

«ХОЖЕНИЕ ЗА ТРИ МОРЯ» АФОНАСИЯ НИКИТИНА, как литературный памятник

Древнерусская литература недоступна непосредственному восприятию современного, не только иностранного, но и русского читателя. Мы ее не понимаем и не умеем ценить ее, как *литературу*. Древнерусскую икону теперь «открыли», открыли не только физически, тем, что сняли с нее коготь и позднейшие краски, но и духовно: научились смотреть на нее, видеть и понимать, что она говорит. Но к памятникам древнерусской письменности мы продолжаем быть глухи и слепы.

На этом основаны специфические особенности науки «истории древнерусской литературы». Пишу в кавычках, ибо это «история литературы» очень странная, непохожая на другие. В этом легко убедиться, просмотрев любой учебник или университетский курс этой науки. Собственно, о литературе, как о таковой, в этих учебниках и курсах говорится мало. Говорится о просвещении (точнее, об отсутствии просвещения), о бытовых чертах, отразившихся (точнее, недостаточно отразившихся) в проповедях, летописях и житиях, об исправлении церковных книг и т. д., словом — об очень многом. Но о литературе говорится мало. Существует несколько трафаретных оценок, прилагаемых к самым различным древнерусским литературным произведениям: одни из этих произведений написаны «витиевато», другие — «простоудушно» или «бесхитростно». Отношение авторов учебников и курсов ко всем этим произведениям неизменно презрительное, пренебрежительное, в лучшем случае снисходительно-презрительное, а иногда и прямо негодующе-недоброжелательное. «Интересным» древнерусское литературное произведение считается не само по себе, а лишь постольку, поскольку отражает в себе какие-нибудь бытовые черты (т. е. поскольку является памятником не истории литературы, а истории быта) или поскольку заключает в себе прямые или косвенные указания на знакомство автора с какими-нибудь другими литературными произведениями (преимущественно переводными). От древнерусского автора почему-то требуют непременно выражения «народного миросозерцания», примыкания к народной поэзии: если этого у него нет, — его презирают с оттенком негодования, если же это у него есть, — его похваляют, но, все-таки, с оттенком снисходительного презрения.

Нечего и говорить, что все эти особенности науки истории древнерусской литературы (в том виде, как эта наука отражается в учеб-

никах и университетских курсах) мыслимы лишь при допущении, что древнерусская литература *не есть литература*. В этом особенно легко убедиться, если в виде опыта попробовать подойти к новой русской литературе с теми же мерилami, которые применяются к литературе древнерусской: Пушкинский «Евгений Онегин» оказался бы интересен только потому, что отражает быт русских помещиков начала XIX в. и свидетельствует о знакомстве автора с Ричардсоном и Адамом Смитом; Тургеневу пришлось бы поставить в вину, что он не примыкает к народной поэзии и лишен народного мировоззрения и т. д. Конечно, в этих особенностях истории древней литературы повинно общее враждебное отношение русской интеллигенции к донетровской Руси, как к царству варварства, темноты и убожества во всех областях жизни. Но, казался бы, «открытие» иконы, показавшее, что в донетровской Руси существовала высокая эстетическая культура и глубокая, отнюдь не варварская и не первобытная, а мистически и богословски осознанная религиозность, должно было бы поколебать это ходячее предубеждение против древней Руси. И если, тем не менее, история древнерусской литературы продолжает и по сие время относиться к своему предмету так же, как относилась раньше, то объясняется это конечно тем, что произведения древнерусской литературы до сих пор «открыты» еще только физически, а не духовно, что мы еще не умеем воспринимать их как художественную ценность.

Чтобы выйти из этого затруднения, у нас есть только одно средство. Надо подойти к произведениям древнерусской литературы с теми же научными методами, с которыми принято подходить к новой русской литературе, ко всякой литературе вообще. В этом отношении как раз в последнее время создано могучее средство научного исследования литературы. Это средство — «формальный метод». Применение этого метода к изучению древнерусской литературы раскрывает перед исследователем совершенно неожиданные горизонты: произведения, которые прежде было принято считать «бесхитростными», оказываются сотканными из «приемов», при этом, большей частью, довольно «хитрых». И каждый такой «прием» имеет не только свой смысл, свою цель, но и свою историю. Сразу меняется и все представление об истории древнерусской литературы: вместо той картины многовекового беспомощного барахатанья в сетях невежества, которой представляется история древнерусской литературы в ходячих учебниках, получается картина работы над разрешением формальных проблем. Словом, форма древнерусских литературных произведений оживает, получает смысл. А, постигая этот смысл, и начиная ценить чисто техническую, формальную сторону древнерусских литературных произведений, мы получаем возможность воспринимать и самую художественную ценность этих произведений. Конечно, для этого ценения одного формального метода, одного рассудочного понимания смысла и цели древнерусских композиционных и стилистических приемов недостаточно. Нужно еще раскрыть свою душу для восприятия, сделать ее доступной действию всех этих приемов, пере-

стать сопротивляться этому действию. А для этого надо порвать с ходячим предвзято-недоброжелательным и презрительным отношением к древнерусской культуре и заменить его отношением *предвзято-доброжелательным*. Это есть неперемное условие ценения всякого искусства: острая ненависть к какому нибудь народу или культуре делает невозможным ценение искусства этого народа, и, наоборот, ценение этого искусства становится возможным лишь тогда, когда мы, хотя бы условно, методологически, стараемся отнестись к данному народу любовно или максимально - благожелательно.

В нижеследующих строках я хочу попытаться произвести вышеописанную работу над одним древнерусским литературным памятником конца XV в., именно, — над «Хоженнем за три моря» Афонасия Никитина. Памятник этот изучался историками русской литературы главным образом с точки зрения культурно - исторической. Т. е. содержание его составляет описание путешествия тверского купца Афонасия Никитина в Индию в 1468 г., то из него старались извлекать материал для истории Индии, для истории сношений России с Востоком и т. д.. Такой подход, разумеется, вполне правомерен, точно так же, как вполне допустимо рассматривать «Письма русского путешественника» Карамзина, как памятник бытописания Европы конца XVIII в. или извлекать из «Фрегата Паллады» Гончарова сведения по этнографии и географии разных посещенных Гончаровым стран. Но, конечно, ограничиваться только таким подходом ко всем этим *литературным* произведениям было бы неправильно. Впрочем, по отношению к «Хоженнию» Афонасия Никитина историки литературы таким подходом и не ограничились: они использовали этот памятник и как свидетельство о низком уровне культуры в России XV в., об отсутствии в тогдашнем русском обществе научных запросов и интересов, при чем, для большей убедительности, сопоставили Афонасия Никитина с Васко-ди-Гама, путешествовавшим по Индии приблизительно в то же время. Но, при этом, речь шла вовсе не о сравнении литературных достоинств «Хоженния» Афонасия Никитина с мемуарами Васко-ди-Гама. Таким образом, разбор «Хоженния» Афонасия Никитина с точки зрения собственно - литературной до сих пор так никем и не был сделан.

В последующем изложении мы займемся сначала композицией «Хоженния за три моря», потом перейдем к стилистическим особенностям этого памятника, а в заключение попытаемся сквозь форму добраться и до внутреннего смысла этого памятника. 1)



Манера изложения Афонасия Никитина можно описать так: Афонасий Никитин ведет изложение в спокойном тоне, потом вдруг вспо-

1) Мы будем пользоваться текстом напечатанным в VI-м томе «Полного Собрания Русских Летописей» (СПб. 1855) стр. 330-345 и представляющим из себя наиболее полную редакцию «Хоженния». Другая редакция этого памятника (напечатанная там же стр. 345-354) сильно искажена и потому нами в расчет приниматься не будет. В цитатах мы будем указывать страницу и строку (считая сверху) помечутого издания.

минает, как он был одинок среди неверных и начинает плакаться, жаловаться, сокрушаться, молиться; потох опять начинает спокойно излагать дальше, но через некоторое время опять с'езжает на жалобы и молитвы, потом опять принимается спокойно рассказывать, через некоторое время опять переходит к жалобам и молитвам и т. д. Словом, — все «Хождение» представляет из себя чередование довольно длинных отрезков спокойного изложения с более короткими отрезками религиозно - лирических отступлений.

Спокойное изложение и религиозно-лирические отступления являются, таким образом, двумя основными композиционными элементами, двумя строительными материалами Афонасия Никитина. Эти два элемента отличаются друг от друга не только по содержанию, но и по форме словесного выражения. В религиозно-лирических отступлениях нередки восклицательные предложения, встречаются и обращения к читателям, 2) — чего в отрезках спокойного изложения не наблюдается. Язык религиозно - лирических отступлений более «литературен», т. е. заключает в себе больше церковнославянских элементов и черт, чем разговорно - деловой, почти чистый русский язык отрезков спокойного изложения. 3) Это различие двух языковых стилистических типов еще усугубляет различие между двумя основными композиционными элементами «Хожения» и делает их взаимопротивопоставление особенно явственным.

По содержанию своему отдельные отрезки спокойного изложения довольно явственно отличаются друг от друга. В самой середине «Хожения» стоят два отрезка, из которых один (336,4—337,18) всецело посвящен религии Индии, а другой (338,3—339,25) — сведениям об индийских «пристанищах» (портовых городах). Каждый из этих отрезков представляет из себя замкнутое и внутренне - однородное целое, систематическое собрание сведений одной определенной категории.

С двух сторон к этим двум центральным отрезкам примыкают два другие (334,10—335,32 и 340,18—341,11), заключающие в себе разнообразные наблюдения над природой и бытом Индии, при чем

2) Напр. «Ино, братья русьскѣи христѣанѣ» (334,6), «О, благофрѣи христѣанѣ!» (339,27).

