

Пелешенко О. Ю.

## ЖАНРОВА ТА ІДЕОЛОГІЧНА ПАМ'ЯТЬ ЛАНДШАФТІВ В УКРАЇНСЬКИХ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ХОДІННЯХ ДО РАЮ

*У статті розглянуто феномени жанрової та ідеологічної пам'яті ландшафтів українських ходіннь до раю та показано поліморфізм функцій просторових описів у середньовічній літературі. Теоретичний аспект дослідження передбачає осмислення способів протистояння авторської інстанції стихіям культурної та жанрової пам'яті, яка зберігає усі ціннісні, етичні й естетичні програми претекстів новопосталого твору. На позначення цього явища запроваджено термін «криптограматичність літературного дискурсу», сила опору якій прямо пропорційна до меж індивідуалізму письменницької свободи, установлені в рамках кожної культурно-історичної епохи. З цієї перспективи стверджено, що специфіка ходіння до раю як окремої таксономічної одиниці визначається сумою його претекстів та архітекстуальних взаємодій, оскільки для середньовічного скриптора схрещення й модифікація жанрових матриць подекуди ставали ключовою формою самовираження. Завдяки внутрішній жанровій інтеракції у наративній структурі апокрифів завжди наявні осередки інших типів раціональності та ідеологем, резервуарами яких у художньому тексті часто слугували шаблонізовані екфразиси. Історико-літературний ракурс розвідки сфокусований на механізмах рецепції античного греко-римського «індійського тексту» в середньовічній апокрифічній традиції.*

**Ключові слова:** середньовічний жанр, архітекстуальність, ходіння до раю, утопія, ландшафт, ідеологія, епістема, сила опору криптограматичності літературного дискурсу.

### І. Криптограматичність середньовічного письма: до постановки проблеми

Кожна локальна культурна традиція має власні тільки їй критерії виділення літературних таксономій і унікальну жанрову систему. В епоху Середньовіччя категорія жанру визначалася, по-перше, предметом зображення [29, с. 60], по-друге, сферою вживання [29, с. 58]. Таким чином, будь-яка таксономічна одиниця, входячи в літературний обіг, посідала місце не стільки в жанровій ієрархії, скільки в моделі космосу [6, с. 6], де кожен тип висловлювання відповідав за свій фрагмент роз'яснення світу.

Як зазначає С. Аверінцев, у мистецтві доби рефлексивного традиціоналізму (охоплює періоди греко-римської класики, еллінізму, усі Середні віки, Відродження й завершується в часи агону Бароко й Класицизму [1, с. 30]) правила, установлені античною риторикою, регулювали майже всю усну й письмову комунікацію: «побудову фрази, структуру періоду, фактуру словесної тканини загалом, а також окремі речі на зразок будь-якого художнього опису (“екфразису”)» [3]. І хоча «жанрову ідентичність у масштабі усього твору визначали не вони» [3], дуже часто середньовічний автор, щоб якнай докладніше описати ландшафти на периферії християнської Ойкумени,

послугувався вже готовими екфразисами цих земель, залишеними язичницькими авторами, вводячи фрагменти їхніх текстів у власні. При цьому не йдеться про якусь виняткову повагу до античних авторитетів; середньовічний книжник довіряв греко-римській картографії тому, що для нього самого, на відміну від авторитетних «давніх», був закритий доступ до реального географічного дискурсу Індії [37, с. 71]. Отже, використання античного географічного трактату – *чужого неасимільованого слова* (М. Бахтін) – було для середньовічного книжника **способом заповнення епістемологічної лакуни власного тексту**. Тож із погляду теорії інтертекстуальності твір як архітектонічне ціле починав нагадувати архітектурний ансамбль, у якому у кожному синхронному зрізі акумульовано сліди різних культурно-історичних нашарувань і типів раціональностей.

При цьому слід згадати тезу, висловлену М. Бахтіним у праці «Про методологію гуманітарних наук», яка досі не мала достатнього резонансу в літературознавчих колах. Йдеться про виокремлення в художньому тексті змісту як новизни й унікалії твору та його форми як «шаблонного змісту», реліктів «знайомого» й «застиглого» світовідчуття, присутніх у тексті імпліцитно як певна оптика, зумовлюючи вибір тем і накладаючи

відбитки як на образ протагоніста та його мету, так і на структуру твору загалом. «Застиглий зміст», на думку М. Бахтіна, існує як певна система символів, убудована у текст і здатна структурувати його «зовнішній зміст» [9]. Усі жанрові форми О. Фрейденберг також вважала трансформованим старим світоглядним матеріалом, здатним абстрагуватися від своєї значущості й перетворюватися на голу схему, придатну для використання з різною метою, для різних ідеологічних потреб і в різних контекстах [48, с. 13]. Таким чином, обидва дослідники визнали жанрові форми *засобом комунікації не лише літературних творів, а й різних культурно-історичних епох.*

Генологічна інтеракція у межах літературного твору зазвичай позначається терміном французького структураліста й наратолога Ж. Женета «архітекстуальність» [55, р. хіх]. Н. Фатеева пропонує спростити це поняття до «жанрового зв'язку текстів» [45, с. 121] і розглядати його винятково в рамках теорії інтертекстуальності. Не заперечуючи цього підходу, варто наголосити, що міжжанрові зв'язки навряд чи є гомогенними, а спектр наслідків архітекстуальних реакцій не вичерпується утворенням нової морфологічної одиниці або свідомим посиленням автора на чуже жанрове слово. Існують різні способи існування старого жанру як «комунікативного контуру вислову» [19, с. 192] чи світоглядного уламку в новому тексті. Ступені ж можливої асиміляції чужого жанрового слова в художньому наративі визначаються внутрішньою формою національної культури й загальною поетологічною ситуацією доби, у якій постає текст. Кожна епістема видозмінювала зв'язки між дискурсами [50], проте в усі часи агенти літературного поля (П. Бурдьє) зіштовхувалися з явищем, яке ми називаємо *криптограматичністю* письма: автор, транслюючи у своєму тексті світоглядні релікти інших епох і культур за посередництва деррідіанських слідів (*la trace*) [22, с. 168] їхніх жанрових матриць, щоразу *має протистояти стихії культурної пам'яті*, яка зберігає у формі платонівських «відбитків на воску» [42] усі типи взаємозв'язків між словами й речами, ціннісні, етичні й естетичні програми претекстів новопосталого твору.

Згідно з нашою формулою, **сила опору криптограматичності літературного дискурсу буде прямо пропорційною до меж індивідуалізму** (письменницької сваволі), які встановлені в рамках стильової естетичної програми, сповідуваної автором. У періоди, коли митець сприймався як деміург (романтизм, реалізм, високий модернізм),

жанрові сліди й усіяка Інакшість перемагати-муться в тотальності звучанням єдиного голосу «автора, що знає все» (Г. Флобер). Створюється ілюзія гомогенності новопосталого твору літературного мистецтва. І навпаки: де автор визначався диктатурою жанру та залежав від авторитетів на рівні змісту і топосів на рівні форми, там сила опору була мінімальною. Саме тому середньовічний текст (вже силою своєї компілятивної природи) зазвичай транслював маси неперероблених чужорідних смислів і цінностей, що завжди тяжіли до ціннісного ядра твору та його «біблійних тематичних ключів» (які уможлилювали циркуляцію безпосередніх і опосередкованих змістів між полюсами *sacrum* і *profanum*) [40, с. 437], але не могли позбутися свого *відчуження.*

Для середньовічного книжника схрещення й модифікація жанрів у цих координатах подекуди ставали ключовою формою самовираження. Це пояснює вищий рівень криптограматичності літературного дискурсу та конвенційності жанрових структур порівняно з новочасною добою та їхню внутрішню «незамкнутість» [2] щодо традиції, що особливо помітно на прикладі діалогу античної та середньовічної географічної та космографічної літератури.

