

Богдан Блоус, Петро Блоус

ТРАНСФОРМАЦІЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ТОПОСУ ДОРОГИ У ПАЛОМНИЦЬКІЙ ПРОЗІ ДОБИ БАРОКО

Опис мандрівки у середньовічному паломницькому творі – це алегорія духовної дороги, що розгортається в кількох планах:

- проща, яка, згідно з біблійним «комплексом гріховності» людини, завжди мотивована, до того ж до «первородного гріха» можуть долучитися інші земні гріхи;
- зміцнення віри, що відбувається через її випробування стражданнями і поневіряннями в дорозі, через зіткнення з іновірним середовищем, через боротьбу з різноманітними спокусами цього світу;
- наближення до Бога завдяки безпосередньому перебуванню на місцях його земних діянь;
- пізнання земних шляхів Сина Божого, яке з часом еволюціонує у свідомості прочанина до пізнання світу (взаємозв'язок священної історії та географії із світською історією та географією).

Homo viator («людина, що йде», «мандрівник») – досить помітна і характерна постать Середньовіччя та доби Бароко. В усі віки дорога символізувала рух до істини. Вона розпочиналася в людині і завершувалася в людині. І серед цих *homo viator* – паломники, чий смисл подвижницького шляху полягав не стільки у подоланні географічного простору, скільки у відвазі реалізувати ідею дороги, що означало –

відірватися від дому (монастиря), розлучитись із колом близьких людей, зробити важливий життєвий вибір. І цим вибором стає дорога.

Дорога як категорія простору у паломницькому творі відображає доцентровий рух. Ойкумена у свідомості пілігрима поставала у вигляді приплюснутого диска, у центрі якого – Єрусалим. Дорога паломника – це рух до центру кола, де головна точка – Гробниця Господня, а в символічному плані – «божественна істина», до якої і прагне автор ходіння. Периферія світового диска – простір марнотний, профанний, тому він у середньовічних ходіннях не описаний, бо не вартий уваги. І чим далі від центру, тим швидший і небезпечніший рух, з якого можна вирватися, який можна здолати, тільки наближаючись до центру. Чим ближче до нього, тим уповільненіший рух: велично постає «вічний» Єрусалим, статично й урочисто розкинулися святі місця, і десь тут є «пуп землі», тут під куполами собору Воскресіння покоїться прах Сина Божого – тут зупинився час і простір. Наближаючись до цього місця географічно, хронологічно, психологічно, паломник очікує набуття душевного спокою. Тож доцентровий рух і сприймається ним як рух до спокою, до священного.

«Там, де священне виявляється у просторі, – писав М. Еліаде, – розкривається реальне, починає існувати Світ. Вибух священного не тільки означає сталу точку в аморфній масі мирського простору; він також здійснює прорив між двома рівнями, відкриває сполучення між космічними площинами (Земля і Небо) й робить можливим онтологічний перехід від одного способу буття до іншого»¹.

Уявлення автора мандрівки про простір, який містить у собі дорогу, символічні. «И тий путь тяжек и стра-

¹ М. Еліаде, *Мефістофель і Андрогін*, Основи, Київ 2001, с. 35.

шен з'яло»², – пише ігумен Данило про шлях у горах, проте ця репліка вбирає в себе зміст усього нелегкого шляху до святих місць. А коли він зазначає, що «земля около Самарина красна и чудна»³, то йдеться не про природні характеристики описуваної місцевості, а про святе місце.