3) Это различие сказывается прежде всего в синтаксисе. Разговорно-деловой язык XV-го века набегал придаточных предложений. В «Хождении» находим соединения главных предложений (при помощи соединительных союзов *а*, *и*, *да* или без союзов) часто даже в таких случаях, где современный русский язык употребил бы придаточное предложение, напр.: «...Видеть на водах, да у вода рога окованы мѣдью, да на шѣи (у него) колокольцовъ 300, да коньга подкованы, а тѣ воли ачье зовуть» (337, 12-13), «...а тогь къ нему не ѣдетъ, благодетелъ» (т. е. «потому что благодетель») 341,19 и т. д... Напротив, церковнославянский язык всегда охотно прибегает к придаточным предложениям. В «Хождении» придаточные предложения встречаются (вводные союзы *яко*, *местоименемъ* *имже* и т. д.) в религиозно - лирических отступлениях гораздо чаще, чем в отрезках спокойного изложения. Печлѣчительно в религиозно-лирических отступлениях встречается также множественное и разговорном языке XV-го века дееспричастие прошед. времени («воскликнувъ Махметъ» 334,7, «и разговѣлся съ нимъ» 343,9). Неупотребительный в разговорном языке аорист (рекохъ, рече и т. д.) в отрезках спокойного изложения встречается редко (исключение в этом отношении составляет только самый последний отрезок «Хожения»), а в религиозно - лирических отступлениях — гораздо чаще.

наблюдения эти изложены в хаотическом беспорядке. Так, в первой из этих двух отрезков сначала рассказывается о морской торговле и ипратстве, потом — о базаре в городе Бедере, потом — о господствующих над Индией хорасанских правителях и вооружении их войск, потом — о ярмарке в день памяти шейха Алауддина, потом — о диковинных индийской фауны (птица гукук, обезьяны), потом — о длительности времен года, потом — опять о хорасанских вельможах, о пышности их выездов, о великолепии дворца бедерского султана, наконец, о змеях, ходящих по улицам Бедера. Так же непоследовательно изложено другое из этих двух отрезков. Разнородность наблюдений, сгруппированных в этих двух отрезках, резко отличает их от внутренне - однородных центральных отрезков. С другой стороны, между обоими «боковыми» отрезками, кроме этой формальной общности беспорядочного изложения, существует сходство в самом содержании: так, и в том и в другом описывается пышность выезда бедерского султана, и в том и в другом даются сведения о климате.

Все четыре вышерассмотренные отрезка составляют вместе взятые *статическое* описание Индии. Описание это более или менее систематично только в самых центральных своих частях, а в «боковых» частях — несистематично и беспорядочно. Распределение отдельных сведений, повидимому, находится в зависимости от существенности и важности их: в центре помещены более существенные, по бокам — менее существенные сведения, и это подчеркнуто самой манерой изложения, — систематичной в центре, и беспорядочной по бокам. Как купец и, в тоже время, религиозный человек, Афонасий Никитин более всего придавал значения тому, что ему удалось узнать о религии Индии и о коммерческих возможностях индийских портовых городов.

В отличие от *статически - описательного* характера четырех отрезков срединной части «Хождения», самое начало и самый конец «Хождения» носят характер *динамически - повествовательный*: в начале (331,2 — 332,25) рассказывается о событиях путешествия из Твери до «Гурмыза» (Гурмуз — город на острове в Персидском заливе), а в конце (344,1-30) о событиях обратного путешествия от последнего индийского «пристанца» Дабля до Крыма. В этих двух отрезках Афонасий Никитин говорит исключительно о событиях своего путешествия, совершенно не останавливаясь на описании того, что он во время этого путешествия видел. И наоборот, в средней части «Хождения», посвященной, как указано было выше, статическому описанию Индии, не сообщается никаких данных о тех событиях и приключениях, которыми, несомненно, сопровождалось путешествие и передвижения автора внутри самой Индии, из одного города в другой. Таким образом, статическое описание и динамическое повествование в «Хождении» композиционно разграничены: статика вся сконцентрирована в середине, а динамика вся размещена по краям произведения.

Между статически - описательной серединой и динамически - повествовательными краями «Хожения» имеются отрезки, которые можно назвать «переходными». Первый такой отрезок (332,28 — 334,1) представляет из себя переход от динамического повествования к статическому описанию. Уже в конце того отрезка, в котором описываются события путешествия от Твери до Гурмыза, имеется несколько кратких сообщений описательного характера, вставленных в перечисление персидских городов. 4) После прибытия в Гурмыз повествование о путешествии идет уже все время в перемену с описанием страны и ее обитателей. Уже первые впечатления об Индии носят субъективную окраску. («И тут есть Индийская страна, и люди ходить наги все, а голова непокрыта, а груди голы, а волосы в одну косу плетены а все ходят брюхаты, дети родят на всякий год, а детей у них много, а мужики и жонки все черны, — *яз тожу куды, ино за мною людей много, дивятся белому человеку*», 332,33—36). И в дальнейшем, в этом отрезке каждое сообщение описательного характера, делается как бы по поводу какогонибудь эпизода путешествия: по поводу приезда в Чувейр, резиденцию Асад-хана, сообщаются данные о быте хорасанских вельмож в Индии; наступление зимы, заставившее Афонасия Никитина задержаться в Чувейре, дает повод сообщить сведения о климате, о том что «в те же дни у них орють да сеють», и вообще разные сведения о сельском хозяйстве; то же наступление зимы дает повод рассказать и о зимнем костюме. Впрочем, в этом отрезке мы находим тот же беспорядочный способ сообщения разрозненных наблюдений, который характерен для «боковых» отрезков середины, чисто статически-описательной части «Хожения»: но в отличие от этих «боковых» отрезков, где это беспорядочное изложение ничем не мотивировано, здесь оно мотивировано тем, что это — «путевые заметки». Благодаря этому, в рассматриваемом отрезке элементы описательный и повествовательный соединены друг с другом, и весь отрезок является постепенным переходом от чисто динамического повествования начала «Хожения» к чисто статическому описанию средней части «Хожения».

Обратный переход от статического описания средней части «Хожения» к динамическому повествованию конца «Хожения» осуществляется двумя «переходными» отрезками, следующими друг за другом. Оба эти отрезка тесно связаны друг с другом по содержанию: в обоих рассказывается о войнах и военных событиях, имевших место в Индии во время пребывания там Афонасия Никитина. Еще перед началом первого из этих отрезков Афонасий Никитин, жалуясь на то, что выехать из Индии стало трудно, вследствие повсеместных

4) А изъ пошедь къ Дербенту, а изъ Дербенти къ Балкъ, гдѣ огонь горитъ мерзасмы, а изъ Балъ пошедь есмь за море къ Чубогару (332,15-17)... а откуды къ Димовонту, а изъ Димовонту къ Дрею, а ту звали Шах) Усеян Алесыжъ отей и вирчанъ Малметемъжъ, и онъ иде проклакъ, ино то городовъ ся разваило, а изъ Дрею къ Кашени (332,19-21)... а изъ Сырчана къ Тарону, а функи моряны женошину болмакъ по 4 вѣтны, а изъ Тарона къ Даруэ (332, 22-23).

войн («вездѣ булгакъ сталь», т.е. смута, сметеніе), кратко обрисовывает общее политическое положение, создавшееся на Востоке: «князей вездѣ выбили, Яншу-мурзу убили Узу(н)осамбекъ, а Солтамусанга окормили, а Узу(н)осамбекъ на Ширязе сълъ, и земля ея не окрѣпла, а Едгеръ Махметъ ать къ нему не ѣзеть, блюдется» (341,17—19). Самый отрезок (341,23—343,4) начинается с сообщения о том, что полководец бедерского султана Меликтучар «два города взялъ индѣйскыя, что разбивали (т.е. занимались разбоем) по морю индѣйскому, а князей поймал 7, казну ихъ взялъ... а стоял под городом два году, а рати съ нимъ два ста тысячъ, да слоновъ 100, да 300 верьблюдовъ» (341,23—25). Затем рассказывается о приезде этого Меликтучара в Бедер, о встрече его с султаном и о выступлении войск бедерского султана в поход против чюнедарского князя. Попутно с повествованием об этих событиях описывается пышность образа жизни Меликтучара и пышный выезд султана, подробно перечисляется состав войск султана с указаниями о вооружении. Таким образом, здесь динамичское повествование о событиях соединено с описанием, при чем описание преобладает над повествованием и по самому содержанию и форме живо напоминает описание пышного выезда бедерского султана в предыдущем, «боковом» отрезке средней, чисто статически-описательной части «Хоженія». Следующий отрезок (343,10—31) в начале своем заключает продолжение рассказа о походе бедерского султана, 5) но в этот рассказ вставлено краткое описание одного города, который особенно трудно было завоевать. Затем следует рассказ о переезде Афонасья Иикитина из Кельберга в Дабиль, при чем попутно даются краткие сведения о достопримечательности некоторых городов. 6)

Таким образом, и в этом отрезке элемент динамического повествования смешан с элементом статического описания, но, в противоположность предшествующему отрезку, повествование преобладает над описанием. Этим подготавливается следующий за только что рассмотренным отрезком, чисто динамически - повествовательный рассказ об обратном пути от Дабиля до Крыма, заканчивающий все «Хоженіе».

Таким образом, постепенный переход от динамически - повествовательного начала к статически - описательной середине «Хоженія» осуществляется при помощи «переходного» отрезка с путевыми заметками, а обратный постепенный переход от статически - описательной середины к динамически - повествовательному концу «Хоженія» осуществлен двумя «переходными» отрезками, посвященными военным событиям. Это различие в содержании переходных отрезков зависит от различия в содержании тех чисто повествователь-

5) «Султанъ же пришелъ до Меликтучара съ ратию 15 день по улубаграмѣ, а все Кельбергу; и война съ имъ не удала, одинъ городъ звали индѣйской, а людей много изгнбло, а казны много истерали». (343,10-12) и т. д.