## II. Умови діалогу античного «індійського тексту» й середньовічних утопій

Давньогрецька соціальна утопія (у розумінні Н. Фрая, ажанрове утопічне начало є ширшим поняттям, аніж власне літературна утопія, що виникає в добу Відродження [54]), адсорбувавши народно-міфологічні уявлення про «золотий вік», спробувала перенести його з осі лінійного розвитку людської історії на географічну площину. Зі зміною аксіологічних координат змінився й онтологічний статус туги за райським локусом. У середньовіччі *locus amoenus* – це насамперед місце, позбавлене чуттєвих насолод, але таке, перебування в якому веде до Бога. Як і антична, середньовічна картографія, що не втратила віру в можливість дістатися до раю Адама та Єви на сході [20, с. 13], зазвичай розташовувала «острови блаженних» на абсолютній периферії Ойкумени – у пустелі, на далекому острові, у недоступних регіонах Індії тощо. У апокрифах пошук претекстів просторових структур віднайденого Едему виходив далеко за межі біблійної образності, параметри якої були запрограмовані відповідними фрагментами Книги Буття (Бут. 2:8–3:24). Розбіжності в описах райських ландшафтів зумовлені відсутністю споминів про земний рай

у Тетраєвангелії (небесний згадується у II Посланні апостола Павла до Коринфян (II Кор. 12:2-4)); рай як місто фігурує в Апокаліпсисі (Одкр. 21:1–22:5), а описи райських сфер подибуємо лише в юдейсько-християнській апокрифічній традиції (від «Книги Єноха праведного» до «Видіння апостола Павла») [4, с. 146]).

У V–VII ст. у Візантії з'являється окремий апокрифічний сюжетно-тематичний комплекс, присвячений прижиттєвій подорожі праведника до земного раю – «Ходіння Агапія до раю», «Ходіння Зосими до рахманів», «Повість про Макарія Римлянина» [34, с. 207]. У добу пізнього Середньовіччя ходіння до раю засвоїла вітчизняна культурна традиція й фольклорна свідомість. Ці твори відтворювались у різних списках аж до XIX ст. й продовжували впливати на оригінальне українське письменство поза межами середньовічної епістемі.

Жанрова структура усіх трьох ходінь до раю з погляду теорії сліду є бінарною, оскільки джерела та «привиди» [21] джерел для різних частин тексту (опису дороги й опису раю) різні. Перша частина структури жанру-сюзерена апелює до семи паломництва й агіографічного простування за Христом, а друга перебуває в генетико-контактних зв'язках із корпусом середньовічних утопій і перекладної белетристики, опосередковано дотикається античного авантюрного роману, географічної літератури Давньої Греції та Риму й міфологічних уявлень про острови блаженних [37, с. 72]. Прижиттєва мандрівка праведника до раю втілювала прагнення середньовічного чернецтва встановити природній стан Адама до гріхопадіння [24, с. 210], тож описова парадигма раю та шляху до нього залежала від монастиря як тексту (архітектурного та релігійного), а мешканці щасливих земель набували візуальних ознак чернечого світу. Утім, пейзажно-архітектурні описи, запозичені з античних текстів, у межах загальної поетикальної парадигми панування «готового слова» інкорпоровалися до нового апокрифічного твору, але продовжували транслювати етнокультурні, гендерні тощо стереотипи, виплекані цілим сегментом літератури Античності.

Короткий огляд цього корпусу творів слід почати з того, що «Христофором Колумбом» Індії для давньогрецької літератури вважається Скіпак із Каріадни [17]. За наказом царя Дарія I він наприкінці VI ст. до н. е. здійснив плавання вниз по Інду, а згодом морем дістався до Єгипту. На початку IV ст. до н. е. з'являються свідчення про Індію Ктесія Кнідського. Його повість не збереглася до Нового Часу, але її фрагментами

(здебільшого легендарними) послуговувалися до кінця доби Середньовіччя. Спиралися на них Лукіан, Пліній Старший, а також автор «Етимологій» Ісидор Севільський [38, с. 162]. У цій повісті ми вперше чуємо згадки про велетнів і кінокефалів і бачимо зразки т. зв. анатомічного фантазування (термін М. Бахтіна), тобто мотиву тілесних модифікацій мешканців долини Інду [11, с. 383]. Водночас утопії продовжували впливати на опис Індії до періоду пізньої Античності, екстраполюючи риси «островів блаженних» на реальну географічну площину. Очевидно, саме туга за райським існуванням у поєднанні з легендами й міфами про «золотий вік» та «острови блаженних» дали поштовх до розвитку утопії як літературного жанру. Згодом вони набули форм розповіді про досконалі держави чи суспільства. У континуумі античного світу – це Евгемерос, Платон (427–347 рр. до н. е.) як автор «Держави» й «Тімея», Теопомп (близько 380 р. до н. е.), який розповідав про невідому країну Меропію, де мешкають велетні-довгожителі, і Гекатей Абдерський, автор роману про гіпербореїв. У добу еллінізму перед I ст. до н. е. з'являється «Сонячна держава» Ямбулоса, яка безпосередньо вплинула на «Місто сонця» Т. Кампанелли.

Другий період ознайомлення античного світу з Індією пов'язаний із походом Александра Македонського, армія якого вдерлася на територію Індії в 327 р. до н. е. Учасники походу (кормчий Онесікріт, флотовадець Неарх, Арістобул і Птоломеї) лишили про цю подію письмові спогади, які відомі лише з переказів авторів часів пізньої Античності (Страбона, Діодора Сицилійського, Арріана, Курція Руфа, Плутарха та інших). Важливою інтегральною рисою цих історичних творів є те, що описують вони лише один регіон країни: північний захід [17]. У античному світі Індія ще з часів Ктесія Кнідського вважалася «країною чудес», мудреців і неземних багатств. Однак мешканці її ще були лаканівським «малим іншим». Уже в рецепції Александра Македонського та творів, написаних його сучасниками, адсорбція легенд про мурах, що викопують золото із землі, про незвичних тварин із незвичною силою, про гігантські рослини, дикі народи тощо спричинила зеув у імагологічному ракурсі цієї країни. Тепер туди вирушали як до простору нескінченного прояву чудесного, а також теофанії. Тому образи «блаженного дикуна», чиє житло межує з раєм, на нашу думку, не слід виводити суто з корпусу ранньохристиянських текстів про пустелю, які вплинули на «Ходіння Зосими до рахманів», а також «Повість

про Макарія Римлянина». Справді, давньогрецька картографія доби класики та еллінізму завжди зображувала Індію місцем на самому краї землі, що перепліталось із уявленнями еллінів про будову космосу, де на периферії Ойкумени існували «острови блаженних». Як бачимо, **географічна наука стала підґрунтям адсорбції міфологічною свідомістю стародавнього грека концепції зближення Індії із країною щасливих велетнів гіперборейв.**

Геродот уявляв, що на периферії басейну Зовнішнього океану є ворота до Аїду. Отже, мотив земного пекла в Індії був поширений у античній, середньовічній, а також перській літературі доісламського періоду, де Індія була країною девів. Саме у земному пеклі перебуває «Александр Румейський» у «Книзі про праведного Віраза»<sup>1</sup>. За свідченнями історичних пам'яток, Александр вважав, що підкорення Індії відкриє йому шлях до володарювання над усім світом, а слава його затьмарить не лише всіх земних царів, а й навіть богів. Адже він вважав себе нащадком Діоніса й Геракла, що, за легендою, також вирушали в похід на Азію. І хоча військо Александра перейшло Інд у 326 р. до н. е., просування далі на схід було неможливим. У лютому 325 р. до н. е. військо оголосило про відступ і в липні (розділившись на дельті Нілу) вирушило на батьківщину. Відступ сушею очолив сам цар, а морську експедицію – флотоводець Неарх.

Третій період оформлення образу Індії в античній літературі – це т. зв. період посольств, що чи не найсильніше вплинув на формування середньовічної парадигми «шлях до Індії як шлях до земного раю» [16]. Серед них на сакральну географію в межах середньовічної епістемі значний вплив мала «Індіка» Мегасфена, яка збереглася в численних уривках і «залишалася основним джерелом свідчень про Індію протягом усієї елліністичної та римської доби» [17].

