

Г. Д. ЛЕНХОФФ, ДЖ. Б. МАРТИН

Торгово-хозяйственный и культурный контекст «Хожения за три моря» Афанасия Никитина

В середине 1460-х гг. купец по имени Афанасий Никитин отправился в торговую экспедицию из своей родной Твери в кавказское княжество Ширван.¹ Около Астрахани Никитин и его спутники подверглись нападению войска султана Касима и были им ограблены. Лишившись имущества, путешественники разбрелись в разных направлениях. «У кого что есть на Руси, и тот пошел на Русь; а кой должен, а тот пошел куды его очи понесли», — пишет Никитин.² Сам Никитин едет в Дербент, Баку и, переправившись через Каспийское море, в Иран, где и остается в течение

¹ Общепринятые даты путешествия Афанасия Никитина (1466—1472) были вычислены И. И. Срезневским в его книге: Срезневский И. И. Хожение за три моря Афанасия Никитина в 1466—1472. СПб., 1857. С. 36—38. Л. С. Семенов (Путешествие Афанасия Никитина. М., 1980. С. 8—28) полагает, что Никитин отправился в путь в 1468 г., однако приводимые им свидетельства недостаточны для какого-либо определенного вывода. См. также его статью: Семенов Л. С. Хронология путешествия Афанасия Никитина // Хожение за три моря Афанасия Никитина / Подгот. изд. Я. С. Лурье и Л. С. Семенова. Л., 1986. С. 88—107. (Далее: Хожение. В дальнейшем все ссылки на это издание даются в скобках в тексте).

² Хожение. С. 19. Ссылки на страницы 18—31 относятся к Троицкому списку (ГБЛ, ф. 304, III, № 4, конец XV или самое начало XVI в., далее: *T*), ссылки на страницы 5—17 — к Архивскому списку Львовской летописи (ЦГАДА, ф. 181, № 371/821, первая треть XVI в., далее: *E*).

Оба списка содержат следы редактирования и дополняют друг друга (тщательный анализ см.: Лурье Я. С. Археографический обзор // Хожение. С. 111—112). Я. С. Лурье рассматривает список *E* как ближайший к протографу. Мы предпочитаем список *T* на следующих основаниях: *T* содержит церковнославянскую молитву, которую можно рассматривать как дополнение, и другие свидетельства редакционной работы (например, как правило, по-церковнославянски даются названия праздников). В этом списке опущены некоторые фразы, относящиеся к тверскому князю Михаилу Борисовичу и его воеводе Борису Захарьевичу Бороздину; здесь отсутствуют некоторые детали в описании нападения татар на Волге и жалоба Никитина на то, что его ограбил правитель Трапезунда. С другой стороны, как будет видно из приводимых в тексте цитат, в летописном изводе нет ряда заметок об обычаях индийского общества и его легендах, отдельных географических данных и фрагментов на восточных языках, которые имеются в *T*. В частности, в *E* не представлены несколько основополагающих замечаний о христианской и мусульманской вере (ср. л. 449 об., 452 об. списка *E* с л. 380, 384 списка *T*). В *T* также полнее читается отступление о Русской земле (л. 386) и заключительная «восточная» молитва (л. 392 об.). Представляется, что, хотя оба переписчика определенным образом изменили или исказили оригинал, писец *T* был более аккуратным и более образованным, чем писец *E*. Если исключить вполне обычные и довольно незначительные редакционные изменения, сделанные в соответствии с литературным этикетом, список *T* передает, видимо, оригинал с большей аккуратностью, чем *E*, в котором обнаруживается больше пропусков и который написан позднее.

десяти месяцев. Затем он пересекает «второе море», Индийский океан, и направляется в Индию; здесь он проезжает через Декан, обозревая рынки, обычаи и дворы государства Бахманидов (исламского) и государства Виджаянагар (индуистского). Либо во время путешествия, либо уже по возвращении в родную землю Афанасий Никитин записал свои впечатления в нескольких «тетрадах», которые были обнаружены после его смерти и пересланы в Москву. О его судьбе мы узнаем из Львовской летописи: «Въ лѣто 6983 (1475)... Того же году обретох написание Офонаса тверитина купца, что былъ в Ындеѣ 4 года, а ходил, сказывает, с Василиемъ Папиным. Азь же опытах, коли Василей ходил с кречаты послом от великого князя. И сказаши ми — за год до казанского похода пришел из Орды, коли князь Юрий под Казанью был, тогда его под Казанью застрелили. Се же написано не обретох, в кое лѣто пошел или в кое лѣто пришел из Ындѣя, умер, а сказывают, что, деи, Смоленска не дошед умерь. А писание то своею рукою написал, иже руки тѣ тетрати привезли гости к Мамыреву Василию, к дяку к великого князя на Москву» (с. 5).

Как кажется, об Афанасии Никитине мы знаем существенно больше, чем о многих других средневековых русских авторах. Лишь в сочинениях протопопа Аввакума можно обнаружить более выразительные признания личного характера и лирические отступления. О многом тем не менее Афанасий Никитин не сказал. Его повествование не сообщает никаких деталей, касающихся его социального положения в Твери, его образования, частных обстоятельств его жизни. Ряд вопросов этого характера ставился в литературе, однако никогда не был решен окончательно. Почему Афанасий Никитин так не хотел возвращаться на Русь, после того как потерял все свое имущество? Почему он продолжал свой путь вплоть до Индии? Что побудило купца описать катастрофическое с коммерческой точки зрения путешествие в землю язычников? Как следует понимать многочисленные предложения и фрагменты (некоторые из них являются молитвами), написанные на различных восточных языках, и отчаяние автора по поводу того, что он забыл православные обряды или не может их придерживаться?

Большинство ученых, пытавшихся ответить на эти вопросы, считали, что Афанасий Никитин был не обычным купцом, а человеком с какой-то «скрытой программой действий». Исследователи XIX в. видели в нем смелого искателя приключений, который дерзнул отправиться в страны, до тех пор неизвестные его соотечественникам. И. И. Срезневский пишет: «Как, однако, ни кратки записки, оставленные Никитиным, все же и по ним можно судить о нем, как о замечательном русском человеке 15 века. И в них он рисуется как православный, но как патриот, как человек не только бывалый, но и начитанный, а вместе с тем и как любознательный наблюдатель, как путешественник-писатель...».³

Н. С. Трубецкой, также находившийся под большим впечатлением от «тетрадей» Никитина, изучал данный текст как искусно построенное литературное произведение (а не как путевые заметки). Он характеризовал его как историю несчастного православного, которого судьба забросила в страну язычников, который страдал от религиозного одиночества и мечтал о возвращении в родную землю. Эти ощущения, согласно Трубецкому, обусловили повествовательную структуру «тетрадей»: она предстает как повествовательная «кривая», в рамках которой динамический рассказ чередуется с отрезками «спокойного статического описания» и религиозно-лирическими отступлениями. Религиозный момент, как его видел Трубецкой, проходит через все сочинение как связующая нить между двумя параллельными

³ Срезневский И. И. Хожение за три моря Афанасия Никитина... С. 83.

молитвами: одна из них на церковнославянском, другая на арабском. Затем он ставит вопрос о функции разбросанных по всему тексту иностранных терминов и фраз. Поскольку читатели Никитина вряд ли могли понять их и поскольку некоторые из них переведены на русский, их назначение, как полагает Трубецкой, должно состоять в том, чтобы сообщить повествованию местный колорит и атмосферу экзотики. Вместе с тем они проливают свет на отдельные черты личности путешественника, который, по мнению Трубецкого, выражает в восточных фрагментах свои наиболее сокровенные мысли. Таким образом, на более высоком уровне, на уровне, доступном только автору и горстке читателей, «иностранные» фрагменты составляют своего рода зашифрованный дневник; они дают интимный психологический портрет человека, сотрясаемого периодическими приступами душевных мучений, вызванных наступлением православных праздников.⁴

В. П. Адрианова-Перетц также рассматривает «тетради» как литературное произведение, написанное убежденным патриотом в жанре хождений. Она, однако, расценивает православие Никитина как выражение его гуманистической любви к родной земле.⁵ Б. А. Успенский полагает, что «тетради» являются описанием своего рода антипаломничества в нечистое место. Он пишет: «Если паломничество в обычном случае описывает путешествие в святую землю, то в данном случае описывается путешествие в грешную, поганую землю... Эта 'перевернутость' проявляется прежде всего в способах выражения: неправильность, греховность места и вообще ситуации обусловливает применение заведомо неправильного, 'нечистого' языка (макаронического татарско-персидско-арабского) при изложении событий и впечатлений, т. е. подчеркнуто неправильное языковое поведение — по существу, анти-поведение... Необходимо подчеркнуть, что А. Н. все время остается при этом ревностным и, по-видимому, вполне ортодоксальным христианином. Сам А. Н. очень точно определяет 'правую веру': единого Бога знать, имя его в чистоте призывать во *всяком чистом месте*. Чистота места выступает, таким образом, непременным условием правильного поведения; соответственно, оказавшись в месте нечистом, А. Н. оказывается вынужденным вести себя неправильно...».⁶

⁴ Трубецкой Н. С. Хождение за три моря Афанасия Никитина как литературный памятник. Издавалось трижды: 1) Версты, 1 (1926); 2) Three Philological Studies. Michigan Slavic Materials, 3. Ann Arbor, Michigan, 1963. P. 25—51; 3) Семиотика / Ред. Ю. С. Степанов. М., 1983. С. 437—461. Теории Трубецкого были критически рассмотрены и охарактеризованы как неадекватные в двух работах, написанных независимо друг от друга: Lenhoff G. Trubetzkoy's 'Afanassii Nikitin' Reconsidered // Canadian-American Slavic Studies. 1984. Vol. 18, p. 4. P. 377—392; Лурье Я. С. Таблица композиции «Хождения за три моря» // Хождение. С. 129—133.

⁵ Адрианова-Перетц В. П. Афанасий Никитин — путешественник-писатель // «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. 1466—1472 гг. / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л., 1958. С. 125. См. также замечания Б. А. Романова: Романов Б. А. Родина Афанасия Никитина — Тверь XIII—XV вв. (историко-политический очерк) // «Хождение за три моря» Афанасия Никитина 1466—1472 гг. / Ред. В. П. Адрианова-Перетц и Б. Д. Греков. М.; Л., 1948. С. 105—106. Ср. еще: Осипов А. М., Александров В. А., Гольдберг Н. М. Афанасий Никитин и его время. М., 1951; Водовозов Н. В. Записки Афанасия Никитина об Индии 15 века. М., 1955. С. 32; Прокофьев Н. И. 1) Предисловие // Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466—1472. М., 1980. С. 40; 2) О классовой и народной основе хождений игумена Даниила и Афанасия Никитина // Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. 1970. № 389. С. 83—85; Лихачев Д. С. Хождение за три моря Афанасия Никитина // Великое наследие. М., 1980. С. 299—304.

⁶ Успенский Б. А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 60—61.

