

Олена Пелешенко

УДК 82.0 + 821.161.2

## ХОДІННЯ ДО РАЮ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ УТОПІЙ: ДО ПИТАННЯ ЖАНРОВОЇ ПРИРОДИ

У статті простежено механізми рецепції мотиву мандрівки до земного раю в українській середньовічній літературі. Зроблено спробу визначити жанрову природу ходінь до раю крізь призму теорії “сліду” Ж. Дерріда та довести її релевантність щодо літературної медієвістики загалом і дефінітивних питань генеологічної класифікації середньовічних текстів зокрема. У межах розвідки схарактеризовано “слід” античних і середньовічних утопій, постгомерівських “одіссей” і географічних трактатів про чудеса Індії в корпусі текстів – “Ходіння Агапія до раю”, “Повість про Макарія Римлянина” – та окреслено шляхи адаптації міфологічних, літературних і фольклорних сюжетів у його наративну структуру.

*Ключові слова:* ходіння до раю, утопія, паломницька література, агіографія, видіння, жанр, доба Середньовіччя, теорія “сліду” Ж. Дерріда.

*Olena Peleshenko. Walking into Paradise in the Context of Medieval Utopias: the Question of Genre*  
The paper dwells upon the reception mechanisms of the motif of the journey to the earthly paradise in Ukrainian medieval literature. The author attempts to solve the problem of the genre nature of walking into Paradise in the light of Derrida's theory of “trace” and proves its relevance to literary medieval studies in general and definitive questions of genealogical classification of medieval texts in particular. The article characterizes the “trace” of ancient and medieval utopias, posthomeric “Odysseys” and geographical treatises about the wonders of India in the text corpus – “The Walk of Agapius to Paradise”, “Zosima's Walking to Rahmans”, “The Tale of Macarius of Rome” – and the ways of adapting mythological, literary and folk plot elements in its narrative structure.

*Key words:* walking into Paradise, utopia, literary pilgrimages, hagiography, vision, genre, Middle Ages, J. Derrida's theory of “trace”.

Едемський сад, недоступний людям із часів первородного гріха, у середньовічних уявленнях часто існував як реальний географічний локус на периферії християнської ойкумени принаймні до XVI ст. [6, 13]. Ці ідеї походять від твердження, що в книзі Буття йдеться про закриття Едему для людей, а не про його зникнення [6, 14], і вможливають віру в постійне існування земного раю. Тому в трактатах мислителів християнського Сходу та Заходу про нього говорилося в теперішньому, а не в минулому часі; тому й з'являлися апокрифічні оповіді, де обрані смертні за особливих обставин могли помандрувати до райської обителі кудись на Схід сушею чи водним простором або ж опинитися там уві сні, якщо на те буде воля Божа.

У цій системі координат у міфопоетичному хронотопі, а також у середньовічній паломницькій літературі, яка пов'язана генетико-контактними зв'язками з ходіннями до раю, час сконденсований і стає формою простору, його новим (“четвертим”) виміром [24, 233]. Отже, проникнення в “золотий вік” у середньовічному наративі асоціювалося з переміщенням реальними земними ландшафтами [20, 204], які “при цьому набували містичного, ірраціонального характеру, адже сама така подорож мислилася як рух вертикальною шкалою релігійно-моральних вартостей, верхня позначка якої перебуває на небі, а нижня – у пеклі” [16, 298].

Мотив мандрівки до земного раю був не лише невід'ємним складником апокрифічного наративу, а й частиною середньовічної географії та картографії. Зокрема, у VI ст. у “Християнській топографії” Козьми Індикоплова, прихильника буквалізму в екзегетиці Святого Письма, рай був відмежований від чотирикутної землі водною перешкодою. В апокрифі “Про всяку твар” Едем і “судні місця” перебували на острові, відокремленому Океаном від чотирикутної землі. У “Слові про Адама і Єву” експлікується мотив мандрівки Сифа по цілющі плоди до дерева життя [19, 207], який стане одним із ключових для ходінь до раю [2, 148], а згодом буде сприйнятий оригінальною паломницькою та еротапокритичною (тобто у формі запитань і відповідей) літературою.

У V – VII ст. на теренах Візантійської імперії під впливом антиохійської космологічної моделі (див.: [18, 136]) з'являється окремий апокрифічний сюжетно-тематичний комплекс, присвячений складній і добровільній мандрівці до земного раю праведника за життя – “Ходіння Агапія до раю”, “Ходіння Зосими до рахманів”, “Повість про Макарія Римлянина”; упродовж усієї доби Середньовіччя поступово викристалізовуватиметься його топіка, а також морфологія, доки він не набуде ознак самостійного жанру.