У четвертий період зацікавлення античності Індією відбувається раптова зміна парадигми сприйняття Індії в імператорському Римі. Тепер країна зображувалася не лише як місце казкових

багатств, дивовижних рослин і тварин. Поява та розвиток раннього християнства, синкретизм інших близькосхідних політеїстичних і монотеїстичних учень із традиційними віруваннями зумовили прискіпливий інтерес до вивчення природи «індійської мудрості». Приміром, відомий оратор Діон Хрисостом (кінець I ст. н. е.) відчув нові віяння в духовній атмосфері римської епохи [17] й відобразив у своїх трактатах розчарування в цінностях античної цивілізації, спробу вирватися з колообігу життя. Його промови ставали своєрідними інвективами сучасникам, на противагу яким він зображував індійський народ як найщасливіший і найдуховніший народ на землі. Імовірно, ці концепти могли впливати й на образи «Макаріївських островів» (у перекладі з давньогрецької – блаженних) у сербській «Александрії». Індія як джерело духовного переродження фігурує також у творах Флавія Філоштата «Життя Апполонія Тіанського», у деяких працях послідовників неоплатонізму та, врешті-решт, у ранньохристиянській історіографії (Климент Александрійський, Іполит, Євсевій Кесарійський).

Б. Андерсон наголошував на принциповій відмінності сучасного картографічного дискурсу від середньовічного: «Космографічна карта, на відміну від звичних нам, не була організована горизонтально; вона складалася скоріше з ряду надземних райських і підземних пекельних світів, що вклинювались у світ видимий уздовж єдиної вертикальної вісі. Вона була непридатна для подорожей, хіба що в пошуках заслуг і спасіння душі» [8]. Як зазначав О. Александров, вивчення простору в агіографії (та й будь-якому середньовічному творі загалом) має передбачати визначення співвідношень «сакральних і профанних просторових зон» і засоби поєднання у них «символічних і реальних елементів»; це дасть змогу побачити національну специфіку десприптивних практик ландшафтів, відтворених у художньому тексті [7, с. 42]. Символічна вертикальна вісь світу, яка забезпечувала циркуляцію значень твору поміж верхнім і нижнім ціннісними полюсами, часто нашаровувалася на архаїчніші пласти просторового мислення – наприклад, у ходіннях до раю потужними були сліди чарівної казки з її ключовим (і жанротворчим) поділом світу на «свій» і «чужий».

Попри те, що в давні часи існував і другий тип мап, цілковито світський, що «складався зі схематичних північників для військових кампаній і прибережного судноплавства», навіть вони, «охоплюючи тільки наземний, світський простір, ... переважно мали дивну викривлену

<sup>1</sup> «Арда Віраз намаг», т. зв. пехлевійська «Божевиста комедія», належить до авестійської традиції та є одним із найвідоміших пехлевійських текстів, присвячених есхатологічній тематиці. Як і більшість творів означеного кола, пам'ятка не має точного датування [39, с. 11]. Суто лінгвістичний аналіз «Книги...» дає змогу стверджувати, що її остаточно уклали за часів пізніх Сасанідів (V–VII ст. н. е.), хоча сюжет міг виникнути значно раніше, ще за Аршакідів (I–III ст. н. е.) та кодифікації першої редакції Авести. Загалом же сюжети ходіння по муках та мандрівки до раю відомі в багатьох культурах, що зумовлено інертністю жанрової структури видіння.

перспективу, або й суміш перспектив, так, ніби очі автора, що звикли щоденно бачити навколишній ландшафт горизонтально, на своєму рівні, відчували, однак, **підсвідомий вплив вертикальності космографічної карти**» [8].

Ранньохристиянські автори, обізнані з традицією опису басейну Індійського океану античних путівників від Скіпака з Кариадни до Діона Хрисостома, напругу говоритимуть про локалізацію раю у східній частині Індії (зокрема у «Відповідях Афанасія Антиоху») [17]. Індійські острови рахманів зазвичай розташовувалися неподалік від земного раю. Літературний топонім почне з'являтися й на середньовічних картах, а також настільки адсорбується народною свідомістю, що будуть зафіксовані навіть випадки морських експедицій до Індії в пошуках раю. Вирушаючи на пошуки країни шовку й прянощів, цих геософських стереотипів не був позбавлений навіть Христофор Колумб [20, с. 18].

Локалізація раю в межах земного простору неподалік від Індії та його зв'язок з архетипом оази – це також важлива риса антиохійської картини світу, зокрема у версії Козьми Индикоплова. Він вважав, що по інший бік ріки Океан є берег і що «місце це таке, куди не можна перенестись через Океан, як на небо не можна зійти тим, хто має тлінну сутність» [35, с. 68]. Хоча екзистенційний Едем на землі недосяжний, перед самим раєм є «шовкова країна», про яку Козьма згадує зразу після огляду блаженних земель, застановляючись, що вона «розташована... всередині Індії», де «Океан повністю вливається в Індійське море», що «значно віддаленіше від Перського моря» [35, с. 68].

Таким чином, **образи нагомудреців проектувалися середньовічними авторами на сучасну їм Індію й апелювали до стереотипу про надзвичайно багату й добродісну «шовкову країну» в давньогрецькій та давньоримській географічній літературі.** «Залишкові» архетипи греко-римського «індійського тексту» нікуди не зникли: вони «могли входити до літературного твору наперекір релігійним установкам християнського автора» [7, с. 7] разом із фрагментами «чужого» жанрового слова.

Як бачимо, у художньому дискурсі уявлення про Індію як райський локус і місце проживання нагомудреців з'явилося значно раніше, ніж у «Александрії» Псевдо-Каллісфена. Уже в «Індії» Мегасфена можна зустріти літературних «предків» рахманів, до яких мандрував апокрифічний Зосима: «Є серед брахманів у Індії секта філософів, що прийняли незалежне життя,

утримуючись від тваринної їжі та всілякого харчу, приготованого на вогні, харчуючись плодами, які вони не збирають на деревах, а задовольняються тим, що саме падає на землю, а воду вони п'ють з ріки Тагабена» [32]. Ці фрагменти «Індіки», збережені у складі творів Діодора Сицилійського, дають підстави вбачати в Мегасфеновому описі альянсу на утопічну «Державу» Платона, якою керують філософи. Причому традиційний варно-кастовий поділ був проінтерпретований митцем так, що найвищий шабель у соціальній ієрархії держави мали «філософи», яким насправді відповідали брахмани. Моральні якості благочестивих індійців, наведені Мегасфеном, цілком могли бути перекодовані в межах християнської системи образів.

Отже, полісемантичний образ «рахманських земель» у середньовічних утопіях та ходіннях до раю сформувався внаслідок сліду традицій літературної та народної утопій, однотипних за змістом, але різних за формою вираження та підпорядкованих спільному біблійному тематичному ключу – опису Едемського саду в Книзі Буття.

### III. Онтологія «чужого слова» в пейзажно-архітектурних екфразисах апокрифічних текстів

Ландшафт – це важлива характеристика земного простору, яка об'єднує усю його природну й культурну спадщину. Якщо перша здебільшого перебуває в фокусі досліджень наук про землю, то увага до другої в гуманітаристиці зростає по сьогодні. Культурний ландшафт (термін О. Шлютера) є не лише частиною навколишнього середовища, що суттєво трансформується під впливом різноманітних людських практик, а й, схематично представлений як інтенційний об'єкт у творі літературного мистецтва, здатен стати резервуаром цінностей цілого покоління / культурно-історичної епохи.

З погляду феноменологічного структуралізму Р. Інгардена, будь-який літературний твір має багаторівневу структуру художнього смислу та існує лише як динамічна семантична імовірність, залежна від активної особистісної реакції читача, себто конкретизації. З-поміж чотирьох структурних рівнів художнього тексту (1) «верстви словесних звучань і побудованих на них мовних звукових утворень вищого рівня»; 2) «верстви значенневих одиниць або цілостей різного рівня»; 3) «верстви різнорідних схематичних виглядів [wyglądów] і розгортань [ciągów] або зображальних періодів»; 4) «верстви предметів, представлених у творі, та їхніх доль» [46, с. 75])

ландшафти належать до третьої верстви. У процесі читачкої перцепції вони переходять із стану повної готовності до аспектуального явлення. За посередництва певних схем, передбачених текстом, перед читачем у вигляді ментальних об'єктів постає цілий світ художньої дійсності, який із погляду нейропсихології є таким само реальним, як і т. зв. об'єктивний.