Категорія простору у паломницькому творі – це морально-етична категорія. Характерною прикметою середньовічного світогляду і світовідчуття був «синдром гріхопадіння». Біблійний міф про спокусу Адама і Єви – це алегорія первородного випробовування людини на міцність віри. Перші люди його не витримали, за що були скинуті з небес і приречені на земне життя з довічним тавром гріховності. Земне життя людини – це ще тяжче випробування, оскільки воно, з одного боку, перетворилося в постійне спокутування первородного гріха, а з другого – на проблемний, драматичний вибір між спокусою і спасінням. Людська душа трагічно роздвоєна: щиро прагнучи спасіння, людина, проте, не завжди має силу боротися зі спокусою, а значить – з гріхом. Шлях спасіння порослий колючим терням, завалений гострим камінням, тож не кожен здатен його пройти. Але це єдиний шлях спасіння. Тема спокуси і спасіння у паломницьких творах осмислюється крізь призму гріховності, від якої можна звільнитися, здолавши дорогу до святих місць. Часто причиною і спонукою до подорожі паломник називає власну гріховність. Ігумен Данило зізнається, що «от юности своея житие свое блудно и скверно препроводил»⁴. Данило Корсунський відзначає «безчисленные грѣхи», заради прощення яких «списах пут сей и мѣстца святыи». Більше того, цей паломник XIV ст. нагнітає навколо себе

² *Житъе и хоженъе Данила, Русьскыя земли игумена* [в:] *Памятники литературы Древней Руси: XII века*, Москва 1980, с. 32.

³ *Ibidem*, с. 86.

⁴ *Ibidem*, с. 45.

«гріховний» туман, зазначаючи, що по дорозі до святих місць «не добро творих», «но ядох и пивах довольно»⁵. Подібні самовизнання можна пояснити як традиційним християнським самоприниженням, так і середньовічним літературним етикетом. Морально-етичний вибір паломника цілком вписувався у християнський кодекс духовних цінностей, підносив його як у власних очах, так і в очах сучасників, а головне – перед Богом. І зізнання Корсунського, що в дорозі він пиячив та об’їдався, може бути досить зрозумілим, адже він боровся зі спокусами – і переміг їх, сягнувши святої землі.

З усього викристалізовується намір паломників, який вони нарочито декларують: мовляв, потерпаючи за свої гріхи, вони складають обітницю відвідати Єрусалим, щоб до «Господня Гроба приложитися, и в Иердане искупатися, и многим патриархом о гресѣх своих блудных и скверных покаятися»⁶.

Паломницький твір барокової пори спробував синтезувати в собі нові уявлення про світ з набутками минулого. Відомо, що середньовічні паломники черпали знання (передусім ті, що стосувалися їхньої подорожі) з різного роду «християнських топографій», проскінитаріїв (путівників-довідників), Святого Письма, різноманітних джерел давньогрецького, давньоримського, візантійського часу і намагалися «накласти» на сформовану у Середні віки схему уявлень про шлях до Гробниці Господньої реальну географію мандрівки. Розбіжності були очевидними. Але якщо у середньовічних ходіннях відома паломнику схема заповнювалася його враженнями від побаченого (багато матеріалу просто не потрапляло у твір, бо не вкладалося

⁵ *Пегрегринація или пут до Іерусалиму Данила архимандрьты Корсунського з Бѣлой Россіи*, Жовква 1906, с. 19.

⁶ *Путешествие Ипполита Вишенского [в:] Православный палестинский сборник*, вип. 61, Санкт-Петербург 1914, с. 17.

у традиційну схему або вважалося не вартим за своїм значенням такого твору), то, починаючи з ренесансної епохи, ця схема не тільки доповнюється, розширюється, але й деформується, змінюється, її розпирає нагромаджений матеріал. Виламуючись із застарілої форми саме ходіння під впливом барокового світовідчуття поступово перетворюється на синкретичне літературно-мемуарно-географічне утворення, у якому можна бачити зародки інших оповідальних жанрів. Паломник відкриває і досліджує світ, що спонукає до пошуків нових форм вираження, розміщення набутого матеріалу, а це в свою чергу веде до динаміки форм – риси, характерної для бароко.

