археологічних розкопок та літописними свідченнями сформувалось уявлення про типову для давньоруських міст соціально-топографічну структуру: дружинно-аристократичний дитинець і торгово-ремісничий посад. Але дослідники звертали увагу на те, що дитинець, загалом, не був єдиним обов'язковим місцем проживання знаті, а також підкреслювали, що різноманітність міських планових схем не свідчить про існування в давньоруських містах чіткої соціальної топографії [14]. Цікаво, що писемні джерела не називають прикладів, коли б князь та бояри ховалися за стінами дитинців під час народних заворушень. Тоді розгрому підлягали двори окремих бояр чи князів, які задля свого спасіння взагалі намагались тікати з міста. Це дало можливість А. В. Кузі зробити висновок, що соціальні межі проходили, насамперед, по частоколах і тинах боярських та князівських гнізд [15]. Слід нагадати, що негативні прояви можуть сприйматись як «ворожі», отже, й «чужі», і «позакультурні». Тому спасіння бояр чи князів під час народних повстань можливе лише за межами міста, коли вони пройдуть випробування «іншим світом». Протиставлення «космос/хаос» співвідноситься з опозицією «життя/смерть» (відродження до життя можливе через смерть). Щодо топографічної структури давньоруських поселень, то вона може розглядатись у контексті опозиції «верх/низ», яка в космічному плані трактується як протиставлення неба та землі, вершини та коренів світового дерева, а в ритуальному плані реалізується в розміщенні святилищ Перуна на Горі та Велеса на Подолі [16].

Слід зауважити, що поселення і могильник у просторових уявленнях середньовічного населення також розділяються межею. Наприклад,

р. Жердова, що протікає на захід від мису Корвель, корінного берега р. Десни, де знаходилось Шестовицьке поселення, ймовірно, була своєрідною межею між поселенням та могильником і становила не лише природну, а й сакральну межу між живим і мертвим світами [17].

На нашу думку, межа семіосфери є бі- та поліфункціональною. Вона є місцем трансформації «зовнішнього» у «внутрішнє», механізмом перекладу текстів «чужої» семіотики на мову «своєї». З погляду Ю. М. Лотмана, у випадках, коли семіосфера включає і реально-територіальні риси, межа має просторовий сенс у прямому значенні [18]. Саме з цим пов'язано розміщення найважливіших культових та адміністративних будівель у центрі забудови.

Простір доби середньовіччя - «замкнена система зі священними центрами і мирською периферією» [19]. Поміж цілої мережі таких центрів (місце, в яких зосереджено максимум сакральності і які є земним утіленням космічного реального в його довершеності) з різною сакральною напругою існує ієрархічний взаємозв'язок.

Святе місце, за М. Еліаде, символізує давня космологічна схема - поєднання гори і водного простору [20]. У зв'язку з вищесказаним необхідно пригадати класифікацію городищ за їхнім топографічним місцеположенням і планувальною структурою, запропонованою М. П. Кучерою [21]. Зокрема, прості городища за топографічним місцеположенням поділяються на: розташовані на останці (пагорбі), мисі, на останцеподібному мисі, на гряді, на краю природної перешкоди, на підвищенні, на рівній місцевості. Деякі складні городища, аналогічно до простих, займають одну природно топографічну ділянку місцевості (мис, останець тощо), а інші - розташовані на кількох природно-ізолюваних топографічних частинах місцевості (на мисах, останцях зі змішаним топографічним місцеположенням). Як бачимо, місцеположення городищ VIII-XIII ст. (всієї території України та сусідніх територій Молдови і Польщі) не виключає можливості виникнення ряду городищ на «святих місцях». Але для ґрунтовнішого аналізу варто зосередитися і на інших рисах, що властиві сакральним центрам [22]. Усвідомлення святості місця і контактування його з надприродним виявляється досить стійким, здатним до наступної трансляції в часі (втім, можна навести численні приклади десакралізованої історичної традиції).