Описи ландшафтів у літературі водночас є символічними заміниками предметів іншого світу, оскільки його неможливо презентувати безпосередньо. Ми вже звертали увагу на те, що образ Індії у середньовічній перекладній белетристиці не був детермінований жодною «реальною» географічною сутністю; життєвий і літературний досвіди Індії рівноцінні. У цій системі координат може видатися, що у момент конкретизації, спонтанно й несвідомо заповнюючи місця невизначеності, ми можемо уявляти ландшафти як завгодно. Проте перцепцією керує принцип ошадливості, що змушує нас обирати серед множини можливих виглядів. Цей «фільтр» детермінований культурою і автора, і реципієнта.

Отже, культурні ландшафти існують у часових фазах нашої свідомості як абсолютно реальні. Як зазначає Р. Інгарден, у літературному творі як естетичному об'єкті час набуває суто субстанційного характеру й виявляється у *відкритих* фазах, що послідовно йдуть одна за одною та існують завдяки нашій «живій пам'яті», де вміщено минуле і теперішнє. Ба більше, якщо саме час «з'єднує свідомість зі свідомістю» [46, с. 119], то він же, інкорпорований у ландшафти, зберігає їхню totoжність у «щоразу новому теперішньому» [46, с. 120]. Ця схема спрацьовує не тільки у момент нашого прочитання літературного твору/твору літературного мистецтва, а й тоді, коли митець перечитує іншого митця (коли, за визначенням Т. С. Еліота, у інтертекстуальному просторі зустрічаються «індивідуальний талант і традиція» [52], а за їхнього посередництва – епістема з епістемою (у розумінні М. Фуко)). Ландшафти, перетворюючись на інтертекстуальний конструкт, послідовно втрачають атрибути, які належать минулому стану, зберігаючи лише ті, що необхідні для виникнення в сучасному.

Французька деконструкція визнала Р. Інгардена своїм предтечею, вважаючи, що він теж говорив про «нескінченну семіозу» мовного процесу. І. Фізер пише, що «це не зовсім так, бо, за Інгарденом, трансформація на рівні нашої перцепції здійснюється у “життєвому світі” (Lebenswelt), а не в екзистенційній порожнечі,

як доводив Жак Деррида та його послідовники» [46, с. 110]. Утім, якщо поєднати ці два підходи, стане зрозумілим, що культура та традиція, а також ціннісна вертикаль, які вони пропонують, завжди вбудована у об'єкти, представлені у тексті як цілісна сукупність визначених та невизначених аспектів себе самих; ландшафти завжди акумулюють дерридівські сліди дескриптивної традиції, локалізованої в «розширеному теперішньому».

Такий підхід не суперечить і сучасним концепціям природи людської пам'яті: спогади, так само, як і звернення до традиції, завжди «розмиті»; шлях до них індивідуальний та неповторний. Одні аспекти перепрочитаного ландшафту являються митцєві, інші лишається непоміченими. Тому літературні ландшафти негомогенні. Це місця вироблення й збереження різних ідентичностей.

Руїни й сліди попередніх трансдискурсивних взаємодій у просторі набувають значень через специфічні стосунки з тим, що є сьогодні, або ж транслують старі ідеологічні значення, які вповні не сприймають ані скриптор нового тексту, ані його читачі внаслідок значної епістемологічної та ціннісної дистанції. Можна погодитися з тезою І. Башляра, що людська пам'ять є принципово просторовою, а тому «працює» не з часом (минулим) як таким, а з речами (печивом «Мадлен»), місцями, об'єктами, які й уособлюють це минуле (його післясмак) для нас [13] та є його слідами в момент досвіду безпосередності часу.

Митці споконвіку промовляли знаками ландшафтів, несвідомо транслуючи різні конвенції, усталені в межах інших епістемологічних систем; цьому сприяє не лише свідомо інтертекстуальність, а «мовна невизначеність» [46, с. 112]; бо ж автор не може створити своє письмо *ex nihilo* («Усі слова були уже чиймись»). Чимало дослідників вважають, що просторові структури твору зумовлені жанровими. Однак нам здається, тут можна говорити хіба про взаємовплив. М. Мамардашвілі зауважував, що у некласичному ідеалі раціональності спостереження не завжди може бути відтворене в будь-якій точці поля [31]; з погляду феноменології реально існують лише індивідуальні формації жанру, у якому присутнє минуле-в-теперішньому – бахтінівська «жанрова пам'ять» [10]. Так само і морфологічна структура культурного ландшафту, залежна від мейнстримного узагальненого образу автора й читача, змінюється кожному культурно-історичну епоху і створює нові семантичні поля.

Культурологи наголошують на принципово візуальному характері досвіду утопії. Виняткову роль відіграють ландшафти; на думку Л. Софронової, саме вони визначають сюжет твору й долю протагоніста, а не навпаки [44, с. 632]. За М. Фуко, дискурс «потаємно діє у просторах» [49], ніколи не репрезентуючи себе прямо й безпосередньо. У цих координатах можна виокремити епістемологічно зумовлену ідеологію, виражену в ландшафтах ходінь до раю, і трансепістемологічну ідеологію-слід. Також доцільно говорити про певне «мерехтіння» і потенційну **багатошаровість** ідеології середньовічної утопії.

Якщо для новочасного суспільства ключовою є ідея нації як «уявної спільноти», то у Середні віки її функції виконувала християнська віра [43]. Релігійні спільноти формували власну ідентичність за посередництва сакральної мови й тексту. Недарма «чужий» світ «Повісті про Макарія Римлянина» репрезентований так: східні екзотичні країни (Індія) та вигадані локуси з претензією на географічну достовірність (землі пігмеїв, песиголовців) співвіснують; однак тамтешні люди поділяються на звичайних і незвичайних. Якщо з носіями християнської культури (нагомудреці в «Александрії» й хроніці Георгія Амартола, Макарій, рахмани) персонажам середньовічної утопії порозумітися нескладно, то вигадані істоти на кшталт амазонок є принципово безмовними, позбавленими права голосу; більше того, що далі вони мешкають від центру християнської Ойкумени, тим інтенсивніше описи їхніх тіл піддаються анатомійному фантазуванню й опосередковуються дескриптивними практиками, типовими для опису тутешніх фантастичних тварин і рослин, врешті зливаючись із абрисами їхніх тіл.

Ідентичність авторів християнських ходінь до раю визначалася не лише суто конфесійно; релігійна спільнота членувалася на мирян і ченців, а останні, своєю чергою, асоціювали себе з певними видами аскетичного вдосконалення. З цих причин середньовічні книжки перекодували просторові структури античних географів за допомогою біблійної образності, тож дескриптивні практики простору в апокрифах ставали виразниками християнських цінностей. Так, імагологічна парадигма зображення острова як потойбіччя існувала як у давньогрецькому (а згодом – візантійському) фольклорі, так і в східнослов'янському. Але в «Ходінні Агапія до раю» локус землі, зусібіч оточеної світовими водами, в аскетичному вимірі є алегорією монастиря як священної гори серед суєтного світу. На користь

актуалізації цієї семи свідчить «едемський» побут пророка Іллі, бо «постіль і трапеза за стіною», – усе це в сумі з образами вівтаря й стін віддзеркалює, за спостереженнями В. Мількова, реалії монастирського побуту [33, с. 650], прообразом якого в апокрифі є рай.