Найраніше входить до східнослов'янської писемності, уперше з'явившись в Успенському збірнику XII – XIII ст., “Слово святого отця нашого Агапія про людину, котра залишає дім свій, бере хрест і йде за Христом, як велить Святе Євангеліє”; цей текст із незначними змінами відтворювався в рукописних варіантах до XIX ст. [18, 646]. Згодом до нього додаються апокрифічне “Ходіння Зосими до рахманів”, найстаріший відомий слов'янський список якого (“Житіє отця нашего Изосима”) походить із XIV ст. [20, 217], а також “Житіє Блаженного Макарія Римлянина, знайденого під Раєм, самовидцями Феофілом, Сергієм і Гигіном чорноризцями” [20, 205]<sup>1</sup>. Подекуди елементи ходінь до раю впливали на середньовічні утопії (зокрема на “Повість про Індійське царство”), а також інкорпоровалися в агіографічні твори.

Корпус ходінь до раю досі не був об'єктом цілісного та системного дослідження, хоча на рівні претекстів та топіки його аналізували С. Аверінцев, О. Веселовський, Ю. Лотман, М. Тихонравов, Б. Успенський, І. Франко. На сучасному етапі філологічного зацікавлення мотив мандрівки до земного раю та його сприйняття на киеворуському ґрунті розглядали російський медієвіст В. Мільков та український Ю. Пелешенко.

Актуальність розвідки в цьому контексті зумовлена тим, що досі в континуумі українських гуманітарних студій не було досліджено жанрової природи апокрифічних ходінь до раю в середньовічній літературі.

“Ходіння Агапія до раю”, “Ходіння Зосими до рахманів” і “Повість про Макарія Римського” належать до сюжетно-тематичного циклу апокрифічних оповідей зі вкрапленнями белетристично-фантастичних елементів, що розкривають тему складної та добровільної мандрівки до земного раю праведника за життя [19, 207]. До цього корпусу текстів дотичні легенди про дерево Сифа, а також їхні

<sup>1</sup> За Ю. Пелешенком, попри те, що українських списків, датованих раніше XVII ст., не збереглося, цей апокрифічний твір був відомий в Україні вже в XIV – XV ст. [20, 224].

модифікації в агіографії, зокрема в “Житті Єфросина-кухаря”<sup>1</sup>. Інтегральна сема всіх чотирьох творів, які ми аналізуємо, – віра в розташування саду Адама та Єви не на небесах, не в минулому, а безпосередньо на землі тут і тепер. Уперше думку про існування монолітного тематичного циклу “ходінь до раю” в ареалі *Slavia Orthodoxa* висловили наприкінці XIX ст. російський дослідник М. Тихонравов [24, 223], один із засновників російської компаративістики О. Веселовський [5], а в українській медієвістиці – І. Франко [27, X]. Беззаперечно, усі ці твори пов’язані генетико-контактними зв’язками, про що свідчить як тематологічний рівень їхнього зіставлення, так і спільний корпус претекстів і образно-художніх систем, а також особливості моделювання гетерообразу мешканців “сходу перед раєм”. Самі ж “острови блаженних” у цих текстах мають виразні ознаки утопії<sup>2</sup>; основа її, за спостереженнями Л. Софронової, – не так формальні показники, як певний спільний варіант світобачення [23, 632], що вможливило діалог античної і середньовічної утопії і актуалізує проблему “сліду” попередніх текстів культури.

Художні артефакти, присвячені подорожі до віднайденого Едему, виникли на перетині різножанрової поганської і християнської (О. Веселовський, В. Мільков, Ю. Пелешенко), світської і сакральної (Д. Лихачов) літературних традицій, книжної і народної культури Середньовіччя (Ж. Ле Гофф), унаслідок чого досі немає усталеної жанрової дефініції та класифікації цих творів.

Одразу слід звернути увагу на те, що термін “літературні жанри” в межах сучасної наукової парадигми, на думку італійського медієвіста Р. Піккіо, недоречний на позначення художнього й історичного нарративу доби Середньовіччя. Чимало православних слов’янських літературних текстів можуть бути проінтерпретовані як приклади біблійної екзегетики [21, 435]. Їхня композиція, мова, образність і тематика наслідують творіння євангелістів, отців церкви та авторитетних християнських тлумачів Біблії пізніших часів. У цій системі координат ми спостерігаємо явище, коли середньовічні автори “зводять різноманітні стилі до спільного стилістичного знаменника, створюючи повторювану композиційну схему, зовсім нетипову для письменництва Нового Часу” [21, 435]. Справді, автори історичної прози (літописів, повістей) та біографії (насамперед агіографії) зверталися до низки формальних засобів у межах спільного семіологічного поля, у якому могло бути закодовано водночас неозначену множину смислів. Наслідком цього стало специфічне співвідношення літературного дискурсу і міфу, християнства і античності в добу Середньовіччя: “традиційні жанри” “весь час ламалися під впливом гострих і динамічних потреб сучасності” [15]. Ба більше, у пошуках нових жанрів давньоруські книжники в XI – XIII ст. зверталися до фольклору, але не перенесли народні сюжети механічно в книжну літературу, а створювали нові з “комбінації книжних елементів і фольклорних” [15]; так само чинили й автори грецьких протографів ходінь до раю.