6) «А в Куруан же родится ахмъ (сърдохикъ), и ту его дѣлають и на весь свѣтъ его развозакъ... отгуды же поидохъ Калики, а ту же базаръ велми великъ... а отъ Сури поидохъ въ Дабиль, кристалище великаго Моря Индѣйскаго. Дабиль же есть градъ велми великъ, а къ тому жъ Дабиль съмъщается вся померя индѣйскаа и ефиопскаа».

ных частей, к которым переходные отрезки примыкают: путешествие Афонасия Никитина из Твери до Индии происходило в спокойной политической обстановке, а обратное путешествие из Индии в Крым совершалось на фоне военных событий, которые упоминаются не только в переходных отрезках, но и в самом чисто - повествовательном конце «Хождения». И все же, несмотря на все эти различия, переходные отрезки по своей формальной, композиционной функции аналогичны друг другу, т. к. служат связующими звеньями между двумя основными видами спокойного изложения — динамическим повествованием и статическим описанием, — и, благодаря этому, соединяют середину «Хождения», с одной стороны, с его началом, с другой стороны — с его концом. 7)

Резюмируя все сказанное об «отрезках спокойного изложения» в «Хождении», получаем для «Хождения» следующую общую схему: чем ближе к середине, тем чище вид статического описания, чем дальше от середины, тем чище вид динамического повествования. Эта «кривая», плущая от динамического повествования к статическому описанию и вновь возвращающаяся к динамическому повествованию, является не «сплошной», а разлагается на 9 отрезков, каждый из которых представляет из себя отклонение в определенном направлении. Отрезки эти таковы:

- 1-й: «Путешествие от Твери до Гурмыза» (чистый вид динам. повеств.);
- 2-й: «Первые путевые впечатления» (смесь динам. повеств. и статич. опис.);
- 3-й: «Отдельные сведения о природе и жителях Индии» (статич. опис. при беспорядочном и несистематическом характере изложения);
- 4-й: «Сведения о религии Индии» (систематическое статич. опис.);
- 5-й: «Описание портовых городов Индии» (системат. статич. опис.);
- 6-й: «Отдельные сведения о природе и жителях Индии» (статич. опис. при беспорядочном и несистематическом характере изложения);
- 7-й: «Военные события в Индии» (смесь статич. опис. с динам. повеств., при преобладании элемента описания);
- 8-й: «Военные события в Индии. Переезд Афонасия Никитина к берегу моря» (смесь динамич. повеств. с статич. опис., но с преобладанием повествования);
- 9-й: «Обратное путешествие из Дабилы в Крым» (чистый вид динамич. повеств.).

7) Кроме этой общности композиционной функции между переходными отрезками до и после середины «Хождения» есть и ассоциативная связь. В отрезке, связующем начало «Хождения» с серединой, по поводу прибытия в Чоулейр говорится, что тамошний правитель Асадхан есть «холодъ Мелитучара; а Мелитучаръ сѣдѣть на 20 гмахъ, а бѣгаетъ съ Кафары (т. е. с лямчинками-гуземанми) 20 лѣтъ есть, то его побѣють, то оныъ бѣжитъ въхъ многожды» (333.10.11): это замечание предвосхищает содержание переходных отрезков, связующих середину с концом.

Нельзя не обратить внимания на поразительную симметрию и стройность этой композиционной схемы.

Обратимся к другому композиционному элементу «Хождения», к религиозно - лирическим отступлениям. В отличие от разнообразия содержания отрезков спокойного изложения, религиозно-лирические отступления по своему содержанию все однородны. Все они связаны с упоминанием какого нибудь двенадцатого праздника, подчеркивают тяжелое чувство одиночества православного христианина среди иноверцев, и трудность для такого христианина сохранить свою веру (в смысле бытового исповедничества). Отличаются эти отступления друг от друга, главным образом, тем, что одни из них пространны и развиты, другие — короче и, так сказать, «недоразвиты», т. е. заключают в себе только указание на психологическую ситуацию, а не разработку самой этой ситуации. Как уже было указано выше, каждое из этих религиозно - лирических отступлений стоит в промежутке между двумя отрезками спокойного изложения, т. е. на каждом изгибе вышеупомянутой композиционной «кривой», осуществляя, таким образом, самое членение этой кривой. Присматриваясь внимательнее к распределению религиозно - лирических отступлений, замечаем, что пространные и вполне развитые отступления выступают во всех тех случаях, когда хотя бы один из непосредственно примыкающих к данному отступлению отрезков спокойного изложения является чисто статически - описательным. 8) Исключение из

8) Вот все эти случаи: — А) на месте спайки 2-го отрезка с 3-м: «А со — Олло, Олло -а(и)б(е)рь, Олло-акъ, Олло-керимъ, Олло-рагимъ! А въ томъ Чюшеръ ханъ у мене взялъ жеребца, а увидать, что я не бесерменъ, русскъ, и онъ молитъ: и жеребца дамъ да тысячу золотыхъ дамъ, — а стань въ вѣру нашу въ Махметъ-дени; а не станешь въ вѣру нашу въ Махметъ-дени, — и жеребца возму, и тысячу золотыхъ на твоѣ твоѣ возму! — А срокъ учинилъ на 4 дня, въ Господино говѣно на Спасовъ день. И Господь Богъ смилосердъ на Свой честный праздникъ, не остави отъ мене милости своеѣ грѣшныи, и не повелѣ погнубити въ Чюшеръ съ несчастныи. И (о) кажутъ Спасова дня прѣйхалъ Хосай-очи-Махметъ Хоревенецъ, былъ есмь челоукъ, чтобы съ о мнѣ поцеловать, и онъ фадистъ къ хану въ голоудъ да мене отпросилъ, чтобы мене въ вѣру не поставили, да и жеребца моего у него взялъ. Таково Господарево чело въ Спасовъ день! Ино, братья русскѣи христиане! кто хочеть пойти въ Пидийскую землю, и ты остави вѣру свою на Русѣ, да воскаинувъ Махмета да поиди въ Гу (иду) станьскую землю. Меня жалати немъ бесермена, а сказывали, всего много товару, — ано итъ ничего на нашу землю, все товаръ бѣлой на бесерменскую землю; перецъ да красна-го дешено... и т. д. — Б) На месте спайки 4-го отрезка с 5-м: «Отъ Первати ше прѣйхалъ есмь въ Бедеръ ва 15 дний до бесерменского улубагря. А Великого дня, Воскресения Христова не вѣдаю а по приметамъ гадаю, — Великий день бываетъ хрестияньской первѣ бесерменского баграма ва 9 день, илз да 10 день. А со мною итъ ничего, никакоя книги; а книги есмь взялъ съ собою съ Русѣ ино, коли мя пограбятъ, или илз вали. И илз позабылъ вѣры хрестияньския всеѣ, и праздниковъ хрестияньскихъ. Ни Велика дич, ни Рождество Христова не вѣдаю, ни среды, ни пятницы не знаю. А промежу вѣры есмь. Тангырданъ истерменъ отъ саклаемъ. Олло-Худо, Олло акъ, Олло ты Олло акъберъ, Олло рагимъ, Олло керимъ, Олло рагимелло, Олло-каримелло, Тангыръ сень, Худо сень! Богъ едины, то Царь славы Творецъ небу и земли! А иду и на Русь — итъ мышъ-тырь имень: уручь тутъ тымъ! Мѣсяцъ мартъ прошелъ и я заговѣлъ съ бесерменъ въ подѣло, да говѣлъ есмь мѣсяцъ, мѣся есмь не илз и ничего спорозного, никакия мѣсяи бесерменския а илз есмь все на двоидни днѣмъ хлѣбъ да воду, дурить-птъ итъ-ладимъ, да молчалъ есмь Богу Вевершптедо, кто створилъ небо и землю, а иного есмь не признавалъ никоторого имени: Богъ Олло, Богъ Керимъ, Богъ Рагимъ, Богъ Худо Богъ Акъберъ, Богъ Царь славы, Олло кареино (? барина «иашъ-Творецъ»?) Олло Рагимъ Олло сень (сень), Олло Тм. А отъ Гурмиза ити моремъ до Галата 10 дни, а отъ Галата до Дѣгу...» и т. д.

этого правила составляет только место снайки 3-го отрезка с 4-м, где, несмотря на чисто статически - описательный характер обоих отрезков, религиозно - лирическое отступление только намечено, но не развито, т. е. имеется и упоминание двенадцатого праздника, и указание на исповедничество Афонасия Никитина среди иноверцев, но лирика отсутствует и должна дополняться воображением читателя. 9) Объясняется это, конечно, тем, что 4-й отрезок, перед которым стоит это отступление, всецело посвящен религии Индии: слишком настойчивое подчеркивание духовного одиночества Афонасия Никитина в этом месте было бы излишним и могло бы даже затруднить переход к дальнейшему спокойному изложению.