Кожен новий ієрархічний рівень у семіосфері апокрифа ізоморфний усім іншим, і відповідно, між однаковими елементами різних рівнів встановлені відношення еквівалентності: дім – рідний монастир – перед-райський острів, на який Агапія приносить орел (атрибут євангеліста Іоана й символ Нового Завіту) – містичне єднання з Богом у земному раю пророка Іллі – новий монастир, на який вказав сам Христос – Царство Небесне. Причому смерть героя у монастирі (завершення мандрівки морем житейським), який він заснував за Божим велінням, уже не сприймається як рух по горизонталі чи по вертикалі, бо «блаженний [...] Агапій перебував у гірницькій тій сорок років, харчуючись одним шматком [хліба], котрий дав йому святий Ілля. У раю закінчив Агапій життя своє...» [33, с. 640]. Як і Єфросин-кухар, Агапій одночасно перебував у Едемському саду й у чернечій келії.

На ідеологічному розподібненні різних видів аскетичного вдосконалення базується композиція «Повісті про Макарія Римлянина». О. Веселовський свого часу звертав увагу на те, що в грецькій Мінеї власне життя Макарія і ходіння іноків існували окремо, а тому апокриф має двовимірну структуру, що, на думку дослідника, складається з текстів, об'єднаних досить умовно [18].

У першій частині «убогі й недостойні іноки, Сергій, Теофіл, Югин» розповідають, як «відреклися від життя згубного, мирського» [36, с. 59]. Наратори згадують про те, як стали ченцями: «Увійшли ми в монастир отця нашого Асклепія, у Месопотамії, у Сирії, між двома ріками; ім'я одній – Єфрат, а іншій – Тигр» [36, с. 59]. У обителі праведників, яка вже розташована не надто далеко від раю, «ввійшов одному з нас помисел благий» [36, с. 59]. Локус межиріччя Тигру та Єфрату, які тектимуть і в Небесному Єрусалимі, є маркером святості місця, з якого протагоністи вирушають у ще святіше.

Згодом ченці потрапляють на території, сповнені див, опис яких здебільшого був скомпільований із «Александрії». Після відвідин поселень песиголовців і пігмеїв (які жили неподалік від Індії ще в творах Ктесія Кнідського й Мегасфена) вони бачать вісь світу – стовп Александра Македонського, напис на якому виглядав так: «Цей стовп поставив Александр, цар Македонський,

ідучи з Халкідона й перемігши персів. Завоював усі землі до цього місця, яке тьмою нарик. Якщо хтось схоче обійти це місце, нехай іде наліво... Хто піде в бік вод, той вийде на світло, а праворуч – гори величезні й озеро, повне змій» [36, с. 61]. Модель пласкої землі у апокрифі структурована віссю світу. Суто християнським є розмежування двох шляхів – Господнього й антитетичного йому. Претекстами цього образу, на нашу думку, могла бути «Індіка» Мегасфена (цит. за [Diod. II. 35–42]): «Зараз Індія має чотирикутну форму, і сторона та, що звернена на схід, і та, що виходить на південь, *охоплені Великим морем, а та, що виходить на північ, відділена Емодськими горами від частини Скіфії, населеної скіфами, відомими як саки*. Четверта сторона звернена на захід і обмежена річкою Інд, найбільшою з відомих річок після Нілу» [32]. Гори поряд із земним пеклом у «Повісті про Макарія Римлянина» чимало дослідників співвідносили з Кавказом. За ними Александр (роман Псевдо-Каллісфена) ізолював від Божого світу нечестиві народи Гога й Магога, що їх у сучасному інтерпретаційному дискурсі співвідносять із ордами скіфів-кочовиків і гетерообрази яких у рівочасі демонізувала антична і середньовічна уява. Цей сюжет наявний і в усіх версіях середньовічних романів про Александра. Отже, утопія промовляє знаками ландшафтів, несвідомо транслюючи етнокультурні стереотипи, установлені в межах інших епістемологічних систем.

Завершенням зміни онтологічного статусу цих праведників стає знайомство з Макарієм за «двадцять поприщ» [36, с. 64] від раю й отримання від нього знання про просторову організацію недоступного Едему. Ім'я «Макарій» за походженням є грецьким антропонімом, від Μακάριος («Макаріос») – «блаженний, щасливий», а тому може бути потрактований як згорнута міфологема. За цих обставин «Макарієвські острови» у перекладі з грецької є тими островами блаженних (узагальненим архетипом раю як острова в античній та кельтській міфології). У релігійній свідомості стародавньої Еллади «Макаріос» – це також один з епітетів Зевса. Місце і сутності в апокрифічній моделі космосу переплітаються: Макарій своїм іменем освячує пустелю, роблячи оазис праведності оазисом райських насолод. Опис житла героя як віднайденого шляхом аскези Едему – це апологія відлюдництва, що досягається впливом антропоніма на довкілля.

Тому ми поділяємо погляди вчених на те, що хибною є спроба ототожнення Макарія Римського з Макарієм Єгипетським. Ця гіпотеза виникла

в науковому дискурсі завдяки суто літературній середньовічній плутанині двох персонажів унаслідок, по-перше, вагомості авторитету в усьому *Pax Christiana* аскета-пустельника й, по-друге, одночасній поширеності пам'ятки, ім'я протагоніста якого не піддавалося реальній співвіднесеності з дійсністю.

У «Повісті про Макарія Римлянина» уподібнення до раю простору печери пустельника Макарія є інтенціональністю середньовічного християнізованого міфу, який «промовляє» знаками ландшафтів. Г. Башляр звертав увагу, що апологія пустелі – це, перш за все, звеличення самотності та мовчання: «відлюдник сам на сам із Богом», тому «халупа відлюдника – антипод монастиря» [13]. Хоча в апокрифах обидві аскетичні моделі служіння Богові – відлюдництво та життя за монастирським уставом – алегорично уподібнювалися до земного раю, просторова конфігурація пам'ятки свідчить про те, що авторські симпатії належать печері, а не келії. Отже, ідеологічний агон між двома типами аскетичного вдосконалення об'єднує фрагменти апокрифічного тексту в єдине ціле.

У «Ходінні Зосими до рахманів» у мікросюжеті під міфологічною оболонкою починає домінувати не сакральна-архаїчна сема повернення до втраченого «золотого віку» Адама та Єви, а соціально-утопічний зміст. Отже, цей апокриф має одну суттєву відмінність від «Ходіння Агапія до раю» й «Повісті про Макарія Римлянина» – опис країни рахманів пропонує рецепти переоблаштування земного життя тут і тепер та створює модель досконалої держави, а не пошуку золотого віку в минулому (Едемі) чи майбутньому (Небесному Єрусалимі). На нашу думку, це зумовлено «примарністю» жанру ходіння до раю та слідом античних і середньовічних утопій, сюжетні й мотивні матриці яких саме в «Ходінні Зосими до рахманів» з усіх аналізованих нами текстів збережено найповніше.

У тексті рахмани дають вичерпну самохарактеристику: «Ми походимо від тих блаженних людей, які жили, коли проповідував Єремія-пророк» [36, с. 86]. Біблійним тематичним ключем до апокрифа є Книга пророка Єремії, у якій зокрема розповідається про «послух Рехавітів, як приклад Ізраїлеві» (Єр. 35:1–19). Розгорнутою екзегезою цього фрагмента Старого Завіту можна вважати напучування засновника роду блаженних, які свого часу винятковою праведністю врятували від спустошення Єрусалим: «Слухайте, сини й дочки Рехома, батька вашого: зніміть ризи з тіл ваших, хліба, випеченого у вогні, не їжте, ні вина, ні масла не пийте, не куштуйте



меду, доки не почує Господь молитву нашу» [36, с. 86].

Легенда про нащадків Рехави, що поселилися за бездонним Саббатіоном (у апокрифі – Евмеасі), за муром із мли, відома з єврейського «Йосиппона». Філон порівнював їх із гімносфістами. Онуками Рехави, дітьми його сина Йонадава (Єр. 35:6), Ніл Синайський (450 р.) проголошував ессеїв (релігійна спільнота в добу Другого Храму, що застосовувала аскетичні практики), на благочесті яких наполягав і Йосиф Флавій [38, с. 175–176]. Заміна рехавитів на рахманів, на думку О. Веселовського, відбулася за посередництва хронографічної «Александрії» [18]<sup>1</sup>. Зокрема у списках другої редакції «Літописця Еллінського і Римського» збереглася редакція «Александрії», до складу якої введено мікросюжет про нагомудреців. Так, Псевдо-Каллісфен знав про нагомудреців-рахманів (текстом якого послуговувалися автори ходінь до раю), що вони були «нагі й неодягнені», а дружини й діти перебували від них віддалік [5, с. 154]. Сама ж легенда про блаженних мудреців-гімносфістів, що жили поблизу Індії, у середньовічній культурі є безпосередньою спадкоємницею лінії античної історіографії й тому її побутування не обмежується часами прийняття християнства.