Сакральна язичницька топографія міста була переважно, але не повністю, заміщена системою

священних місць християнської віри. Зокрема, Ю. В. Павленком проаналізовано взаємодію язичницької та християнської сакральних просторових систем на прикладі давнього Києва [23].

На думку С. Б. Кримського, Київ осмислюється як місто, присвячене Мудрості Божій, що дозволяє говорити про нього «не лише як слов'янську столицю, державний, культурний та етнічний центр Русі-України, а й як семіотичний феномен чи текст, що кодується мовою матеріально-просторового середовища, уявлення про космічний порядок» [24]. «Хаосу», «безодні», «темряві зовнішній» ворожого Поля Русь знайшла альтернативу у «розумній ойкумені» міста як софійного начала, що повинно було розкритись як книга мудрості, як «радісне художество» осмисленої життєдіяльності [25]. Концепція софійності світу, розроблена античною цивілізацією, в X ст. була взята в переробленому вигляді Київською Руссю, яка почала виробляти новий, греко-слов'янський тип європейської культури. Втративши роль адміністративного центру всієї держави, Київ і в XII та XIII ст. лишається духовним центром країни, що символізує єдність землі руської. Як зазначає В.С. Горський, слово «Русь» часто в XII ст. ототожнювалося з Києвом [26] (або з Черніговом та Переяславом як столицями земель-князівств, що входили до складу «Внутрішньої Русі» [27]), хоч також зберігалось усвідомлення його широкого значення як спільної для всіх давньоруських князівств території, з якою в цілому пов'язане відчуття спорідненості, відчуття єдиного народу. Київ як сакральний «град» (Київ — «другий Єрусалим») був зосередженням сакральної держави («Святої Русі») [28]. Звертаючи увагу на місце і роль міста (міста-столиці) в тілі культури взагалі та у формуванні просторово-часової картини світу східних слов'ян зокрема, Ю. Ю. Завгородній виділяє етапи у формуванні Києва як сакрального центру [доба «першого храму» (Десятинна Церква), доба «другого храму» (Софія Київська), доба «третього храму» (Києво-Печерський монастир)], а також наголошує на існуванні в давньоруській свідомості уявлення про наявність проміжного виміру між земним та небесним світами як сакрального простору [29].

Якщо поглянути на столиці земель-князівств та їхні центральні храми, то слід, насамперед, відзначити, що їх, як і «сакральні вузли» Києва, об'єднує культ Богородиці. Але в Переяславі центральним є Михайлівський собор (в XI ст. тут була і Богородицька церква), адже Переяславське

князівство виконувало передусім місію оборони кордону, а архістратиг Михаїл, як керівник Божого воїнства, мав захищати від ворогів, що символічно виражалося в захисті Софії-Марії від сил зла (саме це, на думку Ю. В. Павленка, дає підстави говорити, що вшанування архангела Михаїла має пряме відношення до культу Богородиці [30]). Зважаючи на це, слід звернути увагу на основні храми «Внутрішньої Русі», що локалізована на півдні східнослов'янської держави [Софійський собор (1017/1037 рр.) в Києві, Спаський собор (30-ті рр. XI ст.) в Чернігові та Михайлівський собор (II пол. XI ст.) в Переяславі]. Сакральність Софії розповсюджується на «град», потім «Внутрішню Русь», далі - «всія Русь» («Святу Русь»). «Зовнішня Русь» (північні райони східнослов'янської ойкумени) також мала свою Софію [Софійський собор (1045-1054 рр.) в Новгороді]. В такому контексті, звичайно, потребує подальшого пояснення Софійський собор (середина XI ст.) в Полоцьку (можливо, при цьому варто також врахувати сакральність числа «три»).

