

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ПУТЕВЫХ ЖАНРОВ В РОССИИ.  
ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА, ЛИТЕРАТУРА НОВОГО ВРЕМЕНИ.  
ЦЕНТР-ПЕРИФЕРИЯ**

**Загидулина Т.А.**

**Научный руководитель д-р филол. наук, проф. Анисимов К.В.  
*Сибирский Федеральный университет***

The transformation of travelogues in Russia. Old Russian literature, Early Modern literature ( the practice of travelling in cultural and historical context)  
Zagidulina Tatyana

Чем было путешествие для русского человека до 18 века и чем стало оно после осуществления петровских реформ, как трансформировалась сама цель путешествия, интенция путешественника, в связи со становлением нового сознания, как происходит и происходит ли вообще смена культурного кода при вхождении в чужое пространство. Эти вопросы рассматриваются на материале сопоставительного анализа следующих произведений: «Хождения за три моря» Афанасия Никитина, «Хождения Игумена Даниила», «Писем русского путешественника» Н. Карамзина и других путевых произведений древнерусской литературы и литературы 18 века.

The questions, with will be discussed on material of comparative analysis of “Hozenije za tri morya”, “Hozhenie igumena Daniila”, “Letters of Russian traveler” and other texts of Russian literature (Old Russian literature and literature of 18 century), are: peregrination for Russian people in eighteenth century – what was it? How it changed after Peter’s reforms; how peregrination’ goal and intention of traveler were transformed, because of new consciousness’ s becoming; how changed (if it changed in general) a cultural pattern in a moment of pervasion in an unfamiliar space.

Ключевые слова: трансформация путевых жанров, русский трaвeлог, смена культурных кодов

Key words: the transformation of travelogues, Russian travelogue, change of culture codes

Работа посвящена трансформации путевых жанров древнерусской литературы и литературы Нового времени на материале древнерусских хождений («Хождение Афанасия Никитина за три моря», «Хождение Даниила, игумена земли Русской»,

«Хождение Игнатия Смольнянина») и памятников русской литературы 18 века («Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина и «Письмах к великой княгине Александре Федоровне в 1821 году» В. А. Жуковского)

Исследование путевой литературы сейчас является одним из самых популярных и в то же время новых, актуальных направлений. Существует масса работ, посвященных травелогу.

Это исследование Эдварда Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока», которое дало понятие «ориентализма» как сложной конструкции, представляющей Восток и Запад не в логике господства-подчинения, а в совершенно иной, новой логике.

Нельзя обойти вниманием работу Ларри Вульфа «Изобретая Восточную Европу», где автор размышляет над тем, почему вообще Европа «разделилась» на Восточную и Западную, в чем их отличие, в чем причина снисходительного взгляда Запада на Восток.

В исследовании Андреаса Шёнле «Подлинность и вымысел в авторском самосознании русской литературы путешествий 1790 – 1840» ключевым моментом является трансформация травелога от повествования о невымышленных событиях к вымыслу, к созданию «авторской личности».

В 18 веке в России происходит резкая смена культурной парадигмы, что влечет за собой изменение пространственных и временных координат.

Религиозные координаты («земли праведные и грешные») смещаются. На первый план выходят координаты культурные.

Трансформация путевых жанров связана с теми изменениями в сознании русского человека, которые произошли после петровских реформ. Это переориентация с религиозного на культурный центр. Разумеется, трансформация не была мгновенной: уже в «Хождении Афанасия Никитина за три моря», которое датируется 1468-1474 гг. есть культурная рефлексия, к тому же интенция самого путешественника, купца, в корне отличается от задач христианских паломников.

Одной из ключевых точек сюжета травелога является проблема духовного стимула путешественника.

Когда древнерусские путники ходили по Иерусалиму, они не знали греческого и уж тем более, местных языков, естественно, это сказывалось на описываемых впечатлениях. Рассказчик из «Писем русского путешественника» знает европейские языки, что приводит в изумление иностранцев, отсюда и разница во интенциях – - святыни интернациональны (в парадигме одной религии) – для путешествия к ним не обязательно владеть языком, не обязательно иметь представление о картине мира жителей той местности, где эти святыни находятся, достаточно понимать их символический смысл. Для культурного паломничества знание языка – один из важных пунктов познания другого не только через восприятие визуальных образов, но и через познание картины мира.