З цих причин, на думку О. Веселовського, претекстом апокрифа була саме «Александрія» Псевдо-Каллісфена, а також легенди про дерево Сифа [18]. Йдеться про поширені апокрифічні сюжети, що після потопу (як «першого усічення гріха», вчиненого прабатьками) дерево Сифа затонуло, або ж і по сьогодні стоїть у центрі земного раю. Наприклад, віднайдений Едем згадується в усіх варіантах східнослов'янських редакцій апокрифічного «Одрокровення Мефодія Патарського» (текст з'явився в Київській Русі на початку XII ст. і значно вплинув на концепцію священної історії в «Повісті временних літ») безпосередньо перед оповіддю про потоп: «Сифове плем'я ж відділилося від племені Каїна. І вивів Сиф рід свій вперед, на гору, котра була біля раю» [36, с. 214]. Зауважимо, що в християнстві рух увись земними ландшафтами символізував моральне вдосконалення героїв [30, с. 298], нагадував про вертикальну космологічну модель –

пекло, земля, небеса, і тому ця дорога є шляхом від гріха Каїна до віднайдення втраченої Адамом безгрішності завдяки причастю в межах ціннісних координат Нового Завіту.

Рахманів до «землі обітованої», яку автор апокрифа розташував у Індії, привів янгол-провідник і відмежував новостворену державу від «суєтного світу»: «...куди вода тече, туди й ідїть». І пішли ми з янголами. Тоді привели нас на цю землю, і зникла ріка, і [земля] на тому місці розійшлася, вийшла з безодні вода й загородила землю цю. І з'явилася хмара й стала від землі до неба» [36, с. 86]. На нашу думку, контамінація образів рехавитів і нагомудреців не випадкова й зумовлена слідом античної географічної літератури.

У «Ходінні Зосими до рахманів» Індія не згадується, але самоназва блаженних – (б)рахмани – апелює до дуже конкретного географічного референта. Отже, своєрідність описів «чужих земель» у «Ходінні Зосими до рахманів» зумовлена контамінацією ремінісценцій із монастирським побутом, сюжетів про блаженних рехавитів, індійських нагомудреців і Сифове плем'я. Літературні ландшафти були не чим іншим, як шаблонізованим екфразисом, який, на відміну від суто риторичних прийомів, запозичуваних із античної культури, також виконував жанротворчу роль, оскільки жанр визначався хронотопом, а хронотоп – жанром.

Як бачимо, на текстуальні пошуки утопій завжди спроектовано соціокультурні цінності спільнот, що існують у реальному просторі та часі. Отже, формули моделювання автообразу та гетерообразу релігійних чи етнокультурних спільнот, а також їхні стереотипи про соціальні та біологічні стосунки між чоловіком і жінкою завжди наявні в утопії; їй **принципово недоступна аксіологічна нейтральність** (або *нульова точка письма*). Інша річ, що принципи організації соціальної реальності докорінно відрізнялися в різні культурно-історичні епохи.

Говорячи про гендерні аспекти середньовічних утопій загалом і апокрифічного життєпису Макарія Римлянина зокрема, у творі можна простежити експліцитну ідеологічну лінію, що цілком може бути пояснена в межах власної (середньовічної) епістеми. У «Житті Антонія» Афанасія Великого [23] Антоній вів тривалу боротьбу з видіннями, тому пустеля стала «театром тіней» спокусу [28, с. 71]. Як і Антоній, Макарій у пустелі теж боровся зі спокусами («і став Сатана спокушати мене», спершу підкинувши перед очі героєві жіночий одяг, а потім красуню в шатах із позолотою біля входу у власну печеру, що назвалася

<sup>1</sup> У Лаврентіївському літописі також є оповідь про щасливих «нагомудреців» (рахманів), відома на східнослов'янських землях із Хроніки Георгія Амартола [25, с. 755–756]. Джерелом оповіді про землю блаженних «нагомудреців» самої «Александрії» вважають твір Палладія «Про народи Індії та брахманів» (367/368–430/431). Текст цього твору існував на теренах Київської Русі не лише в складі роману різних редакцій про македонського полководця та найвідомішого учня Аристотеля, а й у Єгипетському патерику, відомому в Україні ще з XII–XIII ст.

Марією з Риму [36, с. 75]). Персонаж тільки безпорадно питає у Господа, як усе це опинилося в його пустелі.

Дияволізація в Середньовіччі плоті й тіла була спричинена семантичним зсувом у тлумаченні першородного гріха, який дедалі більше вульгаризувався й асоціювався з розпустою [28, с. 133]. Саме таке тлумачення гріха Адама й Єви можна простежити і в апокрифі, і в його «пустельних» претекстах. Після того, як Макарій «прийняв її [Марію], і згрішив», леви одразу образилися на свого Господаря, бо він вчинив щось близьке (у символічному тлумаченні) до гріхопадіння: «А леви розгнівалися на мене й кивали своїми головами, бачивши гріх мій. І кликав я їх, [але] не йшли вони до мене» [36, с. 66]. Отже, блуд позбавляє права нащадка Адама кликати тварин і давати їм імена й автоматично переводить його, образно кажучи, з християнського «золотого віку» в «залізний».

Проте регресія до Едемського стану можлива завдяки каяттю та окремим катарктичним технікам. Леви «викопали яму глибиною у зріст людини. Я ж, грішний, вліз у яму й три дні вмовляв [левів], щоб засипали яму. І прийшли леви, оплакуючи мене, і поховали мене в ямі». Через три роки стається диво: оновлений Макарій бачить, як «земля розійшлася над головою» його, і виліз він із ями, прославляючи Бога, що очистив гріх його. І прийшов до нього глас: «Не ради праведних прийшов я, але [щоб] грішників [до] покаєння привести» [36, с. 66]. Тут експліковано мотив заступництва Христа за рід людський, вельми популярний у апокрифічній літературі. Отже, семантика плотських спокус у творі – це переосмислення первородного гріха в книзі Буття, що у християнському середньовіччі еволюціонує від гріха духу, який полягає у «задоволенні бажання пізнання і небажання покоритися Богові» [28, с. 133].

Уподібнення первородного гріха статевому починається з часів появи праць Климента Александрійського й Августина Аврелія й актуалізації дияволізованого концепту хіті. Отже, як і святий Антоній, Макарій у пустелі шукає також статевої чистоти, не лише самотності. Рух до праведності в «епопеях пустелі» довго супроводжувався уявними статевими спокусами, які практично стали топосами. Окрім того, перемога над плоттю – це перемога над іжею. Недарма Агапій сорок років харчувався єдиним хлібцем, який дав йому пророк Ілля; Зосима перед відвідинами раю не куштував ні хліба, ні води. Цей мотив впливає з практики перших отців-пустельників, для яких «боротьба над пожадливістю –

боротьба проти статевої похоті» [28, с. 134]. Отже, середньовічна пустеля – це насамперед локус фізичного й морального очищення.

