

МИНПРОСВЕЩЕНИЕ РОССИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Волгоградский государственный социально-педагогический
университет»

На правах рукописи



Лазарев Алексей Александрович

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ Б.К. ЗАЙЦЕВА ПЕРИОДА
ЭМИГРАЦИИ

Специальность 10.01.01 – «Русская литература»

диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
д-р филол. наук, проф. Жаравина Л.В.

Волгоград – 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Паломничество в контексте литературы путешествий: теоретический и историко-литературный аспекты	14
1.1. Проблема жанровых дефиниций в современном литературоведении: паломнический травелог.....	14
1.2. Ментальное паломничество: обоснование жанра (на материале литературы русского Зарубежья).....	43
Глава 2. Художественное расширение коммуникативно-информационного поля в паломнической практике Б.К. Зайцева	69
2.1. «...Жизнь – это смена путешествий...»: биографическая и художественно-мировоззренческая основа дискурса <i>странствий</i>	69
2.2. Художественно-религиозная идеологема <i>Россия Святой Руси</i> : духовная трансформация хронотопа.....	81
2.3. Италия как модификация <i>России святой Руси</i> в художественном творчестве и публицистике Бориса Зайцева.....	89
2.4. Ментальное паломничество в «мастерские» преп. Сергия Радонежского.....	98
2.5. Синтез эмоционального и рационального в паломническом цикле «Афон» и «Валаам».....	108
Глава 3. Сакрализация пространства в аспекте духовного паломничества: тетралогия Б.К. Зайцева «Путешествие Глеба» ..	118
3.1. Путь к самому себе: проблема самоидентификации	118
3.2. Сакральный топос и его модификации: феномен иеротопии.....	137
3.3. Визуальная составляющая дескрипции сакрального в тетралогии Б.К. Зайцева.....	155
Заключение	168
Литература	174

ВВЕДЕНИЕ

Творчество крупнейшего писателя русского Зарубежья Бориса Константиновича Зайцева, несмотря на его активное вхождение в отечественную культуру лишь в постсоветский период, вряд ли справедливо считать малоизученным. К 1990-ым гг. в работах по истории литературы русской эмиграции был преодолен доминировавший ранее обзорно-негативный (в лучшем случае нейтральный) подход к Зайцеву-эмигранту. В трудах В.В. Агеносова, Л.И. Бронской, О.Н. Михайлова, А.Г. Соколова, в учебном пособии под ред. А.И. Смирновой и др. анализу зайцевских произведений посвящены отдельные разделы и главы. Исследователей привлекала и привлекает личность писателя, перипетии жизненной судьбы, своеобразии творческой индивидуальности, жанровое разнообразие и, конечно, в первую очередь художественное творчество, объединившее эстетику и поэтику классической традиции от А.С. Пушкина до А.П. Чехова с достижениями Серебряного века. В 1996 г. по инициативе внучатого племянника, краеведа Е.Н. Зайцева, при активной поддержке дочери писателя Н.Б. Зайцевой-Соллогуб в Калуге состоялись Первые Международные научные Зайцевские чтения, получившие широкий отклик общественности. Их проведение стало носить регулярный характер и положило начало последующим чтениям на родине писателя, а также научным и научно-практическим конференциям в Москве, Санкт-Петербурге, Белгороде, Вологде, Воронеже, Йошкар-Оле, Нижнем Новгороде, Орле, Самаре, Уфе, других российских городах. В последнее десятилетие прошлого столетия вышли двухтомное и трехтомное издания избранных произведений Б.К. Зайцева (1991, 1993); рубеж XX – XXI вв. (1999 – 2001) отмечен выходом одиннадцатитомника под редакцией Е.К. Дейч и Т.Ф. Прокопова при непосредственном участии Н.Б. Зайцевой-Соллогуб. Значение данного издания для многостороннего изучения творческого наследия автора трудно переоценить. Творчество Зайцева получило безоговорочное признание

зарубежных читателей: известны переводы его сочинений на одиннадцать языков.

На сегодняшний день к основным проблемам, на которые обращено внимание отечественных и зарубежных специалистов, можно отнести: проблему соотношения дореволюционного и эмигрантского периодов в творческой эволюции писателя; развитие традиций классического реализма в контексте модернистских тенденций первых десятилетий XX века; проблему художественного метода (*реализм, импрессионизм, неореализм, духовный реализм*); вопросы организации художественного текста, в числе которых – систематизирующая роль мотивно-образных комплексов, роль автора в повествовании, композиционно-сюжетные особенности, синтез эпической наррации с лирическим субъективизмом, взаимодействие собственно художественного слова с публицистикой и литературой non-fiction и т.п.

Эти аспекты художественного мироощущения писателя в разной степени затронуты, помимо вышеназванных, в работах У.К. Абишевой, Н. Анри (Н.Б. Глушковой), Л. Н. Бараевой, Н.В. Володина, Е. В. Воропаевой, А.В. Громовой, Ю.А. Драгуновой, В.Т. Захаровой, Л.А. Иезуитовой, Н.В. Лау, С. А. Ломакиной, Е.А. Михеичевой, Н.М. Щедриной, Н.А. Куделько, А.М. Любомудрова, Н.И. Пак, И.А. Полуэктовой, Т.Ф. Прокопова, С.В. Сомовой, А.П. Черникова, А.В. Ярковой и др. Конкретные проблемы мировоззрения и художественного мастерства Зайцева стали предметом исследования в диссертациях Н.П. Бабенко, М.Б. Баландиной, Е.Г. Бикеевой, Е.Ф. Дудиной, Н.И. Жуковой, Н.И. Завгородней, О.А. Кашпур, Н.А. Ивановой, Ю.М. Камильяновой, И.Ю. Калганниковой, В.Н. Конорева, П.В. Корякова, Е.К. Полтавской и др. Среди зарубежных славистов наибольшую известность приобрели труды Ренэ Герра (Франция), Марии Кристины Брагоне (Италия), Иоанны Мянговска (Польша), Иво Хуке (Швейцария), Ариадны Шиляевой (США).

В настоящее время можно говорить о Б.К. Зайцеве не только как об одном из самых оригинальных авторов первой волны русского Зарубежья, но

и как о художнике, чье творчество органично вписывается в контекст мировой, прежде всего европейской культуры XX века, включая историю, философию, искусствоведение.

«Всегда мне казалось, что жизнь – это смена путешествий, вплоть до последнего» – таково было мировоззренческое кредо писателя [Зайцев 2000, т. 9, с. 187].

Именно поэтому одной из основных структурообразующих доминант его художественного мира выступают тема странничества и категория пути. Конечно, в первую очередь следует иметь в виду их духовное наполнение, ориентированное на процесс истиноискательства, активизировавшийся в период эмиграции. Права С.В. Сомова, выделяющая «путешествие к Истине» в произведениях Зайцева как универсальный «метасюжет» [Сомова 2008, с. 23].

Более того, понятие *путешествие* приблизилось у Зайцева к понятию *паломничество*, поскольку стало включать в себя ярко выраженную религиозную составляющую. Этот момент остро ощущал сам писатель, назвав период своих «давнишних», т.е. дореволюционных, поездок во Флоренцию, Рим, на Генуэзское побережье и т.п. «нравственно-художническим» [Зайцев 2000, т. 9, с. 240]. Сейчас же на первый план выступила необходимость осмысления христианских святынь в ракурсе русской святости.

Художественное воспроизведение феномена святости в творчестве Б.К. Зайцева – сложный и разноплановый процесс. Он основан на принципах коллажирования документальных элементов и авторского домысла, на включении элементов беллетризации, что привело, во-первых, к обновлению жанровых параметров агиографического повествования, во-вторых, к самой паломнической наррации.

Паломнические хождения Зайцева не были обойдены ни историками литературы, ни философами, ни богословами. Исследователями, как правило, акцентируется традиция «классических» древнерусских хождений в очерках «Афон» и «Валаам», имеющих документально-биографическую основу. В

начале 1930-гг. Зайцев действительно совершил поездки на Святую гору полуострова Халкидики и в Валаамскую обитель, территориально относившуюся в тот период к Финляндии, и все нюансы пребывания в святых местах зафиксированы им с протокольной точностью. Однако путевая фактология не исчерпывается соотнесенностью с литературой non-fiction, что также учитывается литературоведами. Так, в частности, А.В. Громовой документализм не помешал рассматривать «Афон» и «Валаам» как «образец «современного культурологического хождения, отразившего представления писателя о путях культурного развития Европы», и сблизить очерки с путевыми циклами «Прованс», «Италия» и др. [Громова 2009, с. 37]. Ранее Н.Б. Глушкова, помимо уточнения принципов «жанровой организации» очерков, поставила одной из задач диссертационного исследования выявить «модернистскую поэтику "Афона", сочетающую генотипические черты древнерусских хождений и коды произведений мировой литературы» [Глушкова 1999, с. 2].

Наше представление о феномене паломничества, нашедшем отражение в творчестве Зайцева, также предусматривает опору на классическую стратегию. Но невозможно отрицать, что в своем историческом развитии паломнический жанр, не ослабляя духовной ориентации, претерпел множество видоизменений: от пилигримства по сакральному локусу Палестины до современного травелога. Паломничество в общепринятом смысле – это «ходины», «ходьба», сам паломник – «ходец», «ходок». Однако в условиях эмигрантского существования традиционные «ходины» на родину были невозможны, и подавляющее большинство изгнанников жило ностальгическими переживаниями, отождествляя утраченное Отечество с невозвратно канувшим в вечность градом Китежом.

Б.К. Зайцев ставил вопрос иначе: в его мировоззрении и творчестве сформировался устойчивый комплекс-интегратор *Россия Святой Руси*. Он обладал широчайшим спектром биографических, философско-религиозных и художественных коннотаций и представлял собой определенную реально-

виртуальную сущность, которая заставляла коренным образом пересматривать прошлое и настоящее.

«Я унес Россию» – так Р.Б. Гуль назвал свою трехтомную «апологию эмиграции» (1981 – 1989). «Они унесли с собой Россию...», – констатировал Ренэ Герра, говоря о писателях и художниках, нашедших прибежище во Франции 1920 – 1970-х гг.

Но «унести» Россию можно было по-разному, и, как отмечалось, большей частью «уносили» ее в форме воспоминаний о прошлом и горького сожаления о своем невозвращенстве. Однако установка Зайцева была принципиально иной: ограниченный в физических перемещениях, он все же продолжил традицию паломнических хождений, но ментально. *Россия Святой Руси* стала объектом его устремлений. Ее, как признавался писатель, «без страданий революции» он, возможно, «не увидел бы и никогда» [Зайцев 2001, т. 9, с. 17]. Подчеркнем: именно «не увидел», т.е. не ощутил в четкой визуальной конкретике, подобно тому, как для паломника «прозрачный сумрак, луч лампы, / Кивот и крест ...» воплощала унесенная «набожной рукой» ветка Палестины (М.Ю. Лермонтов). Но этот же процесс лежит и в основе образно-эйдетического мышления человека-творца – писателя, художника, композитора, ученого и т.п. «Событие, уже созданное в реальности мысли, достраивается (до-конкретизируется) на физическом плане», т.е. визуализируется [Герасимова 2008, с. 21]. Конечно, для писателя-изгнанника имидж родной страны и русского человека сформировался традициями отечественной словесности, Православия, религиозной философии – теми сферами культуры, которые определялись основными факторами национальной самоидентификации. Но не только. Сопровождаемое беспрецедентным по интенсивности переживаний вхождение в мир русской святости основывалось у Зайцева не на физическом преодолении пространства, а на создании интегративного понимания святости как универсального идентификатора уходящей, но не ушедшей и потому зримой в своих проявлениях русской жизни.

В современной гуманитаристике остро стоит вопрос об интеграции с другими областями научного знания. В аспекте нашей темы большие перспективы, помимо опоры на современные междисциплинарные исследования в области визуализации, открывает гуманитарная география, или антропогеография (Д.Н. Замятин), реализованная в культурологическом и литературоведческом аспектах П.Л. Вайлем, В.Ш. Кривоносом, А.А. Кораблевым, Е.К. Созиной, Э.Ф. Шафранской, В.Г. Щукиным и др. Литературоведы настаивают также на целесообразности использования понятия французского философа Мишеля Фуко *гетеротопия* [Шестакова 2014, с. 58 – 72]. Это «пространство в пространстве», наделенное особым смысловым статусом. Для Зайцева такой гетеротопией был святорусский мир, перемещенный его носителями на территорию Европы эмоционально, ментально и физически. Данный фактор, а также неординарность художественного видения позволяли писателю говорить о *России Святой Руси* как о зримой реальности, в чем заключались и общая уникальность авторской позиции, и специфический подход к осмыслению темы паломничества.

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена необходимостью научного осмысления коммуникативно-эстетической корректировки, которую получил феномен паломничества в творчестве Б.К. Зайцева.

Объектом изучения являются паломнические стратегии писателя, определившие эстетику и поэтику художественного нарратива.

Предмет - художественно интегративные мыслеобразы автора, к которым относятся понятийно-смысловой комплекс *Россия святой Руси* и идеологема *пути*.

Материалом исследования послужили художественные произведения Зайцева периода эмиграции, путевые очерки, публицистика и мемуаристика.

Цель работы состоит в том, чтобы выявить уникальность авторского осмысления феномена древнерусской святости в аспекте паломнических стратегий.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **задач**:

1) раскрыть интегративную семантическую природу матрицы *Россия Святой Руси* в свете современной гуманитарной (имагинальной) географии и теории *иеротопии*;

2) обосновать понятие *паломнического травелога* в плане расширения коммуникативно-информационного поля в произведениях Б.К. Зайцева;

3) сопоставить традиционное хождение в формате путевых заметок и духовно-ментальное паломничество в святорусский локус как основу дикурса *странствий* в период эмиграции;

4) проанализировать в аспекте категории *пути* как духовного самоосуществления литературных героев художественный нарратив итогового произведения «Путешествие Глеба»;

5) охарактеризовать процесс визуализации на примере многоступенчатого паломнического экфрасиса.

Методологическая база сформировалась в процессе обращения к исследованиям ведущих специалистов по истории литературы русского Зарубежья и творчеству Б.К. Зайцева, а также с опорой на комплексные междисциплинарные труды по проблемам визуализации и образного мышления, на основе данных гуманитарной (имагинальной) географии и культурологического подхода к изучению сакральных пространств как особого вида творческой деятельности.

В работе использован метод традиционного историко-литературного анализа, который дает возможность охарактеризовать развитие паломнического жанра в его различных модификациях; сравнительно-сопоставительный метод, нацеленный на раскрытие новаторского характера паломнических стратегий Б.К. Зайцева; системный метод, ориентированный

на анализ художественного текста как целостного структурно-образного единства; биографический метод, позволяющий установить соотнесенность жанра ментального паломничества с фактами биографии писателя.

Научная новизна диссертации определяется тем, что в ней впервые на конкретном художественном материале выявлена природа духовно-ментального паломничества в связи с постулатами современной гуманитарной географии и определен смысловой объем понятия *паломнический травелог* как жанрово-видовой разновидности литературы *странствий*.

Теоретическая значимость диссертации состоит в дифференциации жанровых параметров феномена *литературное паломничество*; в разработке вопросов визуализации ментального странничества; в разграничении понятий *иерофаня*, *иеротопия*, *гетеротопия* применительно к художественному повествованию.

Практическое значение работы состоит в том, что её материалы и выводы могут быть использованы в процессе чтения курсов по истории литературы русского Зарубежья и литературного процесса XX века в целом. Материалы диссертации могут найти применение при разработке элективных курсов по литературе в общеобразовательных учреждениях различного типа.

ПОЛОЖЕНИЯ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ:

1. В период эмиграции в творчестве Б.К. Зайцева сформировался уникальный понятийно-образный комплекс *Россия Святой Руси* как биографический, мировоззренческий, философско-религиозный интегратор. Воплощением святорусской духовности на чужбине стали отечественные проповедники-миссионеры в православных храмах Франции; философы и деятели культуры (пассажиры «философского парохода»); И. А. Бунин, И.А. Ильин, И.С. Шмелев, М.А. Осоргин и др. авторы, опиравшиеся на традиции русской словесности, а также европейский сакральный локус. Перенос матрицы *Россия Святой Руси* в условия эмиграции расширил информационно-смысловое ядро хронотопа *родная земля*, что отличало Зайцева и от представителей евразийского движения, стоявших перед

дилеммой «Евразия» или «Святая Русь», и от подавляющего большинства эмигрантов, живших пассивной ностальгией по прошлому. К воссозданным в творчестве писателя святорусским локусам приложимы понятия *иерофания* (М. Элиаде), *иеротопия*, *гетеротопия*.

2. Сакрализации образа родины способствовали предпринятые Б.К. Зайцевым паломнические поездки на Афон и Валаам. В современное автору коннотативное поле православной культуры «Россия духа» вошла не в форме абстрактных мыслеобразов прошлого, но в контексте чувственно-осязаемых и зримых реалий настоящего. Феномен визуализации, а также внесенная в традиционную жанровую модель паломнических странствий («хождений») интрига (сюжетная занимательность) позволяют рассматривать путевые очерки «Афон» и «Валаам» в формате *паломнического травелога*. Его хронотопологические параметры на уровне литературного приема активно использовались писателем в собственно художественных структурах эпического плана (повесть «Странное путешествие», роман «Золотой узор» и др.).

3. Объективно лишенный возможности посетить святые места современной ему России (СССР), Б.К. Зайцев продолжил традицию паломнических «хождений» ментально. Его духовно-ментальная стратегия получила выражение в повести «Преподобный Сергей Радонежский» и в «Дневнике писателя», страницы которого посвящены старцам Оптиной пустыни, Иоанну Кронштадтскому, «вечным книгам» Ф. М. Достоевского, судьбам И. С. Тургенева и Л. Н. Толстого. Согласно Зайцеву, странствие по российским городам и весям не требует физического перемещения в пределы «древне-родной» земли. Это метапутешествие в формате виртуала, что позволяет анализировать феномен ментального паломничества в аспекте современной гуманитарной (имагинальной) географии, рассматривающей акт моделирования страноведческих образов как результат образно-мыслительной деятельности.

4. Итоговое произведение Б.К. Зайцева «Путешествие Глеба» воссоздает сакральную картографию России в процессе раскрытия духовного становления главного героя – alter ego автора. Четыре романа, образующие тетралогию, – четыре стадии сценария человеческой жизни как истинноискательства. Путь персонажа к самому себе, поиски собственного духовного центра неотделимы от преобразования профанной действительности и ее художественной трансформации в *иеротопию*. «Путешествие» Глеба является формой духовно-ментального хождения в глубины *России Святой Руси*. Визуализации авторской идеи способствует многоступенчатый паломнический экфрасис.

Оценка достоверности результатов исследования выявила: применены адекватные методы и приемы исследования; репрезентативен анализируемый материал, включающий, помимо художественных произведений, широкий круг мемуаристики, публицистики, эссеистики; полученные теоретические и практические выводы опираются на авторитетную теоретико-методологическую базу; основные результаты изложены на научных и научно-практических конференциях различного уровня и отражены в научных публикациях.

Апробация материала диссертации осуществлялась на XXIII Региональной конференции молодых исследователей Волгоградской области (Волгоград, ВГТУ, 11 – 14 декабря, 2018), Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (Москва, МГУ, 9 – 13 апреля 2018; 12 – 23 апреля 2021); III Международной научно-практической конференции «Гуманитарные науки: от вопросов к решениям» (Томск, Федеральный центр науки и образования «Evansys», 25 октября 2018); X Международной научно-практической конференции «Славянские чтения – 10» (Молдова, г. Кишинев, Славянский университет, 15 – 16 ноября 2018); IX и X Международных научных конференциях «Рациональное и эмоциональное в литературе и фольклоре» (Волгоград, ВГСПУ, 27 ноября 2017 г.; 30 – 31 октября 2019); XII и XIV Международных[

научно-практических конференциях «Меняющаяся коммуникация в меняющемся мире» (Волгоград, РАНХиГС, 3 декабря 2019; 21 мая 2021); III Международной научной конференции студентов и школьников «Язык и культура: взгляд молодых» (Москва, ГосИРЯ им. А.С. Пушкина, 29 – 30 мая 2020); XXI Международной научно-практической конференции «Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие» (Москва, ГосИРЯ им. А.С. Пушкина, 26 – 28 мая 2020); Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Тенденции развития образования: педагог, образовательная организация, общество» (Чебоксары, БУ ЧР ДПО «Чувашский республиканский институт образования», 19 – 21 августа 2020); Международной научно-практической конференции «Современная наука: диалог естественно-научной и социально-гуманитарной субкультур» (Белгород, АПНИ, 12 октября 2020); VIII и IX Международно-практических конференциях «Культура в фокусе научных парадигм» (Донецк, Донецкий национальный ун-т, 7 – 8 апреля 2020; 7 – 9 апреля 2021).

По теме исследования опубликовано 11 работ в изданиях гг. Белгород, Волгоград, Донецк, Москва, Кишинев, Ростов-на-Дону, Томск, Чебоксары, включая 3 статьи в изданиях из списка, рекомендованного ВАК.

Структура работы. Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы, включающего 336 наименований.

ГЛАВА I

ПАЛОМНИЧЕСТВО В КОНТЕКСТЕ ЛИТЕРАТУРЫ ПУТЕШЕСТВИЙ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ И ИСТОРИКО- ЛИТЕРАТУРНЫЙ АСПЕКТЫ

1.1. Проблема жанровых дефиниций в современном литературоведении: паломнический травелог

Самоочевидным является тезис о том, что предпосылкой активизации социально-коммуникативного подхода к художественной литературе являются «поиски культурного и литературного ряда предшественников массмедиа» [Шестакова, 2005, с. 59]. Эта установка стала определяющей методологической интенцией данной главы диссертации.

Искусство слова издавна проявляло интерес к теме путешествий, о чём свидетельствуют уже ранние образцы героического эпоса. Таких примеров множество: цикл мифов об аргонавтах, поэмы «Одиссея» и «Энеида», средневековый кельтский эпос «Плавание Брана», англосаксонская поэма «Песнь о Беовульфе» и др. Рожденные в лоне художественной литературы, эти тексты органично сочетали описания путешествий и новых локусов с художественным вымыслом. По мнению В.Н. Топорова, именно мотив *пути* формировал наиболее популярные сюжетные ходы мифов о культурных героях, что связывало «самую отдалённую периферию, во-первых, и все объекты, заполняющие пространства, во-вторых, с высшей сакральной ценностью», и эти представления выходили далеко за пределы архаической мифологизации [Топоров 1980, с. 341].

Параллельно с художественной литературой странствий развивалась и другая ветвь – нефикционная литература путешествий. Ее репрезентативные жанровые образцы появились во времена поздней античности и Средневековья вследствие стремительного развития такой религиозно-культурной практики, как паломничество в Святые места, а также таких

явлений общественно-экономической жизни, как торговые миссии, посольства в другие страны, мореплавание: «Путешествие в Китай Марко Поло» (XIII в.), «Хожение за три моря Афанасия Никитина» (XV в.) и др.

Впрочем, мотивно-образный комплекс странствий имел место и в тех жанрах, где доминирующим оказывался удельный вес исторического или политического компонента: «История» Геродота, трактат Тацита «Германия» и др.

Статус путешествия как медиа феномена в коммуникативной и собственно эстетической ипостасях по сей день остается объектом научных дискуссий. Одни ученые [Демина 2018, с. 32 – 36; Сафарчиева 2018, с. 158 – 162] считают путешествие метаявлением, которое находит реализацию в широком спектре многообразных художественных форм: помимо собственно хождений (ходьбы), в путевых заметках, дневниках, автобиографической прозе, мемуарах и т.д. Другие полагают, что как жанр не имеет четко определенных границ [Пономарев 2013], чем обусловлена многовариативность жанровых модификаций литературы путешествия [см: Шачкова 2008, с. 277 – 281; Шульгун 2011, с. 146 – 159]. Правомерно говорить о путешествии и как о самостоятельном жанровом образовании со своими специфическими параметрами и системообразующими принципами.

Разброс мнений и точек зрения не случаен: жанр паломничества в своем историко-литературном развитии претерпел множество видоизменений – от традиционных для древнерусской литературы «хожений» (хождений) по святым местам Палестины до современного травелога. Важно систематизировать различные жанровые модификации в свете проблем как сугубо религиозного сознания, так и просветительского секуляризма, обусловленного появлением новых тенденций в развитии общественного сознания в различные периоды отечественной истории.

По тематической направленности и способам репрезентации фактов литературу путешествий можно разделить на две большие группы: светские тексты, представляющие самые разнообразные изменения локаций и

перемещения в пространстве, и тексты религиозные, в которых говорится о путешествии к сакральным локусам с целью получения определённого духовного опыта.

Сначала рассмотрим репрезентативные нарративные модели группы *non fiction*.

Жанровая система светской традиции, включающей в ареал литературы путешествий путевые очерки, отчеты о вояжах и торговых миссиях, а также модифицированные варианты епистолярных, дневников, мемуаров, эссеистики и т. д., впервые заявила о себе в Древней Греции под названием «*periodos ges*» (круг земли). Причиной подобной жанровой активизации является оживление колониционных процессов, поэтому произведения характеризовались ярко выраженным прагматизмом и просветительской интенциональностью, не отличаясь, возможно, языковой изысканностью и изощренностью.

В наши дни общим термином *путевая литература* также обозначается широкий спектр смежных текстов: путевой очерк, путевые заметки, путевые записи, путевой дневник и т.п. Данные жанровые образования получили всестороннее научное осмысление. Нередко ученые ставят знак равенства между путешествием и путевым очерком, причем термином «путевой очерк» означаются такие структурно разные тексты, как «путевые заметки», «путевой дневник» или собственно «путевой очерк». А. Майга, например, считает, что «основной жанромоделирующей чертой путевого очерка является стремление к достоверному изображению “чужого” мира, пропущенного через восприятие путешественника» [Майга, 2014, с. 258]. По словам В.Н. Крылова, источником путевого очерка является «перемещение реальных (исторических) лиц в настоящем (географическом) пространстве с обязательным отражением увиденного в слове», а главными чертами его поэтики являются «принципы линейности, хроникальности, монологической подачи информации, когда изложение ведется от первого лица – лица автора, который одновременно выступает в роли героя и выполняет функцию рассказчика» [Крылов, 2016, с. 379].

Что касается паломничества с его религиозной доминантой, то в метатексте литературы путешествий данный жанр в своем развитии претерпел множество видоизменений: от традиционных для древнерусской литературы хождений до современных произведений, отражающих явление так называемого религиозного туризма. Важно систематизировать различные жанровые модификации в свете проблем как сугубо религиозного сознания, так и просветительского секуляризма, обусловленного всплесками атеистических настроений в обществе.

Действительно, путешествия вероучительного характера в европейской христианской традиции, представленные паломничеством, — общераспространенное явление в средневековой Европе и России. Однако современное содержание понятия утратило локальную содержательную конкретику: посещение гроба Господня в Иерусалиме. Общеизвестно, что слово *паломник* этимологически восходит к лексеме *пальма* — растительному символу Святой земли. Паломник — это странник, возвратившийся с пальмовой ветвью из Палестины. В.И. Даль воссоздает объемное лексическое гнездо с исходной глагольной формой *ходить*, что вполне позволяет называть паломничество *ходинами*, а паломника — *ходцом*, *ходоком*, *хожаком* [Даль 1955, т.4, с. 555 – 557].

Информативно-коммуникационное значение подобных *ходин* стопроцентно зависело от способности путника визуально четко и чувственно-телесно воспринимать духовную реальность, осмысляя ее в пределах личного жизненного опыта и ценностных ориентиров.