Там, где ни один из соседних отрезков не является чисто ста-

— В) На месте снайки 5-го отрезка с 6-м: «Мясець маи Великий день заць есмь въ Ведерь бесерменскихъ въ Гондустани, а бесермене Вограмъ вонти въ среду мясеца маи, а заговѣи есмь мясеца априла 1 день. О, благовѣрми христиане! Иже кто по многимъ землямъ много плаваеъ, въ многия грѣхъ впадеъ и вѣри ся лишаеъ христианские. Азъ же, рабице Боже Аоноаси, искаси(х) ся по вѣрѣ. Уже проидоша четыре Великия Говѣйна и 4 проидоша Великия Дни, азъ же грѣшникъ не вѣдаю, что есть Великий День или говѣио, ни Рождства Христова не вѣдаю, ни нимвъ праидниковъ не вѣдаю, ни среды, ни патницъ не вѣдаю. А книга у мене нѣтъ: кони ми пограбили, ни книги звали у мене. Азъ же отъ многия бѣды поидохъ до Инди, заиже ми на Русь поити не съ чѣмъ, не осталосъ товару ничего. Първыи же Великий день заць есмь въ Каниѣ, другой Великий день—въ Чебукару въ Маадранской земли, третій Великий день—въ Гурмаѣ, четвертый Великий день—въ Инди съ бесерменъ въ Ведери. И ту же много итакахъ по вѣрѣ ис хрестьянской. Бесермении же Мелниъ, тогъ ми много понуде... (см. ниже прим. 29). Азъ же въ мнома поминиеня впадохъ и рекохъ себѣ: горе мнѣ язичику, ако отъ пути истиннаго заблудихъ и пути не знаю, уже самъ ищю! Господи Боже Вседержителю, Творецъ небу и земли! Не отврати лица отъ рабица Твоего, яко скорби близъ есмь! Господи, прири на мя и помитуй мя, яко Твое есмь создание! Не отврати мя, Господи, отъ пути истиннаго и настаи мя, Господи, на путь Твой правый, яко николи же добродѣтели въ мнѣи Той сотворишъ Тебѣ, Господи мой, яко дни свои преняхъ всѣ во азѣ, Господи мой, Оло-Перво(р)-дидеръ, Оло Ты Керимъ, Оло Рагмаъ, Оло рагмаелло, а(а)хамду-лилло! Уже проидоша 4 Великия дни въ бесерменской земли, а христианства не оставихъ. Далѣ Богъ вѣдаеъ, что будетъ. Господи Боже мой, на Тя Уповахъ! Спаси мя, Господи Боже мой!... — Г) На месте снайки 6-го отрезка с 7-м: «Въ Гурмазской земли добро обилио вѣмъ, да Турьская земля обилиа велики, да въ Восточной земли обилио и дешево все събѣсно, да Подольская земля обилиа вѣмъ. А Урусъ-ери Танагры сакласишь! Оло свѣта, Худо сакла! Ву доиьда муну(и) кибина ерь екуръ! Печикъ урусъ-ери бегляри ак(а)и ни тугыл. Урусъ ери обиданъ болемъ! расте камъ дарегъ (?) Олло! Худо! Богъ! Богъ! Танагры! Господи Боже мой! на Тя уповахъ! Спаси мя, Господи! Пути не знаю, иже како поиду изъ Гундустана. На Гурмазъ поити, — а отъ Гурмаза на Хорасиъ пути нѣтъ... (см. ниже прим. 16)... А на Мизку поити, — ипо стати въ вѣру бесерменскую, заиже христиане не ходятъ въ Мизку вѣру дѣла, что ставитъ въ вѣру. А жити въ Гундустани, — ипо вса собина исхарчати, заиже у нихъ все пороги: одни есмь человекъ, ипо по полутрегѣ алтына на день харчию идеть, а вина есмь не пиваеъ, ни смты...» и т. д..

9) Вот это место: «Придохъ же въ Ведерь о заговѣи о Филиноѣ изъ Зулонгери, и продахъ зернеца своего о Рождествѣ в туъ бмхъ до Велинаго Заговѣина въ Ведери. И позна(х)ся со многими Индианъ и скавахъ имъ вѣру свою, что есмь не бесерменикъ, (а) Псаденц(ени) есмь, христианниъ, а имя ми Аоноасиъ, а бесерменское имя Хоаи Исуфъ Хорасани. И они же не учили ся отъ мене крыти ни о чѣмъ, ни о вѣствѣ, ни о торговлѣ, ни о намазу, ни о нимвъ вещехъ, ни конь своихъ не учили крыти. Да о вѣрѣ же о ихъ раснитяхъ все, и они сказвають: вѣруемъ...» и т. д..

Знакомый уже читателю (по концу 2-го отрезка, см. выше прим. 8 А) же ребецъ Афонасия Никитина упоминается здесь, очевидно, только для того, чтобы звать о ассоциативное воспоминание о эпизоде с чюперским ханом и о всем примыкающим к этому эпизоду религиозно-лирическом отступлении (см. выше прим. 7 А) Такую же ассоциацию порождает фраза, «и скавахъ имъ вѣру свою, что есмь не бесерменикъ», напоминающая фразу, «а увѣдаеъ (чюперский ханъ), что азъ не бесерменикъ».

тически - описательным, религиозно - лирическое отступление выступает в сокращенном и недоразитом виде. 10) Объясняется это, конечно, относительно - быстрым темпом, присущим динамическому повествованию и не позволяющим задержаться на отступлении. На месте слайки первого отрезка со 2-м религиозно-лирического отступления, собственно, вовсе нет, а есть только краткое упоминание о том, что Афонасий Никитин встретил Пасху («Великий День») на острове Гурмызе: 11) читателю предоставляется дополнить своим воображением грустное настроение и ощущение одиночества путешественника, встречающего великий христианский праздник среди пионерцев, в дали от родины, на каком то острове среди Персидского залива; но автору некогда на этом останавливаться, — он спешит перейти к повествованию о своих путевых впечатлениях.

Таким образом, объем и степень развитости отдельных религиозно - лирических отступлений зависит от характера и содержания тех отрезков спокойного изложения, между которыми эти отступления вставлены. Содержание же всех этих религиозно - лирических отступлений приблизительно одно и то же. Благодаря этому, религиозно - лирический элемент оказывается красной нитью, проходящей через все «Хоженне», однородным цементом, связывающим отдельные отрезки и, в тоже время, обрамляющим каждый из этих отрезков в отдельности.

Этот композиционный принцип обрамления при помощи религиозно - лирического элемента проведен с полной последовательностью. Религиозно - лирический элемент обрамляет не только каждый отдельный отрезок спокойного изложения, но и все «Хоженне» в целом. Перед началом «Хоженния» помещена краткая молитва на церковно - славянском языке, 12) а в конце «Хоженния», после сопровождаемого молитвенными восклицаниями рассказа о прибытии в Крым и после заключительной фразы, 13) помещена длинная молитва

10) Именно: — А) На месте слайки 7-го отрезка с 8-м: «Такова сила султана индийскаго бесермянскаго! Маметь дщи царя, а расть дщи Худо донога, а правую вѣру Богъ вѣдаетъ, а правая вѣра — Бога единого знает, имя Его призывати на великомъ мѣстѣ чистѣ чисту. Въ пятый же Великий День взымыслихъ на Русь. Намодохъ же пазъ Ведера града за мѣсяць до Улубаграма бесермянскаго. Маметь дщи росолана! А Велика Дщи христианскаго не вѣдав, Христова Воскресенія, а говѣно же ихъ говѣхъ съ бесермяныи и, разговѣвся съ ними, Великий День взыхъ въ Кедрбергу, отъ Ведера 20 ковоу. Султаны же пришель до Меликучара...» и т. д. — Б) На месте слайки 8-го отрезка с 9-м: «Къ тому жь Дабилу съязицается всея приморья индийскаа и ефиопскаа. И ту окаяный вѣз, рабце Аоонасие Бога ямцаго, Творца небу и земли, взымыслихъ по вѣрѣ по христианской, и по крещеніи Христовѣ, и по говѣнїихъ святыхъ отецъ устроенихъ, и по заповѣдехъ апостольскихъ, и устремихся умоу поити на Русь. Винодохъ же въ таву (т. е. въ корабль) и сговорихъ о наловѣ корабельномъ...» и т. д.

11) Вот это место: с... и отгуды ити до Гурмыза 4 миль. А Гурмызъ есть на островѣ, а емедень поймаеть его море по двюжды на день, и ширь есмь взяла нервыи Велика Деня, а пришель есмь съ Гурмыза за 1 неждли до Велика Дня ...а въ Гурмызѣ есть варное солнце, человекъ съжжетъ» (332, 25-28).

12) «За молитву Святыхъ Отець нашихъ, Господи Исусе Христе, Сыне Божїи, помилуй мя, раба своего Аоонасія Никитина сына».

13) «Милостиво же Божїею придохъ же три моря. Дитерь Худо доно. Охло-Пило-Ридатерь доно (остальное Богъ вѣдает, Господь Промыслитель вѣдает). Амшь».

на арабском языке, 14) которой все «Хоженне» и заканчивается. Таким образом, все «Хоженне» вставлено в рамку двух молитв.

Перейдем теперь от композиционных приемов «Хожения» к его стилистической стороне и языковой символике. Первое и главное, что поражает в этой области это, конечно, та чисто акустическая экзотика, которой окрашено все «Хоженне». Достигается этот эффект усиленным употреблением имен, слов, выражений и фраз индийских, арабских, персидских и тюркских.

Восточные географические названия разбросаны по всему «Хоженню». Но время от времени они сгущаются и собираются в более длинные ряды. Мотивировки таких перечислений экзотических географических названий бывают разные. Чаще всего (в 6-ти случаях из 13-ти) такое перечисление мотивируется указанием маршрута, что дает возможность называть каждое географическое название по крайней мере два раза. 15) Но часто географические имена перечисляются и по какому-нибудь иному поводу. 16) Истинная цель этих перечислений состоит, конечно, в нагромождении экзотических слов с своеобразными звуко сочетаниями. Это явствует особенно из того, что в подобных перечислениях Афонасий Никитин обозначает арабскими и персидскими именами даже и такие страны, для которых в славянском языке обычно употребляются имена греческого происхождения: так, Египет он называет «Мисюръ», Сирию — «Шамъ», Аравию — «Орообстанъ» или «Рабасть». 17)

Личные имена собственные в «Хоженни» встречаются, вобщем, реже географических, но замечается тоже довольно ясно-выраженная тенденция группировать такие имена в более или менее длинные ряды, при чем мотивировка таких перечислений опять таки довольно разнообразна. 18)

14) Это — обычная мусульманская молитва, т. наз. асма-уллаһ; только в начале ее рядом с призыванием Аллаха Афонасий Никитин вставил призывание Христа и Святого Дух («Иса, Рух-улло, аликоломъ!» — Иисус и Дух Божий, мир Тебе!»).