Другие исследователи трактуют записки как дневник человека, бывшего впереди своего времени или во всяком случае нетипичного для своей эпохи. А. И. Клибанов видит в отдельных фразах свидетельство того, что Афанасий Никитин был жидовствующим, не веровавшим в божественную Троицу; именно на это указывают, с его точки зрения, восточные молитвы.⁷ Я. С. Лурье полагает, что восточные фрагменты в Хожении не связаны ни с еретичеством, ни с «анти-поведением», но являются отражением «своеобразного синкретизма Никитина, признавшего 'правой верой' любой монотеизм, лишь бы он сочетался с духовной чистотой».⁸

Авторы настоящей статьи принимают точку зрения Я. С. Лурье и других исследователей, согласно которой сочинение Афанасия Никитина представляет собой дневниковые записи, делавшиеся по ходу путешествия. Вместе с тем мы не считаем возможным рассматривать путешествие Никитина в числе тех экспедиций, имевших целью географические открытия, которые снаряжались его европейскими современниками. Мы отказываемся также от анахронистического прочтения пассажей, которые не соответствуют социокультурному коду Древней Руси, как выражений гуманистического мировоззрения. В литературе оказались обойдены вниманием или недостаточно изучены два момента: торговля с отдаленными странами в XV в. и положение немусульман или мусульман-иностранцев в средневековой Индии. Обращение к этим моментам, как мы надеемся показать, ведет к последовательному, логическому объяснению макаронических фрагментов Хождения и вообще поведения Афанасия Никитина.

Торгово-хозяйственный контекст

Афанасий Никитин был купцом. Характер его путешествия и его деятельности может быть понят лишь на фоне их торгово-хозяйственного контекста. Никитин начинает свою торговую экспедицию, отправляясь в Нижний Новгород, где он ожидает момента, когда сможет присоединиться к каравану Хасан-бека, ширванского посла, возвращавшегося из московского посольства. Дождавшись, Никитин спускается вниз по Волге, благополучно минуя Казань и Сарай. Однако, когда караван, включавший десять русских купцов, равно как и несколько купцов-мусульман, попытался проплыть мимо Астрахани, он подвергся нападению и был ограблен. Никитин лишился своего имущества и вместе с другими пережившими нападение участниками экспедиции отправился в Дербент. После встречи с шахом в Шемахе участники экспедиции разошлись в разные стороны. Некоторые из спутников Никитина вернулись на Русь; это те, о которых Никитин пишет (согласно Троицкой редакции), что у них на Руси оставалось какое-то имущество (с. 6, 19). Другие, будучи в долгу, продлили свое путешествие, либо оставшись в Шемахе, либо отправившись в Баку. Для себя самого Никитин избирает сначала путь на Дербент, а потом на Баку (там же).

Это решение дает ключ к пониманию всего путешествия Никитина. Он каждый раз стремится проехать еще немного вперед, чтобы посетить еще один известный рынок (см. более подробное обсуждение этого момента далее). Последовательность таких отдельных решений, каждое из которых соответствовало обычаям русских купцов XV в., и вылилась в путешествие,

⁷ Клибанов А. И. Реформационные движения в России в 14—первой половине 16 в. М., 1960. С. 374—379.

⁸ Лурье Я. С. Русский «чужеземец» в Индии 15 века // Хождение. С. 86. Вариант этой статьи под названием «О мировоззрении Афанасия Никитина» был опубликован в голландском журнале: Полата књигописњна. 1987. № 16. Nijmegen. С. 94—111.

длившееся много лет и шаг за шагом уводившее Никитина на юг через Иран и вплоть до Индии.

Прежде чем рассматривать решение Никитина посетить Дербент и Баку, целесообразно остановиться на том, что привело его на нижнюю Волгу. Волжский путь и сношения с торговыми центрами на нижней Волге и Северном Кавказе были составной частью русской торговли в течение многих столетий до того, как Никитин предпринял свое путешествие. Та система волжской торговли, которая установилась в ближайшее к Никитину время, определялась господством Золотой Орды над Волгой и степью. Во время расцвета Золотой Орды в XIV в. ее столица Сарай являлась главным коммерческим центром, где идущие с севера товары перераспределялись в южном, восточном и западном направлениях. Орда требовала, чтобы вся эта торговля проходила через Сарай, и волжский путь сделался наиболее важным звеном, связывающим Русь с данным рынком.⁹

По временам этот путь становился небезопасным, например, когда власть Золотой Орды была подорвана в 1360—1370-е гг., или когда Сарай, так же как и Астрахань, был разрушен Тимуром в конце XIV столетия. Однако Волга оставалась для русских купцов важным торговым путем, соединявшим их с рынками и купцами нижней Волги и Северного Кавказа. Записи ширазского купца, который проезжал через Сарай в конце 1430-х гг. по пути через Абаркух, Йезд, Герат и Ургенч, показывают, что он мог купить северные товары, такие как полотно и европейские ткани, поставившиеся русскими купцами, в Сарае. Высокая прибыль (около 300%), которую он сумел получить, продав эти товары в Герате, говорит о том, что идущие с севера товары продолжали быть доступны в Сарае по относительно низким ценам; следовательно, они были там в достаточно большом количестве.¹⁰ Венецианец Иосафат Барбаро, живший в Тана (Азове) приблизительно в то же время, когда ширазский купец посетил Сарай, замечает, что «люди из Москвы каждый год приходят на лодках в Китеркан (Астрахань) за солью».¹¹ Хотя у нас нет прямых данных о том, что этот путь безопасно и успешно использовался с тем постоянством, о котором говорит Барбаро, независимые свидетельства двух приведенных источников показывают, что торговля между севером и югом по волжскому пути в первой половине XV в. продолжалась и была, следовательно, вполне установившейся, когда Никитин отправился в свое путешествие.

К 1460-м гг. волжский путь не был единственным доступным для русских купцов, желавших торговать с югом. По мере того как Золотая Орда дробилась на несколько соперничающих орд, единый волжский путь, по которому русские товары направлялись в Сарай, распадался на несколько путей; некоторые из них шли через степь прямо в итальянские колонии — в Тану (Азов) в низовьях Дона и в Кафу на Крымском побережье. К середине XV в. русские купцы могли пользоваться этими путями, пролежавшими через степь, и торговать непосредственно с итальянскими ко-

⁹ Martin J. *Treasure of the Land of Darkness. The Fur Trade and its Significance for Medieval Russia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 30—32, 90.

¹⁰ Заходер Б. Н. Ширазский купец на Поволжье в 1438 г. // Каспийский свод сведений о восточной Европе. М., 1962—1967. Т. 2. С. 166—167, 169; Martin J. *Treasure...* P. 194—196.

¹¹ Цит. по английскому переводу У. Томаса и С. А. Поа: *Travels to Tana and Persia by Josafa Barbaro and Ambrogio Contarini*. Hakluyt Society. London, 1873. Vol. 49. P. 31 (далее: *Barbaro J. Travels*). См. также русский перевод: Барбаро и Контарини о России: К истории итало-русских связей в XV в. / Вступ. статья, подгот. текста, пер. и коммент. Е. Ч. Скржинской. Л., 1971.

лониями (Таной и Кафой), а не добираться до итальянских купцов в Сарае.¹²

В середине 1460-х гг., когда Никитин замыслил свое путешествие на юг, ни один из доступных путей не был вполне безопасен. Большая Орда, представлявшая собой остаток Орды Золотой, то и дело совершала набеги на русские границы и угрожала пересекавшим степь путям; от этого страдали и Русь, и Крымское ханство. Так, в 1465 г., всего за три года до начала путешествия Никитина, Большая Орда готовила крупный поход против русских; эти приготовления были сорваны крымским ханом, который напал на силы Большой Орды, формировавшиеся на Дону. Эта мера временно расчистила донской путь. Весь эпизод в целом, однако, хорошо иллюстрирует те опасности, которых мог ожидать собирающийся в путь купец.¹³

Непосредственно перед путешествием Никитина волжский путь также не был вполне безопасен; возможно, что и пользовались им нерегулярно. Как отмечает сам Никитин, в 1460-х гг. Москва несколько раз вела военные действия против Казани. Решение Никитина пуститься в рискованное торговое предприятие, связанное с волжским путем, вполне могло иметь отношение к казанским событиям. Во время военных кампаний торговый обмен между волжскими рынками и русскими княжествами несомненно был прерван. Мирная передышка вновь позволяла надеяться на относительно безопасное путешествие мимо Казани и вниз по Волге. Более того, поскольку в течение нескольких лет торговля была прервана и должен был образоваться недостаток в товарах, идущих в русские княжества с Кавказа и нижней Волги, торговое предприятие, связанное с волжским путем, могло обещать высокую прибыль. Относительно безопасная обстановка на Волге вместе с расчетами на высокую прибыль и могли быть теми факторами, которые обусловили выбор Никитина, — целью путешествия были волжские рынки.

Расчеты Никитина не были вовсе безосновательными. Как он сам отмечает, русский посол Василий Папин благополучно добрался до Дербента (с. 6, 19). Соответственно, если бы Никитин осуществил свой первоначальный план и присоединился к каравану Папина, он также достиг бы Дербента без всяких происшествий. Как мы знаем, караван Хасан-бека не был столь удачлив. Никитин добрался до Дербента, но без мехов,¹⁴ которыми он собирался торговать. Он должен был решить, возвращаться ли ему в Тверь или продолжать свой путь в надежде, что другой рынок даст ему возможность возместить убытки и, может быть, получить прибыль.

Я. С. Лурье предположил, что практически у Никитина не было никакого выбора. Он утверждает, что торговые экспедиции в эту эпоху были дорогостоящими и купцы должны были иметь с собою крупные суммы. Поэтому, как он считает, для финансирования подобных предприятий обычно брали деньги взаймы; соответственно, Никитин должен был быть в долгу. Отсюда Я. С. Лурье заключает, что Никитин, сознавая, что попадет

¹² Сыроечковский В. Е. Пути и условия сношений Москвы с Крымом на рубеже XVI века. // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. Сер. 7. 1932. С. 200; Martin J. Treasure... P. 101.

¹³ ПСРЛ. М., 1965. Т. 12. С. 116—117; Martin J. Treasure... P. 101; Базилевич К. В. Внешняя политика русского централизованного государства второй половины XV века. М., 1952, С. 53.

¹⁴ Слова «мълкая рухлядь» (Хождение. С. 6) в документах, относящихся к торговым караванам и понесенным убыткам, обычно обозначают меха. Авторы «Комментария» предпочитают более общее определение — «движимое имущество, пожитки» (Там же. С. 139, примеч. 26).

в кабалу к своему заимодавцу, если он по возвращении домой не сможет выплатить долг, предпочитает продолжить путешествие.¹⁵

В аргументации Я. С. Лурье есть несколько слабых мест. Его убеждение в том, что торговля с дальними странами предполагала крупные вложения, что купцы, отправляясь в такого рода торговые экспедиции, брали с собой большие суммы и поэтому обычно входили в долги, лишено реального основания. Дипломатические сообщения, относящиеся к купцам, которые совершали поездки в Кафу и Азов в конце XV в., дают другую картину организации торговли и денежных вложений.

Имеется ряд доводов в пользу того, чтобы считать, что обычаи и нормы, наблюдаемые у данной группы купцов, могут быть отнесены и к купцам, торговавшим на волжских рынках за два десятилетия перед тем, — включая сюда и Никитина. Черноморская торговля конца XV в., развивавшаяся как раз во время путешествия Никитина, была, как уже говорилось, ответвлением торговли волжской. Торговые обычаи купцов, занятых в этих новых предприятиях, повторяли, видимо, установившиеся на Волге образцы. Они безусловно сходились в том, что касается самих предметов товарообмена. Для продажи на нижеволжских рынках Никитин вез с собой меха, и иранские рынки должны были его привлечь своими широко известными шелковыми тканями. Эти товары были также основными предметами обмена на рынках Азова и Кафы.¹⁶

Тождествен также и способ организации торговых экспедиций. Русские купцы, торговавшие с Кафой и Азовом, постоянно объединялись в группы и часто сопровождали караваны дипломатических курьеров или послов.¹⁷ Как отмечено ранее, Никитин, чтобы обезопасить себя от возможных злоключений при том неустойчивом положении, в котором находился волжский путь, также вполне сознательно ждал на русской границе того момента, когда он сможет присоединиться к дипломатической миссии, которая обеспечила бы ему дополнительную защиту.