«Олітературнення» ходінь у добу Бароко відбувається в руслі розвитку пригодницького жанру. Паломницька розповідь набуває рис цікавої мандрівки. Все більше тут уваги до труднощів, які трапляються на шляху до святої землі, все більше пригодницько-авантюрних елементів. Перш ніж досягти заповітної мети, палігрим змушений долати одну по одній всілякі перешкоди. З одного боку, це осмислювалося ним як повторення мученицького шляху Ісуса Христа, як дорога спокути і прагнення через добровільні страждання і муки досягти божої милості, а з другого – зображення складних умов подорожі, характерних труднощів у подоланні далекого шляху по незнайомих землях. Таким чином, у паломницькому творі увиразнюється конфлікт між благим наміром відвідати християнські святині – і природними обставинами мандрівки: далекий і важкий шлях по морю та суходолу, здебільшого несприятливі кліматичні умови, вимушені обмеження у побуті, небезпека стати жертвою корсарів чи розбійників, недовірливе ставлення до паломників з боку іновірців (значна частина подорожі припадала на територію, загарбані турками-мусульманами).

У зв'язку з цим у ходіння потрапляють розповіді про складні і суперечливі почуття та враження паломника, чия особистість все глибше вростається у художню структуру

твору, а це свідчить про таку тенденцію доби Бароко, як індивідуалізація творчості.

Ходіння барокової доби дещо видозмінюють головну спонуку і мотив подорожі і зміщують акцент зі спокути на пізнання світу, що яскраво засвідчує опис мандрівки В. Григоровича-Барського. У своїх роздумах про смисл дороги до Гробниці Господа цей паломник наголошує на всіляких труднощах, які підстерігають пішохідця з України, але переконаний, що і в такому разі дорогу треба здолати, надбавши користь для своєї душі:

«Хто несрібллюбний і дає кожному, хто канючить на шляху, срібник малий, той проходить без усякої напасті, а хто не дає, то без побоїв не обходиться. Однак обидва винагороду мають від Бога: той не щадить свого добра заради любові Божої, сей же – тілес. О, воістину блаженні, і ще раз кажу – блаженні християни (крім мене, грішного), котрі мандрують сюди! Ідуть за євангельською заповіддю, залишаючи на якийсь час батька і матір, і братів, і сестер, і жінку, і дітей, і родичів, і села, й оселі і таку довгу путь долають, зазнаючи великої нужди, напасті та знуцання від злих людей. Наостанок деякі й життя віддають за Нього, що є виявом великої любові і тепла до Господа [...]. Моє слово мовиться не про тих, хто для марнославства, щоб похвалу і честь для від людей мати, мандрують у далекі краї – не так на поклоніння, як заради прославлення імені свого, аби в народі називатися мандрівником єрусалимським. Такий марно ходить і без нічого повертається, і тільки на осуд собі це робить. А я про тих мовлю, які, загорівшись вогнем любові до Бога, всім серцем і всіма силами бажають поклонитися і приторкнутися устами до тих місць, де Син Божий явився на землю во плоті й ходінням та стражданнями освятив і прославив їх. Такі готові знести і неблагополуччя, і біди, і нужду, і спеку сонячну, і на смерть готові. Такі і бажане одержують, і велику користь душі своїй здобувають»⁷.

⁷ В. Григорович-Барський, *Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік* / Переклав з давньоукраїнської Петро Білоус, Основи, Київ 2000,

Ходіння пізнього етапу у розвитку паломницького жанру (XVIII ст.) зосереджуються на моральних пошуках, які влучно схарактеризував хоч не традиційний паломник, а все ж мандрівник Григорій Сковорода в *Бесѣде, нареченой Observatorium* (Сіон):