Д. С. Лихачев пишет о древнерусском паломнике, что тот «не заносит в свои записи событий частного характера, не интересуется жизнью людей, низко стоящих на лестнице феодальных отношений» [Лихачев 1954: 8 ].

Для древнерусского паломника путь – дело государственное, и это не метафора. Существуют свидетельства, что игумен Даниил путешествовал не по собственному желанию, а имел поручение к иерусалимскому королю Балдуину Фландрскому. Игнатий Смольнянин, бывший в Константинополе в 1389 году, состоял в свите митрополита Пимена, за десять лет до того посвященного на митрополичью кафедру против желания великого князя Дмитрия Ивановича. Эта поездка предпринята была им для укрепления своих позиций. Именно это послужило причиной того, что Пимен приказал всем сопровождающим делать путевые записи, которым потом должны были

стать письменным свидетельством всех тягот и трудностей Пименова путешествия. Вероятно, Игнатий просто свел записи в единый текст.

Тексты некоторых хождений вообще являлись официальными документами, которые писались по приказу правителя, например, «Проскринитарий» Арсения Суханова.

В. В. Данилов пишет, что «Существенное значение в этом смысле имело изображение опасностей, с которыми приходилось сталкиваться паломникам в пути» [Данилов 1956: 30], это подчеркивало пафос подвижничества и еще раз указывало на государственную важность пути, когда интересы государства ставились на первое место и никакие опасности не могли помешать быть включенным контекст служения государству.

Для древнерусского путешественника-паломника при всех его богоугодных целях интересны смерть и мучения. Причем смерть в самом высоком смысле – Ю.М. Лотман пишет: «поскольку земной мир – “тленный” и быстротечный, а загробный – нетленный и вечный, “материальность” его значительно более “реальна”: заполняющие его пространство святые предметы не подвержены порче, гниению и уничтожению – они не невещественны, а вечно-вещетвенны» [Лотман 1996: 240]. Отсюда такой интерес к разного рода православным святыням, связанным с мучениями и дальнейшей смертью. «Это первый остров в Средиземном море на пути, здесь покоится прах святого мученика Авудима», «Здесь же в пещере лежат тела семи отроков, которые проспали триста шестьдесят лет; они уснули при императоре Декии и проснулись при императоре Феодосии. В этой же пещере покоится прах триста святых отцов, святого Александра, гроб Марии Магдалины, ее голова, и апостола Тимофея, ученика апостола Павла, в ветхом гробу».

На первый взгляд похоже, что кроме именитых покойников на пути игумена Даниила ничего не встречается, иногда лишь он упоминает о том, что земли богаты «людьми и овощию», это естественно, ведь средневековый человек рассматривал географические передвижения как «перемещение по “карте” религиозно-моральных систем».

Прежде всего, стоит заметить, что дорога русского путешественника в его сознании – это движения от периферии к центру, будь то движимый религиозными побуждениями игумен Даниил, фактически являющийся паломником, Игнатий, который сопровождает Пимена в Константинополь к патриарху или автобиографический нарратор Н. М. Карамзина в «Письмах русского путешественника», которого тоже можно назвать паломником, но паломником «культурным». С одной стороны, литературное путешествие – это некий путь, вымышленный или реальный, с другой – это познание себя, собственной идентичности, через другого. Это не только выход из своей, используя термин Ю. М. Лотмана, семиосферы в иную, но и движение от периферии к центру одной большой «европейской», в более ранних текстах, христианской семиосферы.

Средневековые представления о пространстве вертикальны. Странник-паломник как бы идет вверх, из ада в рай, к благодати. И чем ближе он к цели, тем выше стоит он на лестнице благодати

А. Ф. Лосев пишет, что «Религия есть осуществленность мировоззрения, вещественная субстанциальность морали, реальная утвержденность чувства, причем эта осуществленность – всяческая и, прежде всего, чисто телесная, субстанциальность – всяческая и, прежде всего, ощутимо физиологическая. Религии нет без тела, ибо тело есть известное состояние души, как душа есть известное состояние духа; и судьба духа есть судьба души, а судьба души есть судьба тела» [Лосев], отсюда и некрофетицизм христианских паломников, для них тело/мощи/гроб – это как раз та самая

«вещественная субстанциональность морали», для христианского паломника телесные тяготы – это путь к религиозному катарсису, это включение себя в дискурс христианства, это овеществление своего тела посредством его ощущения через мучения.