Мы вправе, таким образом, исходить из ценности товаров, которые брали с собой купцы, торговавшие с Кафой и Азовом, для того чтобы экстраполировать эти нормы и на купцов волжских. Дипломатические документы за 1488—1502 гг. содержат данные о ценности имущества в 134 случаях. За исключением одного случая, когда товары оценивались в 1364 р., ни один купец не вез с собой имущества более чем на 500 р. Наиболее низкая ценность, отмеченная в двух случаях, составляла 5 р. В 69 из 134 случаев (51%) имущество оценивалось в 50 р. или меньше.¹⁸ Следует отметить, что цитируемые в документах оценки возникли в связи с исками о возмещении стоимости утраченного имущества. Поэтому если эти данные и не вполне точны, то они скорее завышены сравнительно с реальной стоимостью украденных товаров. Эти данные показывают, что купцы, ведшие торговлю с дальними странами, отнюдь не должны были располагать товарами, требовавшими больших денежных вложений, и что среди них вовсе не было обычным иметь с собой крупные денежные суммы. Таким образом, нельзя утверждать, как это делает Я. С. Лурье, что купцы вообще

¹⁵ Лурье Я. С. Русский «чужеземец»... С. 71—72.

¹⁶ См., например: Сборник императорского русского исторического общества. 148 т. СПб., 1867—1916. Т. 35. С. 26—31; Т. 41. С. 297—298, 405—409 (далее: СИРИО). См. также: Martin J. 1) *Treasure...* P. 102; 2) *Muscovite Travelling Merchants: the Trade with the Muslim East (15th and 16th Centuries)* // *Central Asian Studies*. Vol. 4, n. 3. P. 23; Комментарии // Хожение. С. 139, примеч. 26.

¹⁷ См., например: СИРИО. Т. 41. С. 298, 405, 407, 408, 410.

¹⁸ Martin J. *Muscovite Travelling Merchants...* P. 24—25.

или Никитин в частности должны были обеспечить себя большими суммами для того, чтобы пуститься в торговую экспедицию.

Даже если Никитин решил взять с собою необычно большое количество товаров на весьма крупную сумму, он не должен был с необходимостью, как показывают документы, входить в долги для оплаты этих товаров или своего путешествия. В России существовали другие способы финансирования торговых экспедиций. Обычным было, например, товарищество. Из 69 купцов, о которых говорилось выше, 20 входили в товарищества. Из 38 других, имущество которых оценивалось 51—100 р., 13 были членами товариществ. Характер товариществ мог варьироваться. В некоторых случаях партнеры, часто родственники, отправлялись за границу вместе. Однако, перейдя через степь, они иногда расставались, с тем чтобы вести дела одновременно на нескольких рынках. В других случаях один из партнеров отправлялся в путешествие, тогда как другие оставались на месте. При любом варианте товарищества несомненно были организационной формой, которая давала купцам возможность собрать капитал для торгового предприятия, объединяя средства нескольких лиц и в то же время сводя к минимуму риск каждого партнера.¹⁹ Таким образом, для тех купцов, чьи личные средства были недостаточны для финансирования торговой экспедиции, или для тех, кто просто хотел обезопасить собственный капитал, отнюдь не было необходимости входить в долги, чтобы осуществить путешествие.

Сочинение Афанасия Никитина не содержит никаких данных, которые указывали бы на то, что он воспользовался возможностью войти в товарищество. Но следует подчеркнуть, что сам факт существования альтернативных способов получения капитала делает маловероятной ситуацию, при которой Никитин вошел бы в долги для финансирования своей экспедиции. Наиболее правдоподобно, что Никитин был купцом среднего достатка, который отправился в путешествие с товарами, приобретенными на собственные, а не на взятые займы средства.²⁰

Таким образом, перед Никитиным, когда он решил ехать дальше в Дербент и Баку, а не возвращаться в Тверь, стояла реальная дилемма. Этот вывод подкрепляется и тем обстоятельством, что Никитин дважды задумывался над возможностью возвращения. В первый раз это случилось сразу же после того, как он и его спутники были ограблены; грабители, правда, предупредили путешественников, чтобы они не возвращались. Во второй раз эти размышления были спровоцированы тем, что Никитин и некоторые его спутники безуспешно пытались получить помощь от Ширваншаха, чтобы обеспечить себе обратный путь (с. 6, 19; ср. также: Комментарий. С. 141, примеч. 36). Ни разу, говоря об этих случаях, Никитин даже не намекает на то, что он не хотел бы возвращаться домой или что боится ожидающей его там участи. Напротив, решение продолжать путь было обусловлено иными соображениями, которые сложились после того, как он прожил в Дербенте и Шемахе достаточно долго, чтобы быть в курсе условий и возможностей местной торговли.

На этом этапе решение Никитина продолжать путешествие вполне соответствовало обычаям и манере поведения других русских купцов XV в. Первоначально Никитин намеревался совершить свои сделки на ближайших иностранных рынках нижней Волги и Северного Кавказа.²¹ И в позднейшее

¹⁹ Ibid. P. 25—27.

²⁰ К такому же выводу пришли и составители Комментария (Хождение. С. 139, примеч. 26).

²¹ Лурье Я. С. Русский «чужеземец»... С. 69.

время русские купцы вели торговлю, как правило, на прибрежных рынках. Однако некоторые по неизвестным причинам путешествовали далее в глубь Оттоманской империи, имеются сведения об их пребывании в таких городах, как Токат, Бурса и Константинополь.²² Более того, имена многих купцов, упоминаемые в дипломатических документах, появляются в них не один раз; это означает, что они не однажды несли убытки или терпели еще какую-то неудачу. Несмотря на большой риск, эти профессиональные купцы вновь возвращались на оттоманские рынки. Решение Никитина ехать дальше в Дербент и Баку вполне согласуется, следовательно, с практикой, нормальной для русских купцов позднейшего времени. Когда они сталкивались с совершенно неудовлетворительными условиями на одном рынке или терпели убытки в результате случившихся по дороге несчасть, они зачастую упорствовали. Они не оставляли свою коммерческую деятельность, а либо отправлялись в следующий торговый центр, либо организовывали новую экспедицию. Никитин выбрал первую возможность. Он поехал в Дербент, торговля которого была уже ему знакома, а затем в Баку, торговый центр, достаточно известный, чтобы привлечь не только его, но и его товарищей.

Последующие решения Никитина продолжить свое путешествие на юг через Иран и вплоть до Индии следовали тому же образцу. На каждом этапе своего путешествия он сталкивался с одной и той же дилеммой: остановиться ли на полученной к данному моменту прибыли или понесенных убытках и вернуться или продолжать путешествие дальше в надежде на новые выгодные сделки. На каждом этапе своего путешествия, в каждом торговом центре он получал сведения о других рынках и не известных ранее торговых возможностях. Его путешествие, таким образом, может рассматриваться как результат совокупности отдельных решений, каждое из которых просто вело его в следующий торговый центр.

Благодаря этому ряду решений Никитин двигался по хорошо известному и постоянно использовавшемуся торговому пути, который шел из Баку по территории Ирана через Чапакур, Сари, Амоль, Рей, Кашан, Йезд, Лар, Бендер, Ормуз и, наконец, через Маскат в Индию. То обстоятельство, что эти города представляют собой отдельные точки на устоявшемся торговом пути, подтверждается комментариями Барбаро, который в начале 1470-х гг. был венецианским послом при иранском шахе. В своих путешествиях по Ирану Барбаро также проезжал через Кашан, Йезд, Ормуз и Лар, т. е. через ряд тех городов, которые посетил Никитин.

Барбаро описывает эти города более подробно, чем Никитин. Он указывает на Кашан как на основной центр торговли шелком, а на Йезд как на «город ремесленников, изготовителей шелка, бумазеи и прочего подобного». Барбаро отмечает далее, что население Йезда выделяет различные сорта шелка, которые служат предметом обмена в других странах, в частности в Индии.²³ Он ясно обозначает Ормуз как основной транзитный пункт на пути между Индией и Ираном.²⁴ Даже Лар, по его мнению, был «большим процветающим торговым городом».²⁵ Барбаро также специально указывает на Сари как на остановку на пути от Бакинского (Каспийского) моря в Кашан.²⁶

²² См., например: СИРИО. Т. 41. С. 296, 299, 408, 410; Martin J. Muscovite Travelling Merchants... P. 23.

²³ Barbaro J. Travels. P. 73. См. также: Комментарии // Хожение. С. 142—143, примеч. 48.

²⁴ Barbaro J. Travels. P. 79.

²⁵ Ibid. P. 80.

²⁶ Ibid. P. 82. См. также: Комментарии // Хожение. С. 143, примеч. 52, где говорится о торговле Лара с Индией в XIV в.

Нет сомнения в том, что Никитин — хотя он ничего не сообщает о ведущейся здесь или там торговле — проезжал через города, в которых были знаменитые базары. В каждом торговом центре, который он посещал, он должен был слышать о другом, еще более отдаленном центре, и в результате он двигался на юг по вполне определенному торговому пути. Он следовал по этому пути, завлекаемый рассказами о ждущих его впереди товарах, особенно о шелках, которые очень ценились на русских рынках, и перспективой составить состояние.

Видимо, только проделав значительную часть пути по Ирану, возможно лишь в Йезде, он услышал об Индии и стал задумываться о путешествии туда. Замечания Барбаро показывают, что путешественники из Индии не были редкостью в Иране. Будучи послом при шахе, он сам не один раз наблюдал прибытие дипломатов из Индии.²⁷ Его описание ведущейся из Йезда торговли, отмеченное выше, показывает, что постоянные контакты между Ираном и Индией имели место не только на дипломатическом, но и на торговом уровне. Встречающееся у самого Никитина выражение разочарования в связи с тем, что он не нашел в Индии того, что ожидал («Мене залгали псы бесермены» — с. 8, 21), указывает не только на чувства автора. Эти слова подтверждают, что Никитин стремился вперед, принимая решения в ответ на обнадеживающую информацию, которую он получал во время путешествия; выясняется и источник такой информации — это купцы-мусульмане, возможно, партнеры Никитина, с которыми он встречался в Иране.

Хотя разрозненные заметки Никитина об Иране создают скорее образ «любопытствующего путешественника», чем купца,²⁸ его следование без отклонений по торговому пути и его продолжительные остановки в городах, которые Барбаро описывает как торговые центры, говорят о том, что путешествие Никитина продолжало преследовать коммерческие цели. Некоторые данные, которые можно извлечь из его заметок, подтверждают эту интерпретацию. Так, к тому времени как он достиг Ормуза, у него была по крайней мере одна лошадь, и он был достаточно состоятелен, чтобы переправить ее через море в Маскат. Для того чтобы приобрести такие средства, он должен был заниматься какими-то торговыми сделками во время своего пребывания в иранских торговых городах. Более того, когда он попадает в Индию, его интерес к коммерческой деятельности становится очевидным. Он записывает, например, что в индийской земле купцы останавливаются в гостиницах (с. 7, 20). Этим замечанием он дает знать, что он сам является на деле действующим купцом. Его жалоба на ложные сведения, сообщенные знакомыми мусульманами, также связана с его коммерческими интересами. Как он отмечает, его разочарование вызвано тем, что в Индии он нашел лишь такие товары, как дешевый перец и краски, — предметы, которые он не считал пригодными для русского рынка (с. 8, 21). Аналогичным образом его заметки о рынке в Бидаре касаются лошадей и шелка, однако и здесь он указывает, что там не было товаров, подходящих для Руси (там же). В Бидаре он продает лошадь — несомненный знак коммерческой деятельности (с. 9, 22). То обстоятельство, что он проводит в этом городе четыре месяца, наводит на мысль, что его торговые операции были обширнее, чем это обнаруживает его дневник. Никитин, наконец, как и Барбаро, пишет о большом рынке в Ормузе и в то же время жалуется на высокие пошлины, которые здесь взимались (с. 11, 25). Только когда Никитин понял, что его пребывание на месте оказывается слишком дорогостоящим, когда потерял веру в то, что дальнейшие поездки создадут

²⁷ Barbaro J. Travels. P. 53, 55.