«Пошлови во Іерусалим, вніди в палаты Соломоновскія, проберись в самый Давір – храм его, вздерись хоть на Фавор, хоть на Галилею, хоть на Синай. Водворись в вертепѣ Вифлиемском, или при Силоамлѣ, или над Іорданом, вселися здѣсь в пророческія келіи, питайся с ним бобами, не пій вина и сікеры, яждь хлѣб и воду в мѣру, надѣнь Ілінну мантию и сандалія, опояшиь Іеремінным чресленником, размѣрь Іерусалимскій храм со Іезекиилем, разочти с Даниилом крѹчки седмин его, стань казначеем при Христе... А я при всѣх сих знаменіях и чудесах твоих воспою в честь твою Соломоновскую пѣсеньку: «Суета суетствій...» Если не процвѣтет в душѣ твоей оное понятіе, кое обитало в серцѣ Макея и Илиі, и того единого мужа, с кѣм они ведут свою на Фаворѣ бесѣду, если для тебе не понятен и не примѣтен, а по сему и не вкусен оный исход...»⁸.

Невипадково Сковорода оперує тут географічними та біблійними поняттями, які можна відшукати у будь-якому паломницькому творі. Мислитель ніби апелює до цих творів, умовно полемізуючи із загальновідомим стереотипом: мандрівка до святих місць звільняє від гріхів та очищає душу. На думку філософа і письменника, дотримання обрядової атрибутики мандрів до святої землі ще не означає духовного проникнення в «центр и мѣть, куди бѣть от чистаго сердца дух правды, как из облака праволучная стрѣла молніина»⁹. Головне – проїнятися духом, «поятієм» тих біблійних героїв, котрі стали подвижниками

с. 208-210.

⁸ Г. Сковорода, *Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи*, Наукова думка, Київ 1983, с. 151-152.

⁹ *Ibidem*, с. 152.

віри. І в цьому контексті стає зрозумілою репліка одного із учасників «Бесѣди» Якова: «Не мѣсто святити человѣка», а також його сентенція, що має відношення і до ходінь: «Бредут вслѣд владѣющая моды, как овцы. А человѣк разумѣет путь свой»¹⁰.

Таким чином, з наближенням нового часу моральний аспект розкривання людини у простір набуває дещо іншого, порівняно із Середньовіччям, забарвлення і все частіше асоціюється зі шляхом самопізнання і самовдосконалення.

У літературі Середніх віків, як відзначив А. Гуревич, можна виділити дві стадії у розвитку ідеї руху – одночасна реалізація просторового переміщення і зміни внутрішнього стану людини¹¹. У середньовічних паломницьких творах є своя міра руху. Оскільки «простір несе у собі місцевість» (М. Гайдеггер), то рух фіксується і членується пілігримом за допомогою опису певної місцевості, місця, населеного пункту з обов'язковою вказівкою на відстань між ними, часто – з лаконічною характеристикою їх фізико-природних і топографічних прикмет. Ця особливість фіксації просторового руху чітко простежується вже в ігумена Данила. Рух паломника нерідко фіксується сухим інформативним переліком: частина відвіданих святинь послідовно перераховується без детальнішого опису, у чому вбачається вплив проскинтаріїв.

Внутрішню, *духовну міру руху* паломника яскраво відображено вже у барокових ходіннях. «Рух у собі» – це те «невидимое странствие», яке автор по-своєму фіксує і відзначає. Початок внутрішнього руху – намір вирушити до святої землі, який народжується із драматичної роздвоєності між усвідомленою гріховністю та пристрасним бажанням очиститися од скверни, і в цій душевній напрузі

¹⁰ Ibidem, с. 151.

¹¹ А. Гуревич, *Категории средневековой культуры*, Наука, Москва 1984, с. 86.