15) Напр.: «...и в Гурмыаъ быхъ 20 дни, изъ Гурмыза поидохъ изъ Лари и изъ Лари быхъ 3 дни, изъ Лари поидохъ изъ Ширван 12 дни, а изъ Ш. быхъ 7 дни, а изъ Ш. поидохъ къ Вергу 15 дни, а изъ В. быхъ 10 дни, а изъ Вергу поидохъ изъ Еади 9 дни, а изъ Е. быхъ 8 дни, а изъ Е. поидохъ изъ Снагани 5 дни, а изъ С. 6 дни, а изъ С. поидохъ Кашани, а изъ К. быхъ 5 дни, а изъ К. поидохъ изъ Куму, а изъ Куму поидохъ изъ Саву, а изъ Саву изъ Султанию, а изъ Султанию поидохъ до Терьвица, изъ Терьвица поидохъ изъ орду Асанбѣгаз (344,9-16). Ср. еще 332,16-24, 30-33, 333,6-8, 334,16-17, 343,27-30.

16) Напр. «Сеvastъ ваяли, а Тоханъ ваяли да и понтии, Амасиѣ ваяли и много пограбили селъ, да пошши на Караманъ воююще (334,17-18); «и привоастъ кони изъ Мисюръ, изъ Рабасть, изъ Хоросани, изъ Туркустанъ, изъ Него-станъ» (338,15-16); «а изъ Гурмыза понти — а отъ Гурмыза на Хоросани пути итъ, ни на Чеготай пути итъ, ни на Катобаграимъ пути итъ, ни на Еади пути итъ, то вездѣ булгакъ сталь» (341,15-17); «Въ Гундустанъ же силнаго варя итъ; сплещъ варъ изъ Гурмыаъ да изъ Катобаграимъ, гдѣ ся жемчужъ родитъ, да изъ Жидѣ, да изъ Банѣ, да изъ Мисюрѣ, да изъ Оробстанъ, да изъ Ларѣ, а изъ Хоросанской земли варно, да не таково, а изъ Чеготай земли варно, а изъ Ширван да изъ Еади, изъ Кашани варно, да итѣри бывасть, а изъ Гилъии душно волма да париче лихо да изъ Шамахѣ и паръ лихъ, да изъ Вавилонѣ варно, да (изъ) Хумите изъ Шамѣ варно, а изъ Лицѣ не такъ варно» (341,3-9); «справъ же Водиль Дель ваятъ семи изъ Канѣ... (см. выше прим. 8 В); ср. еще 338,3-9, 339,6-2.

17) Иногда приводится параллельно оба имени: «и тутъ есть Море Индѣйское, а парсьейскимъ языкомъ и-Гондустанская Дорія» (332,24-25), «до третьяго моря, до Чермнаго, а парсьейскимъ языкомъ Доріа Стамъбольская» (344,24-25).

18) Напр.: «князей всѣхъ имбили, Яншу-мурзу убилъ Гауосанбекъ, а

Кроме имен собственных встречается в «Хожении» и множество отдельных слов из «восточных» языков. В большинстве своем это — технические термины, обозначения специфически туземных предметов и понятий. Но объяснение этих слов Афанасий Никитин дает лишь в очень немногих случаях. 19) Большею частью, читателю самому предоставляется догадываться о значении данного слова. Иногда догадаться можно потому, что в параллельном месте употреблено соответствующее русское слово; 20) в других случаях можно их контекста угадать, к какому классу предметов принадлежит данный предмет, обозначенный мудреным восточным именем. 21) Но очень часто догадаться без знания соответствующих языков просто невозможно. 22) При этом, очень часто восточные слова употребляются для обозначения таких понятий, которые свободно можно было бы обозначить русскими или церковно-славянским словом. 23) Употребление этих восточных слов придает изложению особую «*souleur locale*», в то же время особую звуковую экзотичность, а процесс угадывания значения создает особенно напряженную установку на словесное выражение. 24) Некоторые фразы Афанасия Никитина производят впечатле-

Султамусанга окормили, а Угуасавибек на Ширван сѣлъ, и земля ея не окрѣпила, а Едигерь Махметъ вѣкъ ему не ѣдетъ, блюдется (341,17-19); «Ммааммидъ, да Мехалъ, да Фаратханъ, а тѣ вавли три города великия (342,1-2); «А за Малханомъ вышло двора его 20 тысячъ конныхъ людей, а пѣшихъ 60 тысячъ, да 20 слоновъ параксинныхъ, а съ Бедерханомъ вышло 30 тысячъ конныхъ людей..., а съ Сулханомъ вышло..., а съ Воамрханомъ вышло..., а съ Кутарханомъ вышло...» (342,24-30).

19) «А привозитъ все моремъ въ *Иваго*, — Индѣйския земли корабля (333, - 14); «вино же у нихъ чинитъ въ великихъ оубѣхъ, — кози гундустанска» (333,18,19); «*скобары* — ни крестіане, ни бесермяна, а молвитъ каменнымъ болванамъ, а Христа не знаютъ» (334,12-13); «а тѣ воды омаче возуть» (337,13); «а десять козовъ, а на кози по 10 вертежъ» (341,29).

20) Напр. вшезд бедерского султана упоминается три раза, при чем в одном месте (349,26) говорится, что он выажаетъ «на *себеричъ*» (араб. зафриди ерааадечине, удовольствие, радость), а в двух других (335 20 и 342,5-6), что он выажаетъ «на потѣху». О неприступном городе на горе Вичеѣгиръ говорится что с одной стороны его стоит «железь алий (джунгли), а двумя сторонами ниже (343,17), что там стоит «себеръ ала» («себеръ ала тиненъ»: имене — тур. *дѣйсн* «скопчиа»).

21) Такъ можно догадаться, что в фразах сорють да сѣють пшеницу, да *пшурена*, да *ногуна* (338,18), слони кормятъ ногономъ... по рапу же дють *шешени* (333,12) речь идет о кормовыхъ злаках, в фразах «сѣють по двѣ *шекени* пошлннъ... а съ коней по четыре *буны* (336,17-18) — о какихъ то денежныхъ единицах, а фразѣ «родитца» *перякъ*, да *земьабиль*, да *дѣйтъ* да *мошкандъ*, да *калабура*, да *корнда*, да *гвошнмъ*, да *приню воренье да одракъ* (338, 19-20 — о какихъ то приносахъ, а фразе «а за ними... трубинокъ 10, да *ногарниковъ* 10 чоловѣкъ, да *сверѣшниковъ* В чоловѣкъ» — о какихъ то музыкантахъ (инд. *нагара* «барабанъ»), а фразе «а тутѣя родитъ красна да *лекъ*» (332,32) — о какомъ то красящемъ веществе (перс. *лак* «лак»), в фразе «а *ѣдитъ*... *мичири* съ масломъ» (336,29) — о чемъ то съестномъ и т. д. и т. д.

22) Напр.: «а въ немъ баба-адамъ на горѣ на *амсонѣ*» (338,22) «да *девакуши* продають на *вѣсъ*» 338,21; *тюрк. дай-куш* — «страусъ»; да *вѣе* а *номъ* *дербы*... *ми живуть индѣйска»* (338,29); «да *обечанъ* на *нимъ* 100, да *блудей* 100, а *всѣ* *лаурмы*» (335,21) и т. д. и т. д.

23) Напр. *гороба* — араб. *уариб* «странникъ, пноземецъ *тамен* (предложный падежъ «въ татву» в фразе «а брагу чинитъ въ татву») — *тюрк. дѣйкѣн* «жбанъ, корнго» и т. д.

24) Эта установка сказывается и в склонности Афанасия Никитина к малоупотребительнымъ и «новымъ» русскимъ словам. В его «Хожении» очень много такихъ слов, которыхъ либо нетъ ни в одномъ другомъ памятнике, либо нетъ в памятникахъ современныхъ Афанасию Никитину или более раннихъ: напр. *буртювма* «штори, бура на море», *божковий* «смуглый, черномазый», *вѣдь* «склодовство, волшебство» *булака* «смута, мятежъ, военное время», *волосымъ* «соевадье Плякъ», *наложъ* «сплата за путешествие на корабле» *фюна* «сфера» *втеретный* «судуащій по договору» и т. д.

ние какой то русско - азиатской тарабарщины, сквозь которую смысл только просвечивает. 25)

Наконец, кроме восточных имен и отдельных слов, Афонасий Никитин вводит в русский текст своего «Хожения» целый ряд фраз на арабском, персидском и тюркском языках. В XV-м веке персидский и арабский языки были известны лишь ничтожному числу русских людей. Несомненно более распространено было в то время знание тюркского, «татарского» языка 26) (особенно среди купцов поволожских городов). Но все же, большинству возможных читателей Афонасия Никитина ни арабский, ни персидский, ни тюркский языки не были известны. Афонасий Никитин несомненно это учитывал. Там где понимание какой - нибудь татарской фразы необходимо для понимания общего хода рассказа, Афонасий Никитин снабжает эту фразу русским переводом. 27) Из этого следует, что во всех многочисленных прочих случаях, где арабские, персидские и тюркские фразы переводом не снабжены, Афонасий Никитин вполне сознательно шел на то, что читатели не поймут его. Поэтому, целью всех этих довольно многочисленных не-снабженных переводом «восточных фраз», разбросанных по всему «Хожению» (главным образом в религиозно-лирических отступлениях и отрезках статически - описательного изложения), является только создание определенного эффекта экзотики, достигаемого необычностью звукосочетаний в связи с непонятностью самих фраз.