²⁸ Лурье Я. С. Русский «чужеземец»... С. 69.

для него заманчивые коммерческие возможности, он решает вернуться назад (с. 14, 23). Хотя Никитин путешествовал по хорошо известному торговому пути, он, очевидно, был первым русским, который проследовал по нему столь далеко. Сделав это, он углубился в исламские земли.

Религиозно-культурный контекст

Во время своего пребывания в Иране Афанасий Никитин не выражал никаких опасений за свое будущее или свое благополучие. Хотя он и был связан с купцами-мусульманами, он мог отпраздновать в Ормузе Пасху без каких-либо препятствий. Переправившись через Индийский океан, он попытался вести свои дела, как привык, в Джуннаре. Правитель города, однако, конфисковал лошадь, которую Никитин приобрел в Иране, и угрожал ему потерей состояния и большим штрафом, если он не согласится перейти в ислам. В этот момент Никитин осознал те трудности, с которыми ему предстояло столкнуться среди индийских мусульман, только потому что он был христианином, — трудности, которых его иранские партнеры не предвидели или о которых они забыли упомянуть. Перед Никитиным стояла дилемма: перейти в ислам или разориться. Такую дилемму он, конечно же, не мог разрешить сразу, что и естественно для глубоко верующего человека. Он медлил. Он старался выиграть время. Наконец он получил помощь от неиндийских мусульман, которые убедили хана не принуждать Никитина к отступничеству и вернуть ему конфискованную лошадь. Никитин описывает это как чудо, однако с некоторой горечью добавляет, что любой русский христианин, который последует по его стопам, прежде чем ступить на Индийскую землю, должен подготовиться к тому, чтобы «воскликнуть Махмета» (с. 8, 21).

Именно с этого момента заметки Никитина становятся все более беспорядочными. Приходится выискивать календарные указания и обращаться к карте, для того чтобы реконструировать маршрут путешественника, так как размышления и описания оказываются бессистемно перемешанными с повествованием. Караван купцов, очевидно, покинул Джуннар 15 августа по старому стилю (на Успение), проехал через Кулунгир и Гулбаргу и достиг Бидара на праздник св. Филиппа (14 ноября 1469 г.), т. е. в день начала Рождественского поста. Никитин рассказывает, что он продал лошадь в Бидаре на Рождество и оставался в городе в течение четырех месяцев вплоть до «великого заговенья» (с. 22). Никитин указывает на Бидар как на столицу мусульманской Индии. Он предполагал найти здесь лошадиный торг и базар с парчой, шелками и другими товарами. Он обнаружил, что эти товары не подходят для русских рынков (возможно, просто потому, что их было бессмысленно вывозить из-за высоких пошлин).

Будучи в Бидаре, он свел знакомство с многими индусами. Он сделал им странное признание: «И сказах имъ вѣру свою, что еси не бесерменинъ, исадениени есмь, христианинъ, а имя ми Офонасей, а бесерменское имя хозя Исуфъ Хоросани» (там же; нет в списке *E*). Иными словами, Афанасий Никитин прежде скрывал, что он христианин. Он принял не только мусульманское имя, но и почетный титул (ходжа), предполагающий, что он совершил паломничество в Мекку. Топоним «хорасани» указывает на его принадлежность к неиндийским мусульманам.²⁹ Поскольку представляется,

²⁹ Название «хорасани» буквально означает человека из Хорасана, области в Иране. Оно применялось также к туркам, афганцам, персам и другим неиндийским мусульманам, составлявшим большинство священников и вельмож под властью султанов Бахманидов (см.: I k r a m S. M. *Muslim Civilization in India* / Ed. Ainslee T. Embree. New York, 1964. P. 109—111).

что Никитин после своих злоключений в Джуннаре старательно выдавал себя за мусульманина, естественно задаться вопросом, что побудило его сказать индусам, что он русский купец.³⁰

Как известно, участь индуистов под властью бахманидских султанов была незавидной. Немногие примеры снисходительности или веротерпимости теряются в бесчисленных сообщениях о жестоких религиозных преследованиях. Большинству индуистов лишь с трудом удавалось заработать средства на свое пропитание и поддержание семьи. Они несли основное бремя налогов. Им не разрешалось держать лошадей, носить богатые одежды, пользоваться предметами роскоши; они могли, однако, торговать и устраивали ежегодную торговую ярмарку.³¹ То, что Афанасий Никитин сбросил свою мусульманскую личину с целью присоединиться к индуистам и попасть на эту ярмарку, подтверждается его собственными признаниями, сохранившимися в списке *T*. Он пишет, что, как только он сообщил им о своем христианстве, они перестали таиться перед ним: «Они же не училися от меня крыти ни о чемъ, ни о ѣствѣ, ни о торговле, ни о маназу, ни о иных вещех, ни жонь своих не учили крыти» (с. 23). Во время «великого заговенья», т. е. в марте, он отправился с индуистами на их ежегодную торговую ярмарку в Шрипарвате. Ярмарка соединялась здесь с религиозным празднеством.

Именно имея в виду эту ярмарку, Никитин начал обращать внимание на обычаи индуистов. Он спрашивал их о верованиях и записывал свои наблюдения над их поведением. Сначала его заметки идут в достаточно нейтральном тоне — до тех пор, пока он ограничивается рассуждениями о кастовой системе или о пищевых запретах. Никитин даже готов признать место ярмарки, индуистский храм в Шрипарвате, в качестве аналога христианского Иерусалима. Однако он просто не может сдержать своего отвращения перед тем, что он видит. Индуистский идол простирает десницу столь же величественно, как и изваянный в Константинополе византийский император Юстиниан, однако «на немъ нѣтъ ничево, а гузно у него обьязано ширинкою, а виденье обезьянино» (там же; ср. с. 10). Никитин останавливает себя и возвращается к нейтральному описанию индийских обычаев принятия пищи, однако не может не заметить, что еда у них плохая и что они обходятся без ножей и ложек. Продолжая рассказ, он поражается скверным манерам индуистов, их бесстыдному поведению, их привычке употреблять коровий навоз для самых различных надобностей, включая разведение огня для приготовления пищи и вымазывание лица навозным пеплом. Последнее его наблюдение над индусами зашифровано его восточным наречием. Здесь он сообщает, что в Индии «женщин можно достать за деньги и они дешевые; можно вступить с ними в связь за два жителя... Рабыни дешевы. За четыре фуны можно получить хорошенькую, за пять — хорошую негритоску, всю черную, с маленькими и хорошенькими сосками» (с. 24, 10).³² Никитин затем покидает Шрипарвату и отправляется в Бидар за пятнадцать дней до мусульманского «улу багря» («великий праздник»). Больше он ни в какие отношения с индуистами не вступает.

³⁰ Я. С. Лурье, например, полагает, что признание Никитина индуистам подтверждает, что в душе он оставался христианином (Лурье Я. С. 1) О мировоззрении... С. 92; 2) Русский «чужеземец»... С. 77).

³¹ См.: Titus Murray T. *Islam in India and Pakistan*. 2nd ed. Calcutta, 1959. P. 29; Prasad Ishwari. *A Short History of Muslim Rule in India*. Allahabad, 1965. P. 232—233.

³² Приносим благодарность Эрике Джилсон за ее советы, касающиеся перевода. В «Хождении» слово «амьчюкь» передается как амджик (*vulva*), как это делает и П. Винтер Вири: Wirz P. Winter. *Die Fremdwörter in Afanasij Nikitins «Reise über drei Meere» 1466—1472 // Zeitschrift für slavische Philologie*. 1962. Bd 30, n. 1. P. 98—99.

Таким образом, большую часть своего пребывания в Индии Афанасий Никитин проводит в обществе мусульман, несмотря на неприятное столкновение с ханом Джуннара. С коммерческой точки зрения такое поведение обнаруживает несомненное преимущество. Местные султаны и вельможи жили сказочно роскошным образом, как можно видеть по фрагментам с описанием их дворов (с. 9, 14, 22, 28). Неудивительно, что купец стремится быть в хороших отношениях с тем социальным слоем, который располагает подобным богатством, особенно если его могут принять за одного из своих. В отличие от большинства иностранцев неиндийские мусульмане (хорасани) получали доступ к султанам и их дворам.

Другое очевидное преимущество, которое давалось принадлежностью к мусульманским кругам в Индии XV в., было связано с налогообложением. Христиане и индуисты платили большие пошлины за товары, мусульмане этих пошлин платить были не должны. Убедив мусульман, что он принадлежит к их вере, Никитин освобождал себя от финансового бремени. Сверх того он избегал бы при этом неприятных столкновений с мусульманами, желающими обратить его в ислам, и получал бы уверенность в том, что он сможет сохранить доходы и имущество, которое он успел приобрести. Всеми этими соображениями и может объясняться его утверждение, что русскому христианину, если он собирается приобрести состояние в Индии, лучше быть готовым к тому, чтобы «воскликнуть Махмета».

Точный смысл этой фразы остается неясным. Она интерпретировалась как свидетельство того, что Никитин был хорошо осведомлен о практике обращения в ислам: оно могло быть осуществлено одним произнесением этой фразы.³³ Делает ли Никитин лишь горькое замечание о своих обстоятельствах, которые казались ему безнадежными? Или он сам задумывается над тем, не «призвать ли Махмета», с тем чтобы получить такие же доходы, как и мусульмане? Для того чтобы ответить на этот кардинальный вопрос, мы обратимся к подробному анализу его слов и поступков, имеющих отношение к исламу и православию.

Как многие средневековые русские авторы, Афанасий Никитин отмечает время, отсылая к православным праздникам; они разделяются на подвижные и неподвижные. Время подвижных праздников зависит от дня, на который приходится Пасха; этот день вычисляется для каждого года отдельно по определенному порядку: так, он должен следовать за еврейской Пасхой и падать на первое воскресенье после полнолуния, приходящегося на 21 марта ст. ст. или на какой-либо из следующих дней. Однако «полнолуние» — это скорее четырнадцатый день лунного месяца, нежели физический феномен. Поэтому православные христиане для определения времени Пасхи пользуются пасхалиями и затем, считая от Пасхи, определяют дни других подвижных праздников и постов. Одно из самых выразительных противоречий «Хожения за три моря» состоит в том, что Никитин в течение своего пребывания в Индии продолжает измерять время с помощью подвижных

³³ Ю. Завадовский пишет: «Такая фраза его, как: 'да въскликну Махмета', показывает, как прекрасно он осведомлен в вопросах мусульманской веры. Этими словами он определенно намекает на то обстоятельство, что немусульманину стоит только произнести 'шахаду' (символ веры), чтобы обратиться в мусульманство» (Завадовский Ю. К вопросу о восточных словах в «Хожении за три моря» Афанасия Никитина (1466—1472 гг.) // Труды Института востоковедения АН Узбекской ССР. 1954. Вып. 3. С. 140). Тезис, согласно которому сам Афанасий Никитин «воскликнул Махмета» и реально обратился в ислам, был впервые выдвинут Г. Ленхофф (Lenhoff G. Beyond Three Seas: Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy // East European Quarterly. 1979. Vol. 13, p. 4. P. 431—447).