У межах літературного поля, де категорія “авторства” була підпорядкована “авторитету” (за термінологією С. Аверінцева), “окремі елементи старої форми використовують у новому тексті як своєрідні прикраси, що з них створюється нова мозаїчна композиція” [1, 106], до того ж елементи “старої форми” часто деформуються і спрощуються, стаючи виразниками нового змісту. Однак окремі складники оригіналу переходять до нового художнього артефакту, екстраполюючи лише ті цінності, носієм яких є автор-інтерпретатор.

Відсутність безпосередніх контактів європейського середньовіччя із землями на периферії ойкумени та незнання реалій призвели до того, що

<sup>1</sup> Пам’ятку точно не датовано, але протограф міг виникнути не раніше IV ст. й не пізніше VII ст. Згодом агіограф з’являється в киеворуському ареалі [10, 370].

<sup>2</sup> На думку Н. Фрая [29], а також Л. Софронової [23, 632], утопічне начало ширше за поняття літературної утопії, яке є вторинним продуктом.

на середньовічну уяву про нехристиянські землі впливали тільки античні авторитети – греко-римські й біблійні (як старо-, так і новозавітні) джерела, перші з яких, за висловом А. Гуревича, були оточені ореолом мудрості, а другі – благочестям і святістю [22, 197]. Отже, реального географічного дискурсу не існувало, а емпіричні дані, наприклад, про Індію, почерпнуті з різножанрових античних джерел, середньовічний автор намагався узгодити із множиною біблійних топосів, руйнуючи лінійні семантичні зв'язки між означуваним і означником. Скриптор перебував у такому світі герменевтичного кола, де прорив до трансцендентного, як і всього, що перебуває поза мовою, культурою, знаковою системою, текстом, неможливий [8, 22]. Це зумовило високий рівень варіативності “грамем” семіотичної парадигми “ходінь до раю” на позначення як дороги до раю, так і безпосередньо утопічного простору; уможливило формальну репрезентацію того самого сенсу двома й більше способами.

Із цих причин І. Франко пропонував такий принцип внутрішньої диференціації есхатологічних апокрифів: можна “би подекуди зачислити до цього циклу внесені в індекси між ложні книги т. зв. “ходження” до земного раю Макарія, Зосима і інших, та я волів вилучити ті твори до дальшого тому, в яким будуть поміщені апокрифічні житія святих, що стоять на межі апокрифів і романів і безпосередньо доторкають ся таких творів, як Александрія. Поміщене у нас оповіданє про свв. Агапія чи Агапіта і його хід до раю належить до іншої категорії дійсних апокрифів, де основою являють ся не фантастичні появи здибувані по дорозі, а релігійна та етична доктрина, яку ілюструють образи раю [27, X]. Проте, на мою думку, ці тези потребують уточнення, бо між згаданими творами більше спільного, ніж відмінного, як на рівні “сліду”<sup>1</sup> інших літературних традицій і жанрів, так і на рівні спільних претекстів, а також морфології.

В. Мільков виокремив дві основні художньо-естетичні розбіжності в межах корпусу ходінь до раю, які, гадаю, не впливають на їхній морфологічний аналіз і жанрову дефініцію: 1) в описі обителі праведних; 2) у географічно-символічному розташуванні країни, де проявляється чудесне [19, 208].

Перша з відмінностей, наведених ученим, апелює до локусу Едему, що акумулював загальні індоєвропейські міфологічні уявлення про потойбіччя як “світ навпаки”, де немає нужденності, голоду, гріха [6, 41], але репрезентував їх за допомогою різних візуальних моделей. Зокрема, у “Житії Єфросина-кухаря” це монастирський сад; у “Ходінні Агапія до раю” блаженні живуть на острові; у “Ходінні Зосими до рахманів” – у пустельному оазисі; “Повість про Макарія Римлянина” пропонує два священні ландшафти – печеру пустельника із джерелом у центрі, від якої “за двадцять поприщ є два града, один залізний, а інший мідний. За цими містами рай Божий, де був лише Адам із Євою. На сході, за раєм, небо єднається [із землею]” (тут і далі тексти апокрифів цит. за вид. [3]; переклад мій. – О. П.).