«Миф как таковой, чистая мифичность как таковая – отнюдь не должны быть во что бы то ни стало принципиально религиозными. Так, религия всегда живет вопросами (или, точнее, мифами) о грехопадении, искуплении, спасении, грехе, оправдании, очищении и т.д.» [Лосев], - говорит А. Ф. Лосев.

В текстах хождений доминирует миф об очищении, весь путь – это путь к катарсису, в начале текста игумен Даниил говорит о грехе, точнее о жизни своей во грехе, но, что нехарактерно, он отделяет свою жизнь духовную от жизни физической: «Но я неподобно ходил по святым местам, во всякой лености и слабости, в пьянстве и творил всякие неподобные дела», - пишет игумен Даниил, мифологизируя свой образ помимо этого самоуничижительными формулами: «Я, недостойный игумен Даниил, худший из всех монахов, смиренный,

одержимый многими грехами, недоволен во всяком деле добром, понужден был своими помыслами и нетерпением», «простите меня грешного и не хулите мое худое и грубое».

Повторяемость хождения к святым местам как физического действия (символического пути Христа) мифологизирует сам процесс хождения, пути.

Но путь древнерусского средневекового странника – это еще и возвращение. Возвращение к истокам, к началу (христианского) мира. М. Элиаде цитирует «Мифы и таинства»: «Надо начать свой путь с какого-нибудь определенного момента, как можно более близкого настоящему времени, и проделать весь путь наоборот («против шерсти», *pratiloman*) с целью дойти до истоков, *adoriginem*, туда, где самая первая жизнь, «вспыхнув» в мире, породит Время, достигнуть того удивительного мгновения, когда Времени больше не будет, так как ничего нет, ничего не проявляется. Смысл и цель этого приема понятны: тот, кто возвращается назад во времени, должен неизбежно достичь исходного пункта, который, в конечном счете, совпадает с созданием мира» [Элиаде]. Вот она, цель паломника. Он идет к истокам, тем самым реализуя миф очищения, через миф вечного возвращения. Целью являются вневременные интернациональные святыни, которые являются исходными пунктами.

Еще одним ключевым моментом является связь трансформации травелога от Средних веков к Новому времени с заменой религиозной парадигмы на светскую.

По Ю. М. Лотману, «география и географическая литература были утопическими по существу, а всякое путешествие приобретало характер паломничества» [Лотман 1996: 341]. Несмотря на некоторую секуляризацию культуры, путешествие все равно остается своего рода паломничеством, дорогой к духовному возвышению, например, В. А. Жуковский в «Письмах В. А. Жуковского к великой княгине Александре Федоровне в 1821 году» пишет о созерцании «Сикстинской Мадонны», оно само по себе является для него чудом, откровением. Андреас Шёнле в своей книге «Подлинность и вымысел в авторском самосознании русской литературы путешествий 1790-1840» пишет, что для путешественника «важна связь картины с легендой о чуде, поскольку это формирует процесс восприятия, преобразуя его в ритуализацию священного действия» [Шёнле 2004: 99]. **Путешественник** становится сопричастным через переживания, он как бы возвращается в воображаемую исходную точку (чудо), реализуя тем самым миф о вечном возвращении. Но если В. А. Жуковский приближается к исходной точке через вторичное – искусство, искусство – это подражание, но несмотря на это произведение искусства отчасти сохраняет

«культовую функцию», тогда как место, тело – то есть то, что хранит физическую память о чуде является исходной точкой древнерусского странника.

Стоит обратить внимание на метаязыковые аспекты путешествия (проблема языка и текста в широком смысле, их судьба в нарративе путешествия).

«Репутация путешественника к концу XVIII века отличается от репутации странника или паломника по Святым местам: если паломничество удостоивается социального внимания прежде всего в качестве религиозного опыта покаяния или обета, то путешествие — как опыт нового знания, обретаемого в новых местах. Но меняются и сами описания паломнических маршрутов: привычные темы, как теперь выясняется, не исключают ни “тематического”, ни языкового разнообразия, допускающего смешение книжно-славянской и обиходно-разговорной лексики» [Богданов 2006], - пишет А. К. Богданов.