Исследовательский дискурс, посвященный хождениям или паломническим текстам, богат на научные наблюдения и концептуально значимые идеи. Современная наука определяет паломничество как «один из важнейших социокультурных трансакций: преодоление, прохождение определенного пространства, сакральный путь сам по себе, достижение желаемого сакрального локуса» [Пищаев 2018, с. 66]. В такого рода формулировках семантика понятия, как видим, довольно широкая, поскольку

включает не только путешествие с религиозной целью, но и любое путешествие, обогащающее внутренний мир путешественника.

Однако не будем забывать, что собственно религиозная паломническая традиция генетически связана с латинскими итинерариями и греческими проскинитариями, под которыми понимаются паломнические дневники пилигримов, отправляющихся на Святую Землю. Самое слово *итинерарий* (от латинского корня *iter* – дорога) в латиноязычной географической традиции соотносилось с определенным перечнем городов и поселений. Итинерарии создавались путешественниками в прагматических целях в процессе перемещения по дорогам Римской империи. Самый популярный из них «*Itinerarium Antonini Augusti*» датируется IV в. н. э. Первым собственно христианским итинерарием можно считать «*Itinerarium Hierosolymitanum*» (333 г. н.э.) неизвестного автора. Уникальность этого произведения заключается, по мнению Я. Элснер, в том, что в нем заложено новое восприятие Римской империи как христианской земли, хранящей множество христианских реликвий [Elsner 2000, p. 185]. Автор описывает путешествие в Палестину максимально объективно, т.е. приводя много фактографического материала, но избегая рефлексии и оценки увиденного.

Жанр хождений (ходьбы), получивший особую популярность в литературах восточнославянского региона, представлен многочисленными памятниками письменности, отразившими и знаменитое хождение игумена Даниила в Палестину (начало XII в.), и странствия дошедшего до Дамаска архимандрита смоленского монастыря Агрефения (1370), и путевые испытания Игнатия Смольнянина, посетившего Царьград (1389 г.), и рассказы киевского священника Варсанофия о хождении ко св. граду Иерусалиму в 1456, 1461, 1462 гг., и аналогичное описание «большого» путешествия в Святую землю государственного и военного деятеля Великого княжества Литовского Николая-Христофора Радзивилла Сиротки (1582–1584) гг. и т.п. Список практически неисчерпаем, поскольку, по справедливому утверждению

Ю.М. Лотмана, «всякое путешествие» в средние века приобретало “характер паломничества”» [Лотман 2000, с. 298].

Выделим основные идейно-содержательные признаки жанра. Во-первых, авторы хождений концентрирует внимание на путешествиях к христианским святыням не только Палестины, но и Афона, Синая, Египта, Константинополя или знаковым локусам на территории России: Почаев, Оптиная Пустынь, Радонеж т.д. Эти наиболее популярные маршруты паломничества формировали аскетическое пространство средневековой цивилизации. При этом весь путь предстает как путь к очищению, катарсису, который с разной степенью интенсивности переживает каждый паломник.

Во-вторых, в паломнических текстах основные пункты географического локуса четко фиксированы, поскольку эти тексты были призваны выполнять роль своеобразных путеводителей для других паломников, которые решались повторить путь автора. В итоге осуществлялось перемещение по карте «религиозно-нравственных систем» – от будничного к трансцендентально-священному. Это побудило путешественников уделять пристальное внимание местам, объектам, реликвиям, которые были наделены особым экзистенциальным значением. Ю. М. Лотман отмечал: «Поскольку земной мир бренный и преходящий, а потусторонний – нетленный и вечный, материальность его намного реальнее: святые предметы, заполняющие его, не поддающиеся разрушению – они являются не неосязаемые, а вечно вещественными» [Лотман, 1996, с. 240]. Паломник руководствуется не столько земной хронологией, сколько понятиями бесконечного и вечного. Д. С. Лихачев заострил эту мысль. По его мнению, паломник «не заносит в свои записи события личного характера, не интересуется жизнью людей, которые низко стоят в системе феодальных отношений» [Лихачев 1954, с. 8]. Т. е. отдается предпочтение тем объектам, вещам и лицам, которые наделены сакральным смыслом; внимание рассказчика концентрируется на духовных аспектах изображаемых географических реалий, топосов и предметов. По словам И. Федоровой, «установка на точное и правдивое описание

детерминировалась и тем, что чтение паломнической литературы приравнивалось к совершению молитвенного поклонения» [Федорова 2000, с. 15].

В-третьих, обязательным признаком паломнического жанра является интертекстуальность – активное использование библейских аллюзий и реминисценций, цитирование Священного Писания и житий святых, парафраз религиозных текстов.

В-четвертых, автором акцентируется собственная причастность к описанному: он озвучивает только то, что увидел и почувствовал сам. Примечательно, что для автора хождений необязательным является знание языка народов, с которыми он встречается во время паломничества.

К формальным признакам жанра можно отнести четкую устойчивую структуру. Текст начинается вступлением, где объясняются причины и цель паломничества. Далее следуют описания самого пути и испытаний, которым подвергался паломник. Последняя часть (возвращение домой) факультативна.

Мы не будем касаться феномена средневекового паломничества, отраженного в древнерусских памятниках, всесторонне изученных. Обратимся к светской культуре, в которой жанр паломнической литературы как самодостаточный и специфический оформился в конце XVIII – первых десятилетиях XIX-го столетия. Классическим считается «Путешествие по Святым местам русским» Андрея Николаевича Муравьева, увидевшего свет в 1835 году. А.Н. Муравьев, ведя мирской образ жизни, был человеком религиозно образованным. Поэтому его посещение Палестины основывалось на *предзнании, предвидении, предчувствии*, которые первоначально сформировались еще в России как итог присутствия при основании нескольких монашеских обителей, посещения Гефсиманского скита под Москвой, Нового Иерусалимского монастыря и т.п. Одновременно паломническое путешествие в Палестину А.Н. Муравьев воспринимал как поиск российских аналогов. Он пишет, что в храме Воскресения Христова ему было «утешительно» рассказывать о подобных великих святынях на Руси,

«утешить» свое сердце их очевидным сходством с палестинскими [Муравьев 2014, с. 47].

Более того, именно палестинский локус стимулировал желание более интенсивного приобщения к святыням в родном Отечестве: «Краткое описание некоторых обителей русских может отчасти служить продолжением моему путешествию ко Святым местам, потому что в Палестине возникло во мне желание посетить их. Помню, как смутили меня иноки Иерусалимские, когда, во время заключения в храме Св. гроба, они начали спрашивать у меня о Троицкой Лавре, и я должен был им признаться, что хотя родился в Москве, но никогда не видел сей родственной святыни, близкой сердцу каждого русского и знаменитой по всем странам. Тогда же дал я обещание сходить в Лавру по возвращении в отечество, и я уже имел случай дважды ее посетить» [Муравьев 2014, с. 47]. Сходство имело и вполне конкретные зримые черты храмовой архитектуры, и, разумеется, высший метафизический смысл – Благодать, исходящую от Духа Святого без какой-либо пространственно-временной привязки.

Можно сказать, цель паломничества А.Н. Муравьева как верующего мирянина в данном случае ясна: найти и осмотреть святыню; удостовериться в ее первозданности; сопоставить с русским подобием (или наоборот). В итоге феномен визуализации выходит на один из первых планов, что, естественно, вовсе не мешает паломнику-путешественнику ощутить новый еще более сильный всплеск сильного религиозного чувства при встрече со святыней независимо от ее местонахождения.

Такой вид паломничества можно назвать духовно-физическим, связанным с реальным географическим перемещением и имеющим ярко выраженный духовно-познавательный характер.

Практически уже в наше время в отечественную науку вошло понятие *травелогия* и исходящий из него термин *травелог*. Понятно: вхождение нового термина всегда обусловлено объективными факторами и должно носить ясную мотивационную установку. В нашем случае это стремление

исследователей четко обозначить границы инвариантных и вариативных моделей явления, т.е. жанрово более точно дифференцировать произведения, относимые к литературе путешествий. Необходимость уточнений очевидна.

Действительно, в наши дни в связи с активным развитием туризма в разряд активно посещаемых локусов относятся исторические места: поля битв, места какого-либо мифологизированного события, различного рода музеи и пр. Они не только знаковы, но и по-своему священны для посетителя, т.к. в принципе любое путешествие так или иначе способно привести к духовной трансформации путешественника, кардинально повлиять на его мировосприятие, стимулировать познавательную и духовную энергетику. И в то же время совершенно очевидно, что отнести, например, посещение музея Шерлока Холмса на лондонской Бейкер-стрит к паломничеству невозможно, хотя в повседневной практике подобное отождествление не редкость.

Аналогичные явления охватываются понятием *травелогии*. Если исходить из этимологии (англ. *travelogue* – путешествие), то синонимичность травелогии и литературы путешествий очевидна. Но абсолютной синонимичности, как известно, не бывает.

По поводу травелога литературоведами сказано достаточно много существенного и значимого. Наиболее всеобъемлющей и научно корректной в плане определения жанрового своеобразия травелога считается точка зрения В. М. Гуминского. Согласно ему, травелог – жанр, «в основе которого лежит описание путешественником (очевидцем) достоверных сведений о каких-либо, в первую очередь, незнакомых читателю или малоизвестных стран, землях, народах в форме заметок, записок, дневников, журналов, очерков, мемуаров. Кроме собственно познавательных, путешествие может ставить дополнительные – эстетические, политические, публицистические, философские и другие задачи. Особый вид литературных путешествий – рассказ о вымышленных, воображаемых странствиях с доминирующим идейно-художественным элементом, который в той или иной степени

соответствует принципам построения документального путешествия» [Гуминский 1996, с. 184].

В диссертации принимается именно такое определение травелога с учетом того, что документальная и собственно художественная составляющие могут взаимодействовать довольно интенсивно.

К травелогам, как правило, относят тексты, принадлежащие к очерковому типу, т.е. к литературе факта. В частности, на основе существующих научных исследований можно выделить ряд системообразующих принципов, характерных для травелога как путевого очерка: особый предмет изображения (перемещение героя в пространстве и времени, наличие маршрута); специфический угол зрения, при котором персонаж или рассказчик выступает как наблюдатель и оценщик чужого мира; определяющая роль хронотопа в структуре произведения; «протеизм» как способность включать в свой контекст элементы других жанровых форм (сказок, памфлета, дневника, эпистолярная, исторического анекдота и т.п.).

Автор-повествователь часто стимулирует в травелоге эстетическую функцию в аксиологическом аспекте. Д.Н. Замятин выделяет два важных типа географических путешествий в литературе, учитывая их значение для самой литературы: сюжетный тип, который меняет структуру классических литературных форм, и жанровый тип, направленный на формирование мировоззрения [Замятин 2015, с. 69].

К травелогам оба эти подвида имеют прямое отношение. Более того, сюжетный тип повествования определяет нарратологическую стратегию автора. Невозможно отрицать, что мотивно-образный комплекс путешествия имеется почти во всех или в большинстве памятников литературы, поскольку персонажи в своей массе в той или иной степени причастны к перемещению в пространстве. Так, путешествуют рыцари Круглого стола, Дон Кихот, Том Джонс-Найденыш у Филдинга, вольтеровские Кандид и Пангос, байроновский Чайльд Гарольд, лермонтовский Печорин, автогерои Н.М. Карамзина и И.А. Гончарова, героини Паоло Коэльо, персонажи Умберто Эко

и др. Потому нет резона не видеть в вышеупомянутых и подобных произведениях жанровых элементов травелога.

По сути, травелог – метажанр, объединяющий целый ряд жанровых констант: «ходьбу» (в буквальном смысле слова), заметки об увиденном, отчеты о вояжах, и, кроме того, путники-диариуши, путники-эпистолярии и т. п. Произведения второго типа долгое время выносились за рамки художественности, поскольку фактографическое начало в них превалировало над вымыслом и домыслом. Однако впоследствии именно они способствовали формированию *литературы факта*.

Все вышеизложенное дает основание говорить, что более релевантным имманентной природе разнообразных текстов, относящихся к категории травелога, является понятие *дискурс странствий*. Именно в нем объединены две магистральные линии развития: *fiction*, где удельный вес вымысла и домысла достаточно ощутим, а мотив путешествия выполняет эстетические непрагматические функции, и *non-fiction*, т.е. литература факта. Существенно, что авторы произведений в русле традиции *non-fiction*, в которых присутствует модус странствий, ориентировались на то, чтобы предоставить идейно-тематическое ядро своих дескрипций в свете художественной интенции.

Проанализируем конкретные образцы. К жанру светской нефикционной литературы путешествия традиционно относится отчет о вояже. Особенно стремительно эта жанровая разновидность развивалась в английской литературе времен колониальной экспансии и активной торговой политики.

Весьма показательны заголовки произведений английских путешественников XVI века. Э. Гейес назвал свои навигационные заметки «Отчетом о ходе и успешных последствиях вояжа, осуществленного в 1583 году от Рождества Христова рыцарем сиром Хэмфри Гилберт». Т. Герriot выпустил в свет воспоминания об участии в экспедиции Уолтера Рэли, под названием «Краткий и правдивый отчет о недавно открытой земле

Вирджинии», а одно из произведений самого Уолтера Рэли называется «Подлинный отчет о битве за Азорские острова» и др.

Структурно и содержательно определяющим является самое название: слово *отчет*, выбранное не случайно (*report* – рапорт, доклад). Оно настраивает реципиента на получение достоверной информации, поданной адекватно, лаконично и одновременно детально. Кроме того, название *report* подчеркивало миссионерский характер акции, ставившей популяризаторские и агитационные цели, стимулирует соотечественников присоединиться к колонизаторам и миссионерам [Аксёнова 2018, с. 170 – 176]. Более того, посредством такого официального названия выражались верноподданность и одобрение правительственных мер.

«В сферах, где идея великих географических открытий, и, особенно колониальной экспансии, определяла цели путешествий, заметки из путешествий, кроме обычной познавательной функции, выполняли также функцию пропаганды», – замечает И.Г. Савельева [Савельева 2016, с. 1017 – 1020].

Рассматривая путевые заметки и очерки в жанровой парадигме публицистики, Н. Маслова отмечает, что в основе содержания этих произведений – отражение «разнообразной детальной панорамы социальной действительности, какой ее увидел, понял, оценил и охарактеризовал путешественник-публицист» [Маслова 1980, с. 46].

Исследователями выделяются следующие жанромоделирующие принципы подобных «отчетов» («рапортов»). Это своеобразная «опись» пространственно-временных параметров; соблюдение четкой хронологической последовательности в представлении событийного ряда; наличие большого количества топонимов, антропонимов (имен чиновников, государственных деятелей высшего ранга и т.д.); наличие прагматически ориентированной информации, фактов и сведений, которые могут быть не только интересными, но и полезными потенциальному колонизатору или миссионеру.

И, конечно же, аналогичными параметрами обладают путевые записки русских служилых людей. Их тоже можно рассматривать как специфическое видоизменение традиционного путевого очерка, что, к сожалению, еще не получило статус самостоятельного объекта научного изучения.

Характеристика жанров, входящих в парадигму травелогии или соприкасающихся с нею, дана нами на основе анализа и систематизации наиболее репрезентативных исследований. Продолжая разыскания, попытаемся показать жанрово-родовое и нарративное своеобразие служебной документалистики на примере анализа текстов, еще, к сожалению, не привлекавших должного внимания литературоведов, тем более в плане травелогии.

Обратимся к путевым заметкам (очеркам) А.С. Грибоедова, составляющим единство с его официальной деловой документацией: отчетами, предложениями, резолюциями, проектами. Только в 2019 г. эти документы удостоились отдельного издания [Грибоедов 2019]. Назначенный в середине 1818 г. секретарем русской дипломатической миссии в Тегеране, автор «Горя от ума» неоднократно совершал длительные поездки по южно-восточным землям, о чем делился в письмах с друзьями и что пытался зафиксировать документально.

Нас интересуют путевые записи (1818 – 1827), в которых воспроизведены детали нескольких маршрутов из России через Кавказ в Персию. Это девять фрагментов: «Моздок – Тифлис», «Тифлис – Тегеран», «Тегеран – Султанея», «Рассказ Вагина», «Миана – Тавриз – Гаргары», «Ананурский карантин», «Тифлис – Тавриз», «Крым», «Эриванский поход». Н.В. Иванова подчеркивает их «наджанровый» характер, отождествляющий с понятием «путевой цикл». По ее словам, Грибоедов использует «конспективную модель “сюжетного плана” как форму изложения материала, оставаясь верным предельно лаконичному принципу перечисления ключевых событий» [Иванова 2010, с. 20].

Разумеется, суждение справедливое. Понятно, что места, по которым пролегли многотрудные пути автора, представлялись основной массе соотечественников *terra incognita*. Однако отметим: статус дипломата предполагал не элементарное любопытство и только дескриптивные намерения, но нацеленность на государственный подход к личному ознакомлению с новыми землями и населяющими их народами.

В частности, перед путешествующим дипломатом в первую очередь вставал вопрос о необходимости получения информации из более или менее достоверных источниках. «Скажите, не печально ли видеть, как у нас о том, что полагают происшедшим в народе, нам подвластном, и о происшествии столько значащем, не затрудняются заимствовать известия из иностранных ведомостей, и не обинуясь выдают их по крайней мере за правдоподобные, потому что ни в малейшей отметке не изъявляют сомнения, а можно б было кажется усомниться <...>» [Грибоедов 2019, с.8]. «А где настоящий источник таких вымыслов? Кто первый их выпускает в свет? – продолжает свои размышления автор. – Какой-нибудь армянин, недовольный своим торгом в Грузии, приезжает в Царьград и с пасмурным лицом говорит товарищу, что там плохо дела идут. Приятельское известие передается другому, который частный ропот толкует общим целому народу. Третьему не трудно мечтательный ропот превратить в возмущение! Такая догадка скоро приобретает газетную достоверность и доходит до «Гамбургского Корреспондента», от которого ничто не укроется, а у нас привыкли его от доски до доски переводить, так как же не выписать оттуда статью из Константинополя? <...> не всяким турецким слухам надлежит верить, что если здешний край в отношении к вам, господам петербуржцам, по справедливости может назваться краем забвения, то позволительно только что забыть его, а выдумывать или повторять о нем нелепости не должно» [Там же, с.10].

Нетрудно заметить, что в Грибоедове одновременно «говорили» высокообразованный профессионал со специфической точкой зрения,

государственное лицо и писатель – драматург, прозаик, поэт, автор гениальной комедии. Разве слухи, ходившие среди населения и воспринимаемые петербургскими чиновниками как источник информации, не аналогичны сплетням, опутавшим Чацкого? Вопрос риторический.

Кроме того, Грибоедов считал целесообразным работать с картографическими материалами и, вероятно, по мере надобности уточнять имевшиеся в его распоряжении карты кавказских и прикаспийских территорий, границы которых по причине постоянных военных действий перекраивались. Российские географические карты того времени были насыщены названиями географических объектов большей частью персидского происхождения. И лингвистами обнаружено, что в записках Грибоедова ощущается стремление автора, блестяще знающего персидский язык, привести различные варианты написания иранизмов, добываясь точности в воспроизведении их фонетических особенностей. Доказано также, что «письменные фиксации» иранизмов-топонимов вошли в качестве нормы в написание некоторых наименований на официальных географических картах: Нахичевань, Дарьял, Карабах и др. [Абдалтаджедини Н. 2015, с. 8].

Любопытны и хитроумные находки русского офицера, участника Кавказской войны Ф.Ф. Торнау. Его записки, печатавшиеся в журналах 1860-х – 80-х гг., уникальны по жанру, объединяющему описание боевых сражений с воспоминаниями о своих впечатлениях во время служебных экспедиций в Чечню (1832), Абхазию, Черкесию (1835, 1836), а также о пребывании в двухлетнем плену у горцев (1836 – 1838).

Факт существования множества наречий на Кавказе, как известно, существенно затруднял общение между жителями. «По этим причинам многие на Кавказе, долее меня имевшие случай ознакомиться с горцами и вообще с местными обстоятельствами, считали подобного рода путешествие делом совершенно несбыточным. Но чем более представлялось препятствий и затруднений, тем сильнее укоренялось во мне желание исполнить путешествие вопреки всем предсказаниям <...>» [Торнау 2008, с. 180]. И сам

Ф.Ф. Торнау признается в остроумном выходе. Ему, профессиональному разведчику, приходилось «выдавать себя за человека, принадлежащего к племени, которого языка не понимали жители того места, где я находился». В итоге разноплеменность и разноязычие позволяли безнаказанно участвовать в подготовке военных операций. В частности, настоящая цель пребывания в Абхазии, «откуда найдено было удобным начать мои путешествия», заключалась в том, что Ф. Ф. Торнау получил «гласное назначение состоять при войсках абхазского действующего отряда» [Торнау 2008, там же]. Разве вышеизложенный сюжет не основа собственно художественной интриги в литературном произведении любого уровня? Положительный ответ очевиден.

Признавая, что перемещения по местности приносили мало удовольствия, Торнау не скупится на описания горной экзотики. Он, например, считал нужным подчеркнуть, что первый «между русскими» имел «случай» увидеть кавказского зубра, который похож на сородичей из Беловежской пуши [Там же, с. 255 – 256]. При всем прочем боевой офицер отдавал дань точным статистическим выкладкам. Так, сумел вычислить, что «абазинского племени» на Кавказе около 128 тысяч душ, черкесов до 500 тысяч, а татар (имеются в виду ногайцы и карачаевцы) по 8 тысяч душ. [Там же, с. 269]. Собранные же им этнографические сведения, были, по его мнению, «новы и весьма положительны» [Торнау 2008, с. 267].

Разумеется, авторы отчетов о вояжах, торговых миссиях, поездок с деловыми целями и даже описаний военных экспедиций занимались прежде всего надлежащей репрезентацией прагматически детерминированного контента. В отличие от путешественников, совершавших путешествие ради развлечения или расширения собственного кругозора, они не были столь свободны в выборе стиля. Но в то же время стремились поделиться своим опытом не только в форме путевых очерков, но и дневников, писем, мемуаров. Блестящий пример совмещения несовместимого – «Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года» А.С. Пушкина.

Можно сказать, что все это модификации литературы путешествий, или травелогии по современной терминологии. Пик популярности подобных произведений приходится на эпоху Просвещения, которая характеризовалась энциклопедизмом и центробежными тенденциями в получении нового знания о мире за пределами собственного дома, страны, континента. Данная ветвь литературы странствий исследована в работах И. Банах [Банах 2005], Н. Ивановой [Иванова 2010], В. Михайлова [Михайлов 1999] и др. Доминирующей чертой русской путевой литературы, классическими моделями которой считаются «Фрегат “Паллада”» И.А. Гончарова и «Остров Сахалин» А. П. Чехова, в принципе является информативно-познавательная, поскольку текст насыщается этнографическими и историческими деталями, подчеркнем, в высоко художественной форме.

Другое дело, что разница между путевыми очерками non-fiction и собственно fiction, к сожалению, в науке четко не артикулирована. Думается, что различия между ними наиболее рельефно проступают на уровне стиля. Так, очерк «Одноэтажная Америка» И. Ильфа и Е. Петрова, в соответствии с идеологической и политической установкой времени, публицистичен и отчасти тенденциозен, что обуславливает заданность и повышенную эмоциональность наррации. По мнению И. Головченко, путевой очерк характеризуется «эластичностью», которая позволяет ему «безболезненно» впитывать в себя элементы других структур, но не ассимилироваться с ними, а напротив, «сохранять основополагающие черты собственной структуры, углубляя и модифицируя их». Это дает основания выделять в качестве смысло модулирующей черты дихотомию «свое-чужое», которая обуславливает характер авторской реакции «на увиденное или смоделированное» [Головченко 2017, с. 32].

И все же (еще раз подчеркнем), несмотря на значительное внимание, специалистами еще не выстроена четкая система дефиниций, что приводит к терминологическому смешению и не всегда оправданному отождествлению жанровых модификаций литературы странствий.

А. Тополова, изучая генез жанра путевых заметок, источник их видоизменений видит в общелитературном процессе «открытия человека», усилении психологизма, росте интереса к описанию быта, вследствие чего «путевые заметки получили форму дневника» [Тополова 2012, с. 223–231].

Отсюда свойственные дневнику периодичность и регулярность ведения записей, спонтанность изложения, ориентация на личный характер рецепции, литературная непроработанность, безадресность или его неопределенность, доминирование индивидуально-субъективной точки зрения [Там же, с. 227].

Дневник действительно издавна входит в дискурс литературы странствий, примером чего является «Диариуш» брестского игумена XVII века Афанасия Филипповича, образец средневековых диариушей, объединяющим дорожные записки с воспоминаниями, автобиографическими заметками и т.п. Автор не только не скрывает своего лица, но четко осознает, что ценность его опыта обеспечивается уникальностью, неповторимостью, индивидуальностью восприятия. Сочетание путевых заметок с дневником характерно для второй половины XVIII в., что рассматривается как закономерный результат усиления индивидуального авторского начала литературы [Тартаковский, 1991, с. 215]. Эти особенности путевого дневника глубоко и всесторонне рассмотрены такими исследователями, как Д. Затонский [Затонский, 1989, с. 4 – 59], В. Здоровега [Здоровега 1983, с. 7–15] и др.

Впрочем, как отмечает А. Тартаковский, этот жанр по причине специфического «полулитературного» способа закрепления впечатлений о себе и своем времени не требовал от автора «ни развитого исторического мышления, ни литературного опыта» [Тартаковский, 1991, с. 33]. Относительная справедливость подобного заявления очевидна. Вероятно, можно считать, что не произошло «пожизненного» закрепления путевого очерка в собственно художественной традиции. Однако несомненно, что «писательский» профессионализм авторов-путешественников возрастал, и

очерковая проза становилась все более «полноценной» с позиций литературного мастерства.

Одним из ближайших к дневнику документальных жанров ученые считают эпистолярный, на основе которого сформировался «промежуточный» жанр – «дневник в форме писем». Путевой эпистолярный интересен как жанровый феномен, поскольку он сочетает черты, характерные как для жанра письма (ориентация на определенного, пусть даже воображаемого, адресата, документальность, информативность и др.), так и для литературы странствий. Его классическими образцами традиционно считают «Письма русского путешественника» Н.М. Карамзина, «Записки первого путешествия 1777 – 1778 годов» Д. И. Фонвизина, «Письма из Франции и Италии» А. И. Герцена и др. Письма путешественников всегда оказывались мощным просветительским рупором, т.к. они содержали много интересной информации о чужих краях и традициях других народов, описания экзотических природных ландшафтов.

Таким образом, в качестве травелога может выступать практически любой текст – от документальных проскинитарий до романа-путешествия, от путевого очерка и до публицистики. Это могут быть путеводитель, статья в тревел-журнале, блог, комментарий в соцсети. Более того, хронотопологические параметры травелога на уровне литературного приема могут с успехом функционировать в других художественных структурах эпического плана. Обладая свойствами интермодальности и полифункциональности, травелог входит в разряд популярных современных медиафеноменов. И даже «все чаще принимает форму рассказа, скрупулезно созданного по законам маркетинга» [Полонский 2015, с. 215].

Утилитарная функция травелога, суть которой оставалась неизменной на протяжении всей истории его развития, дополнялась другими в связи с изменениями социокультурной среды и в зависимости от особенностей мировосприятия и информационных запросов современников. Отметим, что во второй половине XIX столетия появляются специализированные издания,

такие, например, как «Вокруг света» в России (1861) и «National Geographic» в США (1888). На их страницах, и на страницах других изданий продолжился процесс развития и совершенствования жанровых форм травелога.