С. Шліпченко пише, що з часів Платона й Ксенофонта «архітектура ніколи не була самодостатнім дискурсом, і існувала в інтертекстуальному просторі» [51, с. 122]. Якщо ми приймаємо тезу, що архітектура є «візуально організованою онтологією» (Е. Левінас) [27, с. 56], не слід забувати, що й сама природа художньої реальності принципово антропоморфна й тому тілесна. І часові, і просторові мистецтва послугуються спільним корпусом космогонічних міфів, що конструюють наше уявлення про космос. Водночас – і про це в різний спосіб говорили С. де Бовуар і Г. Башляр – вони віддзеркалюють суто чоловічий погляд на світ, утілений у бінарних опозиціях (орієнтація на вертикаль/орієнтація на горизонталь; світло/темрява; глибина/поверхня тощо). У класичну добу Античності утверджується архітектурна формула «чоловіча рухливість в екстер'єрі» // «жіноча пасивність в інтер'єрі» [51, с. 127]. У Платонівській *хорі* раціональний (чоловічий) порядок репрезентації *наглядає й карає* (як висловився б М. Фуко), «контролює “жіноче тіло” будинку» [51, с. 126]. Однак простір генікею (як архітектурної семи) транслює патріархальні цінності не лише у вимірі *цивілізаційному*. Звільняючись від культурно-історичних зумовленостей і побутової конкретики, платонівська хора стає *формою без змісту*. У випадку текстуральних повернень до «золотого віку» часто можна зустріти культурного двійника маскулінної утопії «залізного віку», яку (за браком кращих термінів) варто означити як *природну*, або *острівну генікею*.

У III ст. до н. е. розквітає античний географічний роман; як ми вже згадували, саме «Індіка» Мегасфена й зображувана в ній держава, по-платонівськи керована «сектою філософів», згодом дозволить *середньовічній уяві* повірити в локалізацію християнського раю в східній частині Індії. Про брахманів сказано зокрема так: «Люди, що хочуть так [праведно] жити, *переправляються з іншого боку ріки й залишаються з ними назавжди*, не повертаючись на батьківщину. Їх також називають брахманами, *хоча вони мають жінок, від яких походять туземні мешканці, і від цих жінок отримують потомство*» [32] (оприявлюється мотив острівного генікею, де брахмани утримують спільних жінок).

У середньовічній «Александрії» Псевдо-Каллісфена наратор, згадуючи нагомудреців, шанобливо зауважує: «дѣти теж з их жонами особно пребывали» [5, с. 154]. Цікаво, що жіночий острів

у «Александрії» перегукується з образом щасливої країни жінок Емайн з ірландської саги «Плавання Брана, сина Фебала» [38, с. 186], однак питання про генетико-контактні зв'язки між цими текстами лишається відкритим.

За посередництва «Александрії» в апокрифічному «Ходінні Зосими до рахманів» з'являється така версія: після народження двох дітей рахмани розходяться, але продовжують зберігати статеву чистоту [36, с. 79]. Чоловіки можуть прийти до жінок будь-коли, і хоча вони мешкають окремо, добровільний вихід за межі свого «природного» генікею, цього фемінізованого «внутрішнього простору», їм заборонений (згадаймо тут Платонову «Державу»: «Всі жінки [...] мають бути спільними, а окремо хай ні одна ні з ким не живе. І діти теж мають бути спільними» [41]). Хоча суспільно-політичний устрій країни рахманів має чимало перегуків із давньогрецькими утопіями, частково вони відтворюють і середньовічні ідеї. Ж. Ле Гофф наголошував, що між євангельськими часами і тріумфом християнства у IV ст. успіх нової етики статі забезпечують дві серії подій: у теоретичному плані – поширення нових концепцій: тіло, блуд, хтивість і сексуалізація первородного гріха; на практиці – реалізація ідеалу цнотливості в чернецтві християнських пустельників [28, с. 134]. Отже, регламентація статевих стосунків у рахманів, які повернули собі природний стан безгрішності, що не знає хіті, могла бути віддзеркаленням сформульованої на початку VI ст. св. Амвросієм ієрархії: «Є три форми цнотливості: шлюб, вдівство, дівицтво» («Про вдів», 4:23) [28, с. 133].

Утопії цього штибу, наголошуючи на необхідності соціальної рівності, завжди пропонують специфічні моделі маскулінності. Як і на римських сатурналях чи бахтінівському карнавалі, персонажі на периферії християнської Ойкумени поверталися у золотий вік свободи й жили так, ніби гріхопадіння не було. І якщо ієрархізм середньовічного космосу долався, скасовувалися й ієрархії типів маскулінностей. Із типів маскулінностей, виокремлених Р. Коннелом [26], можна говорити хіба про співучасть чоловіків у користуванні патріархальними дивидендами, а також субординацію жінок, але не інших чоловіків. Тому хронографічна «Александрія» може бути прочитана як маскулінна утопія; *структура генікею стає інтерсеміотичним механізмом кодування*, що визначає будову літературних творів, написаних чоловіками для чоловіків. Острівний генікей за цих обставин є не чим іншим, як *природним* варіантом *цивілізаційного*

конструкту платонівської хори, що відсилає до конкретних архітектурних референтів. Так чи так, обидві версії маскулінної утопії можна звести до спільного просторового архетипу.

Назагал жанрово жоден середньовічний апокриф, дотичний до корпусу текстів, похідних від «Александрії» Псевдо-Каллісфена, не вичерпується *експліцитною* структурою жанру (ходіння та/або утопії); він акумулює низку уламків *імпліцитних жанрів* доби Античності, а за їхнього посередництва – осередків інших логік. Сліди цих жанрів, породжених іншою культурно-історичною епохою, наявні в просторових структурах; вони є не лише слідами інших жанрів («застиглих змістів»), чужорідних християнській середньовічній культурі, але так само й інших ідеологій.

Форми опису простору попередніх епох не можуть бути повністю асимільовані розумом нового мистецтва, бо різниця в системах жанрів означає й оптичну (світоглядну й ціннісну) різницю. Можна було би, слідом за Дж. Фроу, визначити жанровозалежний ландшафт як *примирення інтертекстових сполучень* [53, с. 16], але **на межі перекодування античної й християнської культур порозуміння і навіть суперечка неможливі**; виникають комунікативні прірви, інтертекстуальні зяння між епістемами й пейзажами внаслідок значної епістемологічної та ціннісної дистанції античного автора та середньовічного скриптора; у цьому середньовічна манера компонування літературного твору *принципово відрізняється від* діалогічного розуму (В. Біблер) *модерністського автора*, що понад усе прагнув примирити смисли й розуми інших епох [14, с. 373].

Унаслідок того, що культура рухається шляхом епістемологічних розривів [12, с. 164–166], кожен жанр, опиняючись у невластивому історичному чи географічному ареалі, утрачає попередню жанрову ідентичність. Дискретність матриць культурно-історичних епох задає хронологічні та функціональні межі існування жанру як магістральної лінії конкретизації, але не може обмежити його існування у формі дерріданських слідів поза межами власної епістемі. При цьому жанрова ідея, актуалізована в новому контексті та явлена аспектуально в уламках чужого слова, завжди суб'єктивна й кумулятивна.

Підсумовуючи, можемо ствердити, що **межа ціннісних систем у середньовічній перекладній белетристиці – це також і межа жанрів**, які не можуть бути асимільовані та об'єднані в певну цілісність. За посередництва ландшафтів вони існують як імпліцитні ідеологеми.