путешествий и путешествий более поздних является отношение к разделению пространства на «свое» и «чужое». «Я ведь уже сказал вам, что искомый результат путешествия - это параллель между чужим и своим. Мы так глубоко вросли корнями у себя дома, что, куда и как надолго бы я ни заехал, я всюду унесу почву родной Обломовки на ногах» [Гончаров 1978], - пишет И. А. Гончаров. Но это уже 19 век, а до 18 века – путешествие было однозначно путешествием от периферии к центру христианского мира, что противоречит пониманию пространства новым человеком: путешествие – это путь еще и к *иным* мирам, от «своего» к «чужому».

Н. И. Карамзин в «Письмах русского путешественника» пишет: «В мысленном путешествии, выехав из России, остановился я ночевать в корчме: и в действительном то же случилось. Но в романе писал я, что вечер был самый ненастный, что дождь не оставил на мне сухой нитки и что в корчме надлежало мне сушиться перед камином; а на деле вечер выдался самый тихий и ясный. Сей первый ночлег был несчастлив для романа; боясь, чтобы ненастное время не продолжилось и не обеспокоило меня в моем путешествии, сжег я его в печи, в благословенном своем жилище на Чистых Прудах. - Я лег на траве под деревом, вынул из кармана записную книжку, чернилицу и перо и написал то, что вы теперь читали», сжигая текст, (текст – это слово, язык) написанный о путешествии до путешествия, написанный еще в России, Н. И. Карамзин целиком погружается в «чужую» среду уже наполненный ею, впечатлениями о ней, уже являясь сопричастным ее творению.

Еще об усилении оппозиции «свое» - «чужое» свидетельствует то, что древнерусский путешественник путешествует в компании себеподобных, а новый путешественник – постоянно находится в окружении иностранцев, ему интересна их жизнь, их быт: «Между тем вышли на берег два немца, которые в особой кибитке едут с нами до Кенигсберга; легли подле меня на траве, закурили трубки и от скуки начали бранить русский народ», «В Данциге присоединились к нам офицер, молодой французский купец и магистер».

Для героя Карамзина не столь интересны мертвые святыни, сколь живые: «Вчера же после обеда был я у славного Канта, глубокомысленного, тонкого метафизика».

Но, несмотря на массу отличий, путешествие все равно остается ритуалом. Ритуалом, целью которого является познание мира и себя через Абсолют. Только древнерусский путешественник предпочитает прикасаться непосредственно к святыне, а новый странник прикасается к репрезентации святыни, к воплощению Абсолюта посредством рецепции другого человека, то есть к познанию через искусство, например, Андреас Шёнле говорит о «Письмах» В. А. Жуковского: «предмет искусства может наследовать некоторые сверхъестественные свойства культового объекта» »[Шёнле 2004: 100].

Но в любом случае, при всей разнице интенций, при коренном отличии в восприятии мира, путешествие для странника является не только путем познания другого, но и само моделированием: «Он путешествует в поисках тех моментов, когда может выйти за пределы своей личности и подняться к иному, более истинному и свободному самосознанию» [Шёнле 2004: 105].

## Список литературы

1. Богданов А.К. О Крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М.: НЛЮ, 2006.
2. Гончаров И.А. Фрегат «Паллада»: Очерки путешествия в двух томах. М.,1978.
3. Данилов В.В. К характеристике «Хожения» игумена Даниила // ТОДРЛ. 1954. Т.10. С. 30.
4. Лихачев Д.С. Изображение людей в летописи XII-XIIIвв. // ТОДРЛ. 1954. Т.10. С. 8.
5. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.
6. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М: «Языки русской культуры» - 464 с.
7. Хожение игумена Даниила. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4934>.
8. Шёнле А. Подлинность и вымысел в авторском самосознании русской литературы путешествий 1790-1840, СПб.: Академический проект, 2004. – 272 с.
9. Элиаде М. Аспекты мифа. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/el\\_asp/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/el_asp/index.php).

#### Краткие сведения об авторе

Загидулина Татьяна Андреевна, магистрант Сибирского Федерального Университета первого года обучения (Институт филологии и языковой коммуникации, кафедра русской и зарубежной литературы). Сфера научных интересов – восточный тревелог русской литературы, путевая литература, древнерусские хождения, путевые записки русских путешественников, русская национальная идентичность.