Но в аспекте темы диссертационного исследования главным для нас является вопрос о соотношении травелогии с паломнической литературной традицией. Выше говорилось о целесообразности введения в научный оборот понятия *дискурс странствий*, связанного с вербальными репрезентациями концепта *путешествие*. В русле литературы странствий и разграничиваются две магистральные линии: паломничество и травелог. Поэтому видится закономерным обозначить ключевые моменты, с одной стороны, разводящие, с другой – объединяющие травелогию и паломническую литературу.

Собственно говоря, данный вопрос (прямо или косвенно) уже поставлен в литературоведении. Так, Н. В. Иванова, рассматривая выше охарактеризованные путевые заметки Грибоедова как «информационно-познавательный реферат», включает их в общий процесс развития и функционирования путевых заметок в первый трети XIX века. Но при этом она указывает на лежащую в основе жанра трансформацию древнерусских хождений, которые, по ее мнению, в XII веке представляли собой рассказ о реально проделанном путешествии; в XVI – их основным принципом стала «установка на правдоподобие, склонность к документализму и фактографичности» [Иванова 2010, с. 8 – 9]. Далее, связывая развитие жанра с эволюцией паломнических и светских путешествий конца XVIII в., Н.В. Иванова отмечает влияние на отечественную словесность европейских образцов путевых заметок. Она полагает, что от жанра хождений путевые заметки наследуют установку на правдоподобие, склонность к документализму и фактографичности, а от паломнической литературы – автобиографическое начало.

Весьма перспективным в контексте обсуждаемых проблем является ориентация на концептуальные представления так называемой имагинальной, или гуманитарной географии [Замятин 2015, с. 64–78]. Будучи

междисциплинарным научным направлением, она изучает различные формы осмысления земных пространств, включая нравственно-умозрительную сторону. В аспекте нашей темы имагинальная география поддерживает активность творческого воображения, что (об этом будет сказано далее) чрезвычайно важно для ментальной разновидности паломнического жанра.

Итак, травелог – жанр, который характеризуется ярко выраженным просветительно-информативным модусом (описание путешествия как процесса познания новых локусов, чужих миров и т.д.), прагматизмом (предложенная автором информация является целеустановочной для потенциального реципиента), факультативным статусом художественно-эстетического начала. Вероучительство также не является доминирующим структурообразующим началом. Травелог как форма литературы странствий отделен от собственно жанра паломничества, хотя такое отделение не мешает в дальнейшем анализировать формальные черты современного травелога с отсылками к паломническим описаниям, но без их смешения.

Секуляризация общества обусловила появление, как мы видели, своеобразных «отчетов» о путешествиях, сосредоточенных на фиксации особенностей материального бытия, на быте и обычаях. Затем на путевом очерке сказалась общая тенденция усиления индивидуально-личного начала в словесном искусстве. Некоторые исследователи считают: поскольку в XVII столетии путевые заметки становятся литературным жанром, травелог вскоре нашел свое место в XVIII веке, однако подобная хронологическая привязка, на наш взгляд, требует дополнительных доказательств.

Но т.к. травелог предполагает все же некий *отчет* (рапорт) о путешествии (журнал, диалог, дневник, в современном понимании еще и блог, посвященный описанию странствий), он содержит не только описание и хронологию поездки, но и реакцию на увиденное. В этом отношении травелог продолжает традицию собственно паломнической литературы.

Конечно, паломническая литература, на наш взгляд, более ориентирована на национальные модели прозы. Так, в жанре древнерусских

хожений важны (как отмечалось выше) религиозно-детерминированные дистанционные ожидания, определенные направленностью к конкретной сакральной локации; целенаправленность, заключающаяся в духовно-нравственном очищении, катарсисе; сакральный ракурс изображения материальных объектов и географических реалий, который сочетается с фиксацией прагматично-ориентированных деталей целого; интертекстуальная насыщенность нарратива библейскими реминисценциями и аллюзиями; четкая фиксированность композиционной структуры текста: вступление, где разъясняются причины и цель паломничества, описание пути, фиксация приобретенного духовного опыта.

Однако, говоря о современном состоянии паломнической жанрологии, мы подчеркиваем, помимо религиозной, связь с просветительским секуляризмом, чему, как ни парадоксально, способствует распространенный в настоящее время «религиозный» туризм. По сути, это явление двойственно. Им часто прикрывается обычное любопытство. Но, с другой стороны, в реалиях сегодняшнего дня оно также способствует качественному преобразованию личности, поскольку приоткрывает сокровенные грани внутреннего мира личности и инобытия.

Также неоднозначно можно оценить внедрение в художественную культуру травелога – путевых заметок, часто выходящих в сферу литературы нон-фикшн. Естественно, данная жанровая разновидность более соприкасается с очерком или рассказами путешественника, имеющими скорее занимательно-познавательное значение. Но травелог и не претендует на формирование традиционных для русского менталитета православных установок. Поэтому просветительская роль жанров, возникших на основе традиционно паломнического стереотипа, но в силу различных обстоятельств не вполне согласующихся с ним, нами оценивается вполне позитивно. Кроме того, за счет усиления персонализации повествования травелог способен выступить как разновидность «лирического дневника», что предполагает повышенный интерес к проблемам психологизма. Совершенно очевиден и тот

факт, что хронотопологические параметры травелога на уровне литературного приема могут с успехом функционировать в других художественных структурах эпического плана.

Мы ставим перед собой двуединую задачу: с одной стороны, дифференцировать литературное паломничество и травелог в ракурсе аксиологии; с другой – выявить точки их соприкосновения, проявившиеся в процессе художественно-исторического взаимодействия. В силу сказанного не считаем ни парадоксальным, ни не вполне корректным термин *паломнический травелог*, к которому часто относятся с большим недоверием. Целесообразно учесть: во-первых, во всех своих видоизменениях травелог пережил сложную эволюцию, нивелируя и одновременно приспособлявая (насколько это возможно) структурообразующие черты паломнической литературы. Во-вторых, душеспасительное назначение паломничества, или пилигримства, не препятствовало проявлению пытливого взгляда чужеземца. Именно как чужестранец переводится на русский *пилигрим*, восходящий посредством немецкого языка к лат. *peregrinus*. И вряд ли нужно отрицать, что для чужеземца иная культура, иные нравы и обычаи (даже при подавляющем превалировании духовной стороны путешествия) в той или иной степени всегда представляли интерес хотя бы в процессе бытоустройства. Но не только.

Как отмечалось, паломнические тексты были призваны выполнять роль своеобразных путеводителей для последователей, которые решились бы повторить маршрут паломника. Это побудило уделять пристальное внимание рельефу местности, природным ориентирам, особенностям расположения сакральных объектов, конкретному местонахождению реликвий и пр., что обусловило наличие элементов травелога (в современной интерпретации).

Обратимся к примеру. К наиболее репрезентативным образцам синтеза разновидных форм можно отнести классический текст XII века «Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли». Переоценить его значение для последующего развития паломнического жанра невозможно. Это

своеобразное «начало всех начал». Действительно, вот как описывается эмоциональное состояние русского паломника, перед которым открылся вид на Иерусалим: «И бывает тогда радость велика всякому христианину, видевше святыи град Иерусалимъ; и ту слезамъ пролитье бывает от верных человекъ. Никто же бо может не прослезитися, узревъ желанную ту землю и места святаа вида, иде же Христось богъ нашъ претръпе страсти нас ради грешных. И идуть вси пеши с радостию великою къ граду Иерусалиму» [Путешествия... 1995, с. 11]. Картина красочна и эмоциональна. И тем не менее, некоторые исследователи отмечают сухость и деловитость описания. В научной литературе даже проводится сопоставление (явно не в пользу игумена) с впечатлениями англосакса Зевульфа, посетившего Святую землю приблизительно десятилетием раньше. «Зевульф, имеющий сведения по древнегреческой литературе и римской истории, в лирической форме передает испытанные им впечатления и создает живое, образное, очень эмоциональное и полное трагизма описание шторма у берегов Яффы (Иоппии). Он дает описание палестинских дорог, где валяются трупы людей, убитых сарацинами и изъеденных дикими животными. Таких сильных картин у Даниила нет» [Данилов 1954, с. 92].

Однако есть другое: стремление точнейшим образом воспроизвести свое видение великой христианской святыни: «Церковь Воскресения Господня такова. По форме она круглая; в ней двенадцать круглых цельных (обълых) столпов, а шесть квадратных сложенных (зданных); она красиво вымощена мраморными плитами; дверей у нее шесть; а на хорах у нее шестнадцать столпов. А над хорами на потолке мозаичное изображение святых пророков-как живые стоят. А над алтарем мозаикой изображен Христос. В алтаре же великом мозаика изображает воздвижение Адама, дальше кверху – мозаичное изображение Вознесения Господня; на обоих столпах по сторонам Алтаря изображено мозаикою Благовещение. Верх же церкви не до конца сведен камнем, но расперт каркасом из тесаного дерева, так что она без верха, ничем не покрыта. Под самым же тем непокрытым верхом – гроб Господен»

[Там же, с. 19]. Далее Даниил подробно описывает сам «гроб» – маленькую пещеру с каменной скамьей, на которой возлежало тело Христа; причем указаны ее размеры в локтях. Также отмечено, что пещера отделана «красным мрамором наподобие амвона» и снаружи стоят столбики числом двенадцать [Там же].

Более того, игумен воспроизводит со множеством подробностей знаковые останки проделанного пути. Причем, часто в наставительном тоне, имея в виду тех, кто пойдет за ним: «От Царьграда надо идти по морскому берегу триста верст до Великого моря. До Петалы-острова сто верст <...>. От Петалы-острова до Калиполя сто верст, а от Калиполя до города Авида восемьдесят верст <...>. А от Крита до острова Тенеда верст тридцать». Имена христианских мучеников и святых, которыми также насыщен текст, упомянуты в соответствии с географическими названиями, связанными с их жизнью или кончиной. «И против того острова на берегу был город большой, названием Трояда, туда Павел-апостол приходил, и научил ту страну всю, и крестил. А от Тенеда-острова до острова Метании сто верст; там лежит святой митрополит Мелетинский. А от Мелетинии до острова Ахия сто верст; и там лежит святой мученик Исидор». И только в конце фрагмента отмечается: «И родится на том острове мастичная смола, и вино хорошее, и плоды всякие» [Там же, с. 40].

Действительно, чем не травелог-путеводитель в современном значении слова? Главное здесь – «перемещение по “карте” религиозно-моральных систем [Лотман 2000, с. 298]. Оно географически скоординировано, что является насущной потребностью любого путешествия. С аналогичным «ходом» мы сталкиваемся и в описании не менее классического паломничества мирянина А.Н. Муравьева, чей труд частично охарактеризован выше. Так, восторгаясь подмосковным Новым Иерусалимом, он как бы предупреждает читателя о возможности заблудиться и детально разъясняет, как найти «настоящее направление» к храму, заслоненному рощей [Муравьев 2014, с. 51]. Или, описывая поиски пещеры Рождества Христова, не забывает

отметить, что сначала нужно пройти «три обширные палаты», потом сойти по широкой лестнице в «правильную галерею» [Там же, с. 54], а чтобы попасть «в ротонду Св. гроба», повернуть налево [Там же, с. 56] и т. д. Еще более тщательно воссоздаются трудности, ждущие путников в «Русской Фиваиде на Севере»: нелегкие Вологодские дороги, обширное Кубенское озеро «на 70 верст длины», буря на озере, во время которой путешествующий подвергается реальной опасности [Там же, с. 518 – 537] и т.п. Топологическая конкретика ни в коей мере не ослабляет концентрации внимания на нравственно-духовных аспектах изображаемых реалий.

Именно поэтому функция паломнических источников как своеобразных путеводителей-справочников в самом широком смысле позволяет видеть в них элементы травелога.

Еще один момент. Выше приводилось суждение Д. С. Лихачева, согласно которому паломник не интересуется повседневностью, не фиксирует события личного плана, не интересуется земными интересами людей и условиями их существования. По большому счету в аспекте вечности это так. Но мирянин, даже будучи глубоко верующим и воцерковленным, все равно с любопытством вглядывается в окружающее. Вновь сошлемся на А.Н. Муравьева. Автор приводит многоговорящий факт из жизни Свято-Успенской Александро-Куштской обители. Вспоминается день, когда работавшие на гумне монахи «выбрали» пшеницу и разошлись отдыхать. Но в это время какой-то «поселянин» решил воспользоваться плодами чужого труда: насыпал полный мешок зерна, но так, что не смог даже поднять его. Игумен Александр, увидевши это, подошел и сказал: «Для чего, сын мой, берешь не по своим силам?». Более того, когда «обличенный тать» бросился к ногам преподобного, тот велел насыпать ему пшеницы сверху, «внушив, чтобы впредь не похищал чужого» [Муравьев 2014, с. 543]. Конечно, воспроизводя данный эпизод, А.Н. Муравьев прежде всего стремился возвеличить милосердие святого старца. Но ведь и верующий «поселянин» осмелился нарушить восьмую евангельскую заповедь «Не кради», хорошо осознавая

греховность и богопротивность проступка, не иначе как от отчаянной бедности. По таким «крохам» читатель узнает о реальных нуждах тех, кто находится на нижних ступенях социальной лестницы. Бытописание – скорее удел травелога, хотя в паломническом контексте его элементы, как мы видим, вполне возможны.

Мирянин, автор травелога, казалось бы, не может быть авторитетом вероучительных вопросах. Однако обратимся к И.А. Гончарову. Раскрывая своеобразие китайской культуры, он сосредоточивается на конфуцианстве. И совершенно справедливо считает, что оно не имеет статус религии, подобно христианству, т.к. учение Конфуция – «просто обиходная нравственность, практическая философия, не мешающая никакой религии» [Гончаров 1986, с. 323]. Гончаров – мирянин, но он русский православный человек и для него стремление познать муть религиозного инакомыслия естественно. Но даже в случае религиозной индифферентности, путешественник не может обойти исторических реликвий как материальных носителей древнейших форм духовности. Хотя автор травелога, в отличие от автора-паломника, вправе ограничиться простой констатацией и не задумываться о сверхзначении увиденного.

Существенен и еще один момент, о котором писал М. Элиаде. Для паломника пространство имеет сакральные «точки отсчета» (храм, часовня, монастырские постройки и т.д.), и, составляя свой «путеводитель» даже с картографической точностью, он ощущает его неоднородность и неравноценность. Для любопытствующего же путешественника, даже если его пребывание в том или ином локусе предполагает посещение сакральных мест, пространство однородно. «Всякая *истинная* ориентация исчезает, т.к. «точка отсчета» перестает быть единственной с онтологической точки зрения» [Элиаде 1994, с. 23]. Просветительско-информативный модус травелога, прагматизм описаний с акцентом на экзотике очевидны. Аналогично и дифференцированное восприятие времени. Если паломник остро ощущает дыхание Вечности, то автора травелога, путешествуя «во времени», скорее

воспринимает его как элементарный переход от сегодняшних буден к завтрашним.

Невозможно игнорировать и связи литературной традиции пилигримства с феноменом травел-дискурса. Изучение жанрово-генетических истоков травелога (итинерарии, проскирии, «хождения»), выявление его эстетических возможностей открывают широкие перспективы для более многостороннего постижения природы травел-текста, травел-нарратива, травел-письма. Кроме того, мы проводим прямую параллель между распространением религиозного туризма развитием травел-журналистики в целом. Возрастание роли того и другого определяется совокупностью объективных факторов: стремительным ростом туристической индустрии, которая все еще остается на обочине научного интереса; признанием отдыха как формы социальной практики; включением травел-журналистики в сферу международных коммуникационных исследований; ее биполярной природой, которая сформировалась под влиянием рекламного и идеологического дискурса и паблик рилейшнз.

Вряд ли целесообразно отрицать, что рекламная функция травел-журналистики состоит в том числе и в пропаганде экскурсионно-познавательных тенденций. Усиленно рекламируются различного рода культовые памятники, независимо от их конфессиональной направленности; туристам рекомендуется посещать богослужения и участвовать в крестных ходах в формате РПЦ, как, впрочем, и в медитативных практиках Востока. В отличие от паломнических сообществ религиозный туризм индифферентен к групповому составу экскурсантов: это могут быть индивидуальные, семейные, корпоративные поездки, разновременные, но часто приуроченные к определенным датам церковного календаря. Считается «хорошим тоном» обеспечить экскурсионным обслуживанием при посещении монастырей, храмов с чудотворными иконами и т.п. правительственные (особенно зарубежные) делегации.

Не вполне справедливо усматривать в подобных фактах профанацию религиозного феномена и относиться пренебрежительно к подобной «паломнической» практике. Даже в формах секулярного тренда происходит расширение исторического и культурного горизонта путешественников, воспитание эстетического чувства, что в любом случае не противоречит основам догматического вероучения. Хорошо известно: «Дух дышит, где хочет...».

Таким образом, жанр травелога как один из конститuentов литературы странствий может тесно соприкасаться с феноменом собственно пилигримства, странничества верующих. Именно это позволяет не только анализировать отдельные параметры травелога в контексте паломнической литературы, но и выдвинуть понятие *паломнический травелог*. Во-первых, имеется в виду одна из составляющих паломнического дискурса, в разной степени актуальная для всех времен. Во-вторых, данным понятием обозначаются эволюционные изменения внутри самого жанра литературного паломничества, что, бесспорно, является знаком его жизнеустойчивости и долговечности.

В современной коммуникации можно также выделить несколько магистральных направлений исследования травел-журналистики. В рамках теоретико-методологического направления рассматривается взаимосвязь травел-журналистики как с журналистикой в целом, так и с отдельными видами: новостным дискурсом (Кривцов 2017, Сметанина 2002, Шестакова 2005), журналистикой досуга, журналистикой лайф-стайл (Редькина 2013, Показаньева 2013), с такими сферами социального общежития, как идеология (Ростовская 2015, Витковская 2015, Литке 2011), межкультурная коммуникация (Муха 2015, Федосеева 2015), паблик рилейшнз (Лукиева 2006, Сметанина 2002), консьюмеризм. Другое направление фокусируется на генезисе и эволюции травел-журналистики и ее национальных модификациях (Аскералиева 2016, Литке 2011). Репрезентативное по количеству публикаций направление связано с обсуждением специфики профессиональной

деятельности тревел-журналиста, характером его взаимодействия с туристическим бизнесом, издательством и грантодателем, особенностями и функциями тревел-текста (Редькина 2013, Показаньева 2013). К этому направлению относятся также работы, посвященные изучению дестинации, т.е. аксиологической маркировки чужого пространства, укорененности локуса в ментальных стереотипах и идеологемах, проявлениях ритуализации и способов репрезентации религиозного и квазирелигиозного (М. Элиаде) опыта.

Таким образом, архетипные константы темы путешествий находят воплощение в самых разных художественных формах. Выявляя точки расхождения и схождения жанрово-видовых структур, а также рассматривая возможность их взаимодействия, мы пытались учитывать особенности нарратива *дискурса странствий* в историческом, эстетическом и религиозном аспектах. Последнее для нашей работы имеет принципиальное значение, поскольку игнорирование связи тревел-дискурса с литературной традицией пилигримства, тем более их противопоставление не всегда оправдано. Изучение жанрово-генетических истоков тревелога (итинерарии, просквирии, хождения), выявление его эстетических возможностей открывают широкие перспективы для более многостороннего постижения природы тревел-письма. Кроме того, будучи духовно обогащенными, все эти дефиниции вполне приложимы к *паломническому тревелогу* как видовой ипостаси паломнического жанра в целом.

1.2. Ментальное паломничество: обоснование жанра (на материале литературы русского Зарубежья)

Если сам по себе паломнический жанр в кардинальном пересмотре существующих концепций не нуждается и требует лишь небольшой теоретической и историко-литературной корректировки, то его сопряжение с определением *ментальный* в сочетании *ментальное паломничество* предполагает ряд пояснений.

Прежде всего отметим: слово *менталитет* и производные от него *ментальность*, *ментальный* в настоящее время употребляются в узком и широком контекстах, выступает в близких, но не тождественных значениях. Ментальность (от лат. *mens, mentis* – ум, мышление, рассудок и т.п.) подразумевает (в соответствии с этимологией) систему интенций, определяющихся складом ума, параметрами сознания, образом мышления различных субъектов: индивидуума, этнической и социальной группы, народа, нации. В расширенном смысле ментальность – комплексное понятие, включающее в свой семантический ареал, помимо когнитивно-мыслительного начала, эмоционально-психологический вектор, нравственно-культурные и религиозные представления и принципы, сформировавшиеся в процессе вербального и невербального поведения личности.

В.И. Тюпа в монографии «Литература и ментальность», рассматривая «ментальные основания культуры и кризисные ее состояния», напоминает, что категорию ментальности ввел американский философ Ральф У. Эмерсон в 1856 г. «После переворота, совершенного в исторической науке французской школой “Анналов” категория ментальности служит для осуществления целостного подхода к духовной (интеллектуальной, эмоциональной, поведенческой) ориентации в мире субъекта истории – как коллективного, так и индивидуального» [Тюпа 2009, с. 9]. Перед нами, безусловно, вариант интегративно-расширенного понимания. Но в процессе конкретного анализа литературного текста В.И. Тюпа исходит из того, что именно модус сознания является доминирующим началом в формировании ментальных феноменов, что, разумеется, не исключает активности психо-эмоциональной сферы. Данный тезис в нашей работе будет основополагающим.

Далее. Феномен ментального паломничества, как и любого ментально-пространственного перемещения, целесообразно рассматривать с позиций теории виртуального. В современной речевой практике данный термин приобрел профессионально специализированный характер, означающий объект, имитированный с помощью компьютерных технологий. Но в

принципе понятие виртуала восходит к лат. *virtualis*, т.е. возможный, воображаемый, существующий в потенции. В настоящее время изучение так называемых виртуальных миров, их гносеологических и онтологических основ активизировалось в рамках междисциплинарных связей, повлекших совместную деятельность философов, представителей естественных наук, математиков, гуманитариев [Виртуалистика... 2004]. Этот момент также важен в аспекте нашей темы.

Третье. На примере виртуалистики очевидно, что ситуация постклассической рациональности XXI века ставит во главу угла коррекцию традиционных литературоведческих понятий в ракурсе интеграции с другими научными направлениями. В частности, большие возможности дает ориентация на постулаты так называемой гуманитарной географии, или антропогеографии. Д.Н. Замятин, введший данное понятие в российскую науку с опорой на труды Г. Башляра, Г. Гачева, Р. Генона, В. Подороги, М. Элиаде и др., пишет: «Гуманитарная география – междисциплинарное научное направление, изучающее различные способы представления и интерпретации земных пространств в человеческой деятельности, включая мысленную (ментальную) деятельность» [Замятин 2010, с. 26 – 27].

Сам Д.Н. Замятин говорит о гуманитарной географии, имея в виду различную степень «интериоризации пространства в различных социокультурных сферах деятельности». Главный ее аспект, конечно, антропологический в самом широком смысле слова. Креативно ориентированная личность не только одухотворяет пространство, но и «населяет» его образами своего воображения, фантазии, отсюда ее связь с теорией творчества – как научного, так и художественного. Отсюда же и другие, уточняющие названия данного направления: геоимагология, образная (или имагинальная) география, география воображения [Замятин 2006, с. 10].

Применительно к теме нашего диссертационного исследования основной акцент целесообразно делать на когнитивном ответвлении направления: *географии имагинальной*, или *образно-воображаемой*, в поле

зрения которой входят такие популярные концепты, как «гений места», «поэтика пространства», «гетеротопия» и др. Опираясь на концептуальными положениями имажинальной географии, мы выделяем в художественной литературе феномены пространственного воображения, способность автора моделировать сюжетную топологию различными средствами образно-речевой выразительности и пр. Отметим и роль когнитивной картографии. Ментальные карты, называемые картами разума, картами мышления, призваны визуализировать рожденные творческим воображением топологические объекты. Когнитивная карта понимается как «схематичное, упрощенное описание картины мира индивида, точнее, ее фрагмента, относящегося к данной проблемной ситуации», – пишет современный социолог [Плотинский 2001, с. 59].

Казалось бы, говорить о схематизме и упрощенности описаний по отношению к большому художнику слова некорректно. Тем не менее схематизм и упрощенность, если они действительно присутствуют в тексте, также могут явиться смыслонесущими параметрами художественной трансформации мира.

Теперь попытаемся ответить на вопрос: почему понятия *ментальности, виртуала, ментальной картографии, имажинальной географии* методологически значимы для адекватного осмысления паломнического жанра в целом [из зарубежных работ см.: Шёнле 2004, Gove 1961] и по отношению к литературе русского Зарубежья.

Полноценный ответ на этот и подобные вопросы возможен лишь в том случае, если мы будем рассматривать литературу русской эмиграции не как отдельный изолированный «остров», но как часть национального литературного процесса прошлого столетия. Г.П. Струве, которого можно считать одним из наиболее объективных историков литературы русского Зарубежья, считал, что слово «эмиграция» совершенно не подходит для обозначения данного феномена. «В большинстве случаев я говорю поэтому не об эмигрантской, а о русской зарубежной (или просто зарубежной) литературе

<...>. Эта зарубежная русская литература есть временно отведенный в сторону поток общерусской литературы, который – придет время – вольется в общее русло этой литературы. И воды этого отдельного, текущего за рубежами России потока, пожалуй, больше будут содействовать обогащению этого общего русла, чем воды внутрироссийские» [Струве 1996, с. 16].

В самом деле, отечественная литература XX столетия при всех своих pro et contra представляет собой целостное явление, о чем все чаще говорят литературоведы и культурологи. Это художественный *метатекст*, в создании которого участвовали и писатели-изгнанники, и литераторы большевистской России. «Практически над всеми тяготел дамоклов меч *запрета*, фантом *железного занавеса*, смертоносное *табу*. Понятия «пограничная (пороговая) ситуация», «пограничное (пороговое) сознание», «социально-психологический барьер», «интеллектуальная зона» и т.п. являются методологическими ориентирами в исследовании искусства прошлого века» [Жаравина 2013, с. 503].

Вопреки обстоятельствам, время от времени возникал прямой, а чаще косвенный диалог двух направлений, в основе которого лежали общие ценности, уходящие корнями в стихию родного языка, культуру, историю, религию и, конечно, художественную классическую традицию. Для большинства деятелей русской эмиграции был аксиоматичен факт признания актуальности великой русской классики, проникнутой духом гуманизма.

А.Н. Безруков утверждает, что в русской словесности минувшего столетия «главным становится не описательный факт раскрытия того или иного характера, явления, сколько сознательная / бессознательная расшифровка сущности истины. На первый план повествовательной структуры выдвигается новая гипотеза существования бытийности, новый вариант прочтения истории, которая является гиперреальностью» [Безруков 2015, с. 103].

С этой точки зрения исследователь рассматривает поэму Венедикта Ерофеева «Москва – Петушки», считая ее «новой моделью путешествия (травелога), в

которой вариативно сочетаются традиционные приметы этой формы: координаты отправки героя/автора/читателя, условия времени, пространственные рубежи/цели, перспектива движения персонажа, собственно сам путь-следование (маршрутизация)» [Там же, с. 213 – 214]. Новизну, согласно рассуждениям исследователя, придают повествованию элементы мифологизации пространственных координат, выливающих в своеобразное «шествие-игру», создание текстовой реальности, «регулируемым которой всецело занят читатель как рецептор / реконструктор культурного наследия прошлого» [Там же, с. 213 – 214].