В основі структури сакрального простору лежать геометричні символи, серед яких особливої уваги заслуговують коло, квадрат, хрест, мандала тощо. Звертаючись лише до форми городищ, зазначимо, що як прості, так і складні городища VIII-XIII ст. М. П. Кучера поділяє на: неправильної геометричної форми; правильної геометричної форми (округлі, напівокруглі, овальні тощо) [31]. «Круглим» поселенням (житлам, святилищам) нерідко протиставляються «квадратні». Опозиція коло/квадрат належить до числа найбільш значних і поширених. Коло символізувало цілісність (обмежує внутрішній кінцевий простір, але круговий рух, що утворює цей простір, є потенційно безконечним), а чотирикутна будова - упорядковану безконечність світу. В усіх слов'ян зафіксований звичай оборювати поселення магічним колом для боротьби з епідеміями та епізоотіями. Можна вважати, що йдеться радше про обгороджування або оборювання кола як засіб відмежування від зла.

Перебуваючи в культурному просторі, людина неодмінно створює навколо себе організовану просторову сферу, яка включає в себе семіотичні моделі та відтворюючу діяльність людини. Архітектурні споруди копіюють просторовий образ Універсуму, але цей образ, як наголошує Ю. М. Лотман [32], будується аналогічно до створеного людиною світу архітектурних споруд.

Характеризуючи середньовічний простір, дослідники неодноразово звертались до образу храму [33], який визначав архітектурний та просторовий центр міста і мислився як символ гармонійної організації хаосу буття силою Божого слова. На противагу від язичеських храмів, де культові дії відбувались назовні, а допуск до внутрішньої частини мали лише головні жерці, християнський храм увесь є місцем сакральних дій (святість у ньому наростає від входу на заході до вітваря на сході). Як відомо, по горизонталі простір храму поділяється на приділ (трапезну, нартекс) біля входу, середню частину і вітвар. Організація простору храму мала також часову визначеність: майбутнє («кінець світу») вже наявне на заході, а священне минуле перебуває на сході [34]. Як у площині «схід - захід», так і по вертикалі храм підпорядкований ідеї тричастинного поділу світу. Слід нагадати, що за християнською теологією сфера буття Бога (надрозум), в якій він знаходиться у своїй троїтій єдності, протистоїть царині творіння, яка, в свою чергу, складається з двох підцарин: небесної та земної. В середньовічній системі мислення Земля одночасно сприймається як місце земного життя (гріховного, тимчасового), що є протиставленням життю небесному (ідеальному, вічному). «Земне життя/загробне життя», як і «земля/небо», не передбачає відсутності просторової ознаки для другого члена протиставлення (загробний світ є предметний, нетлінний і тому реальний). Як зазначає Ю. М. Лотман, думка про те, що земне життя протиставляється небесному, як простір - не-простору була характерна містичним течіям середньовіччя, але рішуче відкидалась ортодоксальним православ'ям [35]. Переміщення в географічному просторі є переміщенням по вертикальній шкалі релігійно-моральних цінностей, верх якої знаходиться на небі, а низ - у пеклі. Західна храмова архітектура виходила з базиліканської конструкції (баня знаменувала небесне шатро), а у східній церкві панувала хрестово-банева конструкція (виходить з ідеї храму як корабля, що спрямований на схід напівкруглою передньою частиною, напівсферичні бані якого, увінчані хрестами, символізують не лише небесне шатро, а й вітрила). Корабель-неф перетинав з півночі на південь трансепт, що й надавав будові вигляду хреста. Таким чином, у культурному просторі міста до найбільш сакральних центрів належить храм, структура якого є в усьому подібною космічному порядку. Храм постійно освячує Світ, оскільки він одночасно відображає і включає його в себе.

Необхідно наголосити, що, на думку дослід-

ників, місто не зводиться до архітектури и не прочитується до кінця як система знаків чи упредметнена форма духу, а становить простір, який організовує, впорядковує і в певному сенсі формує індивідуальне та громадське тіло [36]. Як пам'ятаємо, тіло також впливає на формування простору («місця») [37]. Простір західноєвропейського середньовічного міста може бути символічно виражений феноменом лабіринту [38]. Наявність елементів (площі, планування вулиць тощо) перспективного простору в Давній Русі можна пояснити, зокрема, через систему влади (перспективний простір найкраще відповідає централізованому управлінню).