и неподвижных праздников и вместе с тем с определенного момента начинает жаловаться на невозможность соблюдать посты и отмечать праздники.³⁴

Как он указывает, свои первые три Пасхи он справлял уже после потери своих книг во время своего пребывания в Иране (Чапакур, Наин, Ормуз). Он не упоминает никаких трудностей при исчислении или праздновании этих дней. Справив Пасху в Ормузе (2 апреля 1469 г.), он уезжает оттуда на Фоминой неделе (подвижный праздник). Он отмечает, что в Индии зима начинается на Троицын день (подвижный праздник, падающий на восьмое воскресенье после Пасхи), и пишет, что пробыл в Бидаре вплоть до Великого Поста (подвижный пост, начинающийся за семь недель до Пасхи, в данном случае 1470 г.). Кроме указаний на эти подвижные праздники и посты Никитин постоянно отсылает к неподвижным праздникам: памяти св. Филиппа (14 ноября), Успения Божией Матери (15 августа), Рождества (25 декабря), праздника Покрова (1 октября).

Его первая жалоба на невозможность соблюдать христианские праздники датируется маем 1470 г. Он только что вернулся в Бидар с индуистской торговой ярмарки в Шрипарвате. Оставалось пятнадцать дней до мусульманского «улу багря», который Никитин и использует как временной указатель. Он пишет: «А Великого дни въскресения Христова не вѣдаю, а по примѣтамъ гадаю — Великий день бываетъ христьяньскы первые бесерменьскаго багрима за 9-ть день или за 10 дни. А со мною нѣтъ ничево, никакая книги; а книги есмя взяли с собою с Руси, ино коли мя пограбили, ини их взяли, а язъ позабыль вѣры христьяньския всея, и праздниковъ христьяньских, ни Велика дни, ни Рожества Христова не вѣдаю, ни среды, ни пятници не знаю; а промежу есми вѣрь...» (с. 24). Эта жалоба загадочна в нескольких отношениях. Во-первых, как было отмечено, он утверждает, что оставался в Бидаре до Великого Поста 1470 г. Однако начало Великого Поста может быть определено, только исходя из даты следующей Пасхи, про которую Никитин говорит, что он ее «не вѣдает». Во-вторых, он последовательно отмечает свой путь с помощью неподвижных христианских праздников много времени спустя после потери книг; поэтому трудно понять, как он мог «позабыть» такой праздник, как Рождество, — если только он не оказался полностью дезориентированным мусульманским лунным календарем. В-третьих, даже если допустить такую растерянность, кажется неправдоподобным, что путешественник может потерять счет дням недели (для православных среда и пятница — постные дни) и вместе с тем продолжать измерять отрезки своего пути вполне точным расчетом дней, недель, месяцев и времен года.

Далее по ходу рассказа Никитин записывает еще одну жалобу — после празднования мусульманского праздника в Бидаре: «О благовѣрнии христяне! Иже кто по многым землямъ много плавать, въ многыя грѣхы впадаетъ и вѣры ся да лишаетъ христьяньскы. Азь же рабище Божие Афонасие и сжалися по вѣрѣ. Уже проидоша четыре Великия говѣйна и 4 проидоша Великия дни, аз же грѣшный не вѣдаю, что есть Великий день или говѣино, ни Рожества Христова нѣ вѣдаю, ни иныхъ праздниковъ не вѣдаю, ни среды, ни пятници не вѣдаю, а книгъ у меня нѣтъ. Коли мя пограбили, ини книги взяли у меня. Азь же от многыя бѣды поидох до

³⁴ Это противоречие остается не замеченным Я. С. Лурье, которому представляется вполне правдоподобным, что в Индии Никитин потерял счет времени. Он пишет: «Если он вел для себя счет дней и недель... то он мог установить не только день Рождества, но и день Пасхи — без пасхалии. Однако долго держать в памяти эту систему было трудно. Неудивительно, что в Индии (где совсем другая система сезонов) Никитин сбился со счета и определял даты православных праздников наугад, ориентируясь по мусульманским праздникам» (Лурье Я. С. 1) О мировоззрении... С. 103; 2) Русский «чужеземец»... С. 78).

Индѣи, занже ми на Русь поити нѣ с чѣмъ, не осталось товару ничево». Он продолжает: «Пръвый же Великъ день взял есми в Каинѣ, другой Великъ день в Чебукару в Миздранской земли, третий Великий день — в Гурмызѣ, четвертый Великий день въ Индѣи с бесермены в Бедери; и ту же много плакахъ по вѣрѣ по христьянской» (с. 26; ср. с. 10—11).

Отчаяние Афанасия Никитина из-за того, что он «не ведает» православных праздников и постов, столь глубоко, что он описывает себя как человека, сокрушающегося по потерянной вере. Когда он говорит, что он «не ведает» праздников, он подразумевает, конечно же, что он не соблюдает их, и его тревога вполне соответствует той духовности, которую мы находим у средневековых русских христиан в послемонгольский период. Основные праздники и посты, и прежде всего Великий Пост и Пасха, отождествлялись средневековыми христианами с их религиозной сущностью. Несоблюдение праздников означало — вполне реальным образом — утрату христианской веры.³⁵

Вторая двусмысленность в «Хожении» связана с тем, какие именно посты и праздники имеет в виду Никитин, когда он говорит о Великом Посте (Великое заговение) или о Великом дне. Вплоть до 1470 г., к которому относится первое сетование о христианской вере, мы можем с достаточной уверенностью считать, что речь идет о Великом Посте и Пасхе. Однако сразу же вслед за жалобой на то, что он «не ведает» христианских праздников и «промежу (...) вѣрѣ», Никитин сообщает: «Мѣсяць марта прошель, и азъ мѣсяць мяса есмь не яль, заговѣль с бесермены в недѣлю, да говѣл есми ничево скоромнаго, никакия яствы бесерменьскыя, а яль есми все по двожды днемъ хлѣбъ да воду...» (с. 24; ср. с. 11).

В течение Великого Поста православный христианин должен, конечно, воздерживаться от мяса, но вместе с тем и от рыбы, молочных продуктов, сахара и некоторых видов масел; время поста составляет сорок восемь дней. Возможно, что средневековый купец, подобный Никитину, мог рассматривать воздержание от мяса как допустимую практику. Мы знаем вместе с тем, что в 1470 г. Великий Пост начинался вечером 4 марта. Однако православный Великий Пост длится сорок восемь дней. Ни один сколько-нибудь осведомленный русский христианин не мог не знать, какова продолжительность этого главного в году поста.

Существует, однако, мусульманский пост, который длится почти в точности месяц, — рамадан. В 1470 г. этот пост продолжался с 4 марта по 2 апреля,³⁶ что абсолютно соответствует тем временным рамкам, которые указывает Никитин. От мусульман, конечно же, не требуется воздержания от какой-либо пищи, а лишь отказ от еды в течение дня. Это предполагает, что Никитин «сочетал» православную и мусульманскую практику, воздерживаясь от мяса, как это было обычно для него во время Великого Поста, и в то же время следуя мусульманскому обычаю отказываться от дневной трапезы в течение месяца. Его поведение можно было бы рассматривать как приемлемый компромисс, но периодические lamentации, которые Трубецкой назвал «религиозно-лирическими отступлениями», показывают, что Никитин все в большей степени смотрел на себя как на человека, перешедшего границы допустимого.

³⁵ Fedotov G. The Russian Religious Mind. 2 vols. (1946—1966; rpt. Belmont, Massachusetts, 1975). Vol. 2. P. 147—148.

³⁶ Wustenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung mit Tafeln zur Umrechnung orient-christlicher Aren / Edited by J. Mayr and B. Spuler. 3rd edition. Wiesbaden, 1961. P. 19.

Для того, чтобы вполне понять, почему Никитин мог рассматривать свое поведение в подобном свете, данную проблему следует проанализировать в мусульманской перспективе, которую, как мы увидим, воспринимает в конце концов и сам путешественник. Если, как признается Никитин, он постился вместе с мусульманами и соблюдал основной пост, т. е. рамадан, он тем самым выполнил одно из пяти главных требований, которые предъявляются к каждому мусульманину. Другим требованием является «хадж» — паломничество в Мекку, которое раз в жизни должен совершить каждый мусульманин. Никитин именуется себя «ходжа», делая вид, что он уже совершил это путешествие, однако он вполне сознает его важность для практикующего мусульманина — настолько, что, когда он размышляет о безопасном возвратном пути на Русь, он замечает, что *не* должен ехать через Мекку: «А на Мякъку пойти, ино стати в вѣру бесерменьскую, занъже христиане не ходят на Мякъку вѣры дѣля, что ставять в вѣру» (с. 28; ср. с. 14). Озабоченность Никитина тем, чтобы не попасть в Мекку, представляет собой своего рода стремление выдать желаемое за действительное. В самом деле, его путевые заметки свидетельствуют о том, что он не только исполнил требование соблюдать рамадан, но выполнил и все другие основные обязанности мусульманина. Эти обязанности состоят в раздавании милостыни, в молитве пять раз в день и в произнесении «шахады» или исповедания веры, заключающегося в том, что «нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — посланник Божий».³⁷

Призывание Аллаха как верховного божества и повторение пяти ежедневных молитв представляют собой два основных столпа веры, первейшую обязанность верующего мусульманина. До какой степени Афанасий Никитин следовал этим требованиям, можно представить, следя за изменением его молитв. Троицкий список Хожения открывается краткой молитвой, молитвой того рода, которая произносится православными христианами в отсутствие священника, например, при чтении часов, во время повечерия, в составе утренних молитв, молитв при приготовлении к исповеди или при предписанном каждодневном чтении псалтырных кафизм.³⁸ Такая молитва является также характерным вступлением в средневековых русских сочинениях и могла быть добавлена редактором для соблюдения декорума. Это единственная молитва, обращенная к Христу как Сыну Божию, единственная, изложенная на правильном церковнославянском, на языке православного религиозного обихода.

Из остальных десяти молитв три написаны на смеси арабского и церковнославянского, а семь — полностью на креолизованном арабском. Первую восточную молитву Никитин заносит в свой дневник в Джуннаре, причем она дается так, что может быть просто записью молитвы, услышанной путешественником: это короткое безличное слово похвалы Аллаху без всяких дополнений, кроме вводного «а се» (с. 21; ср. с. 7). Вторая молитва, содержащая некоторые русские слова, помещена Никитиным сразу же после жалобы на то, что он больше не ведает христианских праздников и находится между вер (далее восточные фразы переводятся, но выделяются курсивом): *«Я молю Бога, чтобы Он сохранил меня. Аллах Господь; Аллах справедлив; о Ты, Аллах. Аллах велик, Аллах милосерд, Аллах милостив, Аллах милосердый Бог, Аллах милостивый Бог. Один Ты Бог. Ты Господь, Ты. Бог еси единъ, то царь славы, творецъ небу и земли»* (с. 24; ср. с. 11).

³⁷ Christopher J. V. The Islamic Tradition. New York, 1972. P. 39—51.

³⁸ Скабалланович М. С. Толковый Типикон. Киев, 1910. Вып. 1. С. 420—421.