Дж. Рассел наголошував на тому, що біблійна міфологема втраченого Раю генетично споріднена з її греко-римськими аналогами (наприклад, Елізіумом) [30], а тому автори ходінь до раю могли конструювати утопічний простір на пограниччі античної і християнської традицій, перекодовуючи й підпорядковуючи символізм першої за допомогою топіки другої. Середньовічна утопія також

<sup>1</sup> Термін “слід” (la trace), який ми вживаємо, у сучасному науковому дискурсі реактуалізував Ж. Дерріда. У праці “Про граматологію” (1967) дослідник дав таке визначення цього поняття, яке з’явилося ще в античній філософії доби класики в діалогах Платона “Теетет”, “Держава”, “Тімей” (Theaet. 194b, R.P. II 377b, Tim. 71b) й експлікувалося через метафору відбитку на воску: “Слід – це ніщо, він є дещо суще, він веде нас за межі питання “що це таке?” і робить його певною мірою можливим” (р. 110; цит. за [11, 87]). Сенс цієї метафори полягав у тому, що дощечкою позначалася душа чи розум, а відбитком – враження чи відчуття. У діалозі “Теетет” Платон дає визначення пам’яті як “відбитку перстня на воску” і вважає її одним із найважливіших елементів пізнання довкілля (“Теетет”, 191 с-е; 194 с – 195 а). “Слід” у дискурсі історії мистецтв (зокрема літератури) загалом є “чимось тим у явленому, що вказує на щось неявище” [8, 21].

перебувала в перманентному зв'язку з фольклором, і тому пошук претекстів для опису земного раю виходив далеко за межі відповідних фрагментів Книги Буття (2:8 – 3:24). На думку Н. Фрая, міф і утопія мають ті самі архетипні структури – острів, гору, героя [29]. Отже, літературні утопії – сонячні острови Ямбулоса в античній традиції, ренесансні острови Утопія та Місто Сонця – пов'язані генетико-контактними зв'язками з аналогічними фольклорними сюжетами, укоріненими в спільний фонд індоєвропейської міфології (зокрема “острови блаженних”, “щасливі острови” тощо). Друга відмінність полягає в різних способах долання межі між поцейбічним і потойбічним світом.

Із цього випливає, що структура ходіння до раю з погляду теорії “сліду” постає бінарною: джерела та “привиди”<sup>1</sup> джерел (за визначенням Ж. Дерріда) для різних частин тексту – опису дороги та опису раю – не будуть тотожними, отже, цей жанр з'явився внаслідок інтеграції кількох таксономічних літературних одиниць в одну.

Д. Лихачов звертав увагу на те, що твори давньої літератури у східнослов'янському ареалі перебувають у складних відносинах взаємовпливу; середньовічні жанри підпорядковані певній ієрархії: є інтегральні таксономічні одиниці (до яких належить і ходіння до раю. – прим. наша, О. П.) – “жанри-сюзерени” – та неінтегральні – “жанри-васали” [15]. За висловом дослідника, середньовічна генологія була “побудована, як певне військо: види зброї формують військові об'єднання, а ті входять у склад більших тощо” [15]. Одні твори (житіє, власне ходіння, видіння) інкорпорувалися до складу інших, і тому виокремлений нами жанр не був однорідним, а утворював власну внутрішню ієрархічну систему.

Вступна частина твору апелює до семи паломництва та агіографічного простування за Христом (принцип *imitatio Cristi*); центральною в цій частині тексту є метафора виснажливої дороги: біблійними тематичними ключами до неї є потоп Ноя (Бут. 8:11) [26, 219], а також мандри пустелею Мойсея, пророка Іллі в Старому Завіті, а в Новому Завіті – Христа [12, 274-276]. Кульмінацією стає вдала переправа в інший світ, а розв'язкою – повернення до звичного середовища (монастиря чи пустелі) в оновленому онтологічному статусі.

Друга частина перебуває в генетико-контактних зв'язках із корпусом середньовічних утопій і перекладної белетристики, а за їхнього посередництва – з античним авантюричним романом, утопією (від Евгемероса до Платона, Гекатея Абдерського та Ямбулоса), географічною літературою Давньої Греції та Риму (“Індіка” Мегасфена) і міфологічними уявленнями про мандрівки до островів блаженних, що постійно перебували в транстекстуальному діалозі, зумовлюючи нові й нові семантичні зсуви.