Разумеется, травелогия «первой волны» эмиграции никакого отношения к постмодернистским стратегиям не имела. Тем не менее в любой период истории литературы хотя бы пунктирно проступают (как на рентгеновском снимке) те художественные детали и нюансы, которые современниками в данном ракурсе могли не улавливаться или считаться несущественными. Всем памяты слова Сергея Есенина: «Большое видится на расстоянье...».

Например, традиционной из традиционнейших является тема «Сны в творчестве Ф.М. Достоевского». Ни один исследователь не обходится без акцента на определяющей роли сновидений в судьбах персонажей. Но сон как таковой, будучи по популярной формулировке Ю.М. Лотмана «семиотическим окном» [Лотман 2000, с. 123 – 126], есть не что иное, как форма ментального миромоделирования в пространстве виртуала. В свою очередь, виртуальные реальности – это «искусственные реальности, возникающие благодаря воздействию на сознание» [Руднев 2000, с. 96]. Таким образом, имеет смысл говорить о феноменах ИСС (измененных состояний сознания), которые обладают не бытийственными, но когнитивными характеристиками. Тем не менее, по выражению П.А. Флоренского, в сновидческих образах (значит, в виртуальной реальности. – *А. Л.*) «“утончаются” предметы видимого мира, и, наоборот, в видимом мире “оплотняются” образы сновидений» [Флоренский 1993, с. 28]. Если в этом плане продолжить разговор о Достоевском, то необходимо вспомнить

символический сон Раскольникова, который попадает не только под категорию виртуального, но и под понятие ментального паломничества. «Ему всё грезилось, и всё странные такие были грезы: всего чаще представлялось ему, что он где-то в Африке, в Египте, в каком-то оазисе. Караван отдыхает, смиренно лежат верблюды; кругом пальмы растут целым кругом; все обедают. Он же всё пьет воду, прямо из ручья, который тут же, у бока, течет и журчит. И прохладно так, и чудесная-чудесная такая голубая вода, холодная, бежит по разноцветным камням и по такому чистому с золотыми блестками песку <...>» [Достоевский 1973, с. 56].

Имя Спасителя не всплывает в горячечном бреде персонажа. Но именно через Египет пролегал один из путей в Обетованную землю, и разве не аналогичное умиление красотой и гармонией Божьего мира испытывал пилигрим в редкие минуты отдыха в преддверии встречи со святынями Палестины! У Достоевского есть сны-мечты (сон о «золотом» веке), сны-утопии, сны-пророчества и др. Но в данном случае, на наш взгляд, сон представляет собой именно ментальное паломничество со всеми вышеотмеченными атрибутами: моделирующей функцией сознания, виртуальными объектами, образами незнакомой земли, созданными по принципам имагинальной географии.

Само собой разумеется, что красочных воспроизведений снов, видений, галлюцинаторных состояний, грез и т.п. в классических текстах сколько угодно. Конечно же, они обладали различной содержательной наполненностью, входили в разные жанровые форматы. Но факт, что в некоторых из них присутствуют микроэлементы ментального паломничества очевиден.

Более того, в 1831 – 1832 гг. увидели свет три части уникального романа А.Ф. Вельтмана «Странник», написанного в форме путевых заметок. Автор – лицо замечательное: прозаик, поэт, археолог, историк, картограф и при этом боевой офицер, участник Русско-турецкой войны 1828 – 1829 гг. Сюжетно-повествовательная «шпилька» романа заключается в том, что в нем

практически невозможно разграничить истинное и кажущееся. Писатель как бы одновременно совершает два типа путешествия: в памяти и в воображении. С одной стороны, он живет воспоминаниями об имевших место реальных поездках со служебными и внеслужебными целями по южным областям России. С другой, не желая покидать удобного дивана, автобиографический герой (повествование ведется от первого лица) путешествует мысленно по разложенной на столе географической карте. Не случайно книгу, посланную А.С. Пушкину, Вельтман сопроводил надписью, согласно которой из написанного «нельзя узнать, блуждал я или блудил» [Цит. по: Русские писатели ... 1989, с. 406].

Начало романа говорит само за себя: «Наскучив сидячею, однообразною жизнью, поедемте, сударь! – сказал я однажды сам себе, – поедемте путешествовать! – Как? куда, каким образом, с чем? – отвечал я, лежа на широком диване, и с глубокомыслием затыкнулся дюбеком, – нужны деньги! – Нужна голова, нужны решительность и воображение; поверьте, что с этими способами можно удовлетворить самое мелочное любопытство; не сходя с места, мы везде будем, все узнаем». Если большинство путешествующих, по Вельтману, – «самовидцы», то он – «ясновидец» [Вельтман 1978, с. 9].

Так, лежа на диване и вовсе не намереваясь отказаться от утреннего кофе «со славными сливками», трубки, чухонского масла и прочих приятностей оседлой домашней жизни, персонаж, разложив карту, составляет план, точно маркируя этапы пути: «До Могилева нигде на станции мы не остановимся <...>». Затем воображение «уже спустилось с каменной горы, проехало без внимания город, таможду, карантин и переправилось через Днестр <...>» [Вельтман 1978, с. 9]. А дальше Окница, Бричаны, Хотин с осмотром крепости и пр. «Замок, скалистый берег Днестра, шум волн, тропинка в гору, густой кустарник, сад, площадка на скате, сгнившая беседка <...> все это сливается в романтическую немецкую древность» [Там же, с. 12].

Но и воображаемое путешествие физически оказалось нелегким: «Дорога меня совершенно разбила; проснувшись около полудня, я чувствовал себя немного нездоровым. Кто пускается в такой дальний путь, того тревожит раздумье на первом ночлеге» [Вельтман 1978, с. 13].

Между тем описанные места были действительно пройдены Вельтманом неоднократно. 12 лет жизни он отдал Бессарабии, где штабс-капитаном возглавлял топосъемку и участвовал в картографировании местности. Эти служебные воспоминания сыграли большую роль: «Что может быть лучше подробной, верной карты? во время войны – для стратегических соображений полководца, для дислокации войск офицеру Генерального штаба, а мне – для спокойного ученого путешествия. Люблю окинуть одним взглядом поприще, на котором был, есть и буду!

Изъяснив таким образом невольный восторг мой при взгляде на всю подвластную человеку часть мира, я сажусь в челнок и плыву по течению Днестра < ...>» [Там же, с. 18].

Для российского читателя географические реалии, воспринятые воочию или мысленным взором, представляли огромный интерес. Но роман «Странник» уникален. Во-первых, это путевые занимательные заметки, построенные на словесной игре с читателем, интриге, обезоруживающей наивности, скепсисе, пародийном осмыслении европейской литературы путешествий, что неоднократно отмечалось исследователями [Манн 1987, с. С. 190–208; Грачёва 2014, с. 115 – 160 и др.]. Во-вторых, полновесная заявка на новый жанр: ментальное путешествие. Роман «Странник» иногда включают в литературу фэнтези, что, на наш взгляд, не вполне верно с исторической точки зрения: далеко не всякий вымысел имеет фантазийную основу; кроме того, здесь нет ни вымысла, ни фантазии. Есть художественно воспроизведенное пространство, точно скоординированное с реальностью, но представленное ментально и в виртуале. К сожалению, суть истинного новаторства писателя мало раскрыта в науке.

Конечно, паломнический момент (в строгом смысле слова) в повествовании отсутствует, поскольку храмовые постройки в авторских описаниях были скорее объектами культуры и истории и ничем не выделялись от других лишенных сакральности объектов. Конечно, паломнический момент в повествовании отсутствует, поскольку храмовые постройки в авторских описаниях были скорее объектами культуры и истории и ничем не выделялись от других лишенных сакральности объектов. Тем не менее роман «Странник» значителен как высочайший образец ментального путешествия, который в XX веке трансформировался в творчестве эмигрантов «первой волны» в духовно-ментальный паломнический нарратив.

Популярность же литературы странствий в русском Зарубежье в высшей степени закономерна. «Изгнание», «исход», «рассеяние» – все эти библейские понятия лежат в основе умонастроения и самоидентификации эмигранта. Не случайно в автобиографической прозе знаковые судьбоносные события большинство авторов выстраивали вокруг хронотопа дороги, включая подробные описания дорожных впечатлений, приключений, встреч. Степень динамичности повествования определялась эпизодами пребывания в сакральном топосе. Отсюда особая значимость идеи пути в творческом сознании писателей. «Мы забываем, что само *наличие* пути развития, мера реализации импульсов движения, его интенсивность, темп, рельеф пути, его соотнесенность с движением литературы и историей эпохи, а не только его “объявленное” содержание служат исключительно важной характеристикой духовно-эстетической сущности идущего этим путем», – писал Д.Е. Максимов, характеризуя эволюцию Александра Блока. Исследователь утверждал, что эти «общие положения» вполне распространяемы на творчество большинства русских писателей [Максимов 1975, с. 9 – 8].

Г.П. Струве в предисловии к обобщающему труду «Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы» (1-е изд. – Нью-Йорк, 1956) видя в российской эмиграции «явление огромное, в мировой истории беспрецедентное», в то же время отмечал, что «для составления истории

эмигрантской литературы время еще не наступило», так как она была еще «живым» и многообразным процессом [Струве 1996, с. 21 – 22].

«Живым» явлением она остается по сей день: эмиграционные процессы с различной степенью интенсивности продолжались в течение всего XX столетия. Но понятие русское Зарубежье ассоциируется главным образом с первой, так называемой *белой* эмиграцией, наиболее многочисленной. Она всегда, хотя и в различных формах, была устремлена к реалиям русской жизни со всеми ее минусами и плюсами. Органично и естественно эмиграция «первой волны» несла в себе конструктивные установки, и ей в гораздо большей степени, нежели всем последующим эмиграционным всплескам, были присущи начала созидания и любви. Сочувственное переживание трагического раскола русской истории отразилось не только в форме художественной рефлексии, но и в форме публицистики, литературной критики, документальной мемуаристики, религиозно-философских трудах и исследованиях.

Марк Раев, историограф русского Зарубежья, утверждает, что представители русской диаспоры ощущали себя членами «единого общества», а Зарубежье представляли «как свою страну» и стремились жить так, будто эмиграции олицетворяла собой всю Россию [Раев 1994, с. 15 – 16]. Конечно, эмигранты по мере возможности пытались приспособиться к новым условиям жизни, адаптироваться в инокультурной среде. Но главное в том, что благодаря их усилиям, был создан островок русского мира за пределами потерянной России. Это были русские школы и университеты, научные институты, библиотеки, театры, технические бюро, религиозные центры (церкви, монастыри, общества), политические партии, общественные или профессиональные союзы, воинские объединения и кадетские корпуса, книжные издательства и т.п.

Не случайно И. А. Бунин назвал свою знаменитую речь, прочитанную в 1924 году в Париже в Salle de Geographie, символично: «Миссия русской эмиграции». Прочитируем начало: «Мы эмигранты, – слово «émigrer» к нам

подходит как нельзя более. Мы в огромном большинстве своем не изгнанники, а именно эмигранты, то есть люди, добровольно покинувшие родину. Миссия же наша связана с причинами, в силу которых мы покинули ее. Эти причины на первый взгляд разнообразны, но в сущности сводятся к одному: к тому, что мы так или иначе не приняли жизни, воцарившейся с некоторых пор в России, были в том или ином несогласии, в той или иной борьбе с этой жизнью и, убедившись, что дальнейшее сопротивление наше грозит нам лишь бесплодной, бессмысленной гибелью, ушли на чужбину» [Бунин 1997, с. 126]. Осознание уникальности своего назначения, идеи миссионерства питали самосознание и творчество подавляющего большинства изгнанников. Д. Н. Замятин выдвинул тезис, согласно которому по своей структуре образ любой страны похож на «матрешку». Несколько слоев или несколько «упаковок» скрывают тот стержень, благодаря которому страна позиционирует себя. «Так, в качестве стержневого образа для Германии можно рассматривать немецкую философию, германский милитаризм, культурно-историческую обособленность немецких земель, центральное географическое положение в Европе» [Замятин 2000, с. 107]. Если подходить с данных позиций к зарубежной России, то понятно, что для эмигрантов имидж родной страны и русского человека формировали отечественная словесность, православная религия и религиозная философия – те сферы культуры, которые всецело зависят от языка и вероучения, т.е. основных факторов национальной самоидентификации.

Поэтому литературная жизнь эмигрантов никогда не затухала, была необычайно насыщенной и многообразной, и статус русского писателя, несмотря на бедственное положение многих авторов, оставался на прежней высоте.

Собственно литературное творчество русских эмигрантов – это внушительный массив различных в тематическом, жанровом, стилевом отношениях текстов, и часто трудно скрепить это многообразие единообразными дефинициями. Тем не менее основным объединяющим

началом часто выступали отчаяние и ностальгия. «Бывает, что в течение долгого времени тебе обещается большая удача, в которую с самого начала не веришь <...> но когда, наконец, в очень будничном дне с западным ветром, приходит известие, просто, мгновенно и окончательно уничтожающее всякую надежду на нее, то вдруг с удивлением понимаешь, что, хоть и не верил, а все это время жил ею, не сознавая постоянного, домашнего присутствия мечты, давно ставшей упитанной и самостоятельной <...>, – размышляет герой набоковского романа «Дар» [Набоков 1990, с. 49], напрямую подводя автора к тройственной формуле эмигрантского существования: «невозвратность – несбыточность – неизбежность».

«Одно родное существо, – писал С. Л. Франк, – есть ... у нас всех: это – родина. Чем более мы несчастны, чем более пусты наши души, тем острее, болезненнее мы любим её и тоскуем по ней... Мы любим ... нашу родную, древнюю, исконную мать; она сама теперь несчастна, обесчещена, больна тяжким недугом, лишена всякого величия...

Мы знаем, что мы сами больны одной и той же болезнью с нашей родиной, как бы ни были различны симптомы этой болезни, и что мы исцелимся только вместе – *если* исцелимся! Мы направим её на новый, верный путь не ранее, чем найдем его для себя самих» [Франк 1990, с. 163 – 164].

Иногда образ России «сжимался» до эмблемы, и малейшая материально-вещественная деталь, напоминающая о прошлом, становилась для изгнанника знаковой. Для И. А. Бунина это был запах антоновских яблок, всегда лежавших в ящике письменного стола в Грассе; Ф.И. Шаляпин возил с собой чемодан с русской землей и т.п. Известный поэт-эмигрант Иван Елагин писал: «Мне незнакома горечь ностальгии. / Мне нравится чужая сторона. / Из всей давно оставленной России / Мне не хватает русского окна» [Елагин 1988, с. 103 – 105].

Но речь должна не только идти о палитре элегических чувств и настроений. Для многих наступило время прозрения, и осмысления, не исключая острого момента самокритики. Философ и публицист Ф. А.

Степун расширяет символику окна, но с большой долей самоиронии: «Любя Европу, мы, “русские европейцы”, очевидно, любили ее только как прекрасный пейзаж в своем “Петровом окне”: ушел родной подоконник из-под локтей – ушло очарование пейзажа» [Литература ... 1990 – 1998, т. 1, с. 293].

Для подавляющего числа русских эмигрантов, независимо от места проживания, понятие родительского «гнезда», распадалось на две составляющие: *дом – дым*. Без дыма родной дом воспринимался как бессмысленная фикция и наоборот. Не случайно Дон-Аминадо назвал сборник своих стихов «Дым без Отечества» (Париж, 1921). «Все опростали. И все опростили. / Взяли изъ жизни и нѣжность, и звонь. / Бросили на земь. Топтали и били. / Пили. Растлили. И выгнали вонь» [Дон-Аминадо 1921, с. 13]. Аналогичные факты подробно рассмотрены исследователями [Жаравина 2015, с. 271 – 282; Жаравина, Лазарев 2018, с. 157 – 169].

Но ностальгия и самоирония – не исчерпывали всю палитру чувств и настроений. Конечно, в мемуаристике преобладал, как правило, позитивный тон, определивший топофильную окраску повествования. О ней в основном и пойдет речь далее. Но и были своеобразные проявления топофобии. Все зависело от того, какое смысловое содержание вкладывалось в образ потерянной родины. Чаще всего оно было неоднозначным. В книге И.С. Шмелева «Солнце мертвых» на первый план вышли, по словам И.А. Ильина, «Богу – меморандум; людям – обвинительный акт» [Ильин 2000, с. 23]. Но все же Крым, где писателю выпало пережить гибель сына и стать свидетелем кровавых бесчинств, всегда оставался частью великой страны: «Куда уйдешь?.. Везде все то же!.. Напрягаю воображение, окидываю всю Россию... О, какая, бескрайная! С морей до морей ... все та же!» [Шмелев 1999 – 2001, т. 1, с. 579].

Р. Б. Гуль осмыслял ситуацию по-другому. Трехтомные мемуары, определенные им как «замогильные», открываются полемикой с высказыванием «какого-то большого якобинца», осуждавшего французских аристократов, бежавших от ужасов французской революции. «“Родину нельзя

унести на подошвах сапог”. Это было сказано верно. Но только о тех, у кого кроме подошв ничего нет», – считает Гуль. Но при этом замечает, что, вопреки этой сентенции, некоторые французы, среди которых Шатобриан и Ришелье, у кого была «память сердца и души, сумели унести Францию» [Гуль 1981 – 1989, т. 1, с. 8]. «Я унес Россию», – именно так назван его трехтомный труд.

Но что именно «унес» мемуарист? Мемуары Р. Б. Гуля весьма своеобразны. Это не только история собственной судьбы, но и судеб его бывших соотечественников. Среди них, естественно, литераторы, деятели культуры, издатели, составлявшие ближайшее окружение писателя, бывшего белого офицера, и множество известнейших лиц и политических деятелей: А.Ф. Керенский, Е.Д. Кускова, И.Г. Церетели, В.М. Чернов и др., т.е. те, которые были главными «“действующими лицами” трагедии – “Февраль-Октябрь 1917 года”» [Там же, с. 50]. И по сей день книга может служить путеводителем для всех погружающихся в перипетии литературной, политической и бытовой жизни первой эмиграционной волны. Участники описанных событий и места их пребывания и есть, по Гулю, Россия, о чем свидетельствуют заглавия томов. Первый том – «Россия в Германии»; второй – «Россия во Франции», том третий – «Россия в Америке». По этой логике, Россия, оставшаяся за кордоном, никакого отношения к этой «истинной» не имеет. Она не достойна ностальгических вздохов, лишь негатива.

Поэтому не будем идеализировать эмигрантскую среду, которая с презрением и негодованием использовала номинации Совдеп и Эсэсэрия, определяемые как «бред немого», «звериный знак», «знак позора-срама», «сатанинский набор слов», «нудная связь слов иностранных и надуманных», «буквенный вывих языка», «новое гнусное название российского государства» [Пчелинцева 2009, с. 137 – 138; Она же 2017]. Однако нельзя не учитывать, что за подобными языковыми «вывихами», как и за аббревиатурами СССР и РСФСР, стояли миллионы простых русских людей, не менее страдавших от

революционного беспредела. В данном случае перед нами не что иное, как пример топофобии.

И все же более показательны факты иного рода. Так, Ю. П. Иваск, характеризуя позицию известного критика Г. В. Адамовича, вспоминал о его особом пристрастии к поэзии И. Ф. Анненского, которого, как и многие другие, считал «одним из образцовых учителей поэтов», поэтом «мучительным», «с содранной кожей». Но при этом критик любил цитировать строки: «А если грязь и низость только мука / По где-то там сияющей к р а с е . . .». «Эти стихи Анненского, – продолжает Иваск, – благодаря Адамовичу, стали эпиграфом к парижской поэзии, правда, не ко всей. Всё же за Адамовичем стояло большинство поэтов-парижан» [Иваск 1972, с. 46].

Топофилия связана с апелляцией художника к позитивным сторонам русской жизни, которые подчас трансформировались сознанием в идеализированные образы. Но часто противоположные тенденции выступали в единстве. Так, Георгий Иванов, как и большинство эмигрантов, иронически оценивал вести об успехах СССР: «“было горе, будет горе”, ночной туман и сквозь него бутафорские огни пятилетки» [Иванов 1994, т. 3, с. 577]. И в то же время признавался: «Как о темной стороне Луны – о Советской России мы достоверно знаем, собственно, только то, что она существует» [Там же, с. 576]. Воспоминания о некогда благостных временах, противоречивость информации рождали сомнения в ее достоверности. Неверие же в будущее выражалось в стихах, в которых переплетались самые разнородные мотивы: «Россия счастье. Россия свет. / А, может быть, России вовсе нет. / И над Невой закат не догорал, / И Пушкин на снегу не умирал <...> Россия тишина. Россия прах. / А, может быть, Россия — только страх. / Верёвка, пуля, ледяная тьма / И музыка, сводящая с ума. / Верёвка, пуля, каторжный рассвет / Над тем, чему названья в мире нет» [Иванов 1994, т. 1, с. 299].

Сущность психоментального комплекса русской эмиграции пореволюционного периода практически полностью исчерпывают оставшиеся актуальными наблюдения А.И. Герцена: «<...> эмиграции, предпринимаемые

не с определенной целью, а вытесняемые победой противной партии, замыкают развитие и утягивают людей из живой действительности в призрачную <...>, Выходя из родины с затаенной злобой, с постоянной мыслью завтра снова в нее ехать, люди не идут вперед, а постоянно возвращаются к старому <...>. Все эмиграции, отрезанные от живой среды, к которой принадлежали, закрывают глаза, чтоб не видеть горьких истин, и вживаются больше в фантастический замкнутый круг, состоящий из косных воспоминаний и несбыточных надежд» [Герцен 1956, с. 312 – 313].

Выделим в этой характеристике ключевые моменты: стремление эмигранта уйти из «живой» действительности в призрачную, постоянное возвращение к старому; наличие замкнутого круга воспоминаний и надежд. Призрачность, фантастичность, несбыточность – подобные понятия так или иначе связаны с представлениями о виртуале как о чем-то еще не существующем в реальности, но содержащемся в ней потенциально. Это и есть, на наш взгляд, необходимая основа для развития жанра ментального паломничества.

В предыдущем параграфе отмечалась интертекстуальность традиционных паломнических текстов, обусловленная опорой на библейскую образность, наличие клише, прямой цитации, реминисценций, аллюзий. И это закономерно, т.к. библейские сюжеты, события священной истории часто определяли событийную динамику паломнических описаний. В памяти паломника возникают и драматизируются сюжеты, почерпнутые из легенд, апокрифов, местных преданий. Они могут выступать в качестве своеобразного «рассказа в рассказе» и «сюжета в сюжете». Вступая в пределы Святой Земли, благочестивый путник осознает себя за гранью обыденного мира и оказывается в мире вневременного, включающего в себя события священной истории. Как отмечалось в первом параграфе, паломник отправлялся в дорогу, чтобы воочию убедиться в существовании мест сакральных деяний, удостовериться в истинности географических объектов, о которых ему было известно из благочестивого чтения, посетить и описать места, где прошла

земная жизнь Спасителя, где Он претерпел крестные муки. Эмоционально проживая евангельскую трагедию, странник ощущал свою сопричастность к свершившемуся [Ершов, Черкасов, Чирков 2016, с. 58]. Кроме того, претерпеваемые путником трудности и опасности далекого пути часто ассоциировались с мотивом жертвенности. И это был «живой» и деятельный отклик на священную историю. Мировоззренческая укорененность библейской образности является производящей основой интертекстуальности, которая является важнейшей составляющей не только физически осуществленного (об этом говорилось ранее), но ментального пилигримства.

Аналогичным образом и в традиционном жанре паломничества (хождение, ходьба), и в ментальном – *предзнание* и *предвосхищение*, основанные на устных или письменных источниках, и знание «живое», опирающееся на визуальные впечатления, не противостояли друг другу.

Естественно, что ментальные паломничества в литературе русского Зарубежья делали акцент не на преодолении пространства в целях поклонения святым местам, но на беспрецедентном по интенсивности переживаний вхождении паломника в мир *русской святости*. «Можно утверждать, что антиномия “Запад” – “Русский мир” (“Святая Русь” и “Безвестный край”) определяет пафос всего творчества русских “американцев”, заброшенных в США, но мысленно оставшихся на родной земле. Непринятие чуждой действительности, культурная и языковая изоляция способствовали созданию поэтического образа России – “Святой Руси”. Это трансграничный, надэтнический художественный образ, содержащий важнейшие пространственные идентификаторы, культурологические, ментальные, аксиологические и онтологические установки Российского государства», – утверждает современный исследователь [Алексенко 2019, с. 275].

Что же тогда говорить об умонастроении русских «парижан», «берлинцев», «пражан», для которых Европа намного органичнее Америки ассоциировалась с дореволюционной Россией. С их устремленностью к идеалу

Святой Руси и было связано формирование жанра ментального паломничества, как и напряженные споры о судьбе христианской религии. Эти споры включали в себя комплекс вопросов этического, догматического, исторического планов, что представлено с разной степенью полноты в произведениях Б.К. Зайцева, И.С. Шмелева, И.А. Бунина, А.И. Куприна и др.

Динамичный аспект ментального паломничества складывался различными путями. Это могли быть воспоминания о посещении библейских земель; драматизированное переложение легенд, апокрифов, преданий, «всегда сущих» событий священной истории. В традиционном паломническом жанре не акцентировалось прошлое странника; поэтому эпический сюжет в благочестивом путешествии был ослаблен. В произведениях, относимых к ментальной разновидности, нарратив усложняется, поскольку эпизоды библейской и светской истории переплетаются, освещаются явления политической жизни прошлого и настоящего. Но главное заключается в том, что, помимо внешней событийности, ментальный жанр выделяет лирический сюжет – то, что можно назвать динамикой человеческого духа. Однако итог один: в финале человек предстает обновленным, познавшим мистический опыт и духовно обогащенным [Кознова 2015, с. 275]. Более того, феномен сакральности значительно расширяется, т.к. в сознании изгнанника священным может стать любое событие или объект, с воспоминаниями о которых связан личностный рост.

Исторические события, происшедшие в сакральном пространстве, заново переживаются героем-рассказчиком и дают ему ключ к пониманию современной действительности. С этой целью И. С. Шмелев вводит мотив паломничества в очерк текст «Куликово поле» (1939 – 1947 гг.). Подзаголовок «Рассказ следователя» может вызвать недоумение, но он детально разъяснен автором. Герой, бывший судебный следователь, признается, что в своей практике не раз чувствовал «таинственное влияние темной силы, видел поработанных ею и, что редко, духовное торжество преодоления» [Шмелев

2001, т. 2, с. 132]. «Как маловвер, я применил к явлению, о чем расскажу сейчас, прием судебного следствия», – добавляет повествователь [Там же, с. 133].

Действие происходит на Куликовом поле, святом для каждого русского человека месте, «в 25 году по осени» [Там же, с. 135]. Здесь случайно оказался лесной объездчик Василий Сухов, «уже седой, благообразный и положительный»: «Голые поля, размытые дороги, полные воды, какие-то буераки, рытвины» [Там же, с. 136]. И произошло непредвиденное: из воды что-то «мерцало». Сухов слез с коня, нагнулся и вытащил медный крест. Это был первый «добрый знак». И далее происходит истинное чудо. «И что-то мне в сердце толкнуло... – рассказывал он, с радостным лицом, – что-то как затомилось сердце, затрепыхалось... дышать трудно... Гляжу – человек подходит, посошком меряет» [Там же, с. 140]. Ласковый взгляд старца, благостность всего облика, «священные слова» ободрения и сочувствия, полученное благословение «как светом-теплом согрело» Сухова. По всем признакам это было явление преподобного Сергия Радонежского.

Рассказ простого человека перестроил внутренний мир бывшего следователя. В холоде и «неудоме» пореволюционной России он понял: «Пять веков назад, с благословения Преподобного Сергия, русский великий князь разгромил Мамай, потряс татарщину, тьму... и вот, голос от Куликова Поля: уповайте! – И чудо повторится, падет иго настрашнейшее. Крест победит его!..» [Там же, с. 159].