Следующая молитва предваряется признанием, что Никитин постился вместе с мусульманами. Он пишет по-русски, что он «молился... Богу вседержителю, кто сътворилъ небо и землю, а иногo... не призывал никоторово имени», затем он переходит к креолизованной молитве следующего содержания: «Богъ олло, Богъ керимъ [милостивый], Богъ рахымъ [милосердый], Богъ худо [Господь], Богъ акъберъ [великий], Богъ царь славы, олло варенно, олло рагымелло, сеньсень олло ты [Аллах жив. Аллах, Ты милосерд, Ты, о Ты, Аллах]» (там же). Я. С. Лурье рассматривает язык и содержание этой молитвы как в сущности нейтральные. Он считает, что Афанасий Никитин приспособился к манере поведения своего окружения, но остался христианином. Я. С. Лурье вместе с тем отмечает, что Никитин не мог не столкнуться с философским вопросом, только ли одна религия может быть «правой верой»; он, очевидно, пришел к заключению, что Бог принимает искренние молитвы любой религии. Указывая на сходные высказывания в сочинениях еретика XV в. Феодосия Косого, Я. С. Лурье утверждает, что тот «своеобразный монотеистический синкретизм», который он полагает искренним, «считался бы на родине Никитина вредным заблуждением». Он предполагает, что Афанасию Никитину пришлось бы скрывать свои «смелые высказывания», если бы ему довелось вернуться на родину, но что в своих дневниках он совершенно правдив.³⁹

Как дополнительное свидетельство того, что Никитин в действительности не обратился в ислам, а «вынужден был вести себя так, как ведет себя метэк (перс) в иноземном окружении», Я. С. Лурье приводит тот факт, что Афанасий Никитин не упоминает в своих записях прохождения ритуального обрезания. Я. С. Лурье пишет: «Как и обращение в христианство, обращение в ислам было связано с определенным обрядом — в мусульманстве обряд имел форму обрезания. Если Никитин в Индии обрезался, то ехать после этого на Русь (а ведь он не остался в татарском Крыму, а направился дальше к Смоленску) было самоубийственным актом. За отступничество бывший православный христианин подвергался у себя на родине тягчайшему наказанию — ему могла грозить даже смертная казнь. Если же Никитин этого решающего обряда не совершил, то чего стоило его обращение в 'правую веру' в глазах мусульман?»⁴⁰

Этот аргумент основан на представлениях, которые являются противоречивыми, необоснованными, а в некоторой своей части и просто неверными. Афанасий Никитин продолжает записывать восточные молитвы и на христианской территории (Смоленское княжество), что, как мы увидим, соответствует тому обстоятельству, что «приспособленческое» поведение Никитина продолжается и после того, как он покидает мусульманское окружение, несмотря на угрозу суровой кары со стороны православных властей.

Во-вторых, нет никаких оснований считать, что в бахманидской Индии XV в. обращение взрослых мужчин непременно сопровождалось насильственным ритуальным обрезанием. Эта посылка, которая принимается на веру рядом историков XIX и начала XX в., основана не на первичных или современных событиям источниках, а на индуистских рассказах, написанных несколькими столетиями позже, чем те события, в достоверности

³⁹ Лурье Я. С. 1) О мировоззрении... С. 104—106; 2) Русский «чужеземец»... С. 82—83.

⁴⁰ Лурье Я. С. 1) О мировоззрении... С. 96—97, 104; 2) Русский «чужеземец»... С. 77—78, 82.

которых они пытаются убедить читателя.⁴¹ Историки ислама этого периода редко упоминают обрезание. Муррей Титус приводит только один пример, который датируется семью веками ранее, чем путешествие Никитина; здесь сообщается, что «Мохаммед Касим начал завоевание Индии в 711 г. от Р. Х., насильственно обрезав браминов Дебула».⁴²

Утверждениям Я. С. Лурье противоречат и те выводы, к которым пришел Р. В. Буллиет в своем квантитативном историческом анализе обращений в ислам в средневековый период. В исследовании говорится: «Обращение в ислам в средние века несколько отличалось от обращения в другие религии. Здесь отсутствовал, например, какой-либо обряд, эквивалентный крещению. Для описания процедуры перехода в ислам используется глагол „аслама“, означающий „он подчиняется (Богу)“, но там, где появляется этот глагол, не сообщается никаких подробностей, указывающих на реальное содержание данного акта. Религиозные трактаты говорят только о простом произнесении исповедания веры, „шахады“, как определяющей характеристике перехода в ислам».⁴³

Р. В. Буллиет отмечает, что, в то время как «по крайней мере в ряде случаев обрезание бесспорно совершалось... оно редко упоминается».⁴⁴ Венецианский купец Николо де Конти, который путешествовал по Индии около 1419—1444 гг., исповедался папе Евгению IV в том, что он был вынужден отказаться от христианской веры, и просил об отпущении грехов. В качестве покаяния он должен был рассказать секретарю папы, Поджио Браччолини, свою историю. Тот факт, что Конти не упоминает об обрезании, открыто каясь в своем отступничестве,⁴⁵ подтверждает выводы Р. В. Буллиета, а именно, что, если не говорить о душевных переживаниях человека, отказывающегося от своей веры, формальное обращение было относительно простым и безболезненным делом.

Р. В. Буллиет считает, что в эпоху средневековья в большинстве случаев значимым оказывалось то, «что можно было бы назвать социальным обращением, т. е. обращением, предполагающим переход из одной определяющей религий социальной группы в другую». Обращение выступало «скорее как индивидуальное, нежели как коллективное действие. Совершив акт обращения, неопит с этого момента осознавал себя в понятиях той новой религиозной общины, членом которой он стал. Такая возможность, в свою очередь, предполагает общество, в котором социальные группы, как правило, определяются в религиозных терминах, а не, скажем, в терминах племенных или национальных... Именно социальное обращение формирует мусульманскую общину как особую и исторически выделенную социальную сущность. Скорее социальное, нежели формальное обращение создавало и тот импульс

⁴¹ Об обращении в ислам в средневековый период см.: Arnold T. W. *The Preaching of Islam*. London, 1913; Dennett Daniel C. *Conversion and the Poll Tax in early Islam*. Cambridge, Mass., 1950; Завадовский Ю. К вопросу... С. 140; Titus Murray T. *Islam...*; Menasce Jean De. *Problèmes des Mazdéens dans l'Iran musulman // Festschrift für Wilhelm Eilers*. Wiesbaden, 1967. P. 220—230; Khalil Hafiz M. I. *Conversion to Islam in India (1000—1500 A.C.)*. Zürich, 1969; Hodgson Marshall. *The Venture of Islam*. Chicagi, 1974. Vol. 1. P. 324; Vol. 2. P. 555—559; Bulliet R. W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, Mass., 1979. Хотим выразить признательность Одри Л. Альтштадт, указавшей нам некоторые работы на данную тему.

⁴² Titus Murray T. *Islam...* P. 19—20.

⁴³ Bulliet R. W. *Conversion...* P. 33.

⁴⁴ *Ibid.* P. 144, note 1.

⁴⁵ См. английский перевод: *The Travels of Nikolo Conti in the East in the Early Part of the Fifteenth Century // India in the Fifteenth Century / Ed. by R. H. Major. The Hakluyt Society, series 1. London, 1858. Vol. 22.*

к изменению, который отразился на всем ходе исламского религиозного развития».⁴⁶

Насколько можно судить по его «тетрадам», обстоятельства Афанасия Никитина отражают именно этот тип индивидуального социального обращения. В отличие от Конти, который открыто признает, что он совершил отступничество, Никитин первоначально исходит из того, что его поведение является своего рода маскировкой и что в действительности он остается христианином. Дальнейшие его записи, однако, раскрывают, как он постепенно становится жертвой приступов самобичевания, вызванных ощущением своей вины и страхом за свою бессмертную душу. Кризис случился, когда мусульманский вельможа начал задавать ему вопросы о его вероисповедании. Согласно Никитину, мелик (правитель) понуждал его стать мусульманином. «Аз же ему рекох: „Господине! ты *намарь кыларесень, мен да намазъ киларьменъ; ты бешь намазъ киларьсизъ, мен да 3 каларемень; менъ гарить, а сень иньчай*“ (молишься и я тоже молюсь; ты молишься пять раз в день, и я молюсь три раза в день; я чужестранец, а ты здешний). Онъ же ми рече: „Истину ты не бесерменинъ кажешися, а христьянства не знаешъ“» (с. 26; ср. с. 13).

Как следует понимать этот разговор? Он ведется на «восточных» языках человеком, который пытается выдать себя за хорасанца — неиндийского мусульманина. Для этого он должен был при случае молиться вместе с другими мусульманами. Он признается, что он вместе с ними постится, однако замечания мелика побуждают думать, что Никитин не слишком хорошо знал обряды и часто мог вести себя неуместно. Так, например, его молитвы даются на креолизированном арабском. В рамадан он ведет себя, как мы видели, не совсем таким образом, как индийские мусульмане (например, он воздерживается от мяса).

Три молитвы, которые он, по его словам, ежедневно совершает, не описываются здесь, однако, как молитвы православные. Они не только должны были произноситься на креолизированном арабском и быть обращены к Аллаху, но они представляли собой попытку соблюсти некоторое подобие мусульманского благочестия. Мусульмане должны молиться пять раз в день. Для православного никаких подобных ограничений не существует — куда более важной является церковная служба. Никитин, как видно из текста, говорит, что он чужеземец, предлагая это в качестве объяснения того, что он следует особому — но тем не менее исламскому — обычаю совершать лишь три молитвы в день. Мелик, который видел многих неиндийских мусульман, сомневается в этом, однако он допускает, что Никитин не соблюдает христианских обрядов.

Подтверждение этой гипотезы может быть найдено в пространном описании того отчаяния, в которое Никитин впал после этой встречи; он бичует себя за то, что не сумел исповедать своего христианства: «Горе мнѣ, океанному, яко от пути истиннаго заблудихся и пути не знаю уже самъ поиду. Господи Боже вседержителю, творецъ небу и земли! Не отврати лица от рабща твоего, яко скорбь близъ есмь. Господи! Призри на мя и помилуй мя, яко твое есмь создание; не отврати мя, Господи, от пути истиннаго и настави мя, Господи, на путь твой правый, яко никоея же добродѣтели в нужи той сотворих тебѣ, Господи мой, яко дни своя преплых все во злѣ, Господи мой, олло переводигерь, олло ты, каримъ олло, рагымъ олло, каримъ олло рагымелло; ахалимъдулимо (Аллах-защитник, Аллах, ты милостив; Аллах, ты милосерд; Аллах милостив; Аллах — милосердый Бог; Аллах — милостивый Бог; хвала Аллаху)» (с. 26; ср. с. 13). Никитин

⁴⁶ Bulliet R. W. Conversion... P. 34—37.

завершает эту необыкновенную молитву, настаивая на том, что он не отрекся от христианства. В действительности, однако, слова мусульманского правителя заставили его отказаться от последнего самообмана, от сглаживания различий между Богом, Троицей и Аллахом. Он был больше не в состоянии убеждать себя, что он православный. Приведенные выше молитвы звучат как последний крик отчаяния и протеста перед жестокой неизбежностью. С этого момента Никитин обращает все свои молитвы только к Богу, который не может не отождествляться с Аллахом. Он исповедует, что «Маметь дени иариа, а расть дени худо доносит (Мухаммедова вера праведна, а правую веру ведает Бог) — а правую вѣру Богъ вѣдаеть. А праваа вѣра Бога единого знати, имя его призывати на всякомъ мѣсть чистъ чисту» (с. 29; 15); что Мухаммед есть «посланец Бога», что Иисус Христос есть «дух Аллаха» (с. 31; 17). Последнее утверждение противоречит основному православному догмату, согласно которому Отец, Сын и Святой Дух триедины, Отец есть начало, ни от кого не рожденный и ни от кого не исходящий, Сын рожден от Отца, а Святой Дух от Отца исходит.⁴⁷ Это утверждение отражает вместе с тем мусульманское учение о том, что Иисус был пророком, принесшим благовествование и поддерживаемым духом Аллаха.