Зв'язки ходіння до раю з паломницькою літературою засвідчені на паратекстуальному рівні: у заголовках присутній спільний компонент – “ходження”. Важливий аспект діахронної генології – визначення середньовічним автором жанрової природи свого твору (“слово”, “житіє”, “видіння”). У сучасній медієвістиці його вважають вказівкою не на композиційні (морфологічні) особливості тексту, а радше на предмет зображення [16]. Недарма “Ходіння Агапія до раю” в різних списках мало такі модифікації назви: “Ходження святого отця нашого Агапія”, “Повість про преподобного Агапія, як ходив у рай во плоті”, “Житіє і подвижництво преподобного отця нашого Агапія”, а в Успенському збірнику (XII – XIII ст.) починалося з компонента “Слово...”. Розлогий заголовок, зазначає В. Мільков, слід трактувати як своєрідну анотацію апокрифічного твору, до того ж анотацію “тенденційну”, що загострювала увагу лише на “потрібній” ідейній інтерпретації [3, 646]. Отже, частотність компонента “ходіння” в назві лише вказувала на більшу семантичну вагу важкого шляху до

<sup>1</sup> Після публікації праці Ж. Дерріда “Привиди Маркса” (“Spectres de Marx”) 1993 р. можемо констатувати введення в науковий ужиток поняття “привид” як повноцінної філософської категорії.

Едемського саду та Бога порівняно з описом самих райських благ.

У дискурсі середньовічної культури “географія й географічна література мислилися як різновид релігійно-утопічного вчення”, а оскільки “простір оцінювався ще й у категоріях моралі, то можна стверджувати, що ходіння до Палестини, Святої землі, уподібнювалося подорожі до раю” (Ю. Пелешенко) [20, 204]; тому за метонімічним принципом характеристики шляху до Єрусалима могли використовуватися в описі шляху до Едему.

Дискурс світу Київської Русі з приходом релігії Нового Завіту “виводиться поза часові параметри фольклору” – архаїчної світоглядної системи, і тому книжна культура відбивала протистояння християнства і традиційних поганських вірувань [12, 245]. Однією з форм цього протистояння стало те, що нові жанри здебільшого утворювалися на “стиках фольклору та літератури”. Позаяк час рецепції ходінь до раю на києворуському ґрунті (XI – XIII ст.) – це процес активного жанротворення двох взаємодоповнювальних систем – літературної і фольклорної [15], тексти “виростали” з різних коренів (зокрема й інших видів мистецтв), що були або осторонь від традиційних літературних таксономічних одиниць, або творчо об’єднували їх, породжуючи додаткові конотації до системи образів грецького протографа ходіння до раю. Завдяки рудиментам слов’янської язичницької космології середньовічна уява Київської Русі в процесі адаптації перекладних літературних текстів перекодувала чужорідні міфологічні елементи питомими, створюючи новий синкретичний код.

П. Білоус звертає увагу на те, що виникнення паломницької прози, белетризованого опису мандрівки до святих місць (Єрусалим, Афон, Константинополь) мотивоване передусім бажанням новонавернених християн із Русі на власні очі побачити святині, пов’язані з іменем Ісуса Христа, досягти їх географічно й осягти духовно, і тим утвердитися у вірі [13, 480], і принести зі Святої Землі не лише символічну гілочку пальми (звідси – паломник), а й враження очевидця, переказані сучасниками усно чи письмово. Приміром, у “Ходінні Агапія до раю” протагоніст одразу після відвідин земного раю Іллі Фесвитянина вирушає писати мемуари, згодом надсилаючи їх до Єрусалима; у “Ходінні Зосими до рахманів” блаженні самі надиктовують головному героєві своє життя.

За спостереженнями дослідника, на формування жанру ходінь вплинули насамперед греко-візантійські традиції, які культивували мотив подорожі в різноманітних жанрах, починаючи від Гомера й закінчуючи Козьмою Індикопловом. Зображення мандрів у ходіннях до раю мало ті самі претексти: “концепції подорожньої белетристики, не чужі в самому зародку і паломницькій прозі” [13, 480]. Д. Лихачов розглядав власне “хождение” як структурно-тематичне утворення “на межі переходу від церковних жанрів до мирських” [15].

Подібно до будь-якого обряду, ходіння мало магічну функцію, бо передбачало очищення того, хто здійснив подорож, від гріховності та скверни, а також прикрашалося розповідями про чудеса, почерпнутими як із біблійних, так і з апокрифічних джерел [13, 481]. Отже, паломницький текст і ходіння до раю – це “мистецтво символів, знаків, алегорій”. Проаналізуємо семантичне поле двох типів ходінь на основі художніх атрибутів простору.