Повествователь горько сетовал, что раньше он, как и многие другие, не считал нужным, побывать не только на Куликовом, но и Бородинском Поле, в Печерах, Изборске, на Белоозере, т.е. совершить паломничество-хождение по святым местам своей страны: «Икону свою открыли перед самым провалом в ад». Теперь же понял: празднуется победа над злейшим врагом – неверием» [Там же, с. 134, 141]. Для автора такое торжество истины стало финалом именно ментального паломничества, совершенного по воспоминаниям, рассказам, слухам. Эмиграция принесла свежее дыхание в феномен *иеротопии* (термин М. Элиаде, объяснение которому дано выше). В итоге знаковый смысл

концепта *русская земля* далеко вышел за привычные рамки и предстал в контексте образно-географического локуса с религиозно-философскими параметрами пасхального архетипа [Есаулов 2004]. Отметим еще один момент: бывший следователь искал следы Святой Руси в настоящем, как и сам И.С. Шмелев, оторванный от «родного пепелища» и «отеческих гробов». «Животворящие святыни» покинутой родины прочно закрепились в сознании, укрепив православный менталитет писателя-эмигранта. И этот светлый образ утраченной Родины, отраженный в «Богомолье» и «Лете Господнем», не ослабили переживаний, связанных с гибелью единственного сына и с ужасающими картинами «русского Апокалипсиса» в Крыму.

В романе «Пути небесные» (1935 – 1950) процесс расширения семантического ядра топоса *родина* еще более активизировался и стал частью многоуровневого хронотопа, осветившего и освятившего земной удел символикой *путей небесных*. Идея космического всеединства родилась в сознании главного героя, увлеченного астрономией, но религиозно индифферентного человека: «<...> на стенах его кабинета появились огромные синие полотна, на которых крутились белые линии, орбиты, эллипсы... — таинственные пути сил и движений в небе» [Шмелев 1999 – 2001, т. 5, с. 20]. Однако, любуясь красотой звездного неба, инженер Виктор Алексеевич Вейденгаммер испытывает смущение: «И вот, – рассказывал он, – что-то мне стало проясняться. Я видел силы, направляющие движение тел небесных <...> и видел ясно, что эти новые силы предполагают наличие новых сил <...>. И откуда она, этот абсолют, этот исток-сила? <...> Становилось мне все ясней, что тут наше мышление, наши законы-силы оказываются – перед небом! – куцыми. Или же тут особая сверх-механика, которая в моей голове не уместается. Тут для меня тупик, бездонность. Непознаваемого, с прописной “Н” – не знаю, не понимаю, не... принимаю, наконец!» [Шмелев 1999 – 2001, т. 5. с. 21 – 22].

В конце концов, как бы «само собой» в сознании героя «заработал» непреложный закон восхождения души от низшего к высшему, от понимания

предельной ограниченности бытия к осмыслению бесконечного и безграничного инобытия. Через внутреннее преображение Виктор Алексеевич пришел к вере. Шмелев признавался, что его самого при создании образа героя «охватило чудо перерождения. Да, *на моих* глазах невер — стал вером, до... клобука! Это — действительность. Меня всегда *мучил* (и теперь, о, как еще!) этот таинственный процесс *преображения*. ... Этот *путь* всегда меня пытал, нудил...» [Ильин 2000, т. 2, с. 393].

Писатель в письме к И.А. Ильину выделял в произведении житийное начало [Там же, с. 391]. Но жития многих святых, как известно, содержат описания странствий по Святой земле. В данном же случае это было ментальное паломничество, свершившееся в сознании и душе персонажа. Кстати отметим интересный факт, который предугадал Шмелев: прототип героя, реальный Виктор Вейденгаммер, стал рясофорным монахом Оптиной пустыни, где последние шестнадцать лет исполнял послушание инженера-строителя.

Многие произведения авторов-эмигрантов автобиографичны. На наш взгляд, с различной степенью условности в феномене автобиографизма также можно видеть элементы ментального паломничества как странствия в глубины своего «я», к животворящим духоносным истокам, связанным с оставленным родным «гнездом». Как сказал А.С. Пушкин: «Невидимо склоняясь и хладея, / Мы близимся к началу своему <...>» («19 октября»). Не случайно «Жизнь Арсеньева» И.А. Бунина открывается признанием автобиографического персонажа: «Я родился полвека тому назад, в средней России, в деревне, в отцовской усадьбе. У нас нет чувства своего начала и конца. И очень жаль, что мне сказали, когда именно я родился <...> О роде Арсеньевых, о его происхождении мне почти ничего не известно. Что мы вообще знаем! <...>». Герой вспоминает чувства, с которыми он смотрел на родовой герб: «Рыцарские доспехи, латы и шлем с страусовыми перьями. Под ними щит. И на лазурном поле его, в середине – перстень, эмблема верности и вечности, к которому сходятся сверху и снизу своими остриями три рапиры с крестами-

рукоятками». Показательно, что эти детские и отроческие впечатления явились связующим звеном между профанным настоящим и сакральным прошлым. Путешествие вглубь собственной судьбы предстает в таком контексте ментальным паломничеством.

Более того, обратим внимание на экзотическую атрибутику воспоминаний: латы, шлем со страусовыми перьями, щит, рапиры ... Она как бы заимствована из рыцарских романов европейского Средневековья, которые могут быть описаны в категориях травелогии. Под этим углом зрения автобиографический герой Бунина воспринимает свое эмигрантское бытие: «В стране, заменившей мне родину, много есть городов, подобных тому, что дал мне приют, некогда славных, а теперь заглохших, бедных, в повседневности живущих мелкой жизнью. Все же над этой жизнью всегда – и не даром – царит какая-нибудь серая башня времен крестоносцев, громада собора с бесценным порталом, века охраняемым стражей святых изваяний, и петух на кресте, в небесах, высокий Господний глашатай, зовущий к небесному Граду» [Бунин 1966, с.7 – 8].

Это дает основание сближать жанр ментального путешествия-паломничества с травелогом, и говорить о формировании *духовно-ментального травелога*.

В качестве примера можно сослаться на повесть Питирима Сорокина с «говорящим» названием «Дальняя дорога» (в другом варианте – «Долгий путь»). Только недавно произведение как показательный образец эмигрантской прозы привлекло внимание литературоведов [Гавриков, Кихней 2017].

Жизненный путь автора был в религиозно-духовном плане не вполне традиционным: от глубокого погружения в православную традицию к «вере на свой манер». Разумеется, мечтая о всеобщем нравственном преображении человека и общества, П. А. Сорокин мыслил в категориях Нагорной проповеди, однако в его мироощущении ощутимы и чуждые православию языческие моменты, обусловленные принадлежностью по материнской линии

к зырянам (коми). «Коми были православными, но вместе с христианской религией все еще сохраняли многие верования, легенды и ритуалы дохристианских, языческих культов» [Сорокин 1992, с. 14]. «Кочевая жизнь» отца, определенная родом его трудовой деятельности, приучала ребенка «к кочевому существованию бродяг, не имеющих ни дома, ни корней» [Там же, с. 24]. Она породила чувство «психосоциальной изолированности», которое будет присуще эмигрантской среде. Тем не менее ребенок не знал скуки: «Наша жизнь представляла собой нескончаемый поток встреч и взаимодействия с новыми людьми, новыми ситуациями, новыми обычаями». Не случайно автор сравнивает свое существование «перекати-поле» с похождениями Гекльберри Финна [Там же, с. 24 – 25]. Мемуарист пишет о ребяческом увлечении «красить или золотить шпили, купола и крыши церковей летними солнечными днями». Стоя на верхушке храма, высота которого достигала иногда 75 метров, он наслаждался бездонным небом и прекрасными видами сельского пейзажа [Сорокин 1999, с. 14]. Это был первый этап «дальней дороги», на котором в качестве попутчиков выступали герои приключенческого травелога.

В.А. Гавриков и Л.Г. Кихней, раскрывая этапы процесса истинноискательства П.А. Сорокина, не употребляют понятий, связанных с феноменом паломничества (это не цель авторов), но в аспекте вышеозначенных проблем говорить о ментальном странствии, полном опасностей и неожиданностей, вполне естественно. Нередко паломнические интенции возникали на основе мифологизации жизненного пути, что также объяснимо.

Питирим Сорокин вышел из крестьянской среды и славы экономиста мирового уровня добился собственным талантом и усилиями. Глубочайшее знание русской жизни, ее простых основ («У нас нет хлеба, мы вымираем, а потому нам сейчас не до "пирожных"») позволяли ему прогнозировать будущее России. В работе «Современное состояние России», опубликованной

в Праге в 1922 г., ученый писал: «Много раз за эти годы я думал: не пробил ли смертный час нашей истории? Не бьёт ли полночь исторического заката русского народа? Не перед смертью ли он омылся в страданиях? Теперь вижу, что нет. Больной выздоравливает, кризис проходит, и впереди дорога жизни, а не смерти... Знаю, не розами покрыт грядущий путь. Он тернист, ждут на нём бездны новых страданий, унижений, оскорблений и трудностей... Крутые кряжи, опасные перевалы и разбойничьи засады ожидают путника... Но не будем падать духом <...>. Возьмём с собой ценности Знания, готовность к Трудю и лишениям, напряжённую волю к Добру и светлую Надежду... С ними не пропадём... С ними снова выберемся из мрачных пропастей крови и смерти на широкую и столбовую дорогу истории». Венчают этот прогноз слова отца Паисия из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Сие буди и буди» [Сорокин 1922, с. 107].

Как видим, ученый-социолог опирался в своих прогнозах на концепты, характерные для религиозно-паломнической традиции: «смертный час», «омылся в страданиях», «бездны <...> страданий», «крутые кряжи, опасные перевалы», «мрачные пропасти крови и смерти» ... Повесть «Дорога жизни» изобилует библеизмами: художественно осмыслены многочисленные отсылки к ветхозаветной эсхатологии и Откровению Иоанна Богослова. Разгул «мерзости запустения» усматривает Сорокин в большевистском беспределе, а свое чудесное спасение от смерти сопоставляет с «воскресением из мертвых»; цитирует псалмы, молитвенные тексты и т.п. [Гавриков, Кихней 2017, с. 57 – 66].

Конечно, любая литературная автобиография стремится к психологической достоверности, но «внутренняя история» автора накладывается на общие социально-исторические перипетии. В случае с П.А. Сорокиным жанровые элементы ментального паломничества многое определили в духовно-душевной конституции ученого, мыслителя, писателя, патриота.

Подведем итог. Писатели-эмигранты «первой волны», ностальгируя по оставленному отечеству, внесли большой вклад в развитие паломнического жанра, делая акцент (в силу сложившихся обстоятельств) на его ментально-виртуальных параметрах. Данная тенденция проявилась наиболее ярко в следующих моментах: 1) в мысли о необходимости возвращения к истокам своего истинного «я»; 2) в художественно-умозрительном воспроизведении сакрального топоса, проецирующегося на реальность, но содержащего элемент домысла (иногда вымысла); 3) в восстановлении событий Ветхого и Нового Заветов, окрашенных личным «тайнозрением»; 4) в воссоздании мифологизированного мира Святой Руси; 5) в акценте на феноменах случайного и неожиданного в своей личной судьбе, позволяющем видеть в ментальном путешествии вариант духовного травелога. Концепт *русская земля* вышел в итоге за свои географические границы в неограниченное смысловое поле религиозно-философских коннотаций.

Имея главной целью обновление и преображение человеческой души, ментальные паломничества в своих главных устремлениях совпадали с традиционными хождениями (ходьбой), о чем свидетельствует творчество И.А. Бунина, И.С. Шмелева, П.А. Сорокина, А.И. Куприна и др. Б. К. Зайцев в этом процессе возложил на себя особую миссию.

ГЛАВА II

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ РАСШИРЕНИЕ КОММУНИКАТИВНО-ИНФОРМАЦИОННОГО ПОЛЯ В ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Б.К. ЗАЙЦЕВА

2.1. «... Жизнь – это смена путешествий...»: биографическая и художественно-мировоззренческая основа дискурса *странствий*

Борис Константинович Зайцев, подобно сотням тысяч соотечественников разного социально-политического статуса, драматически остро переживал изгнание. Пронзительное высказывание одного из героев его произведения, относящегося к московскому периоду творчества, оказалось пророческим: «<...> мы тут всегда в загоне всегда побежденные» [Зайцев 1999, т. 1, с. 251]. И уже не литературный персонаж, но сам автор, невольно смирившись с участью изгнанника, с горькой иронией констатировал: «Да, мы пускаем корни. Этого не станешь отрицать. Похож на кошку, привыкаешь к местности и прирастаешь к ней <...>» [Зайцев 2001, т. 10, с. 177].

Жизненные перипетии семьи Зайцевых показательны. По пересечении российской границы в 1922 г. Зайцевы очутились в Берлине, где «ощущение свободы и Европы оказалось велико». И берлинская жизнь поначалу не казалась жизнью эмигранта в полном смысле слова, поскольку разрешенный вначале приезд «полусоветских» визитеров из России снимал остроту ностальгии. Кроме того, не было оснований после пережитой в Москве разрухи сетовать на житейские трудности: «Живем мы в Берлине неплохо, материально – несравнимо с Москвой <...>. Занимаем 2 отличных, чистых, тепл<ых>, с хорошей обст<ановкой> комнаты <...>. Ходим обедать в пансион» [Там же]. Однако сытость и серость берлинцев скоро наскучили, и ощущение «безродности» стало преобладать. Согревала лишь мысль о том, что скорое возвращение на родную землю осуществимо. В письме И.А. Бунину, назвав свое пребывание в немецкой столице после «четырёхлетнего

русского сидения» «легким и занятным», писатель не скрывал: «Сейчас мне туда совсем не хочется», но все же мечтал «хотя через год» вернуться в «страшную» и «бедную» Россию [Там же].

Прошел год, и вместо России Зайцевы оказались в горячо любимой Италии. Поэтому в течение нескольких месяцев итальянское пребывание воспринималось как «отголосок давнишнего, путешественно-художнического» путешествия [Зайцев 2000, т. 9, с. 240], лишённого негативных переживаний. Настоящая же эмиграция началась во Франции, куда писатель переехал в 1924 г.: «Каждому, кто въезжает в Париж из Италии, да еще зимой, кажется он сумрачным, серым, печальным». Наступило время «тайной подземной тоски» [Там же, 241]. Здесь «вспухало сердце» вовсе не из-за недостатка материальных благ (в сущности, Зайцевы никогда не испытывали большой нужды). Просто ему, хотя и обретшему свой «угол», выпало изо дня в день наблюдать, как по старой парижской улице на бойню везут быков и гонят искалеченных «осужденных» лошадей: «Мало натерзали нас в России, надо и здесь каждый день...» [Там же, с. 51]. Или такое признание: «А живем мы, бродяги, на обломках чужого бытия, – сами обломки своей собственной жизни» [Там же с. 206]. «Зрительно-душевные удары» подстерегали на каждом шагу.

Чувство ностальгии вкупе с ясным осознанием собственной обреченности часто погружало в апатическое состояние, своеобразный сон наяву, а ощущение «безродности» порождало деструктивные тенденции в нравственно-информационном поведении человека, жившего подчас непроверенными слухами, сплетнями, известиями из сомнительных источников. О подобных явлениях пишут многие мемуаристы.

Все это снижало жизненный потенциал, сужало интеллектуальный кругозор, вело к обеднению процесса общения. Переписка с родными, оставшимися на родине, в первые годы не запрещалась, но была неполноценной. Во-первых, в СССР информация тщательно сортировалась цензурой. Во-вторых, послания завсегда таево парижских кофеен, как отмечает

З.А. Шаховская, изобиловали «элегантными» жалобами на «серость и скуку жизни и окружающей среды», что с презрением воспринималось по обе стороны границы [Шаховская 1991, с. 187]. Но более всего интеллектуальная элита страдала от отсутствия настоящей литературной жизни: обсуждения новинок, читательской реакции на них, дискуссий по поводу критических статей, время от времени появлявшихся в печати, и т.п.

Зайцев не скрывал, что первое время особенно среди литераторов было распространено мнение: «“Все это ненадолго. Скоро вернемся”. Но жизнь другое показывала и медленным, тяжелым ходом своим говорила: “Нет, не скоро. И вернее всего, не видать вам России. Устраивайтесь тут как хотите. Духа же не угашайте”». «Последнее, – уточняется автором, – добавлялось уже как бы свыше, для укрепления и подбодрения» [Зайцев 1999, т. 2, с. 487].

«Не угашайте духа» (1 Фс.: гл. 5, ст. 19); «Пламенейте духом <...>» (Рим.: гл. 12., ст. 11); «Раздуй пламя твоего дара <...>» (2 Тим.: гл. 1, ст. 6) — эти и подобные апостольские призывы обладали повышенной актуальностью и предполагали движение по духовной вертикали. Б.К. Зайцева, как и И.А. Бунина, И.С. Шмелева, И.А. Ильина и др., безусловно, поддерживала витальная энергетика родного Слова. Поэтому период эмигрантского существования действительно мог знаменовать начало нового этапа творческого пути.

Конкретные же формы духовного прорыва замкнутой коммуникативной ситуации осуществлялись в зависимости от личных качеств. Конечно, автоматически снималась проблема физического возвращения в родовые «гнезда», но в то же время не ставился какой-либо предел воспоминаниям, поскольку прошлое, уходящее в ретроспективу рода и семьи, родного «гнезда», было безначальным и бесконечным.

Поэтому наиболее «живая» составляющая ностальгических переживаний наиболее адекватное выражение находила в воссоздании прошлого. Зайцев писал: «Сердце мое все чаще направляется на родину. Все крепче мне кажется, что эти годы изгнания посланы нам для лучшего

понимания жизни, для некоего созревания и расширения горизонтов (ибо здесь, действительно, на "пороге вселенной" мы становимся как бы "гражданами мира"). Но весь смысл этих "годов странствий" состоит в возвращении на родину» [Зайцев 2000, т. 9, с. 71]. Понятно: речь шла не о физическом, но о духовном возвращении – через память ума и сердца. Совершенно естественно, что на первый план выступила мемуаристика – либо в формате non fiction, либо под «маской» художественного нарратива. Вспомним «Жизнь Арсеньева» И.А. Бунина, «Богомолье» и «Лето Господне» И.С. Шмелева и др. Помимо мемуаристики, где на первый план выступало авторское «я», взгляд многих писателей обратился, как продолжает Зайцев, «душой или сердцем к тому истинному и прекрасному, что дала Россия» [Там же, с. 271]. В итоге сформировалась «незаметно и сама собой» значительная «библиотечка биографий и агиографий». Они были разными: с перевесом документалистики, фактически насыщенные, или, напротив, с доминирующей ролью домысла и даже вымысла, т. е. «с преобладанием художественной стихии, артистической – кто как умеет, кто как хочет» [Там же]. К наиболее репрезентативным произведениям, написанным в разные периоды, Зайцев относил двухтомник А. В. Тырковой «Жизнь Пушкина», «Освобождение Толстого» И. А. Бунина, книгу о Державине В. Ф. Ходасевича, биографии-исследования о Гоголе, Вл. Соловьеве, Достоевском и Блоке К. В. Мочульского, книги Н. А. Бердяева о К. Леонтьеве, Н. Н. Берберовой о Чайковском и др.

Но, пожалуй, более всего Б.К. Зайцева, как и многих других собратьев по перу, волновал вопрос о месте их творческих усилий в общем контексте отечественной словесности. Писатель здраво, без прикрас пытался осмыслить свое положение, не питая особых иллюзий насчет создания в условиях изгнания «новой художественной школы». «Являет ли собой эмигрантская литература и эмигрантские писатели некое новое слово миру?» – вопрошал он и отвечал отрицательно, считая даже постановку вопроса демагогичной. Странно отрицать (продолжал он), что и Шмелев, и Куприн, и Бальмонт, и

Мережковский, и Алданов (Зайцев выделяет именно эти имена, причисляя к ним и самого себя – *А. Л.*) – «облики давно сложившиеся», преломляющие в своем творчестве традиции старой классической культуры. Поэтому, по его мнению, нужно «иначе ставить вопрос: если эти облики что-то собою представляют, чем-то ценны, то живут ли они, меняются ли в чем-то, отражается ли на них переживаемое время, или они застыли и повторяют себя?». И здесь уже был найден положительный ответ. Конечно, никто из эмигрантов не претендует на славу авторов «Войны и Мира» (Зайцев писал название толстовской эпопеи так – *А. Л.*), или «Братьев Карамазовых». «Но думать, что “за тринадцать лет эмигрантского блуждания” не создано “ни одной крупной художественной ценности”, – просто неверно» [Зайцев 2000, т. 9, с. 120]. Такова была реакция умудренного мастера на несправедливую критику.

Условия эмигрантского существования способствовали объединению, часто искусственному, сограждан. Так, Р.Б. Гуля, о мемуарах которого говорилось в первой главе, поразило, каких «разношерстных людей» собрал за общей трапезой весьма средний писатель, но успешный предприниматель и издатель В. П. Крымов. Здесь были и монархисты (С. А. Соколов-Кречетов, Ф. В. Фон Шлиппе, сенатор Бельгард), и меньшевики (Б. И. Николаевский, Ю. П. Денике), и обладавшие свободой перемещения из СССР за рубеж А. Н. Толстой и К. А. Федин, даже некий товарищ Мефодий, комминтерновец, и секретарь ИККИ, а в 1921 году член ЦК КП(б) Украины – Д.З. Мануильский [Гуль 1981 – 1989, т. 2, с. 15 – 16]. Стихийно формировались «кружки по интересам», политические альянсы, часто сближавшие бывших врагов. Особую популярность приобрел интерес к некоему «тайному знанию»: агностики спорили с гностиками, антропософы с оккультистами иной ориентации, дискуссии возникали между членами многочисленных масонских лож и пр. И при этом многие искренно считали себя христианами, причем православными. Мемуарист вспоминает Б. Поплавского, который сначала увлекся православием: «Постился, молился, плавал и поднимал тяжести до

изнеможения, хлопотал над гимнастическими аппаратами, убивавшими плоть <...>. Он сочинял для себя нечто похожее на вериги <...>. Проговел всерьез весь Великий Пост, так что его даже в кафе почти не видели. — Фу ты дьявол, — отдувался он удовлетворенно. — Это тебе не латинские книксены — отстоять русскую службу». Но одновременно его «всегда волновало и притягивало» масонство; «он проповедовал, что мы живем в эпоху тайных союзов и надо объединяться, пока не наступила кромешная тьма» [Там же, с. 15]. Такая неразборчивость не могла привести к положительным результатам и только усугубляла состояние душевного неустройства, что опять же демонстрирует судьба талантливого Поплавского, умершего от передозировки наркотиков.

И все же по большому счету прав именно Б.К. Зайцев: «Литература эмиграции выросла на почве христианской культуры. Для нее слова: Бог, человек, душа, бессмертие прав что-то значат. Для нее слова: природа, красота, любовь — тоже есть нечто. Божий мир полон, глубок, трагичен, грозен, иногда непонятен, но он не есть пошлость и не есть плоскость [Зайцев 2000, т. 9, с. 121].

Именно в годы рассеяния возродились и укрепились религиозные основы творчества Зайцева, как и других соотечественников, даже тех, кто был ранее либо индифферентен к религии, либо отвергал целесообразность самого процесса вхождения в лоно Православной церкви. «Какие бы мы ни были, мы явились сюда не с пустыми руками. Нам нечто доверено <...>. Прежде всего прав — религия <... > здесь вера наша на воле» [Зайцев 2000, т. 7, с. 382].

Признание выстрадано автором. Уже в зрелые годы он вспоминал: «Наша семья не была религиозна. По тому времени просвещенные люди, типа родителей моих, считали все “такое” суеверием и пустяками [Там же, с. 328]. Впрочем, это была общая картина: религия, особенно ее церковно-обрядовая сторона, мало интересовала просвещенные круги дореволюционного общества. «Православие, священники, молебны, “вкушения” с духовенством

на Пасху и Рождество – деревенско-помещичий быт, и только. Интеллигент в лучшем случае терпел это. А собственно считал религию “для простых”. “Нам” этого не нужно”» [Зайцев 2000, т. 9, с. 318].

Тем не менее, замечания подобного рода вряд ли целесообразно абсолютизировать, как делают некоторые исследователи. Вспоминая первые периоды духовного становления, Зайцев пишет о своем увлечении философией Владимира Соловьева. Она не только открыла ему «новый» мир, «где добро и красота, знание мудро соединены, где нет ненависти, есть любовь, справедливость» [Там же, с. 320], но и стимулировала погружение в залах Румянцевской библиотеки в тонкости духовной жизни. Разумеется, не все было понято и принято молодым человеком. «Но вечная память и благодарность Соловьеву именно за юношеский подъем, может быть, за известное прекраснодушие. За разрушение преград, за вовлечение в христианство – разумом, поэзией и светом» [Там же, с. 320].

Эмиграция не только заставляла переосмыслить прошлое; она вносила в жизнь и сознание русского писателя, оказавшегося на чужбине, идею миссионерства. Теперь, разумеется, ни о каких «пустяковых суевериях» не могло быть и речи. Б. К. Зайцев не ограничился ни автобиографической беллетристикой («Путешествие Глеба»), ни практически неисчерпаемой темой воскрешения великих имен российской культуры (художественные жизнеописания Жуковского, Тургенева, Чехова). Он по-прежнему ощущал в себе острую потребность в получении новой информации, источником которой для него со времен молодости были путешествия. «Всегда мне казалось, что жизнь – это смена путешествий, вплоть до последнего» [Там же, с. 187].

Данная максима характерна для всего творчества Зайцева. Мотив путешествия, действительно, играет доминирующую сюжетобразующую роль на самых разных уровнях и в разных смыслах – от прямого до переносного, и герой-путешественник явно или латентно присутствует в подавляющем большинстве текстов. Однако следует подчеркнуть: этот герой

представлен в эволюции, о чем свидетельствует сопоставление произведений доэмигрантского и эмигрантского этапов творчества. Обратимся сначала к российским публикациям.

В частности, рассказ с «говорящим» названием «Путники» был опубликован в 1917 г. Это произведение так называемого рубежного периода, написанное в преддверии революционных событий, но еще не проникнутое предчувствием социальных катаклизмов. Скорее речь идет об общечеловеческой трагедии, независимо от социально-исторического момента; название скорее имеет философский подтекст, поскольку путниками являются все три героя рассказа, хотя внешние перипетии их жизненных путей вполне тривиальны. Но есть и отличительный пункт: судьбоносным значением во всем повествовании наделен феномен внезапности.

Так, выступающий в роли повествователя Казмин, образованный, порядочный, честный человек, остро переживает внезапный отъезд жены с сыном в Петербург и пытается подавить душевную сумятицу размеренными деревенскими буднями. Однако внезапный приезд поверхностно знакомого Ахмакова, «известного деятеля, земца, члена разных обществ», разрушает эту размеренность. Гость приезжает без всякого предварительного согласования и на следующий день также неожиданно уезжает, озадачив Казмина более чем странным вопросом: «— Если я остановлюсь в Саратове, — вдруг спросил Ахмаков, — можно дать вам телеграмму? — Как телеграмму? Ахмаков засмеялся. — Ах, это глупости! Просто чепуха. Ну, представьте, что вы мне чрезвычайно понадобится, экстренно, исключительно... Вы бы приехали, если бы я вызвал? Это становилось совсем странно». Тем не менее Казмин ответил положительно, хотя был уверен: «<...> он и сам не знает ничего толком» [Зайцев 1999, т. 2, с. 183].