Собственно, этот эффект можно было бы достигнуть и простым подбором слов из разных восточных языков без всякого связного смысла. Но, на самом деле, все арабские, персидские и тюркские фразы, введенные Афонасием Никитиным в текст «Хожения» имеют смысл. Смысл этот, будучи понятен только самому автору и небольшому меньшинству читателей, интересен только для психологии и характеристики автора, а не для литературной характеристики самого произведения, в котором упомянутые фразы, как сказано, играют только роль средств для создания и повышения общего впечатления чуждости и экзотичности описываемой обстановки. Тем не менее, мы должны рассмотреть эти фразы и с точки зрения их смысла, ибо это поможет нам яснее почувствовать дух «Хожения».

25) Напр. «А ночи жоны ихъ ходять къ гаринамъ да спать съ гаринамъ, дають имъ *алабу*» (339,1-2), «сню ему нѣтъ ничего, что нилъ да ѣлъ, то ему *галлава*» (339,5-6) и т. д.

26) Трудно точно локализовать то тюркское заречье, на котором составлены татарские фразы Афонасия Никитина. Рядом с формами северно - тюркскими (напр. *болсын* «да будеть», *болмын* «была»), встречается и южно - тюркская форма дат. пад. на - *а* (*булора* «им»). В рукописях «Хожения» арабские персидские и тюркские фразы транскрибированы русскими буквами. Транскрипция эта не всегда последовательна: так напр. гласная *й* передается то через *н*, то через *е*, гласная *б* — то через *о*, то через *е*; персидск. и арабск. *а* передается то через *а*, то через *я*, то через *о* (иногда тем же *о* передается и персидское *â*) и т. д. Кроме того в рукописях имеется и много опечаток, так что иногда расшифровать арабскую, персидскую или тюркскую фразу довольно трудно. В дальнейшем мы при передаче этих фраз не будем строго придерживаться правописания рукописей.

27) «А татарове намъ кликали: *качыма!* не бѣгайте» 331,18; «И ту людие събѣскачаша: *Олло - Церо(р)дигеръ, Олло - Конкара! бизимъ башмъ мунда* написа болмынми! а порусскимъ языкомъ молвять, Боже Государю, Воше Царю небесный, аѣкъ намъ судиль еси погмынута» 344,4-6.

Значительная часть «восточных» фраз «Хождения» представляет из себя молитвы или молитвенные восклицания. Во всех развитых религиозно - лирических отступлениях имеются такие «восточные» молитвы и молитвенные восклицания наряду с русскими, 28) а по окончании всего «Хождения», как указано выше, приводится длинная молитва на арабском языке. Мотивы, побудившие Афонасия Никитина прибегнуть в этих молитвах к восточным языкам, конечно, были разнообразны. Тут была и потребность обращаться к Богу не на обычном, понятном для всех языке, — потребность, отмеченная в психологии религии разных времен и народов. Но была тут и своеобразная символика религиозного одиночества, символика, особенно своеобразная потому, что символ был так сказать прямо противоположен символизируемому состоянию. В бытность свою на Востоке, Афонасий Никитин остро ощущал свое религиозное одиночество и, вынужденный прятать свое христианство от окружающих, тайно (а м. б. иногда и вслух) молился *по-русски*, т. е. непонятно окружающим. Теперь, описывая свои странствия и живо вспоминая это доминирующее состояние своего духовного одиночества, он символизирует его тем, что опять молится на языке, непонятном для окружающих. Но, т. к. эти окружающие теперь - русские, то молиться приходится уже не по-русски, а по-арабски, по-персидски или по-татарски. Таким образом, перемена окружения вызвала переворачивание наизнанку языковых выражений психического состояния: в Индии языковым символом интимной, лично-религиозной жизни Афонасия Никитина был русский, в «Хождении» же, написанном по-русски и для русских читателей, таким символом становятся восточные языки. Поэтому, на этих языках Афонасий Никитин пишет теперь такие мысли, которые в Индии приходили ему в голову по-русски и оставались невысказанными вслух или скрытыми от окружающих. 29) Замечательно, что единственная молитва в России, заключающая в себе несдержанное проявление горячей любви Афонасия Никитина к родине, приведена в «Хождении» по-татарски и без русского перевода. 30)

28) См. выше прим. 7, где приведены все эти развитые религиозно - лирические отступления. Встречающиеся в них восточные в слова немногочисленны и представляют из себя имена Бога и разные эпитеты Бога: араб. *Аллаһ* («Одло») перс. *Худа* («Худон»), турк. *Тангры* — «Боги»; араб. *акбар* «великий», *карим* «милостивый», *рахим* «милосердный», *хам* («сак») «спаситель», *алхамду* - дидлох слава Богу; перс. *айройдигар* («первоидгер») «спроситель»; турк. *сам* («сень») «ты». Молитвенные восклицания представляют из себя различные комбинации всех этих слов, при чем иногда в комбинациях участвует и русское слово *Бог* («Бог», перс. *Бог-агазберь* и т. д.).

29) Этот переворот символической роли русского и восточных языков особенно ярко выступает в диалоге между Афонасием Никитиным и мусульманином Меликом. В этом диалоге слова Мелика приводятся по-русски, а слова Афонасия Никитина — по-татарски без русского перевода: «Бесерменинъ же Мелинъ тотъ ми много понуди въ вѣру бесермянскую стати. Авъ же ему рекохъ: господине! ты намазъ кыларсенъ, меңда намазъ кыларменъ, ты бешъ намазъ кыларсенъ, меңда 3 кыларменъ менъ-гарипъ а сень-инчай (т. е. ты молишься, и я молюсь; ты пять раз молишься, а я 3 раза; а — чужеземец, а ты — адепный). Онъ же ми рече: истину ты не бесерменинъ камешенъ, а хрестыянства не знаешь». (310,5-9); диалог этот вставлен в религиозно - лирическое отступление, см. выше прим. 8 В).

30) Эта молитва находится в начале религиозно - лирического отступления

Но, раз ассоциировавшись с психологическим комплексом сокровенности личных религиозных переживаний и с воспоминанием о духовном одиночестве, употребление восточных языков в «Хождении» захватывает и некоторые смежные психологические комплексы. Так, мы находим фразы на восточных языках там, где Афонасий Никитин вспоминает о своей оскверненности, явившейся следствием долгой жизни среди иноверцев. На татарском языке он признается в том, что, забыв точные сроки православных постов, иногда постился вместе с мусульманами и по-мусульмански и что при этом молился Богу о том, чтобы это не зачлось ему как измена вере. 31) Ощущение своей оскверненности особенно сильно выступало, когда Афонасию Никитину доводилось вступать в половые сношения с черными невольницами и вообще с некрещеными туземками. Поэтому все сведения о проституции в Индии и о платном удовлетворении половых потребностей он сообщает на татарском языке. 32) Характерно, что за наиболее циничном в этом отношении татарской фразой 33) непосредственно следует религиозно-лирическое отступление, в котором Афонасий Никитин плачется о соблазнах, окружающих его и о трудности сохранить религиозную чистоту, живя среди иноверцев. О том, что во время поста он воздерживался от половых сношений, Афонасий Никитин сообщает тоже по-татарски. 34)

То своеобразное положение, при котором восточные языки в рассказе Афонасия Никитина играют ту же символическую роль, которую русский язык играл в его интимной жизни в Индии, сказывается и в других случаях. Некоторые браманские идолы поразили Афонасия Никитина своею непристойностью: поразила, очевидно, не непристойность сама по себе, а то, что эта непристойность придана изображению божества, которому поклоняются. Это Афонасий Ни-

между 6-м и 7-м отрезками (341, II-14). Татарский текст ее («Урусъ ери Тамгыр сакласмыъ» и т. д. см. выше, прим. 8 Г). Вот ее перевод: «Русскую землю Бог да сохрани! Боже сохрани! Боже сохрани! На этом свете нет страха, подобий ей! Некоторые ведемози Русской земли несправедливы и не добры. Но да утронится Русская земля!.. Боже! Боже! Боже! Боже! Боже!» (на этих пяти призывах имени Божьего, первое — по-арабски, второе — по-персидски, третье и четвертое — по-русски, пятое — по-татарски).

31) Именно в религиозно-лирическом отступлении между 4-м и 5-м отрезками (см. прим. 8 В): «Тамгырданъ иттирени олкъ сакласмыъ», т. е. и молил Бога, чтобы он сохранил меня; далее: («А иду и на Русь») кетимши-тырш имень: уручъ тутатыкъ!» т. е. пропала (моя) вера: и соблюдал мусульманский пост.

32) «Во Индйской земли гости еи ставять по подворьямъ, а ѳети варить на гости господарыни и постели стелють и спить съ гостями; сникышизерсеи—ду шитель бересеи, сникыш илемеи (-сеи—ок шетель бересеи достур (—датур) аратъ чок-чок)—туръ а сникыш муфут (т. е. хочеш... давай даа шетели. т. е. две медные монеты, не хочеш..., давай один шетель таково правило; баб много, а... даром), любия бѣлыхъ людей» (333, 24-27); — «А въ немъ (в Келекоте) все дешево, да кулъ-каравашъ бисърь хубъ сизъ» (т. е. невольницы очень хорошим черткою).

33) «Въ Индй же чокъ чектуръ, а учъадуаръ: сникыш илереи—ики шитель, ачканы или атырсеи — алты шетель беръ, булара достуръ; а кулъ-каравашъ учуаъ: чаръ фуна-хубъ бешъ фуна - хубъ-е-сизъ. (а) кашкара кичишъ ашъ чок хошъ (т. е. проституткою много, и они дешевы: хочеш... — 2 шетели, хочеш сорить деньгами — 6 шетелей, таково ихъ правило; а невольницы дешевы: за 4 фуна — хорошая, за 5 фунов — хорошая черная; а черныяка малышка очень приятна)» 337, 16-18.

34) «Арат-или итмадыкъ», т. е. с женщиной же ложился см. выше, прим. 8 В).