Дискурс офіційної середньовічної культури формує нову систему вимірів географічного простору, сакральним центром, *Axis mundi* якої стає Єрусалим [9, 22], точка перетину неба і землі; їх гармонійне єднання відновлює Творець через жертвовну смерть Божого Сина [12, 261]. Якщо місто смерті та воскресіння Сина Божого – центр ойкумени, то земний рай – точка, де “земля торкається до неба”. Обидва локуси – місце прижиттєвого прориву в трансцендентне, а тому труднощі в дорозі символізують поневіряння паломника, що долає дорогу до Бога й водночас проходить “ініціаційне випробування героїчного типу” [9, 80].

Топос шляху – це алегорія життєвої дороги, запозичена з біблійної образності [13, 481]; наприклад, праведний Йов так говорить про Бога: “Хіба ж Він не бачить дороги мої, і не лічить усі мої кроки?” (Йов 31: 4) [4, 528]. Семантика випробувань у цій системі координат тотожна в обох жанрах, позаяк має спільні біблійні тематичні ключі й літературні претексти. Однак та частина художніх артефактів, що описує мету подорожі, має різні функції та значення. У *власне ходіннях* опис земного Єрусалима (у річищі неоплатонізму – невід’ємного атрибута ранньохристиянської теософії – він постає недосконалим віддзеркаленням Небесного Града), розвивається в межах іншої імагологічної парадигми, ніж зображення віднайденого Едему. Із цього випливає, що відрізнятиметься й узагальнений образ мандрівника. Л. Софронова наголошувала на тому, що утопічний простір у середньовічній культурі здебільшого реалізується за допомогою мотиву шляху та спирається на нього [23, 600].

В утопії не існує невизначеності й недовомовленості. За У. Еко, це текст “закритої структури”, у якому образ протагоніста підпорядкований ландшафтам. Адже, “хоча утопія й переймається створенням образу нової людини, простір – це її “головний герой” [23, 598]. Утопія цікавиться ним більше, ніж людиною, бо “саме простір зумовлює характеристики людини” [23, 598]. Утопічний простір тисне на героя, а він залежний від простору. Не він визначає його обриси та межі, а простір вирішує, якою має бути людина [23, 598]. У цьому полягає основна причина відокремлення ходінь до раю від власне ходінь – земний рай, насаджений Богом “на сході”, існує для обраних; отже, образ паломника до Єрусалима й образ мандрівника до раю зумовлені текстуальними традиціями не опису простору дороги, а мети подорожі.

Поведінкові моделі, повороти доль персонажів утопії були детерміновані просторовою організацією твору. У кожному з локусів вони поводитися по-різному, але завжди виявляли залежність від “місця, якого немає” [23, 596]. Земний рай, на відміну від Єрусалима, був недоступний пересічним мирянам і ченцям, а тому ходіння до раю пропонує свій тип подорожнього – винятково праведника, що добровільно (на відміну від типових персонажів жанру *видінь* – прим. моя. – О. П.) вирушає до Едемського саду морем чи пустелею, сповненими випробувань. Подекуди автори ходінь до раю підлаштовували життєпис протагоніста під матрицю агіографічного тексту й мотив відвідин обителі блаженних святим (іще за життя) ставав різновидом чернечого подвижництва.

Простір земного раю – це перехідний простір, де “земля торкається неба”, а його мешканці у сприйнятті мандрівника перебувають на межі між малим іншим і великим Іншим<sup>1</sup> (за визначенням Ж. Лакана), що не зазнав впливу первородного гріха. Інколи це порівняння виноситься за дужки, за межі тексту, і контури реального світу стають такими непомітними, що мисляться лише в уяві як потенційно суцільні [23, 597]. Натомість мешканці земного Єрусалима не були радикально іншими й часто опинялися поза увагою паломника; їх ми можемо позначити як *objet petit a*.

На мою думку, виокремлений С. Аверінцевим мотив цілющих райських дарів, принесених мандрівниками з потойбіччя [2, 148], – це субститут топосу пальмової гілки в паломницьких текстах; він утворився шляхом семантичного зсуву первісного євангельського значення рослини. Старослов’янська лексема

<sup>1</sup> За визначенням Д. Еванса, *objet petit a*, на відміну від великого Іншого (позицію великого Іншого першою для дитини займає матір), у психоаналізі Ж. Лакана не відсилає до радикальної інакшості, яку не можна подолати. Малий інший – це водночас об’єкт бажання і дзеркальний об’єкт [28]. Ж. Лакан подекуди визначає його терміном *agalma*, запозиченим із “Бенкету” Платона; із цього визначення випливає, що *objet petit a* стає цінним об’єктом, який ми шукаємо в іншому. Стосовно великого Іншого, його дискурсом є несвідоме, яке у З. Фрейда описується як “інше місце” [28].