Однако телеграмма пришла, причем с известием о постигшей странного гостя болезни, и Казмин сел в поезд. Впереди непростая дорога, «крошечное место» в душном вагоне и т.п. Напротив «сидела дама — светловолосая, в огромной черной шляпе <...>». Присматриваясь к

спутнице, Казмин неожиданно заговорил, и стало ясно, что Елена (так звали героиню) внезапно покинула Москву из-за раздоров с любимым человеком и теперь не знает, что делать. В конце концов, она не только составила компанию герою, но и абсолютно непредвиденно взяла на себя роль сиделки в доме умирающего Ахмакова. На другой же день после похорон ушла «с партией странниц» к Тихону Задонскому, т.е. в Задонский Богородицкий монастырь под Воронежем. Что последует за этим паломничеством – *Бог весть*.

В кармане же Казмина лежал билет в Петербург, к жене и сыну. «Он не знал, что ждет его там – поворот к лучшему, горе или отчаяние, но было ясно, что именно так следует поступить. Другого пути нет, а этот прям – как и всегда бывало в его жизни <...>. Предстояло идти в еще далекое для него странствие, в бурях земных противоречий, под блеском звезд, казавшихся недвижимыми, как вечность» [Там же, с. 208].

Казалось бы, подобные сложности в жизни вовсе не исключительны, как говорится, *не Бог весть что*. И они скорее осмыслены автором в житейском, чем в философском плане. Элементы духовного странничества можно усмотреть только в судьбе Елены, но и они неожиданны для нее самой, обусловлены внезапностью нахлынувших житейских испытаний. Тем не менее акцент на внезапности и неожиданности, обусловивших непредвиденные повороты в судьбах персонажей, позволяет выделять в нарративе рассказа элементы травелога.

Вполне возможно, что с переживанием феномена внезапности была связана в дальнейшем реакция автора на революционные события. Поэтому рассказ «Путники» был включен в последний прижизненный сборник 1968 г. под символическим названием «Река времен». Для Зайцева-эмигранта, пережившего разгул беззакония, расстрелы племянника и пасынка, разруху и т.п., судьбы «путников» естественно вписывались в общий контекст земного бытия и могли поддерживать ностальгию даже по вполне обыденным житейским тяготам, унесенным «рекой времен».

И точно так же в эту итоговую книгу вошла повесть «Голубая звезда» – одно из самых дорогих для Зайцева произведений, опубликованное в России в 1918 г. Писатель дает обобщенно-психологический и социальный портрет русского интеллигента предреволюционных лет, не затронутого политикой. Герой ощущает себя вполне комфортно в условиях перманентной бездомности. Он давно привык к своей «бродяжной, нескрепленной жизни» и подолгу гостит у самых разных, далеко не всегда симпатичных ему людей: «Он знал, как берут свой чемоданчик и являются под благосклонный кров». « – Знаете, – сказал Христофоров, – мне всегда приходится кочевать. То тут, то там. У меня нет так называемого гнезда» [Зайцев 1999, т. 2, с. 222, 229 – 230]. Его, в потертом пиджачке, выдавшей виды шляпе, с маленьким чемоданчиком в руках, с которым он странствовал по чужим домам, окружающие сравнивали с воспевшим нищету и одиночество Франциском Ассизским. Не случайно Зайцев наделил его фамилией Христофоров, а художественная ономастика, как известно, наделена особой символикой.

Конечно, у читателя в первую очередь возникает ассоциативная связь с испанским мореплавателем. Но этимологически (с греч.) Христофор означает *несущий Христа*. Однако Христа зайцевский персонаж не только «не несет», но практически не знает. Любовь, красоту и гармонию, жажда которых изначально заложена в душе, он находит в природном мире. Его идеал растворен в сиянии голубой Веги, «голубой Девы», «небесной водительницы». «Она наполняла собою мир <...>. Была близка и бесконечна, видима и неуловима. В сердце своем соединяла все облики земных любвей, все прелести и печали, все мгновенное, летучее – и вечное». Никаких христианских струн эта «играющая» звезда не затрагивала. «В ее божественном лице была всегдашняя надежда. И всегдашняя безнадежность» [Там же, с. 316].

Казалось бы, парадокс: вечно странствующий герой, вынужденный многократно приспособляться к новым людям и новому быту, жил, тем не менее, с ощущением душевной стабильности, со «странным чувством

истомы», находился «полубезумном», опьяняющем душу состоянии. «Голубоватая мечтательность» [Там же, с. 269] – так можно определить общий настрой Христофорова. Жизнь, «от случая к случаю», подобно речным волнам, накатывающимся на берег, смывала прошедшее, порождая готовность к новому бродяжничеству, духовному и физическому.

В качестве примера мы взяли только два произведения, но повторяем: до революции мифологема *жизнь-странствие* в различных модификациях присутствовала практически во всех произведениях писателя. Отсюда образы дороги, пути, передвижения по бескрайним российским просторам и т.п. Однако в большей степени мотив странствия как истинноискательства реализовался именно в период эмиграции. «Чувство, что ты эмигрант, а не путешественник», появившееся в Париже [Зайцев 2000, т. 9, с. 240], внесло коррективы. И дело не только в том, что сформировалась оппозиция эмигрант/путешественник [Володина 2011, с. 55]. Речь должна идти о большем: понятие *путешествие* не только приблизилось, но часто стало отождествляться с понятием *паломничество*, поскольку включало в себя религиозную составляющую.

В первой главе говорилось о различных модификациях жанра с выделением в качестве важнейшей разновидности духовно-ментальное паломничество. Понятно, что в 1920-е г. Зайцев был лишен возможности продолжить линию средневековых хождений (*ходин*), суть которых определялась способностью ходока визуально и чувственно-телесно воспринимать сакральный топос (о поездках на Афон и Валаам 1930-х гг. мы будем говорить ниже). Однако духовно-ментальная стратегия получила в 1920-е г. ярчайшее выражение. Речь идет о духовных странствиях по «России Святой Руси».

М. В. Михайлова справедливо отмечает: «“Путешествие” (а, значит, и паломничество – *А.Л.*) в зайцевской мифопоэтике означает заданность движения человека по жизненному пути, предрешенность его поступков и деяний. В данном случае это восхождение к высотам христианского

вероучения, его постижение» [Михайлова 2007, с. 33]. Однако «заданность» и «предрешенность» событий (из чего часто исходит верующий человек) накладывались у Зайцева, как отмечалось, на феномен внезапности («Путники»), что активизировало нарративные элементы духовно-ментального травелога.

Подобный поворот в осмыслении странствий по прихотям судьбы наглядно иллюстрирует рассказ «Странное путешествие», написанный уже в эмиграции (1926). Главный герой тот же, что и в повести «Голубая звезда» – Христофоров, только не Алексей Петрович, а Алексей Иванович. Изменив отчество (причина нам неизвестна), Зайцев оставил персонажу его былую увлеченность. «Для меня Вега есть облик небесной Девы, неутоленной любви, благостной силы, мучившей и дававшей счастье...» – говорит он ученику Ване [Зайцев 1999, т. 2, с. 415], в доме которого нашел приют. Однако в отличие от повести, в рассказе воспроизводится голодное пореволюционное время, к которому вынуждены приспосабливаться все, в том числе и Христофоров. Два года назад судьба занесла его в сельское Подмосковье, где было легче с пропитанием, а хотелось жить, как прежде, «в позлащенной раковине» [Там же, с. 407]. Не получилось.

«Странным путешествием» названа поездка героя вместе с Ваней и хозяйственным мужиком Панкратом Ильичем в Москву с целью обмена крупы, сала и окорока на другую провизию. «Необыкновенного во мне ничего нет, просто я человек, но, правда, мало подходящий к нашим временам. – Он улыбнулся. – Для чего такой я нужен?» [Там же, с. 412]. Оказалось, нужен: Христофоров спас подростка, закрыв своим телом от разбойничьей пули. Но сам получил смертельное ранение и скончался. Так «странное путешествие» обернулось трагедией. «Христофоров лежал с правильно сложенными руками и закрытыми глазами. Ваня причесал его своей гребенкой. На лице Вани, побледневшем и осунувшемся, остались сухие размывы слез» [Там же, с. 424].

Казалось бы, смерть – финал, конечный «пункт» жизненного пути, тем более перегруженного экстримом. Однако Зайцевым подчеркнут другой

момент. Христофоров сказал Ване: « – Нынче воскресенье, не зайти ль нам в церковь? <...> Христофоров сразу вошел в то облегченное и светло-благоговейное настроение, какое давала ему церковь <...>. Да, вот, все по лицу Руси так же стоят сейчас перед Господом, и так же поет хор, и просиявший голубой столб так же возносится от солнечного пятна на амвоне в высоту купола, где летит таинственно-сладчайший Голубь» [Там же, с. 410].

Это совершенно новый поворот в мировоззрении героя: раньше храмы воспринимались им как часть пейзажа или как объект удовлетворения эстетического чувства, о чем, в частности, свидетельствует описанное в повести «Голубая звезда» посещение монастыря. Сейчас же персонаж реализовал религиозную основу своего имянаречения и, положив душу свою за други своя, стал поистине Христофором (носителем христианской идеи). Религиозная составляющая заняла главенствующее положение в «путешествиях» Зайцева 1920 – 30-х гг. В основном это были «путешествия» в Россию прошлого, которые вылились в ментальные (порожденные ностальгией) и реальные паломничества в *Россию Святой Руси*.

2.2. Художественно-религиозная идеологема *Россия Святой Руси*: духовная трансформация хронотопа

Мы считаем, что *Россия Святой Руси* - это интегративно-образный конструкт, реализованный Б.К. Зайцевым в процессе творческой проекции представлений о великом прошлом Отечества на pro et contra современной действительности. Эмиграция доказала, что паломничество в российские пределы не требует физического перемещения автора или его героя в святые места «древне-родной» России [Зайцев 2000, т. 7, с. 215] и может осуществляться *здесь и сейчас*, в зависимости от конкретной наполненности художественной интенции.

В последние годы жизни Зайцев обратился к архиепископу Сан-Францисскому и Западно-Американскому Иоанну (Д. А. Шаховскому) с просьбой содействовать опубликованию сборника «Святая Русь». «Идейка такая: соединить все вместе, получится книга страниц в 300». Писатель имел

в виду, наряду с очерками «Афон» и «Валаам», первую выпущенную в эмиграции книгу «Преподобный Сергей Радонежский» [Там же, с. 435]. Публикация осуществилась в Нью-Йорке только в 1973 году, т.е. после смерти автора, под безликим названием «Избранное».

К счастью, московское издательство «Русская книга» реализовало замысел автора не только в полном, но расширенном объеме, назвав, согласно авторской воле, один из одиннадцати томов авторитетного собрания сочинений (1999 – 2001) «Святая Русь». Составитель тома Т.Ф. Прокопов учел, что художественно-идеологический конструкт *Россия Святой Руси* писатель формировал по принципу не дифференциации, но синтеза нескольких составляющих. В итоге в корпус тома включены, помимо указанных произведений, другие образцы зайцевской прозы: художественные тексты разных периодов, беллетризованные агиографии «Алексей Божий человек» и «Сердце Авраамия», фрагменты «Дневника писателя», посвященные старцам Оптиной пустыни, Иоанну Кронштадтскому, духовным пастырям эмиграции, а также размышления о «вечных книгах» Ф.М. Достоевского, судьбах Тургенева и Л. Толстого, патриотическая публицистика. Все они составили единый «большой образ» [Там же, с. 440] страны. Подчеркнем: *России Святой Руси*.

Получили подтверждение слова архиепископа Иоанна: «<...> Вы, держась за реальную ткань жизни, делаете ее живой и теплой, – совсем без всякой желчи, без всяких сморщиваний лица <...>». Архиепископ отметил также способность Зайцева творить «из ничего, из пустяков, из мелочей [а что не “мелочь”, из нашей внешней жизни?], творить новую ткань жизни, расшифровывать вещи во благо. Это высший этаж творчества. И Вам он доступен. Это следствие веры» [Цит. по: Зайцев 2000, т. 7, с. 440]. Именно поэтому феноменология Святой Руси у Зайцева находила, помимо индивидуальных, массовидные формы реализации. «Россия духа» присутствовала, как это особенно чувствовалось на чужбине, именно в тех «пустяках» и «мелочах», которые воспринимались ранее как само собой

разумеющиеся: в выражении глаз простых русских людей, в скромном облике русоголовых девочек, попавших в эмиграцию с родителями, в запахе полей августовских, напомнивших родное Притыкино, и т.п. «Малые обломки ушедшего. Но из них жизнь слагается. Пережившему их многое дорого такое, чего не увидит “гордый взор иноплеменный...” » [Зайцев 2000, т. 9, с. 474]. «От России остались пожарища и пепелища, все равно, дух вечен. Вечные голоса дойдут из-под ужаса и мрака» [Там же, с. 194].

Характеризуя интегративную природу зайцевского идеала, прежде всего отметим, что тема *Россия Святой Руси* самореферентна. Поэтому она предполагает произведения доэмигрантского периода, отражающие разгул революционной (сатанинской) стихии: «Священник Кронид» (1905), «Церковь» (1913), «Люди Божии» (1917). Все они вошли в охарактеризованное выше издание.

И это не случайно. В первом рассказе писатель, еще далекий от церковного быта, воссоздает образ шестидесятилетнего сельского попа Кронида, тридцать лет служащего «быстро и просто, как научила деревня». Изю дня в день исповедуя, причащая, совершая нехитрые требы, приходской священник «ведет за собой приход» [Зайцев 2000, т. 7, с. 199]. Сочувственной благожелательностью проникнута и тональность рассказа «Церковь». Стремясь увеличить число сельских прихожан, священник делает ставку на эстетические чувства верующих и неверующих: «Надо певчих завести, певчих <...> Православные любят пение» [Там же, с. 212].

В трех миниатюрах под общим названием «Люди Божии» (1917) героями стали те, кого мы назвали бы сейчас аутсайдерами. Будучи социальными изгоями, они обладают высшим даром любви. Сын «черной кухарки» с явными признаками дебилизма оказывается «домашним ларом, покровителем и охранителем мирной жизни», согретой любовью и взаимопониманием [Там же, с. 215]. Казалось бы, что можно позитивного сказать о деревенском сквернословие, чья жизнь проходит «в курении, вялой работе, еде, брани». Но, в отличие от многих, этот внешне малопрятный

человек умеет ответить «улыбкой на шутку ребенка» [Там же, с. 216 – 217]. Наконец, последняя миниатюра повествует о «несчастном существе», вообразившем, что после смерти сестры ее душа переселилась в него, брата. Он, конечно, не понимает истинного существа вещей, однако «неясная, но неизменно действующая сила» ведет его по жизни, по большой дороге навстречу «зеленоватому апрельскому вечеру» [Там же, с. 225]. Кажется, сама Вселенная раскрывает отверженному человеку объятия.

Тайной благодати исполнен воздух родины. Тишина, деревенское уединение, «все наши поля, леса, благоухания покосов, зорь, весенней тяги, благовест сельской церкви, смиренность кладбища какой-нибудь Поповки тульской – что все это град Китеж, Китеж!» [Там же, с. 294 – 295].

Однако идеологема *Россия Святой Руси* не исчерпывается скрывшейся в глубине веков русской Атлантидой, т.е. прошлым. Ее элементы, как ни парадоксально, присутствовали в современной писателю европейской жизни. Конечно, нельзя забывать про знаменитый «дом в Пасси». Заселенный русскими эмигрантами в одном из кварталов французской столицы, он был своеобразным островком русского быта. Среди его обитателей преуспевающая массажистка, работяга-шофер, старик-генерал, барышня из интеллигентной российской семьи Капа и др. Г. Адамович тонко пометил, что писатель «умышленно окутывает свой “дом” туманом, похожим на благовонный дымок кадила» [Адамович 2000, с. 45].

Сравнение знаменательное, т.к. с наплывом православной эмиграции пришлось потесниться католичеству. В различных местах Франции возникали православные храмы, монастыри, духовные школы. Так, вблизи аббатства в парижском предместье писатель обратил внимание на двухэтажное здание семнадцатого века. Выразителен его возглас: «Но это... Россия! <...> серенькие платица, русые косы, “наши” лица. Воспитательницы, сестры в черных апостольниках... В бывшем доме аббата русский женский монастырь Нечаянная Радость и при нем общежитие для девочек». Поистине: произошло

«нечто странное и совсем непредвиденное: Россия явилась сюда» [Зайцев 2000, т. 7, с. 358, 375].

Наплыв православных изгнанников, конечно, потеснил католицизм, но отнюдь не дискредитировал его. Русский женский монастырь, о котором пишет Зайцев, находился в одном из самых любимых во Франции местечек под Парижем – С.-Жермер де Фли, где рядом располагалось «замечательное» католическое аббатство. «Для русского православного человека зрелище католицизма очень интересно», – подчеркивал писатель [Там же, с. 348]. Более того, день памяти высокочтимого французами святого Гермера «празднуются русскими, кажется, более торжественно, чем самими католиками» [Там же, с. 362]. Название одной из зарисовок «Странник» символично. Странничество (в широком смысле) объединяет людей «всех стран мира», несмотря на социополитическую несовместимость: «и русские, и французские <...> о бок с тобой – тоже идут, терпят» [Там же, с. 254]. Необходимо учесть, что еще в годы молодости Зайцев осуществил перевод философской драмы Г. Флобера «Искушение святого Антония», который вышел в сборнике «Знание» в 1907 г. Писатель был убежден: «<...> в парижском солнце и под шум автомобилей, грохот камионов, в некоем потоке чувств и мыслей вдруг «переживаешь» истину. Она становится живой силой. Ощущаешь ее сердцем, но и кончиками пальцев, и дыханьем, и шумом крови в висках – всем, а потом пробуешь облечь в слова<...>» [Зайцев 2000, т. 7, с. 262].

Показательно также, что в сонме французских святых Зайцев выделяет св. Гермера, жившего в седьмом веке. Пытаясь воссоздать хотя бы в воображении его черты, он сравнивает святого с преподобным Сергием Радонежским. «Были ли суровой времена св. Гермера? Или сам он был суровее Сергия? Этого мы не знаем» [Там же, с. 356 – 357]. Но о Сергии сказано как об изгнаннике: если на родине «разрушают его следу», то во Франции пишутся новые иконописные изображения русского святого. Поистине: *Россия святой Руси* повсеместна.

Конечно же, она присутствовала в европейской жизни и благодаря крестной ноше современников писателя – православных пастырей, продолжавших свое служение России в храмах Парижа или Берлина. Главе русской епархии в Париже митрополиту Евлогию, епископу Кассиану – ректору Русского Богословского института (Сергиевской Духовной академии), профессорам этого института, знаменитым отечественным мыслителям – С.Н. Булгакову, Н.А. Бердяеву, В.В. Зеньковскому, А.В. Карташеву, Н.О. Лосскому, Г.П. Федотову, Г.В. Флоровскому, священнику о. Георгию Спасскому, духовнику семьи Зайцевых и др. Без них, как и без Иоанна Кронштадтского, которому посвящен отдельный очерк, *Россия Святой Руси* непредставима.

Непредставима она и без созвездия «Большой Медведицы» российских писателей, композиторов, художников, философов, которая, по словам А.П. Шполянского (Дон-Аминадо), «расточала свой звездный блеск» на «иностранные горизонты» [Дон-Аминадо 1994, с. 708]. Тем более – без отечественной классики: «Для нас, русских, а особенно изгнанников, Достоевский есть хоругвь. Отец и вождь. Без него нет России, нет ее души» [Зайцев 2000, т. 7, с. 384]. Подобное «просачивание» в Европу, по мысли Зайцева, было «своеобразная прививка Западу чудодейственного „глазка” с древа России» [Зайцев 2000, т. 9, с. 287].

Однако простого указания на интегративную природу зайцевского идеала в контексте современной научной мысли недостаточно. На наш взгляд, необходимо вновь обратиться к данным гуманитарной географии. При всей своей нравственно-религиозной широте идеологема *Россия Святой Руси* содержит конкретные хронотопологические измерения. Можно говорить о всеевропейском характере данного феномена, но для большинства эмигрантов Святая Русь в первую очередь ассоциируется с Древней Русью, т.е. со средневековым государственным образованием. Когда же возникает речь о России, то, как правило, имеется в виду геополитический и культурно-исторический локус, сложившийся в Новое время. С позитивистской точки

зрения феномен Россия как Святая Русь, подобно любому идеальному конструкту, в равной степени реален и виртуален; он предполагает ментально-образную активность автора, способность моделировать хронотоп, включающий одновременно объективные и субъективные параметры. Поэтому вполне закономерно, что Д.Н. Замятин пишет о «несомненной близости между информационными виртуальными пространствами и гуманитарно-географическими образными пространствами» [Замятин 2006, с. 300]. В данном случае эта близость очевидна.

Переноса *Россию Святой Руси* в современную действительность, говоря о ней в условиях эмиграции на протяжении долгого творческого пути, Зайцев расширял информационно-смысловое ядро хронотопа *родина*, способствовал его выходу за реальные исторические и пространственные границы. Данная тенденция не имеет ничего общего с элементарным культивированием прошлого и дает иной тип обобщения, включающий прошлое как настоящее, т.е. предполагает трансформацию хронотопологии. Если первый тип стратегии Д.Н. Замятин называет «ретроспективным», или «пассеистическим», то второй – «контекстным» [Замятин 2006, с. 298]. Показательно, что, выделяя стратегии, предполагающие ментальное формирование образа (в широком смысле) «с помощью условного полета», исследователь пишет о метапутешествии, формирующем пространство «как целостный протообраз, в котором траектория метапутешествия оконтуривает образный дискурс» [Там же, с. 302]. Рассуждения ученого-географа, на наш взгляд, важны для осмысления природы и целевой направленности зайцевского идеала.

Можно напомнить и известнейшее стихотворение Ф.И. Тютчева «Русская география», которое традиционно осмыслялось с геополитических позиций. У Тютчева, как и позднее у Зайцева, речь идет о ментальном освоении пространства: «Москва и град Петров, и Константинов град — / Вот царства русского заветные столицы... / Но где предел ему? и где его границы — / На север, на восток, на юг и на закат?/ Грядущим временам судьбы их

обличат... / Семь внутренних морей и семь великих рек... / От Нила до Невы, от Эльбы до Китая, / От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная... / Вот царство русское... и не прейдет вовек, / Как то провидел Дух и Даниил предрек» [Тютчев 1966, с. 118].

Французский философ Гастон Башляр называл некоторые пространства счастливыми и прилагал к ним термин *топофилия*. «Задача — определить человеческую ценность пространств, всецело нам принадлежащих, защищенных от враждебных сил, пространств, нами любимых. Этим пространствам воздается хвала — при всем различии причин, при всем многообразии поэтических оттенков. Свойственная им реальная охранная ценность дополняется ценностями воображаемыми <...>» [Башляр 2004, с. 22 – 23].

Пространство Святой Руси было в сознании Б.К. Зайцева, конечно, пространством счастливым. Поэтому не случайно в процессе моделирования автором идеального феномена большая роль отведена топологической сакрализации, обозначенной М. Элиаде как *иерофания*: «Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» [Элиаде 1994, с. 25].

Подчеркнем еще один момент. В сознании эмиграции Россия как современное тоталитарное государство (СССР) и Россия как русская земля, генетически восходящая к феномену Святой Руси, как правило, противопоставлялись. Это общеизвестно и закономерно. Данная оппозиция присутствовала в сознании Зайцева, но не абсолютизировалась им. Как бы пристрастно ни относился Зайцев к советской России, как бы ни подчеркивал невозможность слияния двух литературных потоков, о чем говорили в эмигрантской среде, он все же видел ростки истиной культуры в СССР. Так, по поводу евангельских стихов Б.Л. Пастернака в романе «Доктор Живаго» Зайцев писал: «Много есть странного на свете. Вот у нас, в “свободном”

русском мире, в зарубежье, кто так мажорно, бурно и с восторгом неприкрытым откликнулся на Евангелие? Труба эта раздалась в России» [Зайцев 2000, т. 9, с 355]. Его поражало, что девушки-комсомолки выстаивают ночи, чтобы подписаться на собрание сочинений И.С. Тургенева, чья «грустная и прозрачная свирель» по-прежнему находит душевный отклик. «Да, это из другого, “устарелого” мира, совсем даже ушедшего. Склад жизни изменился, а звук души остается» [Там же, с. 375].

Поистине: отзвуки прошлого не имели пространственно-временных ограничений. Исходя из данного тезиса и постулатов гуманитарной географии, мы можем по-новому осмыслить, в частности, значение итальянских образов в творчестве Б. Зайцева.

2.3. Италия как модификация *России святой Руси* в художественном творчестве и публицистике Бориса Зайцева

Об итальянской теме в художественном творчестве и публицистике Бориса Зайцева написано немало важного и интересного. Невозможно обойти работы Н.Б. Анри (Глушковой), А.В. Громовой, Н.П. Комоловой, А.А. Карамурзы и др. На протяжении длительного периода данная проблема стоит в центре внимания А.Е. Рыловой, автора многочисленных статей и исследования обобщающего характера, в котором детально раскрыты основные характеристики зайцевского «итальянского» текста [Рылова 2014].

Хорошо известно, что поездки в Италию, совершаемые регулярно с 1904 г., писатель считал одним из определяющих факторов своего духовного и художественного развития. Вернувшись в феврале 1912 года в фамильное имение Притыкино после пятимесячного пребывания в средиземноморской стране, он в полном смысле слова жил итальянскими впечатлениями. Чуть ли не каждое его произведение овеяно и пронизано прелестью «блаженно-светлой» Италии [Зайцев 1999, т. 5, с. 38]. В 1923 г. под общим названием «Италия» в Берлине вышел цикл путевых очерков и записок, совмещенных с дневниковыми записями, позволявший отнести автора к италофилам. Для него, как и главного героя тетралогии «Путешествие Глеба», о котором речь

пойдет ниже, Италия являлась тем местом, «куда ведут все пути» [Там же, с. 452]. Ф. А. Степун прямо назвал Италию, «второй духовно-астральной родиной» писателя [Степун 1962, с. 129].

О переключке русских и итальянских мотивов и образов у Зайцева можно говорить на всех уровнях. Выразительна, в частности, его художественная топонимика. В одних случаях русские топонимы обозначены по-итальянски, в других – итальянские названия заменены русскими. В работах А.Е. Рыловой подобные факты обобщены и осмыслены. Так, Москва именуется «русской Флоренцией», «итальянские» зубцы московского Кремля, его башни и стены напоминают «кастелло» Ренессанса и Castel Vecchio в Вероне. В. А. Жуковский представлен «русским Перуджино, чрез которого выйдет, обгоняя и затмевая, русский Рафаэль» – А.С. Пушкин. И напротив: радонежские леса, по определению Зайцева, – «великорусская Умбрия», «щедрые» пространства Тульской, Орловской, Калужской губерний он называл «Тосканою русской» и даже монастырское кладбище на Валааме обозначил по-итальянски – Campo Santo. О курортном местечке Кави ди Лаванья Зайцев говорит: «Наше итальянское Притыкино» [Рылова 2012, с. 134] и т.п.

Полагая, что количество аналогичных фактов может быть увеличено, мы уточним: если, как считают исследователи, «библейский код» в эмигрантской автобиографической прозе двойственен, т.к. это код «греха и веры» [Гавриков, Кихней 2017], то «итальянский код» у Зайцева интерпретируется в однозначно позитивном плане: это код божественной благодати, красоты, святости. Правда, потом он сожалел, что «древности» Рима, Флоренции русские люди знали лучше, чем Московский Кремль» [Зайцев 2000, т. 7, с. 323].