китин подумал, очевидно, *по-русски*, но вслух, конечно, не высказал. Описывая же эти идолы в своем «Хождении», он указывает на их непристойность *по-татарски*. 35) Другой раз, при виде могущества и военной мощи мусульманских правителей, победоносно воюющих с «неверными», у Афонасия Никитина мелькнула мысль, что, хотя в виду Ислам как будто помогает своим последователям, тем не менее, Бог-то знает, какая вера истина, и какая неистина. Опять таки, мелькнула эта мысль *по-русски* и вслух высказана не была, при изложении же своих воспоминаний Афонасий Никитин высказал эту мысль *по-персидски*. 36)

Таким образом, фразы на восточных языках в «Хождении» Афонасия Никитина имеют свою определенную смысловую сферу, связаны с определенным психологическим комплексом ассоциаций. 37) Но эта внутренняя смысловая сторона этих фраз доступна и открыта лишь самому Афонасию Никитину и очень ограниченному кругу его читателей. Для большинства же читателей фразы эти лишены смысловой стороны и, в силу именно этой своей бессмысленности в соединении с своеобразием своей акустически - звуковой стороны, являются только средством повышения впечатления экзотичности описываемых в «Хождении» диковинных явлений, обычаев и событий.



Рассмотренные здесь формальные особенности «Хождения за три моря» Афонасия Никитина присущи исключительно одному этому памятнику. Но сравнивая «Хождение» Афонасия Никитина с другими памятниками древнерусской письменности, замечаем, что главные особенности, рассмотренные выше, встречаются — правда, в ином и менее развитом виде, — в определенной группе произведений, именно, — в древнерусских паломничествах.

Так, прием разграничения элементов динамически - повествовательного и статически - описательного, с помещением описания страны в середине, а повествования о путешествии из России и обратно — по краям памятника, встречается в большинстве русских

35) «А нима буты (т. е. идолы) намы, нѣтъ ничего, ноть ачикъ (т. е. задница голая)» (336,22); заметим, что в других местах Афонасий Никитин называет части тела своими (русскими) именами без смущения.

36) «Маметь-деки царя, а растъ деки Худо донотъ (данѣдъ)»; (343,4-5).

37) «Восточныхъ» фраз, несвязанных с этими комплексами, очень немного. Это — технические выражения, напр.: въ Курмыи же алмазниковъ триста сучилъ микунятъ (бука. дел. оруж. т. е. украш. оружие) 343,26; «а ныхъ (обв.) учать баы микунятъ (бука. делает игру, т. е. играть показывать фокусы) 335,9; «словаго же почла алмау имене же ни ея же—чар, шеть кени, а синина—ска тенька (339,14) (т. е. «...5 кени, черного же—4-6 кени а белого—1 тенка».— Не совсем понятно, почему при описании священного города Парата число паломников указывается по-персидски: «а събѣжается... всѣхъ людей бисне азаръ лекъ, вахтъ башеть самъ азаръ лекъ (т. е. 20,000 лекъ а повременахъ бываетъ 100,000лекъ). Вероятно эти колоссальные цифры (в одном «лекъ» считается 100,000!), сообщенные браманами, показались Афонасию Никитину настолько невероятными, что он не решился сообщить их по-русски.—В двух местах текст рукописи настолько искажен, что угадать смысл восточного выражения невозможно: «...а морель четыре дни ити арестохода чотоя (7); 338,10 и «а марель четыре мясяца аркиковъ» (339,23).

поломничеств, начиная с конца XIV-го в. 38) Но ни в одном помолничестве это разграничение двух видов изложения и постепенность переходов от одного вида к другому не проведены с такой последовательностью и не разработаны с таким мастерством, как в «Хожении» Афонасия Никитина.

Обычай начинать и кончать произведение молитвами был широко распространен в древнерусской литературе и, в частности, в литературе паломнической. Но Афонасий Никитин разработал и этот прием совершенно оригинально, превратив религиозно-лирический элемент в средство композиционного членения своего произведения и в средство снйпки отдельных его частей, — чего ни в одном древнерусском паломничестве не наблюдается.

Прием перечисления географических названий (с указанием расстояний и дней пути) широко распространен в паломнической литературе, где он выполняет роль предельно-схематизированного заместителя динамического повествования о путешествии. Но Афонасий Никитин оригинально использовал этот прием для совершенно иных целей, именно для создания определенного экзотического звукового эффекта. 39) Поэтому он расширил самое применение этого приема, введя разные мотивировки перечисления географических названий, далее, аналогичные роды восточных личных имен, наконец, бессмысленные (с точки зрения большинства читателей) фразы на восточных языках и т. д.

Наконец, мы видели выше, что в некоторых частях своего «Хожения» Афонасий Никитин применяет прием несистематического, беспорядочного изложения (мотивированного формой путевых заметок в 2-м отрезке и ничем не мотивированного в 3-м и 6-м отрезках). Тот же прием широко применяется и в паломнической литературе

38) В паломничествах более древних этот прием еще неизвестен. Старые погородские паломничества (Арсения, ок. 1200, и Стефана ок. 1350) особенно поражают полным отсутствием повествования о путешествии. В соединении с почти полным затухающим всякого автобиографического элемента, это превращает эти паломничества почти в каталоги или путеводители по святым, т. е. ослабляет их литературную действительность. Оригинальный опыт оживления паломничества этого типа был предпринят неизвестным (повидимому, тоже погородским) автором «Вестды о святыхъ Цариграда» (XIV в.). Здесь паломничество поставлено в рамках вымышленного рассказа о том, как какой-то царь при каких-то обстоятельствах (нам, к сожалению, неизвестных, ибо начало рукописи утрачено) встретился с «Венединским» епископом и, послушавшись его рассказов о святыхъ Цариграда, отказался от своего царского достоинства и простым паломником отправился в Царьград. Описание святыхъ Цариграда, т. е. имеет форму диалога, при чем, епископ рассказывает систематично, а царь только наредка подает ему малосодержательные реплики, композиционный смысл которых состоит в том, чтобы расчлнить систематическое описание Цариграда на главы. Благодаря этому, паломничество, в данном случае, и без повествования о реальном путешествии перестает быть простым каталогом и приобретает «литературность». Однако, этот искусственный прием не прижился.

39) Несмотря на то, что перечисления географических названий играют у Афонасия Никитина совершенно другую роль, перечисления эти самой формой своей явно свидетельствуют о влиянии паломнической литературы. В «маршрутных» перечислениях географических названий Афонасий Никитин весьма часто употребляет формы аррета (*поидоже, быже*, ср. напр. приведенную выше цитату, прим. 15); принявая во внимание, что в отрезках спокойного изложения тот же Афонасий Никитин предпочитает аррету обычный в разговорном языке «сперфект» (*поидеа еси, быа еси*), приходим к заключению, что аррета в «маршрутных» перечислениях обусловлен влиянием традиции паломнической литературы, церковнославянской по языку.

(где он обычно мотивирован формой путевых заметок). Заметим кстати, что прием этот отнюдь нельзя объяснить пресловутой «бесхитростью» или «простодушьем» паломников. Смысл этого приема — в том, что при таком способе изложения создается иллюзия разнообразия и многочисленности впечатлений, тогда как при систематическом описании материал кажется более ограниченным и скудным, именно оттого, что он ставится легко обозримым.

Таким образом, между «Хожением» Афонасия Никитина и древнерусскими паломничествами существует несомненная связь. 40) Остается только выяснить характер этой связи.

Мы уже говорили выше, что как многие паломничества, так и «Хожение» Афонасия Никитина начинаются и заканчиваются молитвами. Но, в то время, как в паломничествах обе молитвы (и начальная, и заключительная) — церковно-славянские и христианские, в «Хожении» Афонасия Никитина заключительная молитва арабская, мусульманская. На первый взгляд это создает впечатление какой-то пародии. Но, на самом деле, это, конечно, не так.

Отношение между «Хожением» Афонасия Никитина и паломничествами может быть выражено следующей краткой формулой: в то время, как паломничество есть описание путешествия в *святую* землю, «Хожение за три моря» Афонасия Никитина есть описание путешествия в *поганую* землю.

Это создает глубокое различие в религиозно-психологической ситуации. Паломник путешествует по святым местам, переполненным святынями и представляющим на каждом шагу материальные, осязаемые следы ветхозаветных и новозаветных воспоминаний. Он несет в себе самом, в своем сознании особую атмосферу благочестивых чувств, мыслей, настроений и представлений, и окружающий мир, внешняя обстановка святой земли, действуют на этот внутренний мир паломника, как мощный резонатор, повышая интенсивность всех его переживаний, мыслей и чувств. Оба мира, внешний и внутренний, сливаются воедино, и паломник неспособен различать, где кончается один, и где начинается другой: в окружающем он видит и замечает только то, что гармонирует с его внутренним миром, впитывает все это в себя и, в тоже время, вкладывает свои собственные религиозные переживания во все виденное и слышанное. — Наоборот, Афонасий Никитин путешествует по странам нехристианским, — мусульманским и языческим, — где не только нет христианских воспоминаний, не только царят нехристианские религии, но где эта чужая, нехристианская религиозная стихия выступает на каждом шагу, бьет ключом. Между внутренним религиозным миром Афонасия Никитина и окружающей его обстановкой мусульманской или языческой жизни не только нет гармонии, но есть прямая противоположность, противоположность постоянно и интенсивно ощущаемая.

40) Знакомство Афонасия Никитина с паломнической литературой с полной определенностью является из упоминаний в его «Хожении» статуи императора Юстиниана (336, 21). Т. е. Афонасий Никитин сам в Константинополе не был, то об этой статуе он мог знать только из древне-русских паломничеств, во многих из которых она, действительно, описывается.