Не только возрастающая пропорция восточных молитв сравнительно с церковнославянскими, но также и характер этих молитв и условия, в которых эти молитвы произносятся, показывают, что Афанасий Никитин постепенно принял ислам отнюдь не только как видимость. В предшествующем исследовании было показано, как возрастает число восточных молитв, когда Никитин впервые приезжает в Индию. Затем наступает спад, который приходится на период наиболее интенсивного духовного кризиса, а затем резкое возрастание в последней трети текста, как раз в той части, где описывается возвращение в христианские земли.⁴⁸ Один из наиболее выразительных примеров подобных молитв относится к тому моменту, когда Никитин пересекает Черное море, направляясь из Трапезунда в Балаклаву. Никитин пишет: «...нас стрѣлить великый вѣтръ полунощъ и възврати насъ къ Трипизону, и стояли есмь въ Платанѣ 15 дни, вѣтру велику и злу бывшу. Ис Платаны есмь пошли на море двжды, и вѣтръ нас стрѣчаетъ злы, не дасть намъ по морю ходити. Олло акъ! Олло худо перводегеръ (Аллах праведен! Аллах — Господь и защитник), развѣ бо того иного Бога не знаем» (с. 31; 17). Таким образом, хотя Никитин и размышляет о заповедях апостолов и о православных постах и праздниках и всей душой стремится вернуться на Русь, в минуту опасности он обращается к Аллаху. Завершающая его записки молитва не оставляет сомнений в том, какую веру он исповедовал. Молитва написана на креолизированном арабском: «Остальное Господь ведает. Аллах, наш покровитель, всеведующий. Аминь. Во имя Аллаха милостивого и милосердного. Аллах велик! Благий Господь! (Нет Бога), кроме Аллаха! Бог велик! Иисус — дух Аллаха. Мир ему. Аллах велик. О! Нет другого Бога, кроме Аллаха. Аллах — наш покровитель. Хвала Аллаху. Благодарение. Бог, Тот, который открывает пути. Во имя Аллаха милосердного и милостивого. Вот мой торжественный обет: нет другого Бога, кроме Него...» (с. 31; 17).

Эту молитву трактовали как «литературный прием», с помощью которого уравниваются те две молитвенные строки, которыми открывается сочинение, но именно равновесие здесь отсутствует. Отвлекаясь от вопроса о том, была ли вступительная молитва записана самим Никитиным, можно

⁴⁷ Клибанов А. И. Реформационные движения... С. 378.

⁴⁸ Lenhoff G. Trubetzkoy's 'Afanasii Nikitin' Reconsidered. P. 338—392.

отметить, что заключительная молитва во много раз длиннее, написана на ином языке и проникнута совершенно иным вероучением. Это настолько беспрецедентный текст, что не может быть сомнений в его аутентичности; насколько нам известно, ни один другой русский средневековый текст не завершается мусульманской молитвой. Она могла быть написана только самим автором и выражает его благодарность Аллаху, который помог ему достичь его родной христианской земли. Православное духовенство никогда бы не потерпело ее, если бы могло ее прочесть, и действительно, в поздних списках эта молитва опущена наряду с другими подозрительными и невразумительными фрагментами.

Лингвистический контекст

При том, что «Хожение за три моря» Афанасия Никитина можно сопоставлять с другими произведениями древнерусской литературы, оно остается совершенно особенным, глубоко индивидуальным документом, который не мог получить никакой функции в тогдашнем обществе. Его содержание лежало, по большей части, за пределами социокультурного канона этого общества, и этот канон не имел возможности привести его в соответствие с существующими литературными типами. Когда Никитин употребляет структуры или топи существующих литературных типов, чего он не может не делать, они лишь подчеркивают ту дистанцию, которая отделяет сочинение Никитина от весьма четко очерченной области русского литературного этикета.

Нарушение литературного этикета ни в чем не проявляется с такой яркостью, как в макароническом языке «Хожения». Словарный материал колеблется от высокого церковнославянского до разговорного русского и далее до высказываний на смеси арабского, турецкого и персидского; такая языковая гетерогенность не имеет аналогов во всей широкой литературной традиции, на основании которой можно судить о правилах литературного декорума. Церковнославянские пассажи, более многочисленные и последовательные в Троицком списке, могли отражать работу редактора.⁴⁹ Креолизованные пассажи, напротив, несомненно восходят к самому автору. Чтобы объяснить их, мы должны обратиться к нетрадиционным образцам или иным факторам, которые могли бы обусловить нарушение норм языкового поведения, принятых в Древней Руси.

Один из возможных путей состоит в поисках имманентных моделей в самом тексте. При таком подходе предлагаются два объяснения разнородности никитинского словаря: местный колорит и шифровка непристойных или интимных сообщений.⁵⁰ К сожалению, ни одна из этих функций не может последовательно объяснить наличие или выбор ориентализмов в тексте. Употребление иностранных слов для описания явлений, которые могли бы быть названы по-русски, несомненно сообщает тексту локальный колорит и создает экзотический звуковой облик, однако наличие значительных отрывков, целиком изложенных на смеси восточных наречий, лишь озадачивает. В других русских сочинениях, например у Ивана Пересветова, дается какой-то объясняющий контекст или даже перевод для того небольшого количества заимствованных лексем, которые вводятся в текст именно как «экзотические» штрихи. Афанасий Никитин также порой дает переводы, однако чаще он этого не делает, и это показывает, что местный колорит

⁴⁹ Лурье Я. С. Археографический обзор. С. 111—116.

⁵⁰ Трубецкой Н. С. Хожение за три моря... С. 26—27, 34—37; Успенский Б. А. К проблеме... С. 60—61.

не может служить главной мотивировкой введения иностранных лексических элементов.

На первый взгляд, подтверждается значимость второго имманентного фактора, стремление закодировать сообщения о собственном неблагопристойном поведении или замечания о низких предметах. Два пассажа, в которых говорится о наипе индийской проститутки, изложены Никитиным на смеси восточных наречий. В других случаях, однако, Никитин свободно употребляет такие «низкие» слова, как *блядь*, *гузно*, *груды*, рассказывая по-русски о бесстыдном поведении индийских женщин. Замечания о том, что индусы позволяли ему спать с их женами (с. 23) или что индианок поощряют вступать в сношения с белыми купцами (с. 25; 12), также излагаются Никитиным на его родном языке. Таким образом, не наблюдается ни последовательной попытки закодировать такого рода сообщения, ни какой-либо модели, которая могла бы объяснить непоследовательность. Теория Б. А. Успенского, согласно которой Никитин в действительности следует литературным нормам, описывая события, происходящие в нечистом месте, с помощью профанных языков, оказывается неубедительной — в частности потому, что не объясняет непоследовательности в выборе креолизированных и церковнославянских элементов.⁵¹ Обнаруживается, однако, вполне выдержанное соответствие между макароническим языком и тем, что окружает автора; это побуждает думать, что он выбирает языковые средства, которые могут с наибольшей точностью выразить окружающую его действительность.

Многие фрагменты «Хожения за три моря» написаны на языке, который, видимо, был вполне обычен в устном общении купцов; это несколько вульгарный разговорный русский язык, который особенно ярко проступает в пассажах, описывающих каждодневную жизнь и обычаи индуистской общины. Такие выражения, хотя они и редко встречаются в русской литературе до XVII в., легко могут быть приписаны человеку, представлявшему тот социальный слой, к которому, видимо, принадлежал Никитин: купцу среднего достатка, испытывающему провинциальную антипатию ко всему иностранному, но всегда готовому пожертвовать этой антипатией ради интересов дела.⁵²

В эту ткань разговорного русского языка вплетены транскрипции ряда нерусских слов, таких как *болкаты* (сильный), *фота* (набедренная повязка), *дория* (море). Никитин употребляет эти слова в соответствии с русскими грамматическими моделями, снабжая их окончаниями и образуя в нужных случаях падежные формы, как, например, во вступлении, когда он называет Каспийское море *дория Хвалитьскаа*. В большинстве случаев он не вводит

⁵¹ Мысль о том, что в некоторых местах человек в действительности обязан вести себя скверно и что при описании такого рода мест естественно будет употребляться «нечистый» язык, подтверждается, как кажется, сообщениями о том, как отмечались праздники типа святков и масленицы. Хотя канонические постановления и проповеди указывают на то, что подобное поведение не одобрялось православной церковью, нельзя исключить возможности, что некоторые малообразованные люди могли прийти к подобному заключению. Невозможно, однако, отнестись к их числу Афанасия Никитина. Во-первых, как он сам свидетельствует, он отмечает в Иране (на исламской земле) христианские праздники; он пытается это делать и в Индии. В Индии же он произносит православные молитвы. Подобные действия вместе с частыми сокрушениями о потере своей веры предполагают, что специфика его языкового поведения не может быть обусловлена какого-то рода перевернутым религиозным или литературным этикетом. См. также возражения, высказанные Я. С. Лурье: О мировоззрении... С. 111, примеч. 39; Русский «чужеземец»... С. 79.

⁵² Частное употребление аориста и других книжных элементов, конечно же, не является характерным для речи купцов или деловых документов (на что указал нам В. М. Живов, когда мы консультировались с ним на эту тему). Вопрос состоит в том, принадлежали ли эти литературные, церковнославянские элементы автографу или они были привнесены редактором (см. выше, примеч. 2 и 47).

иностранных слов беспричинно, при том что имеется столь же точное и уместное русское обозначение; как кажется, он старается найти слово, которое бы наиболее точно определяло описываемый предмет. Иначе говоря, употребление русских или нерусских слов определяется семантическими, а не стилистическими факторами. Макароническая речь — это обычное явление у тех, кто провел многие годы в иностранном окружении: иностранные слова и фразы неизбежно примешиваются к родному языку говорящего. Вполне понятно, что при описании того окружения, которое породило эти иностранные элементы, говорящий будет употреблять слова, которые первыми приходят на ум, в рассматриваемом случае восточные наименования одежды, пищи, специй, способов передвижения и т. д.

Правдоподобность того, что Никитин просто выбирает наиболее точное слово, а не проводит сознательное различие между иностранной и русской номенклатурой, подтверждается тем фактом, что в тексте может быть выделен ряд арготизмов, связанных со специфическим окружением или социальной группой. Например, такие слова, как *тава*, *налонъ*, *езъ* или *фурстовина*, редкие в русском литературном языке, относятся к морскому жаргону, бывшему в употреблении у моряков на Волге и в портах Крыма и Каспия.⁵³ Другим жаргоном, тесно связанным с предшествующим, было торговое арго. Никитин употребляет стандартные наименования мер и весов (*фунт*, *кинтар*), которыми пользовались в тех регионах, где он был, причем иногда в отношении специального рода товаров (например, *почка* — мера измерения алмазов). Когда он говорит о ткани как предмете торговли, он различает отдельные ее виды (*пестряди*, *кандаки*, *камки*), когда же он описывает, как жители Индии обертывают какую-то ткань вокруг бедер как часть их постоянного одеяния, он довольствуется общим названием и не уточняет материала.