Для середньовіччя характерна наявність моделі середовища в людській свідомості (образ «града»). Образ, як продукт нашої свідомості, що реагує на видиму дійсність, завжди є більшою чи меншою мірою і «образом пам'яті» [39] (матеріал безпосереднього сприйняття поєднується з уявленнями, набутими попереднім досвідом, а індивідуальні психічні установки - з цінностями, що вироблені в тій культурі). «Град» у цілому уявляється як образ його центру, що володіє значною стійкістю в історичному часі. Образ середньовічного міста концентрувався в дитинці (хоч домінуюче положення дитинця було неабсолютним), але він міг стикатися і становити лише один архітектурний знак - вежу [40]. Саме це знаходило відображення в декоративно-прикладному та образотворчому мистецтві середньовіччя. Досить часто зображення міста — це вежа і стіна, а також храм (мал. 1.). В середині зображення культурного простору можемо знаходити, окрім храму, ще й інші образи, зокрема, людей (як пам'ятаємо, культурний простір не тільки створюється людиною, а й формує людину, яка перебуває в ньому). Таким чином, образ міста, що становить архітектурний знак (чи знаки), може переходити до знаку суто символічного, втіленого в тих чи інших речах. Але слід звернути увагу на те, що образ міста може не лише концентруватися, а й розгортатися, поширюватися на значну територію (пригадаймо, наприклад, Софійський собор у Києві та розповсюдження його сакральності).

У загальній картині світу образна структура міста повинна була розумітися як «вища реальність», що незмінно існувала в своїй початковій ідеї і лише ніби проявляла себе в певному середовищі через конкретні споруди. Таким чином, своєрідність свідчила лише про частковий характер прояву загальної ідеї (з іншого боку, обра-



Мал. 1. Міста. Мініатюра Лицевого літописного зводу. XVI ст.

зотворчі втілення образу міста стали включати конкретні риси стін, собору та ін. [41]). Постійне зіставлення міського ансамблю з ідеальною образною системою не лише давало можливість, а й викликало потребу в його розвитку й удосконаленні. Місто в цілому, як і кожна його частина, становило довершену, але водночас відкрити композиційну систему, тобто гармонія середньовічного міста була динамічною.

Єрусалим як символічний образ Небесного Граду, в якому знайдуть спасіння праведники (мал. 2), є для Русі містом-образом, містом-іконою. Святий Град існував для християн поза часом, тим більше що в Об'явленні св. Іоанна Богослова його представлено як «місто святе, Новий Єрусалим, що сховався із неба від Бога» (Об. 21, 2). Все життя людини є сходженням до Небесного Граду («бо постійного міста не маємо тут, а шукаємо майбутнього» (Євр. 13, 14)), тому християнські богослужіння, архітектура, священні реалії наділені символікою Єрусалима. Ідея нового Єрусалима добре прочитується, як вважає Н. М. Нікітенко, в архітектурі Софійського со-



Мал. 2. В'їзд до Єрусалима. Мозаїка храму в Дафні (Греція). Кінець XI ст.

бору в Києві, в основі якого лежить символічний образ апокаліптичного Граду Божого як упорядкованого Богом космосу [42]. Але зі Святим Градом пов'язані й есхатологічні християнські уявлення. Пам'ятали про прокляття, що лежало

на цьому місті з часу розп'яття Христа. Враховували також Об'явлення св. Іоанна Богослова, що давало змогу бачити в земному Єрусалимі столицю грядущого царства антихриста (напр.: Об. 16, 19). Таким чином, образ Єрусалима поєднував в собі земне місто і Град Небесний.

Семіотичний аналіз давньоруських городищ, як і будь-якого культурного тексту, завжди має передувати історичному, оскільки лише створивши правила реконструкції дійсності за текстом, дослідник зможе оцінити матеріал, враховуючи точку зору творців тексту.