Впрочем, Италия притягивала в дореволюционные годы не одного Зайцева. При московской Книжной лавке писателей функционировало общество «Studio Italiano» под председательством П. П. Муратова. В его кружок входили М.А. Осоргин, А. Дживелегов, Б. А. Грифцов, А. М. Ремизов,

В. Ф. Ходасевич, Б. К. Зайцев, Н. А. Бердяев, Ю. К. Балтрушайтис, Г. И. Чулков и другие литераторы.

В 1915 г. вышел очерк Н.А. Бердяева, в котором подчеркивается (скорее в социально-психологическом плане) особое значение этой земли для русского человека: «Большая радость для нас, радость не только государственная, но и душевная и культурная, что Италия с нами. Для немногих русских, как и для англичан, Италия была мечтой. Италия и для нас была образом красоты и радости жизни. Безрадостность русской жизни, отсутствие в ней пластической красоты доводит нашу влюбленность в Италию до крайней напряженности <...>. Италия для нас не географическое, не национально-государственное понятие. Италия — вечный элемент духа, вечное царство человеческого творчества <...>. Нигде русский не чувствует себя так хорошо, как в Италии. Только в Италии не чувствует он давление и гнета» [Бердяев 1994, с. 367 – 368].

Италолог П.П. Муратов – один из ближайших друзей Зайцева. Это был блестящий эссеист-искусствовед, автор знаменитого трехтомника «Образы Италии». Труд в окончательной редакции (1924) посвящен писателю. Современный искусствовед так оценивает исследование: «Три тома собрания образов древней страны. Но что есть образ? Это облик, вид, а здесь и само лицо государства, а точнее его лики. Многоликость Италии предстает здесь на сломе времени – настоящего (XX век) и прошлого (эпоха Возрождения). Пестрота настоящего не контрастирует с образами прошлого» [Бороздкин 2018, с. 62].

Последнее замечание весьма существенно, поскольку отношение Зайцева-эмигранта к итальянской реальности претерпело принципиальные изменения по сравнению с дореволюционным периодом. Как отмечалось, биографический, фактологический и творческий аспекты темы «Зайцев и Италия» достаточно хорошо изучены. Наша задача заключается в том, чтобы выявить концептуальное ядро итальянских увлечений автора в свете паломнических стратегий.

Действительно, для Зайцева-эмигранта период «художественно-познавательных» путешествий по историческим и эстетически знаковым локусам Европы закончился, как «закончилась» Россия при пересечении границы близ Себежа. Писатель-путешественник превратился в странника-паломника, а поскольку итальянская тема вошла в сферу смысловых коннотаций, связанных с идеологемой – *Россия Святой Руси*, то без всякого преувеличения можно назвать итальянские его «вояжи» паломничеством в Святую Русь.

Наблюдение Зайцева о «странном и совсем непредвиденном» включении в западную действительность русского мира [Зайцев 1999, т. 5, с. 375] более всего касалось именно Италии. Зайцев не только пытался уловить общие элементы святости, но откровенно ставил знак равенства между русской и итальянской сакральностью. «Зашел в St. Julien le Pauvre (во Франции. – *А.Л.*); это старая, романская церковка <...> В церкви иконостас. Очень родное что-то, византийское. Успокаивает, “утишает” <...> Отзвук Равенны, Рима, базилика, и значит, и Византия, Россия» [Там же, с. 46]. И даже в объектах культуры, посещению которым семья Зайцевых уделяла много времени, писателем усматривалось нечто таинственное и «потустороннее», что роднило итальянский хронотоп с древнерусским. Аналогичными настроениями жили и зайцевские персонажи. Героиню повести «Голубая звезда», посетившую на Страстной неделе Успенский собор, охватывает «смешанное чувство Италии и Византии, древней, домосковской Руси» [Зайцев 1999, т. 2, с. 311]. Главного же героя Христофорова, о котором говорилось выше, обрекшего себя на скитания, окружающие постоянно сравнивают со св. Франциском.

Д.Н. Замятин подчеркивает, что имагинальная география междисциплинарна и ее целью является изучение «различных способов представления и интерпретации земных пространств в человеческой деятельности, включая мысленную (ментальную) деятельность» [Замятин 2010, с. 26 – 27]. Эта задача требует трансформации топосов, в результате чего

знаковый смысл понятийных комплексов *русская земля* и *итальянский локус* выходит за привычные рамки и приобретает общие религиозно-философские параметры. В итоге Италия не просто напоминала Россию, но была для Зайцева реальным воплощением святорусского идеала.

«Русь в Умбрии» – таково название одного из очерков 1947 г. «Киев, Валаам, на высоком холме Перуджии, у подножия которого этрусский некрополь, а дальше святая гора и городок Ассизи, разные Беттоны, Порциункулы, св. Мария Ангельская – вся колыбель францисканства. И наше родное – в воздухе Умбрии» [Зайцев 20000, т. 9, с. 242].

Здесь уместно произвести сопоставление италофила Бориса Зайцева с другим эмигрантом-италофилом – Вячеславом Ивановым. Последний навсегда покинул в 1924 г. Россию, чтобы найти пристанище в вечном городе Риме.

Комментируя высказывание Вяч. Иванова «Я еду в Рим, чтобы там жить и умереть», А.Б. Шишкин отмечает, что в этой формуле главное «не умереть в Риме, а умереть в *Риме*», т.е. избрать вечный город своей «физической и обрядно-христианской гробницей» [Шишкин 2016, с. 402]. Если для Зайцева понятие «духовной родины» по отношению к Италии органично вмещало в себя идею Православия, то Вяч. Иванову возможность возвращения к прошлому была чужда по той же причине. В предисловии к книге стихов И.Н. Голенищева-Кутузова он писал: «Верность о т ц а м <...> повелевает не вторить им и множить их ошибки, но исправить и восполнить их дело» [Цит. по: Климов 1972, с. 156]. Мэтр действительно пытался «исправить» ошибки отцов тем, что воплотил свою давнюю симпатию к католической церкви. Приняв в 1926 г. католичество, он не только сам порвал с верой предков, но и не противился аналогичному поступку своих детей, дочери Лидии и сына Дмитрия: «Слава Богу, что все свершилось по желанию, что мы трое духовно соединены» [Иванов Вяч. 1996, с. 15]. Путь, разумеется в высшей степени чуждый Борису Зайцеву, но вполне органичный для поэта-символиста, еще до

эмиграции говорившего об отождествлении «родного и вселенского» [Лосев 2016, с. 735].

Знаменитый филолог-классик осмыслял современную униженную и оскорбленную Россию как разрушенную новую Трои, покинутую странником Энеем в поисках надежного прибежища. Подобные настроения породили замечательные «Римские сонеты». «Вновь арок древних верный пилигрим, / В мой поздний час вечерним “Ave, Roma” / Приветствую, как свод родного дома, / Тебя, скитаний пристань, вечный Рим./ Мы Трои предков пламени дарим; / Дробятся оси колесниц меж грома / И фурий мирового ипподрома: Ты, царь путей, глядишь, как мы горим. / И ты пылал – и восставал из пепла, И памятливая голубизна / Твоих небес глубоких не ослепла./ И помнит в ласке золотого сна, / Твой вратарь, кипарис, как Троя крепла, / Когда лежала Троя сожжена» (*Regina Viarum*) [Иванов Вяч. 2011, с. 29].

Сопоставление России и Трои, бесспорно, острое и во многом справедливое, но оно ни в малейшей степени не соотносится с концепцией Б.К. Зайцева. Конкретно-визуальный процесс сакрализации пространственно-временных реалий в их творчестве принципиально различен.

Отношение филолога-классика к римской культуре было наполнено религиозным пиететом. Еще в 1882 г. в преддверии первой поездки в Рим он также говорил о паломничестве. Здесь истоки рифмы «Рим» – «пилигрим». Последняя, как пишет А.Б. Шишкин, соотносится с известной поговоркой «Все пути ведут в Рим» [Шишкин 2016, с. 400]. Анализируя вышеупомянутые «Римские сонеты», исследователь воссоздает «римский топос» поэта и его знаковые черты. «Слово «арка/арки» <...> обозначает прежде всего реальные арки, открывающиеся путнику на Аппиевой дороге, – акведуки и древнюю арку Друза, возвышающуюся на въезде в Рим после крепостных Аврелианских ворот». Аппиева дорога как «царица путей», ведет к Квиринальскому холму, оттуда к знаменитым фонтанам на Испанской площади (фонтан-ладья), площади Бернини (фонтану «Тритон»), затем идут фонтан черепах, фонтаны на озере близ храма Асклерия, прославленный фонтан Треви. Наконец путник

«вновь поднимается на холм Пинчо, откуда открывается вид на вечерний Рим и купол Св. Петра». Эти реалии римской жизни, как подчеркивает А.Б. Шишкин, «принадлежат разным эпохам»: античности, средневековью, эпохе Ренессанса и даже «русскому» Риму, связанному с именами А.И. Иванова и Н.В. Гоголя [Шишкин 2016, с. 404 – 405].

Разумеется, ни современному римлянину, ни европейцу, посетившему город ранее, не приходило в голову усматривать религиозную подоплеку великолепных фонтанных сооружений. Но для поэта они были знаковыми локусами христоцентризма [Шишкин 2016, с. 409], т.е. тем, что, согласно М. Элиаде, можно отнести к *иерофаниям*. «Независимо от исторического контекста, в котором пребывает *homo religiosus*, он всегда верит, что существует абсолютная реальность, *священное*, которое не только возвышается над этим миром, но и проявляется в нем и делает его реальным. Он верит, что жизнь имеет священные истоки и что человеческое существование реализует все ее потенциальные возможности в той мере, в какой оно является религиозным, т. е. участвует в реальном» – пишет философ [Элиаде 1994, с. 126].

Характеристика *homo religiosus* в равной степени относима и к Б.К.Зайцеву, и к В.И. Иванову, только иерофании и них были различны. Приведем еще один показательный пример. Известно, что Б.К. Зайцев посетил Вяч. Иванова за два месяца до кончины последнего (1949) в его римском доме, расположенном на холме Авентин. Память об этом предместье Рима всегда жила в сердце Зайцева. «Авентин моей молодости был еще таинственно-поэтическим местом Рима. Тянулись сады, огороды, заборы. Рядом с грядками капусты попадались низины, сплошь заросшие камышом. Я любил светлые, задумчивые вечера на Авентине, когда звонят *Angelus*, прощально золотеют стекла Мальтийской виллы, слепые гуляют в монастырском дворике, полном апельсиновых деревьев с яркими и сочными плодами. Как на райских деревцах старинных фресок» [Зайцев 2000, т. 7, с. 194].

Но речь идет не просто о прекрасном, но уникальном по своей благодати месте, т. е. об иерофании. В рассказе «Алексий Божией человек» (1925) писатель силой воображения в деталях восстанавливает жизнь Алексия, где именно здесь, в родительском доме, прошли детские и отроческие годы святого. Зайцев «оживляет» его объяснение с несостоявшейся женой, уход и скитания в облике нищего, возвращение, смерть и реакцию родителей, узнавших сына только после его кончины. Все описания максимально конкретизированы: «Перекрестил ее, поцеловал в холодный лоб, точно вонзил кинжал, и вышел. В поясе его было золото и ключ от потайной калитки вблизи Тибра. Зачерпнул родной его воды, освежил лицо и в тишине, при отдаленном гуле Рима засыпающего, с отсветами зарев, зашагал мимо Тестаччио и пирамиды Цестия. Скоро только кипарисы у ворот как часовые остались на начавшем светлеть небе от великого, взрастившего его Рима. Да собаки лаяли. Пели вторые петухи» [Там же, с. 231].

Но главное в том, что события второй половины IV столетия выходят за пределы итальянского ареала и непосредственно проецируются на древнерусскую культуру. Как известно, сюжет о неузнанном родителями сыне-страдальце был одним из самых популярных в средневековой Руси. Его древнерусский вариант входил в Четьи Миней и Пролог; пелся как духовный стих; Алексия сравнивали с бедным Лазарем и т.п. В.П. Адрианова-Перетц писала: «Без преувеличения можно сказать, что ни один из подвижников русской земли не вызвал к себе такого интереса, не пробуждал такого сочувствия к своей жизни, как Алексей человек Божий» [Адрианова 1917, с. 129].

Конечно, образ римского святого в некоторых деталях варьировался. В частности, если в рассказе Б.К. Зайцева подчеркнуто полное взаимопонимание несостоявшихся супругов, то в некоторых древнерусских текстах невеста Алексия, так и не ставшая женой, не вполне понимает смысл подвига своего нареченного. Алексей увещевает ее: «Ты станешь ли со мной за един Богу молиться? / Промеж нас будет Святой Дух!» / <...> / «Спасет тебя Господь

Владыко, / И Бог благословит славен дом твой, / И даст тебе царство небесное <...> / Молися ты Господу, трудися / За Алексея Божья человека! / А я пошел во ишнюю землю, / За батюшкин грех помолиться, За матушкин грех потрудиться!» Однако: «Супруга его промолчала / Ни ответу, ни привету не сказала» [Стихи духовные 1991, с. 132—133]. Но в любом варианте сюжет о возвращении в родительский дом мученика, пожелавшего остаться неузнанным, жил в народной памяти. Вспомним рассказ Алексея Толстого, которого Зайцев одно время считал своим другом, «Русский характер». Римский святой неотделим от феномена русской святости, как Серафим Саровский, Сергей Радонежский. Франциск Ассизский (о чем будем говорить далее).

Конечно, и образованнейший Вяч. Иванов был осведомлен о сакральной истории Авентина. Но под его пером признаками иерофании наделялись, как мы видели на примере «Римских сонетов», совсем другие пространственные реалии, большей частью античного происхождения. Филолог-классик имел полное право на свою точку зрения. Однако Борис Зайцев жил в другой системе ценностей. Читая итальянские страницы писателя, читатель ощущает: Италия – одна из модификаций зайцевского идеала *России Святой Руси*.

Говоря об итальянской теме в творчестве Зайцева, мы не можем обойти его увлечения личностью Данте, многолетнюю работу над прозаическим переводом «Ада». «В тяжелые времена войны, революции и нашествия иноплеменных эта работа утешала и поддерживала», – говорил он о своей переводческой деятельности [Зайцев 2000, т. 8, с. 306]. Но в силу inferнальной окрашенности первая часть «Божественной комедии» не имеет отношения к феномену *Россия Святой Руси*, т.к. Зайцев никогда не отождествлял русскую жизнь с адом. Отметим только поразительный факт. В 1920-е годы В. Брюсов написал статью: «Данте – путешественник по загробью» [Брюсов 1971, с. 229 – 233], а Зайцев считал великого флорентийца первым эмигрантом: «<...> Отец наш, Данте Алигиери Флорентиец, первый эмигрант Европы» [Зайцев 20000, т. 9, с. 240].

Таким образом, в рассматриваемой художественно-религиозной идеологии итальянской теме отведена роль одного из важнейших интегрирующих начал. К тому же она не исчерпывается приведенными фактами и возникнет в процессе анализа первой вышедшей в эмиграции книги Б.К. Зайцева о преп. Сергии Радонежском, построенной во многом на сопоставлении русского подвижника Православной церкви с Франциском Ассизским.

2.4. Ментальное паломничество в «мастерские» преп. Сергия Радонежского

Эмиграция остро поставила вопрос о будущем России, ответ на который пытались найти не только писатели, но и политики, ученые, религиозные деятели. «Евразия» или «Святая Русь» – так современный историк формулирует одну из основных оппозиций, которая стояла для эмигрантов «первой волны» в аспекте национально-государственной самоидентификации [Антощенко, 2003].

Евразийство, представителями которого были Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Г.В. Вернадский, являлось геополитическим учением, цель которого – создание общевразийского государства, объединявшего славян с кочевыми народами «степи». Это был отказ от славяноцентризма как в ретроспективном, так и в перспективном планах. На противоположных позициях стояли А. В. Карташёв и Г.П. Федотов, для которых формула самоопределения будущей России исчерпывалась понятием «Святая Русь». Но если А. В. Карташёв считал главной задачей создание теократии по принципу «Москва – третий Рим», то Г.П. Федотов делал ставку на феномен святости, носителем которого являлись избранные представители нации, начиная от святых Бориса и Глеба.

Данная концепция и легла в основу его книги «Святые Древней Руси» (Париж, 1931): «Изучение русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии является сейчас одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения <...>. Верим, что каждый народ

имеет собственное религиозное призвание и, конечно, всего полнее оно осуществляется его *религиозными гениями* (выделено мной. – А. Л.). Здесь путь для всех, отмеченный веками героического подвижничества немногих. Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки» [Федотов 1990, с. 27].

Б.К. Зайцев высоко оценил разыскание Г.П. Федотова, видя в нем «историю русской души»: «<...> Существует же история войн, промышленности, литературы... Но душа? Самое тонкое и глубокое, без внешних очертаний, – и во всем просвечивающее?». Книгу «Святые Древней Руси» писатель назвал «высокопоучительной», «прямо необходимой для всякого чувствующего и любящего Россию» [Зайцев 2000, т. 7, с. 349].

Конечно же, подобно Г.П. Федотову, Зайцев делал акцент на духовном облике и деяниях «религиозных гениев» – тех, кто был «солью» русской земли. «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?» (Мтф.: гл. 5, ст. 13). Однако вопрос следует рассматривать не только в духовном плане, но и в аспекте категории историзма.

Действительно, восхождение Б.К. Зайцева к идеалам христианского подвижничества было связано с постижением феномена святости, многократно проявившегося в истории России. Не случайно одним из первых его произведений на чужбине оказалась повесть «Преподобный Сергей Радонежский» (1925), который особо почитался православной эмиграцией не только как чудотворец и основатель множества монастырей, в том числе знаменитой Свято-Троицкой лавры, но и как «строитель Руси» в целом, т. е. как государственный деятель. Бесконечно привлекательным был этот спокойный, светлый, гармоничный облик далекого соотечественника, благословившего Дмитрия Донского на освободительную битву. В полном смысле слова он окормлял русских изгоев на чужбине, кем бы и где бы они ни были.

Следует учесть, что западноевропейскими религиозными деятелями 1920 – 1930-х гг., пытавшихся осмыслить истоки революционного переворота

в России, православие часто осмыслялось как пассивное вероучение, противопоставленное житейским нуждам и оторванное от общественных проблем, в то время как католичество и протестантизм считались социально активными. Аналогичная мысль поддерживалась Н.А. Бердяевым. По его мнению, религиозность русского человека безгранична, как необъятна душа русского народа. «Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их». К тому же православие поддерживало эту отрешенность от земной жизни. «У русского народа была огромная сила стихий и сравнительная слабость формы». Отсюда антигосударственный пафос вероучения [Бердяев 2008, с. 30 – 31].

Разумеется, данное утверждение не справедливо. «Трудовой или созерцательный монастырь или образ жизни, наиболее соответствует идеалу, вытекающему из учения Христа?» – скорее риторически спрашивает епископ Варнава (Н.Н. Беляев). Он подчеркивает, что русская православная церковь давно дала ответ на этот вопрос: «деяние или видение», активная деятельность или созерцательная умиротворенность – русская православная церковь такой дилеммы, тем более антагонизма понятий не знала. Епископ Варнава напоминает, что при трудовых монастырях, к которым относятся Оптина пустынь, Соловки, Валаам, всегда существовали скиты для созерцателей. «<...> По мере духовного созерцания человек проходит все степени его, начиная от “деяния” – от делания руками – до “видения” умными очами Божественного света» [Варнава, еп. 2002, с. 297].

Сергий Радонежский – лучшее подтверждение этой мысли. Б.К. Зайцев, нисколько не умаляя духовного величия праведника, делал акцент именно на величии земном. В его повествовании о Сергии, исцелитель и чудотворец, – одновременно «участник и политики и малых дел житейских» [Зайцев 2000, т. 7, с. 68], «плотник-святой», от «благоухания» которого веет «ароматнейшей стружкой» [Там же, с. 69].

Прослеживая жизненный и духовный путь преподобного, Б.К. Зайцев (что следует из его же собственного комментария) опирался не столько на

известнейший древнерусский источник XV в. «Житие и чудеса преподобного Сергия Радонежского, записанные преподобным Епифанием Премудрым, иеромонахом Пахомием Логофетом и старцем Симоном Азарьиным», сколько на более позднее жизнеописание, составленное иеромонахом Никоном (Н.И. Рождественским), и историческое исследование проф. Е. Е. Голубинского [Зайцев 2000, т. 7, с. 69 – 74; см. также: Любомудров 1991, с. 112 – 122].

Однако агиографическое повествование Зайцева своеобразно, и это своеобразие заключается в том, что через всю повесть, в открытой или латентной формах, проходит сопоставление православного святого с католическим – Сергия Радонежского с Франциском Ассизским, которое закономерно.

Из всего сонма католических святых Франциск Ассизский был наиболее известен и любим в православной России. Популярность его достигла апогея в первые десятилетия XX века в связи с тяготением поэтов Серебряного века, с которыми прочными нитями связано творчество Зайцева, к западноевропейскому Средневековью. Своеобразной пропагандой идей католического святого можно считать оригинальные сочинения и переводческую деятельность Вяч. Иванова, Д. Мережковского, К. Бальмонта, Л. Эллиса, А. Блока и др. В этот период дважды выходили на русском языке «Цветочки св. Франциска Ассизского» – флорилегиум, представляющий собой антологию народных легенд и сказаний об итальянском праведнике. Популярностью пользовались книги П. Сабатье, В. Герье, М. Соловьева, В. Конради, священника А. Ельчанинова и др., посвященные «апостолу нищеты и любви». В 1911 г. сам Зайцев предлагал книгоиздателю К.Ф. Некрасову осуществить издание «Цветочков св. Франциска Ассизского» в собственном переводе: «Это мне перевести хочется уже довольно давно, вещь на 4 – 41/2 л< истых> (приблизительно!), – и я очень ее люблю» [Зайцев 2001, т. 10, с. 85].

Заметим также, что в сочинении И.А. Ильина, вызвавшем немало нареканий уже одним своим названием – «О сопротивлении злу силою», имя святого Франциска вписано в общий ряд подвижников русской православной

веры вместе с именами Макария Великого, патриарха Гермогена, оптинских старцев, от чьих ликов исходит «волна доброты, чистоты и благородства <...>» [Ильин 1993, с. 419].

У Зайцева противопоставление Сергия Радонежского, воплощающего «север духа», «блаженному из Ассизи» многоаспектно. Писатель подчеркивает, что основатель Лавры не был проповедником-миссионером: «<...> ни он и ни ученики его не странствовали по великорусской Умбрии с пламенной речью и с кружкой для подаваний. Пятьдесят лет он спокойно провел в глубине лесов, уча самым собою, “тихим деланием”, но не прямым миссионерством. И в этом “делании” – наряду с дисциплиною душевной огромную роль играл тот черный труд, без которого погиб бы он и сам, и монастырь его. Св. Сергий, православный глубочайшим образом, насаждал в некотором смысле западную культуру (труд, порядок, дисциплину) в радонежских лесах, а св. Франциск, родившись в стране преизбыточной культуры, как бы на нее восстал» [Зайцев 2000, т. 7, с. 37].

В этом резкое отличие от св. Франциска: «Блаженный из Ассизи не чувствовал под собой земли. Всю недлинную свою жизнь он летел, в светлом экстазе, над землей, но летел в “люди”, с проповедью апостольской и Христовой <...>. Поэтому и не мог, в сущности, ничего на земле учредить (учредили за него другие). И труд, то трудолюбие, которое есть корень прикрепления, для него несущественны» [Там же]. Как нечто «немыслимое для Запада» Зайцев характеризует решение игумена пойти в услужение к монаху своего же монастыря за «решето с кусками гнилого хлеба» [Там же, с. 38].

Тем не менее образ великого Ассизца, как и русских святых, проходит через все творчество Б. К. Зайцева. Показателен, в частности, тот факт, что сочинения святого находились «под локтем» главного героя рассказа «Студент Бенедиктов» [Зайцев 1999, т. 1, с. 304]. И дело было не в академическом интересе к исторической личности. Почитаемый святой вернул отчаявшемуся юноше, решившемуся на самоубийство, ощущение

беспредельной радости бытия. «Ты – несчастная тварь», – шептал ему демон, – твой удел горе, отчаянье, бедность... Кто полюбит тебя? Ты – ошибка творенья. Исправь ее». – «Вся твоя жизнь пред тобою», – говорил кто-то другой, вспомни ее. Ты был чист и честен с колыбели. Ты не поддался в нежном детстве, и теперь ты, пишущий о святом Франциске, – отступаешь? Ты сдаешься, рыцарь?» [Там же, с. 312]. Рыцарь не сдался: «Он вошел в свой флигель – трудовую келью, где лежали книги, где ждал его св. Франциск. Это все было его. Он взял со стола книгу и раскрыл. Его взор упал на строки: “На заре крики горных соколов будили св. Франциска на высотах Альверны”» [Там же, с. 318]. Это был зов свыше, побуждающий к духовному преображению персонажа.

Отдавая в полной мере должное Ассизцу, Б.К. Зайцев в то же время настойчиво подчеркивает не только его социально-государственный квиетизм, но и своеобразие психо-поведенческой модели, оппозиционной по отношению к Сергию Радонежскому. С эмоциональностью святого Франциска, переходящей в экзальтацию, абсолютно не совместима разумная сдержанность в характере преподобного Сергия. Говоря о последнем, автор пишет: «В нем не было экстаза, как во Франциске Ассизском. Если бы он был блаженным, то на русской почве это значило б: юродивый. Но именно юродство ему чуждо. Живя, он с жизнью, с семьей, духом родного дома и считался, как и с ним семья считалась. Потому к нему неприменима судьба бегства и разрыва» [Зайцев 2000, т. 7, с. 27].

В данном случае Зайцев имеет в виду уход Франциска из родительского дома, ссору с отцом, богатым купцом Пьетро де Бернардоне, который не испытывал ни малейшей симпатии к религиозным упованиям сына. Этот широко известный эпизод позволяет евангельские максимы трактовать буквально: «Враги человеку – домашние его» (Мф.: гл. 10, ст. 36); «Всякий, кто оставит дома или братьев, или сестер, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф.: гл. 19, ст. 29).

Уход же Сергия Радонежского из семьи происходил по другому «сценарию»: гладко и спокойно, без трагической развязки. «Отец просил его не торопиться. – Мы стали стары, немощны; послужить нам некому; у братьев твоих немало заботы о своих семьях. Мы радуемся, что ты стараешься угодить Господу. Но твоя благая часть не отнимется, только послужи нам немного, пока Бог возьмет нас отсюда; вот, проводи нас в могилу, и тогда никто не возбранит тебе» [Там же, с. 29 – 30]. Если св. Франциск в «светлом экстазе» отрешенно ринулся в глубины подвижничества, то Сергей (в то время еще Варфоломей) поступает разумно, следуя сыновнему долгу.

Но прочно скрепляет эти два образа отвращение к накопительству. «Сергиева обитель продолжала быть беднейшей». Не хватало воска для свечей, лампадного масла, насельники часто голодали и пр. «Но в Сергиевой пустыни при треске, копоты лучин читали, пели книги высшей святости, в окружении той святой бедности, что не отринул бы и сам Франциск» [Там же, с. 38]. Зайцев был убежден, что кротость и скромность не тождественны пассивности, поскольку эти качества способствовали великим свершениям в истории России.