В результате, вместо того осмоса между внутренним миром путешественника и внешним миром окружающей его действительности, вместо того слияния этих двух миров и растворения внутреннего мира во внешнем, которое наблюдается у паломника, у Афонасия Никитина должно было получиться как раз обратное, то не менее интенсивное ощущение своей отдельности, изолированности от внешнего мира, своего религиозного одиночества. Ему приходилось бороться как против проникновения внешнего, нехристианского мира в его внутренний мир (ибо это проникновение сознавалось как осквернение), так и против выявления его внутреннего религиозного мира вовне, ибо такое выявление могло быть опасным для его личной судьбы, иначе говоря, приходилось замыкаться в себя и тем не ослаблять, а еще усиливать свою духовную изоляцию, свое религиозное одиночество. Это было длительным и напряженным религиозным переживанием. В этой-то интенсивно религиозной окраске переживаний, связанных с путешествием, и заключалась аналогия с паломничеством, несмотря на все различие в самом направлении этих переживаний. Как для паломника, так и для Афонасия Никитина воспоминание о путешествии было прежде всего воспоминанием о сильном религиозном переживании. И именно поэтому как паломник, так и Афонасий Никитин считали себя обязанными записать эти воспоминания, поведать их потомству: ибо в древней Руси в принципе записывалось и облекалось в литературную форму только лишь религиозно - ценное, все же религиозно - нейтральное в принципе оставалось предметом не письменной, а устной литературы.

Сказанным выше определяется истинный смысл и сущность содержания «Хожения» Афонасия Никитина. Это не есть простое описание любопытных путевых приключений или диковин, виденных в далеких странах, а повесть о том, как несчастный православный христианин, «рабице Божие» Афонасий, занесенный судьбой в нехристианские страны, страдал от своего религиозного одиночества и тосковал по родной христианской обстановке. Только с этой стороны и можно подходить к «Хожению», как к литературному произведению.

Все «Хожение» проникнуто реальным ощущением религиозной изолированности Афонасия Никитина среди окружающей его нехристианской религиозной стихии. Вместе с тем, Афонасий Никитин слишком хорошо знает мусульман и браманьистов, чтобы просто презирать их. Их религиозный мир отделен от внутреннего мира Афонасия Никитина непроницаемой стеной. Но Афонасий Никитин знает, что это, пусть чужой, но все-таки *религиозный* мир, и потому не может ни презирать, ни осуждать тех, кто к этому миру принадлежит. Даже больше того, Афонасий Никитин чувствует, что при всем внутреннем, материальном различии между его собственной русско-православной и чужими, мусульманской и браманьской религиозными стихиями, между ними существует известный формальный параллелизм, формальная аналогия, которую он постоянно подчеркивает. Упоминая мусульманские праздники и посты, он всегда указывает,

какому православному празднику или посту они по времени или по значению своему соответствуют: «... на память шиха Аладина, на руський праздник на Покровъ святяя Богородица (334,33) «а празднуют шиху Аладину двѣ недѣли по Покровѣ» (335, 10), «Великы День бваеть хрестьянскы первіе бесерменскаго баграма за 9 день или за 10 день» (337,20—21), «на курбантъ-баграмъ, а порусьскому на Петровъ день» (341,27—28). О священном городе браманистов, Парвате, Афонасий Никитинъ говорит: «къ Первотѣ же ѣздытъ о Великомѣ Заговѣйнѣ, къ своему ихъ туто Иерусалимѣ, а побесерменскы Мякъка, а порускы Ерусалимъ, а поиндѣйскы Парватъ» (337,7—9). Онъ отмечаетъ внешнее сходство некоторыхъ подробностей браманскаго ритуала съ православнымъ: «а намазъ же ихъ на востокъ, порускы» (336,34), «а бутханы (т. е. храмы) же ихъ ставлены на востокъ, а буты (т. е. идолы) стоятъ на востокъ» (337,3—4) «ины ся кланяють по чернечскы, обѣ руки дотычуть до земли» (337,6—7). Чуждость браманскаго религиознаго мироощущенія, конечно, не могла не поразить Афонасія Никитина. При описаніи главнаго храма в Парвате онъ рассказываетъ безъ прикрас то, что тамъ видел, и одного этого описанія достаточно, чтобы убедиться в совершенной чуждости браманизма: «а бутхана же велима велика, есть въ полѣ-Тиври,камена, да рѣзаны по ней дѣянны Бутовы, 41) около ея всея 12 рѣзано вѣнцевъ, какъ Буть чюдеса творилъ, какъ ся имъ являлгь многыма образы: первое — человекимъ образомъ являлся, другое — человекъ, а носъ слоновъ, третье — человекъ, а видѣніе обезьянино, въ четвертое — человекъ, а образомъ лютаго звѣря; являлся имъ все съ хвостомъ, а вырѣзанъ на каменѣ, а хвостъ черезъ него сажень» (336,10—14). Казалось бы у всякаго русскаго XV-го века все эти образы должны были вызвать заключеніе, что этотъ «буть» есть просто сатана. Возможно, что такая мысль и пришла в голову Афонасію Никитину. Но онъ подавилъ ее в себѣ, не высказалъ ее даже и в «Хожении», а только отметилъ формальное внешнее сходство главнаго идола парватскаго храма с статуей Юстиниана, описанной русскими половецкими: «Буть вырѣзанъ изъ каменѣ, велима великъ, да хвостъ у него черезъ него, да руку правую подыалъ высоко да просеръ, аky Устьянъ-царь Царяградскы» (336,19—21). Такимъ образомъ, даже здѣсь опять формальный параллелизмъ двухъ религиозныхъ мировъ. Но констатированіе этого *формальнаго* параллелизма, конечно, только усиливаетъ впечатленіе полной внутренней, *материальной* разнородности этихъ мировъ. Такъ же спокойно и объективно описываетъ Афонасій Никитинъ и другія подробности религиозной жизни Индіи, даже самыя странныя и отталкивающія с русско-православной точки зренія (напр. религиозное почитаніе рогатаго скота 42) и т. д.) Нигде ни тени осужде-

41) Слово *буть* по перепискѣ значитъ «идолъ». В данномъ случаѣ речь идетъ по видимому о божествѣ индуистскаго культа о Вишну или о Кришнѣ.

42) Напр.: «А передъ бутомъ же стоять воли велики, а вырѣзанъ изъ каменѣ изъ чернаго, а весь позолоченъ, а цѣлуеть его въ коняты, а сыплуть на него дѣнты и на бутѣ сыплуть дѣнты» (336,32-25); «видѣние же пола возуть отцомъ, а корову матерью; а каломъ ихъ негутъ хлѣбъ и ѣству варить собѣ, а

ния, пренебрежения или насмешки: всякий-де верует по своему, других осуждать нечего, а надо самому смотреть, как бы свою веру соблюсти, не отпасть от Бога.

Нелегко было Афонасию Никитину устоять в вере. И не только потому, что как христианин он не пользовался никакими правами и всегда мог подвергнуться притеснениям мусульманских вельмож, вроде чюнерского правителя Асад-хана; но, главным образом, потому, что он был физически лишен возможности исполнять обряды и предписания своей веры, в то время как вокруг себя он видел людей, строго выполняющих свои религиозные обязательства, живущих благообразным ритуальным бытом, формально похожим на его собственное русско - православное обрядовое исповедничество. Соблазн был велик: своей веры, своего закона все равно соблюсти нельзя, а «бесермене» так благообразно живут, так твердо стоят в своей вере и соблюдают свой закон, что даже зависть берет; почему бы не перейти в их веру? ведь Бог — один, только законы — разные. Это — смысл разговора Афонасия Никитина «с бесерменным Меликом», который нудил Афонасия Никитина «въ вѣру бесерменьскую стати» и укорял его за то, что он от христианства отстал, а к мусульманству не пристал. Но Афонасий Никитин устоял. Несмотря на все уважение, с которым он относился ко всякой чужой вере, и несмотря на то, что никогда не допускал себя осуждать или презирать окружающих за их религиозные воззрения, в глубине души он чувствовал и знал, что истинная вера только его, русская вера, и за нее он держался крепко, хотя от всех это скрывал, присвоив себе для окружающих даже вымышленное «бесерменьское» имя, «хозя Юсуфъ Хорасани».

Так жил он «промежу вѣръ», сокрыв от всех свой личный религиозный мир и подавив его внешние проявления. Эту свою жизнь он и описал в своем «Хоженіи». Только время от времени, по случаю наступления какого нибудь большого христианского праздника или поста, эта скрытая в глубине его души стихия русско - православной веры вздымается в нем, охватывает все его существо, заставляет его остро почувствовать свое духовное одиночество. Тогда он начинает плакать, сокрушаться, тосковать по христианской обстановке, по благообразному русскому бытовому исповедничеству и обращается с молитвой к истинному, христианскому Богу. Но и тут его религиозная стыдливость и вызванная обстоятельствами жизни скрытность мешают полному проявлению накипевших чувств, и свою молитву он сейчас же скрывает покрывалом арабского, персидского или татарского языка, этих символов его долговременного духовного одиночества.

Эти вздымаемая волны интимно - религиозных переживаний имеют свою периодичность. Религиозная жизнь человека, выросшего в религиозной культуре, воспитанного в обрядовом исповедничестве всегда ритмична и периодична. Интенсивность и напряженность

ее, то усиливается, то ослабевает, и усиления эти связаны с определенными моментами во dniu, с определенными днями в неделе, с определенными неделями в году. Настолько, что для такого человека времечасление неотделимо от вероисповедания и становится категорией религиозной. И именно потому, что сокровенные движения его внутреннего религиозного мира были подчинены определенному ритму и периодичности, у Афанасия Никитина и могла явиться мысль при написании «Хождения за три моря» использовать повествование о моментах своей религиозной тоски как средство внутреннего членения рассказа о путешествии и о всем виденном и пережитом в далеких странах.

Ки. Н. С. Трубецкой

Вена, март 1926 г.