визріває рішення. Прийняте рішення включає вже і світоглядний компонент – прагнення пізнати світ, переконатися у його множинності. Наближаючись до святого місця, палігрим переживає духовне піднесення («душа зворушена»): «И бывает тогда радость велика всякому христианину, видѣвши святыи град Иерусалим; и ту слезам пролитье бывает от вѣрныхъ человекъ»¹². Кульмінацією духовного руху, своєрідним катарсисом є опис Гробниці Господа, споглядання якої викликає у паломника емоційне потрясіння:

«І сяяла тоді церква огненным світлом, як небо зірками, і тоді, воістину, тому, хто стояв у церкві Воскресіння Господнього коло гробниці, здавалося, ніби він стоїть на небесах. Був вечірній і вранішній спів, гарний і розмірений, і було багато півчих, і солодким було тоді чужання і недремне стояння...»¹³.

Пам'ятаючи про «комплекс гріховності», який тяжіє над паломником, можна припустити, що його *дорога є втечею* із світу профанного у світ сакральний. Драматично розгорталася втеча у мандри В. Григоровича-Барського. У 22-річному віці він разом із своїм товаришем Устином вирушив у дорогу наперекір волі батька. Вибравши час, коли батько був відсутній, Василь попрощався з матір'ю і ступив у путь. Незабаром посланий батьком слуга наздогнав подорожників, умовляв юнака повернутися додому, але Василь був твердий у своєму рішенні – і продовжив шлях, який розтягнувся у нього на роки.

Втеча як рух у просторі (символічний перехід із «грішного» світу – у священний) поєднується із внутрішнім рухом: втеча від себе. Друга форма руху сама по собі парадоксальна, оскільки втеча від себе – це водночас наближення до себе. *Дорога до себе* – важливий аспект

¹² *Житє и хоженє Данила, Руськыя земли игумена*, op. cit., с. 32.

¹³ В. Григорович-Барський, *Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік*, op. cit., с. 214.

паломницького подвижництва у добу Бароко. Оцей процес осягнення себе влучно сформулював Сковорода. У трактаті «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» одному з персонажів, Григорію, належать такі міркування: «Сколько уступила тѣнь, столько наступил свѣт. Блаженны, кои от дня выше поднимаются на гору пресвѣтлейшаго сего Мира-города. Сіи-то пойдут от силы в силу, дондеже явится бог богов в Сіонѣ. Восход сей и исход Израилев не ногами, но мыслями совершается. Вот Давид: «Восхождение в сердцѣ своем положи. Душа наша преиде воду непостоянную» [...]. Се-то есть пасха или переход во Иерусалим, разумни, в город мира и в крѣпость его Сіон»¹⁴.

Світосприймання паломника доби Бароко детерміноване концептом: від дороги не можна ухилитися. Тому свою дорогу він сприймає як щось належне і необхідне, що має збутися за будь-яких умов. Звичайно, не кожен зважається на далекий і важкий шлях до святих місць. «Нерішучі» – люди слабкі, їм не дано здолати простір. Паломник, котрий досяг мети, відчувається сильною особистістю, бо він обрав найважчу дорогу і підкорив її. Його самоповага трансформується у піднесене почуття заступництва за всіх «дѣтей духовных и всех христиан».

Образ дороги у бароковому паломницькому творі виразно реалізується через мотив подорожі, який виявився досить зручним композиційним чинником, що об'єднує, узгоджує, ув'язує літературний текст в одне художнє ціле. Водночас мотив подорожі дає можливість автору охопити найрізноманітніший матеріал, що особливо яскраво виявилось у ходіннях XVIII ст., коли раціональні знання, мандрівничий досвід впливали на зміст паломницьких нотаток.

Таким чином, дорога у паломницькому творі доби Бароко – це символ духовної дороги, можливість саморе-

¹⁴ Г. Сковорода, *Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи*, оп. cit., с. 178-179.

алізації, образ життєвої долі. Дорога у ходінні – це і страх перед невідомим, це протиборство із чужим, ворожим простором, і це є розгорнутою алегорією боротьби зі спокусами, з власною слабкістю. Дорога – це відкриття простору, який у сприйнятті паломника постійно урізноманітнюється і збагачується, внаслідок чого відбуваються зміни й у внутрішньому світі мандрівника.