Необхідно також підкреслити, що джерелами символічного сприйняття та розуміння середньовічного простору були як дохристиянські способи мислення і відчуття, так і християнський неоплатонізм, що передбачав дійсну реальність не в земних речах та явищах, а в їхніх божественних небесних прототипах (прообразах), дублікатами і символами яких вони вважались.

1. Напр.: *Ястербицкая А. Л.* Европейский город (Средние века - раннее Новое время). Введение в современную урбанистику.- М.: ИНИОН РАН, 1993.- 272 с.; Город в средневековой цивилизации Западной Европы: В 4 т.- Т. 1. Феномен средневекового урбанизма.- М.: Наука, 1999.- 390 с.; Там само.- Т. 2. Жизнь города и деятельность горожан.- М.: Наука, 1999.- 345 с.; Там само.- Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей.- М.: Наука, 2000.- 378 с.
2. *Сагайдак М. А.* Актуальні питання зародження та формування раннього Києва // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Магістеріум.- Вип. 6. Археологічні студії.- К.: Стилос, 2001.- С. 8.
3. *Иконников А. В.* Искусство, среда, время / Эстетическая организация городской среды.- М.: Сов. художник, 1985.- С. 185-186.
4. Город в средневековой цивилизации Западной Европы: В 4 т.- Т.1. Феномен средневекового урбанизма.- М.: Наука, 1999.- С. 152-153.
5. *Элиаде М.* Священное и мирское.— М.: Изд-во Московского университета, 1994.- С. 37-39.
6. *Андреев Ю. В.* «Город» и природная среда - антитеза или единство? (Укрепленные и неукрепленные поселения Эгейского моря) // Социально-пространственные структуры в стадийной характеристике культурно-исторического процесса/ Тез. межрегион, конф.- М.: Институт археологии РАН, 1992.- С. 11-12.
7. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек - текст - семиосфера - история.- М.: Языки русской культуры, 1996.-С. 175, 189.
8. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* О семиотическом механизме культуры // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т.- Т. 3.- Таллинн: Александра, 1993.- С. 326-344.
9. *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // *Аверинцев С. С.* София-Логос / Словарь.- К.: Дух і Літера, 2001.- С. 250.
10. *Шавелева Н. И.* Польские латыноязычные средневековые источники / Тексты, перевод, комментарии.- М.: Наука, 1990.- С. 51.