Иногда встречаются лексические дублиеты: калафуръ (корица, лонъ), гвоздика, сия(х) (черный алмазь, сипить), белый алмазь. Лишь в этой весьма ограниченной области, где любое из двух наименований оказывается одинаково точным, выбор Никитина можно считать совершенно произвольным. В этих случаях употреблению нерусского термина действительно можно было бы приписать задание указывать на экзотический местный колорит.

Некоторые слова очевидным образом связаны с определенным окружением. Элементы московского приказного языка (такие термины, как *грамота*, *отпустить доброволно*, *наместникъ*, *пошлинникъ*, *бити челом*, *пожаловати*) встречаются почти исключительно в описании русских событий, в связи с теми инстанциями, в которых путешественник должен был получить необходимые разрешения на свое путешествие. Это же относится и к русским титулам (князь, игумен) и русским топонимам. Когда Никитин находится в нерусских землях, он говорит о султанах, визирях, беках, шахах, ханах, шейхах и дервишах и, вполне естественно, обозначает города их местными названиями. В этих случаях его выбор иностранных слов очевидным образом имеет отношение не столько к созданию местного колорита, сколько к реальному факту его пребывания в иноземном окружении. В тех случаях, когда он, скажем, перечисляет названия арабских городов, в которых он сам, видимо, не был, он мог фиксировать сведения, полученные им от местных информантов, в той форме, которую он при этом слышал.⁵⁴

⁵³ Богородицкий Б. Л. Об одном морском термине из «Хожения за три моря» Афанасия Никитина // Учен. зап. ЛГПИ им. Герцена. 1957. № 130. С. 150—151.

⁵⁴ Завадовский Ю. К вопросу... С. 140.

Как мы видели, существенно более трудно объяснить фрагменты, посвященные религиозным предметам. Русский литературный этикет предписывал употребление церковнославянского как того языка, на котором должно излагаться все, относящееся к православию. Характер отношения церковнославянского к письменному языку как таковому, сознательность представлений носителей русского языка о необходимости применения церковнославянского — все это вопросы, которые еще предстоит решить в ведущихся сейчас исследованиях, посвященных диглоссии в средневековой Руси.⁵⁵ Можно отметить, однако, что даже наиболее образованные русские писатели (например, митрополит Иларион) иногда отступали от церковнославянских языковых норм и что многие миряне испытывали, судя по всему, трудности при восприятии церковнославянских текстов.⁵⁶ С другой стороны, вне зависимости от того, понимали ли они церковнославянский в совершенстве и рассматривали ли его как обособленную коммуникативную систему, большинство носителей русского языка в эпоху средневековья было, следует думать, знакомо с стандартными формулами, которые повторялись каждый день или каждую неделю во время исполнения — даже самого минимального — православных обрядовых предписаний — чтения молитв, чтения псалмов, отправления литургии, совершения ряда таинств. Подобные фразы и можно найти в записанных Афанасием Никитиным молитвах (см. с. 26; 13).

Всякий хоть сколько-нибудь благочестивый русский христианин эпохи средневековья мог воспроизвести такие формулы устно, однако неясно, всегда ли он мог это сделать в письменной форме. В обычных условиях грамотный русский человек практически не испытывал необходимости записывать какие-либо молитвы. Верующий либо молился неуставленным образом, пользуясь именно набором такого рода заимствованных фраз (т. е. формул, употребляемых при обращении к Богу или к святым), либо читал нужную ему молитву по книге. Никитин взял с собой книги, но, по его словам, потерял их. Он, следовательно, должен был молиться по памяти на церковнославянском или русском языке. Необычен прежде всего сам факт записи подобных молитв — обстоятельство, которое для русского читателя может быть заслонено впечатлением от других молитв, изложенных на восточных наречиях.

Как мы видели, хотя Никитин именует Бога по-русски Богом, он также обращается к Олло (Аллаху), Худо и Тангры. В его восточных молитвах обнаруживаются формулы, характерные для исламского религиозного обихода. Эти клише в восточных молитвах являются в действительности большим подспорьем при дешифровке многих записей, которые Никитин сделал, пользуясь кириллическим шрифтом и собственным фонетическим правописанием. Один из кардинальных вопросов, с которым не может не столкнуться любой читатель этого произведения, относится к тем факторам, которые побуждали Афанасия Никитина молиться на том или ином языке. В начале своего путешествия, когда у него еще не было никаких мыслей

⁵⁵ См., в частности: Issatschenko A. 1) Vorgeschichte und Entstehung der modernen russischen Literatursprache // Zeitschrift für slavische Philologie. 1974. Bd 37. H. 2. P. 235—274; 2) Mythen und Tatsachen über die Entstehung der russischen Literatursprache. Vienna, 1975; Birnbaum H. Fact and Fiction Concerning the Genesis of Literary Russian // Russian Linguistics. 1976. Vol. 3. P. 167—180; Hüttl-Folter G. Diglossia v Drevnej Rusi // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1978. Bd 24. P. 108—123; Worth D. S. On «Diglossia» in Medieval Russian // Die Welt der Slaven. 1978. Bd 23. P. 371—393; Uspenskij B. A. The Language Situation and Linguistic Consciousness in Muscovite Rus' // Medieval Russian Culture / Ed. H. Birnbaum and M. Fijer. California Slavic Studies 12. Berkeley; Los Angeles, 1984. P. 365—385.

⁵⁶ Issatschenko A. Mythen und Tatsachen... P. 21—23.

о том, что он отправляется в Иран или Индию, Никитин, естественно, молится по-церковнославянски. Эта молитва, однако, не имеет существенного значения, представляя собой, видимо, лишь вступительный топос. Лишь после того как Никитин испытал много несчастий и оказался в Индии среди мусульман, записывает он вторую молитву, на сей раз целиком по-арабски (с. 21; 7). Судя по контексту, он, видимо, просто записал какой-то текст, который услышал, в качестве достопримечательности или, возможно, для того чтобы позднее им воспользоваться, поскольку, выдавая себя за неиндийского мусульманина, он должен был быть готов воспроизвести при случае такого рода молитву. После своего возвращения из Шрипарваты, однако, он сетует на свое отпадение от христианства на церковнославянском или русском, а затем переходит к восточной молитве, обращенной к Аллаху. За этой молитвой следует утверждение, что «Бог един», и признание, что автор не справляет христианских праздников и постится вместе с мусульманами.

Для того чтобы понять литургическое значение выбора арабского или церковнославянского в молитве, следует учитывать разную значимость литургического языка как средства религиозной коммуникации в православной и исламской традиции. В первой может существовать достаточно сильная связь между литургическим языком и внелитургической стороной религиозной жизни, однако эта связь не имеет обязательного характера. С православной точки зрения Богу можно молиться на одном из нескольких употребляющихся в богослужении языков. Поэтому в тех условиях, в которых оказался Никитин, христианин мог быть склонен рассматривать церковнославянский и арабский как функционально эквивалентные языки. Так и поступает Никитин, пока такое восприятие остается для него возможным.

Между тем мусульманин, каков бы ни был его родной язык, в принципе должен молиться по-арабски. Поскольку Афанасий Никитин пытался выдать себя за мусульманина, это требование не могло не отразиться на его публичном поведении. Он должен был молиться по-арабски, находясь в обществе мусульман. На церковнославянском или русском он мог молиться только наедине с собой. Тот факт, что записанные им молитвы даются на обоих языках, оказывается, следовательно, очень значимым для нашего понимания душевного состояния Никитина и для оценки его тетрадей как литературного произведения. Там, где преобладают церковнославянские молитвы, мы можем смело предполагать, что Никитин во время их записи напряженно стремился вернуться в условия, в которых он мог бы вести привычную религиозную жизнь. Там, где арабские молитвы чередуются с церковнославянскими, можно постулировать духовный конфликт; этот конфликт подтверждается признаниями автора в сомнениях и отступлении от религиозных предписаний. С того момента, когда Никитин начинает записывать свои молитвы — этот интимный дневник духовной жизни — исключительно на креолизированном арабском, он молчаливо признается нам и самому себе в том, что больше не может рассматривать два образца религиозной жизни как эквивалентные. Он избрал для своих молитв один из языков, и этот язык оказался арабским.

Таким образом, языковое поведение Афанасия Никитина в первую очередь обусловлено окружающими его реальностями. Его социальное положение и его профессия определяют тот факт, что первичным средством выражения служит для него разговорный русский. Характер его путешествий диктует выбор различных аргов. Жесточайшая нетерпимость индийских мусульман по отношению к христианам заставляет его выучиться молиться по-арабски, чтобы его могли принимать за «хорасанца». И наконец, наиболее идиосинкразические элементы его сочинения, молитвы, записанные на смеси

церковнославянского и восточных языков, представляют собой естественное выражение сменяющих друг друга психологических состояний — эволюции, которую Никитин переживает, пытаясь преодолеть физическое и духовное отчуждение.

Заключение

Приведенные выше рассуждения позволяют нам прийти к ряду выводов, касающихся торгового контекста «Хождения за три моря» Афанасия Никитина. Во-первых, Афанасий Никитин не предполагал, что его экспедиция окажется таким экстраординарным предприятием и приведет его в Индию. Можно думать, что его путешествие как целое сложилось в результате ряда отдельных ограниченных решений, которые в каждом из случаев побуждали его продолжить путь до еще одного рынка. Во-вторых, каждый из этапов его путешествия был результатом свободного выбора, в общем же оно может быть охарактеризовано как торговая экспедиция. В-третьих, будучи осторожным и предусмотрительным купцом, Никитин ограничивался в своих поездках такими местами, о которых он имел определенные сведения, т. е. его путь шел через торговые центры, о которых ему сообщали встреченные им в путешествии мусульманские купцы. Маршрут его путешествия непосредственно зависел от его источников информации, информации о ближайших торговых центрах. Этот маршрут шел по хорошо известному и вполне определенному торговому пути, который вел через Иран в Индию. В-четвертых, каждое из его решений, равно как его действия и предметы его интересов во время путешествия, находилось в соответствии с нормами поведения русских купцов его эпохи, торговавших с дальними странами. Отличительной чертой путешествия Никитина был конечный результат его решений, совокупное расстояние, составившееся из ряда относительно небольших передвижений от одного базара к другому; в итоге получилась торговая экспедиция беспрецедентной длительности, которая привела его в торговые центры, ранее не посещавшиеся русскими купцами.

Мы пришли также к весьма несходной с обычными оценке культурного и литературного контекста разбираемого памятника. Наш анализ подтверждает наблюдения тех исследователей, которые рассматривают данный текст как имеющий совершенно индивидуальный характер личный дневник, структурные и содержательные особенности которого выделяют его из всей допетровской словесности. Мы утверждали также, что следующие друг за другом фрагменты этого сочинения отражают не только коммерческие интересы купца, но и нарастающий конфликт между этими интересами и его принадлежностью к православию. В то время как отдельные торговые термины обусловлены характером товаров и рынка, креолизованный язык молитв и то описание собственного поведения, которое дает Никитин, свидетельствуют, что он постепенно переходил от православия к исламу. Его первоначальным намерением было, как он сообщает, оставаться православным, делая вид вместе с тем, что он совершил «формальное» обращение в ислам. Однако, определившись в «социальном» плане как мусульманин и выполнив очень ограниченные обрядовые условия социального обращения (принятие мусульманского имени, молитва по мусульманскому образцу, соблюдение мусульманских праздников и постов), он постепенно усвоил исламское мировосприятие. К концу своего путешествия Афанасий Никитин перешел в лагерь ислама. Совершил ли бы он обратный переход, если бы он прожил дольше и успел бы вписаться в русское общество, неизбежно остается открытым вопросом.