“паломники” (*пор.* *palmarii, palmate, palmigeri*) походила від звичаю приносити із собою пальмовий листок; символіка цього знаку сформувалася завдяки спогадам про неділю Вайї (Пальмову), тобто Вхід Господній до Єрусалима, коли мешканці зустрічали Ісуса Христа як тріумфатора, стелячи зелене листя та одяг на дорогу перед ним (Мт. 21:8; Мк. 11:8) [12, 273]. Отже, у межах цього семантичного коду, як і паломники, протагоністи ходінь до раю не тільки маніфестували цим свою духовну присутність серед прихильників і послідовників Христа, а й засвідчували входження до сакрального простору Святої Землі своєї церковної спільноти [12, 273]. Однак відвідати земний рай праведник міг тільки з Божої волі та за допомогою чудесних теріоморфних героїв-провідників. Уважаю, що ця відмінність зумовлена “слідом” утопії в ходіннях до раю та її відсутністю в паломницьких текстах.

Н. Фрай твердив, що між міфом і утопією існують стійкі взаємозв'язки. У цьому контексті перехід від міфу до логосу – поява літературної утопії – це фіксація провідної тенденції розвитку мислення, але не зникнення міфу як такого. Десакралізований міф не перестає бути міфом, тому він і далі живе в утопії [29]. Саме завдяки цьому началу виявляється ангажованість середньовічного автора, просторові структури земного раю, а відтак – і образи подорожнього та мешканців потойбіччя.

Наприклад, моделювання тубільців віднайденого Едему в “Ходінні Зосими до рахман” залежало від претекстів, які автор апокрифа використовував для опису ландшафтів замкненої землі блаженних, тобто “Йосипона”, “Юдейської війни” Йосифа Флавія, “Александрії” Псевдо-Каллісфена і хроніки Георгія Амартола, а також “Індіки” Мегасфена та гіпотетично – і діалогів Платона, у яких філософ згадує про Атлантиду (“Критій”, “Тімей”), золотий вік панування Хроноса (“Політик”), ідеальний поліс (“Держава”), з якими міг бути знайомий і опосередковано, за допомогою інших текстів. Ю. Пелешенко стверджує, що у структурі цього тексту “відбулася контамінація типологічно подібних, але відмінних за етнічним походженням міфологічних уявлень про країну блаженних...” [20, 220].

Отже, у ходіннях до раю визначення лінійних відношень тексту до дійсності як означника / означуваного нерелевантні, бо утримування моносемічного сенсу висловлювання в них неможливе внаслідок постійного перекодування різнотипних сюжетів, образів і мотивів. У цьому контексті суб'єкт опису – земний рай, його просторові та часові структури перестають бути *субстанцією*, реальним референтом; локус віднайденого Едему стає *субституцією*, чимось, що підставлено на місце Іншого (Гіпербореї чи Атлантиди). Автор праці “Про граматологію” Ж. Дерріда пропонував розглядати кінематограф як “примарний” текст культури, крізь який “просвічують” уламки інших жанрів і видів мистецтв і цінність котрого визначається його претекстами [7]. Гадаємо, що з деякими похибками це визначення цілком релевантне до означеного нами корпусу текстів.

Ходіння до раю споріднені не лише семантично, а й на рівні морфології та мовних засобів. У цій системі координат спільність змістових і формальних характеристик певного корпусу текстів дає підстави ствердити його автономність як окремої літературної таксономічної одиниці, котра визначається відлунням попередніх трансдискурсивних взаємодій у межах літературного поля ходінь до раю та їхніх претекстів.

Отже, можемо стверджувати, що укладений нами корпус текстів (“Ходіння Агапія до раю”, “Ходіння Зосими до рахманів”, “Повість про Макарія Римлянина”) має формальні та змістові ознаки самостійного контамінованого жанру, що й далі зазнавав модифікацій та інтерполяцій у нових і нових списках до XVIII ст. та експліцитно впливав на оригінальну літературну традицію до