## Список літератури

1. Аверинцев С. С. Античная риторика и судьба античного рационализма. *Образ античности*. Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2004. С. 7–39.
2. Аверинцев С. Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости. URL: [http://www.k2x2.info/literaturovedenie/ritorika\\_i\\_istoki\\_evropeiskoi\\_literaturnoi\\_tradicii/p8.php](http://www.k2x2.info/literaturovedenie/ritorika_i_istoki_evropeiskoi_literaturnoi_tradicii/p8.php).
3. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2004. 480 с.
4. Аверинцев С. С. Рай. *Софія-Логос. Словник*. Київ : Дух і Літера, 1999. С. 146–149.
5. Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века / изд. подготовили М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. Москва ; Ленинград : Наука, 1965. 270 с.
6. Александров А. В. Предисловие. *Джиджора Е. В. Исследования по средневековой литературе XI–XV вв. : сборник научных работ*. Одесса : Астропринт, 2012. С. 5–6.
7. Александров О. В. Старокиївська агіографічна проза XI – першої третини XIII ст. Одеса : АстроПринт, 1999. 271 с.
8. Андерсон Б. Уявлені спільноти. URL: [http://www.shron1.chtyvo.org.ua/Anderson\\_Benedict/Uiavleni\\_spilnoty.pdf](http://www.shron1.chtyvo.org.ua/Anderson_Benedict/Uiavleni_spilnoty.pdf).
9. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. URL: [http://psylib.org.ua/books/\\_bahtin01.htm](http://psylib.org.ua/books/_bahtin01.htm).
10. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. URL: <http://www.kph.npu.edu.ua/!e-book/klasik/data/bahtin/01/index.html>.
11. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. Москва : Худ. лит., 1990. 543 с.
12. Башляр Г. Новый рационализм : пер. с фр. А. Зотов. Москва : Прогресс, 1987. 374 с.
13. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. Москва : РОССПЭН, 2004. 376 с.
14. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. – Москва : Политиздат, 1991. – 413 с.
15. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту: із мови давньосвєрейської та грецької на українську наново перекладена. Українське Біблійне товариство, 1991. 959 + 296 с.
16. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. URL: <https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/bongard-levin.doc>.
17. Бухарин М., Ладьян И., Ляпустин Б. История древнего Востока. URL: [https://www.e-reading.club/chapter.php/1007129/0/Istoriya\\_Drevnego\\_Vostoka.html](https://www.e-reading.club/chapter.php/1007129/0/Istoriya_Drevnego_Vostoka.html).
18. Веселовский А. Н. Из истории романа и повести. Санкт-Петербург, 1886. Вып. 1. С. 293–299.
19. Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. Москва : Новое литературное обозрение, 1996. 352 с.
20. Делюмо Ж. У пошуках раю : переклад з франц. Зої Борисюк. Київ : Юніверс, 2013. 264 с.
21. Деррида Ж. Кино и его призраки. Интервью с Жаком Деррида : пер. с фр. А. Черноглазов. *Сеанс*. № 21/22. URL: <http://seance.ru/n/21-22/retro-avangard-zhak-derrida/kino-i-ego-prizraki/>.
22. Деррида Ж. О грамматологии / перевод с фр. и вступит. статья Наталии Автономовой. Москва : Ad Marginem, 2000. 511 с.
23. Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах. URL: <http://www.orthlib.ru/Athanasius/ant.html>.
24. Ісиченко І., архієпископ. Аскетична література Київської Русі. Харків : Акта, 2005. 398 с.
25. 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.
26. Коннелл Р. На захист маскулітності. *Незалежний культурологічний часопис «І»*. 2003. № 27. С. 49–70.
27. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / пер. с фр. А. В. Парибка. Санкт-Петербург : ВРФШ, 1998. 265 с.
28. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява. Львів : Літопис, 2007. 350 с.
29. Лихачев Д. С. Система литературных жанров Древней Руси. Москва : Изд-во Академии Наук. С. 57–78.
30. Лотман Ю. М. Семиосфера. Санкт-Петербург : Искусство, 2000. 704 с.
31. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. URL: [http://www.osi.bg/downloads/1634356799/Klasicheska\\_ratsionalnost.pdf](http://www.osi.bg/downloads/1634356799/Klasicheska_ratsionalnost.pdf).
32. Мегасфен. Индика (фрагменты). URL: <http://simposium.ru/node/12315>.
33. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. Санкт-Петербург : Изд-во РХГИ, 1999. 896 с.
34. Мильков В. В. Концепция земного рая в древнерусских апокрифах. *Апокрифы Древней Руси: тексты и исследование* / составл., примечан., вступит. статья В. В. Мильков. Москва : Наука, 1997. С. 207–231.
35. Мильков В. В., Полянский С. М. Космологические произведения в книжности Древней Руси. Тексты плоскостнокомарной и других космологических традиций. Санкт-Петербург : ИД Мирь, 2009. 623 с.
36. Памятники отреченной русской литературы : (Прил. к соч. «Отреченные книги древней России») / собр. и изд. Николаем Тихонравовым. Т. 2. Москва : в Унив. тип. (Катков и К°), 1863. 457 с.
37. Пелешенко О. Ходіння до раю в контексті середньовічних утопій: до питання жанрової природи. *Слово і час*. 2017. № 2. С. 68–76.
38. Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Київ : Поліграфічний центр «Фоліант», 2004. 422 с.
39. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе и другие тексты / введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О. М. Чунаковой. Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 206 с.
40. Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. Москва : Знак, 2003. 720 с.
41. Платон. Держава. Київ : Основи, 2000. С. 139–176.
42. Платон. Теэтет. URL: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/teate.htm>.
43. Сміт Е. Національна ідентичність. Київ : Основи, 1994. 216 с.
44. Софронова Л. А. Утопия и утопическое начало. *Культура сквозь призму поэтики*. Москва : Языки славянских культур, 2006. С. 630–632.
45. Фатеева Н. А. Интертекст в мире текстов. Конрапункт интертекстуальности. Москва : КомКнига, 2007. 282 с.
46. Фізер І. Філософія літератури / за наук. ред. Володимира Моренця. Київ : НаУКМА; Аграр Медіа Груп, 2012. 217 с.

47. Флавий Иосиф. Иудейская война / перевод Я. Л. Чертка с введением и примечанием переводчика, 1900. URL: <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/voina/07.html>.
48. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / подгот. текста, справоч.-научн. аппарат, послесловие Н. В. Брагинского. Москва : Лабиринт, 1997. 448 с.
49. Фуко М. Наглядати й карати. Київ : Видавництво «Основи», 1998. 392 с.
50. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург : А-сад, 1994. 407 с.
51. Шліпченко С. Гендер: погляд з архітектурної перспективи. *Гендер і культура : збірник статей*. Київ : Факт, 2001. С. 121–130.
52. Eliot T. S. Tradition and the Individual Talent. URL: <http://people.unica.it/fiorenzoiuliano/files/2017/05/tradition-and-the-individual-talent.pdf>.
53. Frow J. Genre. London and New York : Routledge, 2005. 171 p.
54. Frye N. Varieties of Literary Utopias. *Daedalus*. 1965. Vol. 94, No. 2. URL: <http://www.jstor.org/stable/20026912>.
55. Genette G. Palimpsests: Literature in the Second Degree / trans. Channa Newman and Claude Doubinsky. Lincoln : Un. of Nebraska, 1997. Pp. xi + 490 p.

O. Peleshenko

## GENRE AND IDEOLOGICAL MEMORY OF LANDSCAPES IN UKRAINIAN MEDIEVAL WALKINGS INTO PARADISE

*The article considers the phenomena of genre and the ideological memory of landscapes by using the tools of philosophical epistemology, phenomenology, the theory of intertextuality, and deconstruction. The distinct functions of spatial depictions in Ukrainian medieval walkings into Paradise are shown. From a literary history perspective, the paper focuses on reception mechanisms of ancient Greek and Roman “Indian texts” in the medieval apocryphal tradition. The theoretical model suggested in this study offers a new approach for rethinking the antagonism between the authorial instance of a new text and genre/cultural memory that contains all the ethical and aesthetical programs of pretexts. It is proposed to designate the phenomenon as the “cryptogrammaticality of literary discourse”, resistance to which is strictly equal to the limits of the individualism of a writer’s freedom, established within the confines of every cultural-historical epoch. From this point of view, we hypothesize that the nature of walking into Paradise as a separate taxonomic unit is determined by the sum of its pretexts and architextual reactions. The modification and intersection of different genres often become a key form of self-expression for the medieval scriptor. Mediated by template ecphrasises, the narrative structure of apocrypha always contains fragments of other types of rationality and worldviews of different periods of cultural history. Spatial structures of mediaeval fiction texts include not only “traces” (J. Derrida) of ancient Greek and Roman literary genres but also saved – as a result of genre interactions – “traces” of other ideologies and ethnocultural and gender stereotypes. Thus, it is shown that the boundary of value systems in medieval belletristic texts is also the boundary of genres as “stiffened contents” (M. Bakhtin) and implicit ideologems of medieval writings that cannot be assimilated and integrated into axiological and architectonical integrality.*

**Keywords:** medieval genre, architextuality, walking into Paradise, utopia, landscape, ideology, episteme, resistance of cryptogrammaticality of literary discourse.

*Матеріал надійшов 09.07.2018*