11. Ричка В. М. Київські пропілеї (про семіотичний статус Золотих Воріт) // Нові дослідження давніх пам'яток Києва / Матеріали наукової конференції Національне заповідника «Софія Київська» (Київ, 22-23 листопада 2001 р.).- К.: Нац. заповідник «Софія Київська», 2003.- С. 192.
12. Там само.- С. 191-197.
13. Аверенцев С. С. Золото в системі символів ранневизантийської культури // Візантія. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа / Искусство и культура.- М.: Наука, 1973.- С. 46-47.
14. Напр.: Толочко П. П. Исторична топографія стародавнього Києва.- К.: Наук, думка, 1970.- С. 136; Толочко П. П. Киев и киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII-XIII веков.- К.: Наук, думка, 1980.- С. 85; Археология СССР с древнейших времен до средневековья: В 20 т.- Т. 7. Древняя Русь. Город, замок, село.- М.: Наука, 1985.- С. 65-66; Толочко П. П. Древнерусский феодальный город.- К.: Наук, думка, 1989.- С. 152-160.
15. Археология СССР с древнейших времен до средневековья: В 20 т.- Т. 7. Древняя Русь. Город, замок, село.- К.: Наука, 1985.- С. 66; Куза А. В. Малые города Древней Руси.- М.: Наука, 1989.- С. 140.
16. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира: В 2 т.- М.: Советская Энциклопедия, 1992.- Т. 2.- С. 452.
17. Андросчук Ф. О. Нормани і слов'яни у Подесенні (Моделі культурної взаємодії доби раннього середньовіччя).- К., 1999.- С. 29.
18. Лотман Ю. М. Вказ. праця.- С. 188-189.
19. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.- М.: Искусство, 1984.- С. 102.
20. Элиаде М. Вказ. праця.- С. 98.
21. Кучера М. П. Слов'янсько-руські городища VIII-XIII ст. між Саном і Сіверським Дінцем.- К.: ІА НАН України, 1999.- С. 6-61.
22. Напр.: Завгородній Ю. Ю., Остапенко М. А. Сакральний вимір острова Хортиця (до постановки питання) // Культурологічні студії.- Вип. 2.- К.: Видавничий дім «KM Academia», 1999.- С. 254-255; Завгородній Ю. Ю. Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: XI ст. - перша третина XIII ст. (до характеристики просторово-часових уявлень): Автореф. дис. ...канд. філос. наук.- К., 2002.- С. 16.
23. Павленко Ю. В. Сакральная топография древнего Киева в языческую и христианскую эпохи // Проблемы та досвід вивчення, захисту, збереження і використання архітектурної спадщини / Матеріали Перших науково-практичних Софійських читань (м. Київ, 27-28 листопада 2002 р.).- К.: Фенікс, 2003.- С. 162-164.
24. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії // Філософська та соціологічна думка.- 1995.- №5 - 6.- С. 237.
25. Кримський С. Б. Деякі універсали! української культури // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Магістеріум.- Вип. 5. Культурологія.- К.: Стило, 2000.- С. 13.
26. Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук.— К.: Видавничий дім «KM Academia», ТОВ Університетське видавництво «Пульсари», 2000.- С. 43.
27. Моця О. П. Етнічні процеси на Русі в часи ранньофеодальної монархії // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Магістеріум.- Вип. 6. Археологічні студії.- К.: Стило, 2001.- С. 45.
28. Демчук Р. В. Сакральне та профанічне в культурно-філософській символіці Софії Київської: Автореф. дис. ...канд. філос. наук.-К., 2001.- 20 с.
29. Завгородній Ю. Ю. Вказ. праця.- С. 13-16.
30. Павленко Ю. В. Вказ. праця.- С. 164.
31. Кучера М. П. Вказ. праця.- С. 26.
32. Лотман Ю. М. Вказ. праця.- С. 296.
33. Напр.: Гуревич А. Я. Вказ. праця.- С. 83, 100-101; Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры.- СПб.: Мифрил, 1995.- С. 92-93; Город в средневековой цивилизации Западной Европы: В 4 т.- Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей.- М.: Наука, 2000.- С. 193-201.
34. Гуревич А. Я. Вказ. праця.- С. 83.
35. Лотман Ю. М. Вказ. праця.- С. 239. Інша думка, що тільки земна царина є тварною, а небесний світ не має просторово-часових характеристик, висловлювалась, напр.: Попович М. В. Нарис історії культури України.- К.: АртЕк, 1998.- С. 88.
36. Марков Б. В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры.- СПб: Алетейя, 1999.- С. 155.
37. Ямпольский М. Демон и лабиринт (Диаграммы, деформации, мимесис).- М.: Новое литературное обозрение, 1996.- С. 7.
38. Там само.- С. 82-116.
39. Гутнов А. Э., Глазычев В. Л. Мир архитектуры (Лицо города).- М.: Молодая гвардия, 1990.- С. 246.
40. Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI-XVII века.- М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1996.- С. 99-100.
41. Иконников А. В. Вказ. праця.- С. 31.
42. Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской / Историческая проблематика.- К.: Институт української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 1999.- С. 185-198.

*O. Bondarets*

## THE ANCIENT RUSS STRENGTHENED SETTLEMENTS IN CONTEXT OF THE SEMIOTIC PARADIGM

*The revision of the traditional conceptions about medieval strengthened settlements not confine only with the problems of its social and economical structure. The author accents on the perspectivity of its research in the context of culturological knowledge, and emphasize on the semiotic analysis of the Ancient Russ strengthened settlements.*