кінця доби Бароко. Його особливості детерміновані, з нашого погляду, “слідом” постійного взаємонакладання різних кодів, зокрема паломницької літератури, постгомерівських “одисей”, античної та середньовічної утопій, які в точках перетину створювали нові осередки семіозису.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.* Авторитет и авторство // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания.* – Москва: Наследие, 1994. – С. 105-125.
2. *Аверинцев С.* Рай // *Аверинцев С.* Софія-Логос. Словник. – Київ: Дух і літера, 1999. – 146-149.
3. *Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования / составл., примечан., вступит. статья В. В. Мильков.* – Москва: Наука, 1997. – 256 с.
4. *Біблія* або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – [б.м.вид.]: Українське Біблійне товариство, 1994. – 959, 296 с.
5. *Веселовский А.* Параллели к сказанию о рае // *Филологические записки.* – 1875. – Вып. III. – С. 1-7.
6. *Делло Ж.* У пошуках раю / переклад з француз. Зої Борисюк. – Київ: Юніверс, 2013. – 264 с.
7. *Деррида Ж.* Кино и его призраки. Интервью с Жаком Деррида [Электронный ресурс] / пер. с фр. А. Черноглазов // Сеанс. – № 21/22. – Режим доступа: <http://seance.ru/n/21-22/retro-avangard-zhak-derrida/kino-i-ego-prizraki/> – (дата звернення 1.06.2016) – Назва з екрана.
8. *Деррида Ж.* О грамматологии / перевод с франц. и вступит. статья Наталии Автономовой. – Москва: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
9. *Еліаде М.* Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – Київ: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 591 с.
10. *Жития византийских святых / пер. Софьи Поляковой.* – Санкт-Петербург: Corvus, Terra Fantastica, РоссКо, 1995. – 596 с.
11. *Зайцев И. Н.* Левинас и Деррида о понятии “след” // *Философия XX века: школы и концепции / Научная конференция к 60-летию философского факультета СПбГУ, 21 ноября 2000 г. Материалы работы секции молодых учёных “Философия и жизнь”.* – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 87-88.
12. *Ісиченко Ігор,* архієпископ. Аскетична література Київської Русі. – Харків: Акта, 2005. – 398 с.
13. *Історія української літератури: У 12 т. – Т.1. Давня література (X – перша половина XVI ст.) / наук. ред. Юрій Пелешенко, Микола Сулима.* – Київ: Наукова думка, 2013. – 840 с.
14. *Ле Гофф Ж.* Середньовічна уява. – Львів: Літопис, 2007. – 350 с.
15. *Лихачёв Д. С.* Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philology.ru/literature2/likhachov-86.htm> – (дата звернення 19.05.2016) – Назва з екрана.
16. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://goallib.com/book/lihachev\\_dmitriy/poetika\\_drevnerusskoy\\_literaturi.html](http://goallib.com/book/lihachev_dmitriy/poetika_drevnerusskoy_literaturi.html) – (дата звернення 12.04.2015). – Назва з екрана.
17. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. – Санкт-Петербург: Искусство, 2000. – 704 с.
18. *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. – Санкт-Петербург: Из-во РХГИ, 1999. – 896 с.
19. *Мильков В. В.* Коцепция земного рая в древнерусских апокрифах // *Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования / составл., примечан., вступит. статья В. В. Мильков.* – Москва: Наука, 1997. – С. 207-231.
20. *Пелешенко Ю.* Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Постаті; [вид. 2, переробл., доповн.]. – Київ: ВД “Стилос”, 2012. – 608 с.
21. *Пиккьо Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. – Москва: Знак, 2003. – 720 с.
22. *Словарь* средневековой культуры / под. общ. ред. А. Я. Гуревича. – Москва: РОССПЭН, 2003. – 632 с.
23. *Софронова А. А.* Культура сквозь призму поэтики. – Москва: Языки славянских культур, 2006. – 832 с.
24. *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги // *Тихонравов Н. С.* Сочинения. – Т. 1. Древняя русская литература. – Москва: 1898. – 294 с.
25. *Топоров В.* Пространство и текст // *Текст: семантика и структура.* – Москва: Наука, 1983. – С. 227-284.
26. *Фрай Н.* Великий код: Біблія і література / з англ. переклала Грина Старовойт. – Львів: Літопис, 2010. – 362 с.
27. *Франко І.* Передмова // *Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко.* – Т. IV. Апокрифи есхатологічні. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – С. V-XLVII.
28. *Evans D.* An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.davidbardschwarz.com/pdf/evans.pdf> – (дата звернення 20. 05. 2016) – Назва з екрана.
29. *Frye N.* Varieties of Literary Utopias [Электронный ресурс] // *Daedalus.* – Vol. 94. – No. 2. – Utopia (Spring, 1965). – Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences Stable. – P. 323-347. – Режим доступа: <http://www.jstor.org/stable/20026912> - (дата звернення 03.03.2016) – назва з екрана.
30. *Russell J. B.* A History of Heaven: The Singing Silence [Электронный ресурс] / Jeffrey Burton Russell. – Режим доступа: <http://press.princeton.edu/titles/6032.html> – (дата звернення 12.02. 2016). – Назва з екрана.

Отримано 23 червня 2016 р.

м. Київ