Агиографическое пространство формируется на перекрестке нескольких традиций – историографической, мемуарной, беллетристической. В фокусе внимания исследователей наших дней часто оказывается нарративные стратегии, основанные на интеграции субъективных, личностных и объективных, документальных элементов повествования. Каждая из этих тенденций нашла свою реализацию у Зайцева, но в разной степени. Как справедливо отмечает Т. Н. Потницева, любое жизнеописание можно назвать жанром, который «постоянно ускользает», и эта аморфность затрудняет понимание «логики его парадигматических сдвигов» [Потницева 2008, с. 15]. Именно поэтому дифференциация атрибутивных и модусных признаков жизнеописания, тем более агиографического, необходима.

Жизнеописание святого не терпит беллетризации, тем более проникновения элементов вымысла. Однако данная точка зрения была

полностью опровергнута еще в 1970-е г. новаторским трудом авторитетных ученых-медиевистов Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, доказавших органичность для древнерусской литературы беллетристического начала [Истоки... 1970].

Если говорить об элементах беллетризации у Зайцева, то следует подчеркнуть его тяготение к бытовизации описаний, стремление выйти за пределы религиозной модели поведения как специфически замкнутой и ограниченной. Даже признавая отсутствие «светлой мерности» в феномене юродства, писатель считал его «явлением замечательным и глубоко русским». Он отмечал, что Россия знала не только великих подвижников-юродивых, типа Василия Блаженного, но и «юродивых не-святых, юродивых в быту, в разных слоях – от баб-кликуш и деревенских "дурачков" до писателей. Может быть, капля юродства вообще у нас в крови, это наша опасность и болезнь – но и наше своеобразие» [Зайцев 2000, т. 7, с. 353].

Аналогичный ход предпринят и в повести о Сергии Радонежском. Так, ключевое событие жития (встреча отрока Варфоломея со старцем) изображено как обычная «деревенская картинка, так близкая и так понятная через шестьсот лет! Забрели куда-то жеребята, и пропали. Отец послал Варфоломея их разыскивать. Наверно, мальчик уж не раз бродил так <...> похлопывал бичом, волочил недоуздки» [Там же, с. 26]. «Заземлению образа служит и его психологизация.

Как следует из подзаголовка книги «Истоки русской беллетристики» – «Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе», авторы основное внимание уделили сюжету, который динамизирует текст, разворачивает его как процесс, протекающий непосредственно перед читателем: здесь и сейчас. Читатель иногда ставится в тупик, не будучи способным однозначно осмыслить ситуацию.

В высшей степени знаменателен с этой точки зрения эпизод с воскрешением преп. Сергием умершего мальчика. Сам чудотворец ни о каком чуде не говорит и собственные действия объясняет чрезвычайно просто.

Воскресив ребенка, он внушает отцу: «Напрасно ты так и смутился. Отрок вовсе и не умирал» [Там же, с. 41]. Читателю приходится додумывать, что было в реальности на самом деле. Для преподобного чудеса были совершенно естественны, поскольку, не чураясь буден, его душа жила в метафизическом измерении. «Чудо есть праздник, зажигающий будни, ответ на любовь. Чудо — победа свержалгебры, сверхгеометрии над алгеброй и геометрией школы. Вхождение чудесного в будни наши не говорит о том, что законы буден ложны. Они лишь — не единственны» [Зайцев 2000, т. 7, с. 40]. Этот авторский комментарий в высшей степени справедлив по отношению к преподобному: «на закате» дней он удостоился явления Богоматери.

Можно сказать, что действия русского святого подразумевают оппозицию *эмоция – разум*. Причем, разум православного игумена предстает не как рациио, но как форма выражения высокой мудрости, глубочайшего постижения сути бытия. Этой же мысли подчинено сопоставление со святым Франциском.

Не случайно Зайцев упоминает о св. Кларе, настоятельнице монастыря, которая была светлым ангелом-хранителем Ассизского мудреца [Там же, с. 64]. Однако подчеркнем, рассказы о серафических видениях, которые посещали Ассизца, в повести отсутствуют.

И в этом отсутствии проявляется та «светлая мерность», которую Зайцев особо выделил в знаменитом труде Г.П. Федотова «Святые Древней Руси». По его мнению, религиозный мыслитель прав, отрицая в самом характере русской святости наличие крайностей аскезы. Обращаясь к всегда сдержанному и умиротворенному Сергию, Зайцев говорит о принципиальном несходстве его жизненной и поведенческой позиции с Антонием Великим. «Сергий явил тип русского святого — самая яркая фигура древней святости (труд, доброта, молитва, ласковость — и никаких порывов, ничего драматического)» [Там же, с. 352].

Таким образом, в агиографическом нарративе Зайцева синтезируются две противоположные тенденции. С одной стороны, налицо стремление к

фактической достоверности и даже «научнообразности», что выражается во включении в текст цитат из летописей и научных исследований, наличие обширных примечаний, ссылок на исторические источники. С другой – явно прослеживается попытка беллетризации повествования, обозначившаяся у Зайцева в художественных биографиях В.А. Жуковского, И.С. Тургенева, А.П. Чехова. Правда, Ю.М. Прозоров не соглашается с определением «беллетризованные биографии», которое часто прилагается к этим произведениям. По мнению ученого, это означает «превращение исторических лиц в литературных героев, внесение элементов художественного вымысла в достоверные и документированные жизнеописания», что чуждо автору [Прозоров 2013, с. 40].

Позволим не согласиться: вымысел действительно чужд зайцевским жизнеописаниям, но домисел не просто возможен, но необходим. И он присутствует, когда документальный факт необходимо облечь в художественную форму, подчиненную определенным законам. Сказанное касается и повести «Преподобный Сергей Радонежский».

Обратим внимание на еще один момент. Некоторые исследователи, сопоставляя преподобного Сергия и святого Франциска, пишут об антитезе Восток – Запад [Бьянки, Майнарди 2003, с. 103 – 115].

Конечно, судя по мимолетным замечаниям, данная антитеза присутствовала в сознании Б.К. Зайцева. Но она не выходит на первый план, поскольку автору важнее метафизические параметры феномена святости: упование на милость Божию, апология евангельской бедности, принципиальное неприятие умозрительных решений, стремление к внутреннему преображению, т.е. обожению. Стигматы Франциска сравнимы с добровольным распятием Сергия на одном из камней, на котором он, словно столпник, неустанно призывал имя Иисуса тысячу дней и тысячу ночей.

Опираясь на Павла Флоренского, можно сказать, что в общем христианском контексте эти святые выступают как евангельская «двоица»: «<...> духовность вообще — имеет основой пребывание учеников по два.

“Двое” не есть “один да один”, но нечто по существу более многозначительное и могучее». Как напоминает религиозный мыслитель, именно двоице Христос дал власть побеждать зло и силу исцелять [Флоренский 1990, с. 419 — 420]. Безусловно, повествование Б.К. Зайцева – достоверная иллюстрация данного положения.

Вывод: книгу о Сергии Радонежском можно считать образцом ментального паломничества в Святую Русь, осуществленного в процессе синтеза самых разных источников и тенденций: изучения документалистики, агиографического повествования и художественного воображения, домысла.

2.5. Синтез эмоционального и рационального в паломническом цикле «Афон» и «Валаам»

Паломнические стратегии Б.К. Зайцева-эмигранта не исчерпывались ментальными странствиями. Весной 1927 года писатель совершил поездку в Грецию, на Святую гору Афон, почитаемую христианами как Земной Удел Богородицы, – крупнейший центр православного монашества и паломничества с многовековой историей. Записи о пребывании писателя в этих местах появились в том же году в Париже. Сама книга «Афон», составленная из одиннадцати очерков, вышла в следующем, в 1928 г., в издательстве «YMCA-Press».

В предисловии автор пишет: «Я провел на Афоне семнадцать незабываемых дней. Живя в монастырях, странствуя по полуострову на муле, пешком, плывя вдоль берегов его на лодке, читая о нем книги, я старался все, что мог, вобрать. Ученого, философского или богословского в моем писании нет. Я был на Афоне православным человеком и русским художником. И только» [Зайцев 2000, т. 7, с. 76].

Такая характеристика свидетельствует о наличии в повествовании двух основных составляющих – эмоциональной и рациональной, взаимоотношение которых можно охарактеризовать как диалектические. Читатели и критики по-разному подходили к авторскому замыслу и его воплощению. Так, П.Г. Федотов увидел в позиции писателя акцент на описании необычного и

диковинного, что обычно поражает воображение обывателя и составляет суть эмоционально-чувственного восприятия: «В отложениях вековых культур, в соседстве десятков разноплеменных обитателей, составляющих монашескую республику, культурно изощренный глаз автора находит острую экзотику контрастов» [Федотов 1930, с. 539]. Исходя из исторически сложившегося разделения церкви и культуры, протопресвитер В. Зеньковский обратил внимание на принципиальную несовместимость сакрального и мирского начал, которая, по его мнению, закономерно отразилась в тенденциях рационалистического типа: «И оттого он [Зайцев. – А. Л.], любя Церковь, боится в ней утонуть, боится отдаться ей безраздельно, ибо боится растерять себя в ней» [Зеньковский 1952, с. 22]. Аналогичной точки зрения придерживается и современный литературовед. «Повествуя о реалиях православия, писатель, таким образом “обречен” воссоздавать лишь ту или иную внешнюю сторону: историческую канву жизни святого и характер его подвигов, “описать” какие-либо святыни и т.п.; попытки же выразить глубину и сущность духовного делания часто обречены на неудачу» – считает А.М. Любомудров [Любомудров 2003, с. 75].

Мы считаем, что уникальность афонских записок Зайцева как раз и заключается в том, что ему удалось совместить объективное описание здоровой целесообразности беспрекословного подчинения строжайшему уставу, выработанному монашеством, с достоверностью психологических впечатлений человека, ощутившего истинную благодать Святой Горы, т.е. представить рациональное и эмоциональное в их реальном «живом» единстве. «В этой небольшой книжке я пытаюсь дать ощущение Афона, как я его видел, слышал, вдыхал» [Зайцев 2000, т. 7, с. 78].

Начнем с того, как писатель «видел» Афон, т.е. с визуальной составляющей повествования. Первое впечатление сопровождается сильным эмоциональным всплеском, связанным с мало утешительной картиной: «Неприветливо меня встречает Афон. Что-то грозное есть в этой горе, обрывом срывающейся в море, ветхозаветно-грандиозное. Волны кипят у ея

оконечности. Нашу “Керкиру” начинает швырять. Точно бы кто-то, трубящий в огромный рог, отнимая его на минуту, гремит: “Хочешь видеть адамантовую скалу? Вот она! Но велик и страшен Бог!”» [Там же, с. 77]. Далее, эмоциональная рецепция ослабевает, взгляд на окружающее детализируется и становится фактографически «сухим»: «От полуострова Халкидики, во Фракии, выступили в море три ответвления – Кассандра, Лонгос и вот наш Афон, самый восточный из них. Это полоса суши длиной около восьмидесяти верст, шириной в двадцать-тридцать. На южном своем конце она обрывается в море островерхой горой, собственно “Афоном”. По полуострову идет холмистый кряж, как хребет живого существа, весь заросший лесами; едва пролегают там тропки <...>» [Там же, с. 79 – 80]. Но овечьная святостью красота мест вытесняет географические подробности: «Горы, ветры, леса, кое-где виноградники и оливки, уединенные монастыри с монахами, уединенный звон колоколов, кукушки в лесах, орлы над вершинами, ласточки, стаями отдыхающие по пути на север, серны и кабаны, молчание, тишина, море вокруг... и Господь надо всем, – вот это и есть Афон» [Там же, с. 80].

Обратим внимание на замечание: «Афон предстал мне в своем вековом и благосклонном величии» [Зайцев 2000, т. 7, с. 76]. Словосочетание «благосклонное величие» нетрадиционно. В любом словаре можно найти, что слово *благосклонность* синонимично лексемам *любовь*, *радушие*, *покровительство*, *милость* и т.п., тому, что несет заряд позитивной эмоциональности. В свою очередь, величие предполагает грандиозность и монументальность, но которые в данном случае имеют двуединую основу: объективную, поскольку речь идет о созерцании горы, поражающей своими чисто внешними параметрами, и, конечно, психологическую, поскольку истинный паломник осознает и ощущает духовные масштабы Афона. Не случайно далее замечено: «Афон созерцает <...>» [Там же, с. 76]. Но и его тоже созерцают, и это обоюдное созерцание порождает сильнейшие колебания эмоционально-рациональной амплитуды. Синтез

рационализированной фактографии и ощущения невыразимой благодати Святого локуса будет наблюдаться на протяжении всей книги.

Однако в некоторые моменты автор исключительно рационален, что объясняется несколькими факторами и в первую очередь визуальной составляющей, о которой говорилось выше. Паломники не только созерцали величественный пейзаж, они не только знали его историю, но и видели, что жизнь монахов подчинена строгому уставу: «Власть игумена в общежительных монастырях не ограничена. Основа этой жизни есть отсечение личной воли и беспрекословное иерархическое подчинение» [Там же, с. 92]. Некоторые факты поражают своей математически выверенной точностью. Так, в обязанность «рясофорного монаха», т.е. находящегося на низшей ступени пострижения, входят ежедневные «шестьсот поясных поклонов»; манатейный монах, т.е. имеющий право носить монашескую мантию, делает их около тысячи; схимонах, или схимник, – «до полутора тысяч (не считая соответственных земных)». Монах называет эту обязанность «тянуть канончик». И далее снова следуют точные цифровые уточнения: «рясофор тянет его часа полтора, схимник – до трех, трех с половиной». Такая разница также имеет рациональное обоснование: рясофор не сразу привыкает к суровому режиму и освобождается раньше – «около десяти, остальные – около одиннадцати». Основной сон монаха длится два-три часа, но сюда может быть добавлен «один утренний час и, быть может, час среди дня после чая» [Там же, с. 93]. Все рассчитано до мелочей. Однако мелочей в монашеской жизни не бывает.

Визуальная составляющая афонского жизнеописания частично определила рационализм и лаконизм идиостилия писателя: «В девять я лег. В полночь, как было условлено, гостинник постучал в дверь. Я не спал. <...> На колокольне уже отзвонили. Туман, сырость. Плиты, где иду, влажны. С кустов сладко благоухающего жасмина падают капли» [Там же, с. 84]. Это уже эмоции паломника, опять же визуально мотивированные. В итоге соединяются

в одном небольшом абзаце чувства и разум, описательные конструкции внешнего мира с детализацией внутреннего состояния.

Б.К. Зайцев, признаваясь, что слишком мало знал об аскетике и строгостях молитвенного созерцания, приходит к пониманию, что настоящая смиренность жизни на Афоне была бы для него не по силам. Видимо, к подобной мысли придет и большинство читателей, привыкших к иным представлениям о соблюдении монашеских канонов. Символично посещение Зайцевым гробницы Андреевского скита, не только знакомящее автора с местными традициями захоронения, но и долженствующее приоткрыть тайну афонского восприятия смерти. Но оно скорее «уверило» в другом: афонское монашество как «особый духовный тип – это спиритуальность прохладная и разреженная, очень здоровая и крепкая <...>». Здесь почитают умерших, но нет культа смерти. Поэтому жасмин, растущий у входа в скит, напомнил об инобытии другого плана: оставленной России, детстве, маме – о том, что было, но «чего не будет никогда» [Там же, с. 89].

Однако все это только одна сторона увиденного, визуально зримая и отчетливо выступающая. Но художник, каким позиционирует себя Б.К. Зайцев, обладает еще и особым тайнозрением. Он прекрасно понимает, что за видимым стоит невидимое, за выразимым – невыразимое, за рациональным – эмоциональное. В том же Андреевском скиту во время молитвы за всеобщим бдением окружающие реалии просвечивались образами таинственного загадочного мира. Да, «Афон созерцает, а не кипит и рвется» [Там же, с. 76], но за внешним спокойствием протекает параллельная нерасчисленная жизнь, которая требует иного истолкования, чем жизнь священнослужителей и алтарников приходского храма где-нибудь в Калужской губернии, на малой родине автора. Если в миру в храм приходят обычные люди со своими страстями и жизненными драмами, которые невольно разделяются священнослужителями во время исповеди, то на Афоне «нет человеческого трепета», поскольку сами монахи уже прошли суровую школу «самовоспитания, самоисправления и борьбы». Пропитанное воздухом

предгорий, здесь «все ровнее, прохладнее, как бы и отрешеннее <...> Меньше пронзительности человеческой, никогда нет рыдательности» [Там же, с. 85].

Возможно, слезы умиления или покаяния присутствуют в одинокой келье афонского схимника. Но они скрыты от глаз постороннего. Их «нельзя увидеть» [Зайцев 2000, т. 7, с. 85], наличие их можно только предполагать. Поэтому глубочайшие принципы и богатейшие формы художественного психологизма, которые получили широкое распространение в русской классике и в творчестве Зайцева, здесь не только не уместны, но и грубо некорректны.

Художественное чутье писателя проявилось в другом: вслушиваясь в читаемые во время богослужения житийные и святоотеческие творения, проникая в их богатый образный мир, размышляя о силе церковных текстов, Зайцев понял, что это вовсе не образцы даже самой возвышенной поэзии и литературы, ибо суть монастырской жизни заключается в битве за человеческую душу, за воспитание в себе человека «нового» (как сказано в Евангелии). За счет этого сама жизнь превращается «в священную поэму» [Там же, с. 97].

В финале книги (небольшой главе «Прощание с Афоном») мы можем найти ту же бесстрастность констатации, которая была вначале: «И вот удаляется тысячелетний Афон. “Хризаллида” плавно уходит к западу навстречу быстрому вечеру. Лимонные облака, лимонно-серебряная вода. Гора Афон под закатным светом нежно лиловеет. Впереди Лонгос смутно-сиреневый. Позже над ним встали оранжевые облака, у подножья его резкая серебряно-розовая струя и зеркально-розово-голубое море» [Там же, с. 145].

Но пребывание на Святой земле всегда расширяло видимое пространство до бесконечности, просвечивалось «таинственными, как бы апокалипсическими сияниями <...> Афон был нестерпимой синевы в тайном венце молний» [Там же, с. 132]. Это уже видение иного качества, возвышающее авторское воображение до молитвенного созерцания инобытия: «В своем грешном сердце уношу частицу света афонского, несу ее

благоговейно, и, что бы ни случилось со мной в жизни, мне не забыть этого странствия и поклонения, как, верю, не погаснуть в ветрах мира самой искре. В час пустынный, пред звездами, морем, можно снять шляпу и, перекрестившись, вспомнить о живых и мертвых, кого почитал, любил, к кому был близок, вслух прочесть молитву Господню» [Там же, с. 146].

Это еще одно, может быть, самое главное открытие писателя-паломника: «Афон не мрачен, он светел, ибо влюблен, одухотворен <...> он полон христианского благоухания, т.е. милости, а не закона, любви, а не угрозы» [Там же, с. 76].

Разберем фразу по отдельным фрагментам. Афон светел: свет, конечно, – явление физическое и воспринимается зрительно. Но это еще и божественный свет, Божий дар: «Слава Тебе, показавшему свет!» [Там же, с. 146]. Поэтому он воспринимается зрением и вдыхается всем существом, слышащим неслышимое. «Закон» и «милость» – оппозиция, которая к знаменитейшему «Слову о Законе и Благодати» митрополита Иллариона (XI век). Таким образом, получается, что ощущение Святой Горы восстанавливает не только целостность внутреннего мира писателя в синтезе эмоционального и рационального, но и духовно-историческое единство Святой Руси и Афона, Земного Удела Богородицы.

Наверное, именно поэтому, как пишет Б.К. Зайцев, «русское сердце легкоплавимо» [Зайцев 2000, т. 7, с. 92]. К этой мысли писатель пришел во время пребывания в главной обители русского православия на Афоне: монастыре святого Пантелеймона, которому посвящен отдельный очерк. «Помню золотое солнце, играющее лучами сквозь окно в нежно-сиреневом дыму каждения, помню три фигуры у самых дверей, кланяющихся каждому выходявшему: чтец, повар и трапезарь». В праздничные дни они просят прощения, «если что-нибудь было не так», а в будни, «в знак смирения» и, прося о снисхождении, «лежат распростершись» перед ними же. Таков древний афонский обычай [Там же, с. 96 – 97]. В таком контексте как сами собой разумеющиеся воспринимаются слова о врачующем значении

«ложечки» св. Пантелеймона, которой под силу победить любую тьму, любую «карамазовщину» [Там же, с. 92], любую «болезнь» века.

В очерке «Валаам», напечатанном в парижской периодике (1936), отразились впечатления Б.К. Зайцева от посещения истинно национальной святыни – святого острова. Именно так воспринимал эту землю писатель, хотя после революции вплоть до 1940 г остров принадлежал Финляндии. Но благодаря этому факту долгожданное, уже не виртуально-ментальное, а реально совершенное паломничество в пределы Святой Руси, казавшееся несбыточной мечтой, могло быть осуществлено. Критик Г. Адамович так писал об очерке: «Зайцев не случайно написал "Валаам", и написал не так, как мог бы написать записки о какой-либо другой своей поездке. Он сделал то же, что Нестеров, только, пожалуй, искуснее и вкрадчивее. К благолепию иночества, к древнему, незыблемому складу его он подошел как будто с некоторой иронической небрежностью, с напускной рассеянностью, но, кажется, лишь затем, чтобы не отпугнуть читателя, чтобы прикинуться своим, мол, братом-интеллигентом, горожанином, скептиком. Войдя в доверие, "установив контакт", Зайцев разворачивает свою панораму и знает, что не поддастся ее очарованию трудно» [Адамович 2000, с. 445 – 457].

В смысловое поле реалии настоящего и прошлого вошли не как мыслеобразы, но как объекты «видимые очам», зримые и ощутимые. Имеются в виду не романтическая поэтизация давно ушедшего, не его субъективно-ностальгическая идеализация, но описание зримо-ощутимой реальности, диалектически соединившей прошлое с настоящим. Визуальный модус восприятия Валаама реализуется посредством совмещения различных ракурсов и типов зрения.

«Взору просторно. И есть что представить себе» [Зайцев 2000, т. 7, с. 155]. А представилось многое: и прибытие на Коневец монаха Арсения в XIV веке, привезшего с Афона чудотворную икону Богоматери, и основание в XVI веке святым Трифоном Печенгским мужского монастыря, и многое другое. «Возраст всего этого — сотни лет. Корень — Россия. Поле деятельности

огромный край». Но при таком размахе исторического воображения писатель топографически точен: Свято-Троицкий монастырь – налево, к океану; остров Коневец справа, в нескольких десятках верст; знаменитый Валаамский Собор – прямо [Там же].

Паломнику вспоминаются имена святых Сергия и Германа, преподобных чудотворцев, основателей Валаамского монастыря: «Стараясь представить себе их живыми, в дали четырнадцатого века, что-нибудь узнать о жизни их... – и почти ничего не узнаешь». «Ничего не узнаешь» вначале, потому что лагуны прапамяти необходимо заполнить знанием-видением. Оно же проявляет себя повсеместно и ежеминутно: «С первого же беглого осмотра обители видишь их здесь повсюду». И действительно, изображения валаамских святых везде – не только на иконах, но и на «медальоне» над входом в гостиницу, на золотой раке в Соборе. Поэтому в дальнейшем представить их в виде «двух прямых фигур в темном» со свитками в руках особого труда для паломника уже не составило [Там же, с. 156]. Для насельников же святого острова тот же факт, что святые, давно покинувшие мир земной, зримы, естественен. Их ментально-духовные проявления и визуализация образов считаются адекватными.

Очерк Зайцева дает возможность выделить еще один аспект: чувственно-«телесные» странствия души. Истинное наслаждение паломнику доставляла возможность хотя бы просто посидеть на берегу Ладоги, впитывая всеми порами души и тела флюиды любви. Ему дороги белка с рыжим хвостом, проскакавший заяц, даже «хор» комариков. Все они дают ощущение другого измерения, высшего инобытия, являются, если опираться на терминологию М. Элиаде, знаками *теофании* [Элиаде 1994]. Из всех перечисленных писателем атрибутов Валаама наиболее естественной визуализации поддается красота, т.е. эстетическая сфера, что тоже закономерно. Уместно привести определение эстетики как низшей гносеологии, т.е. науки о чувственном познании, данное ее основателем Александром Баумгартеном [Баумгартен 1964]. Данное определение

абсолютно соответствует феномену телесно-чувственной мечты как синтеза эмоционального иррационального начал в паломнических очерках Б.К. Зайцева.

В итоге как ментальные, так и реально осуществленные паломнические поездки Зайцева в сакральные пределы позволяли утверждать: «Истина все-таки придет из России. Только не под тем обликом. “Святою Русью” – в *новых* ее формах, в бедности и простоте, тишине, чистоте, незаметно, без “парадов” и завоеваний. Придет новым, более справедливым, человечным, но и выше человечным сознанием жизни, чтобы просветить усталый мир» [Зайцев 2000, т. 9, с. 55].

ГЛАВА III

САКРАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В АСПЕКТЕ ДУХОВНОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА: ТЕТРАЛОГИЯ Б.К. ЗАЙЦЕВА «ПУТЕШЕСТВИЕ ГЛЕБА»

3.1. Путь к самому себе: проблема самоидентификации

«Узнай себя самого» – непререкаемая истина, идущая из глубины веков. Но познавать и понимать себя можно разными путями. Литературными жанрами, выдвигающими проблемы самопознания и самоидентификации на первый план, являются, как известно, автобиографические жанры. Оставаясь в рамках реальных событий, писатель предлагает свое понимание действительности через символически-обобщающую образность, что дает возможность осмыслить факты собственной биографии как явления эпохи, одновременно прибегая к приемам беллетризации повествования.

На сегодняшний день репрезентативной представляется классификация русской автобиографической прозы А.В. Ярковой, которая выделяет две основные модификации. Автобиография – результат, где акцент сделан на взаимодействии личности и среды, и собственно автобиография, отражающая процессуальность авторского самопознания синхронно с созданием текста [Яркова 2003, с. 97].

В данном аспекте тетралогия Б. Зайцева «Путешествие Глеба» находится на пересечении двух тенденций. В центре всех четырех романов тетралогии стоит персонаж, «второе я» писателя. Его биография вписана в мир дореволюционной, в основном православной России, как и жизнь его родителей, сестры Лизы, кузины Сони, богомольной дворни, прочих домочадцев и близких людей. В романе «Юность» создан образ Элли, ставшей музой, женой, матерью дочери, т.е. путеводительницей главного героя по лабиринтам бытия.

Этому итоговому произведению Б.К. Зайцева, писавшемуся в течение почти двух десятилетий, посвящено немало исследований (работы У.К.

Абишевой, Н.Б. Анри (Глушковой), Л.Н. Бараевой, Л.И. Бронской, Е. В. Воропаевой, М.М. Дунаева, В.Т. Захаровой, И.Ю. Калганниковой, В.В. Компанейца, Н.В. Коковиной, В.Н. Коноревой, Л.В. Красновой, Н.В. Лау, А.М. Любомудрова, Н.И. Пак, И.С. Сосниной, А.П. Черникова, А.В. Ярковой и др.). Мы считаем, что «Путешествие Глеба» – это своеобразное паломничество литературного персонажа в глубины его собственного «я», поэтому на первый план выдвигаются проблема самоидентификации героя.

В 1943 г., т.е. еще в преддверии последующих трех книг, Зайцев так рассказывал о своем замысле: «Девять лет назад начал я самое обширное из писаний своих, роман-хронику-поэму “Путешествие Глеба”» [Зайцев 1999, т. 4, с. 591]. Обратим внимание: Зайцев начинает с обозначения жанрового своеобразия произведения, его синтетичности. Далее следует характеристика идейно-содержательного плана: это «наполовину автобиография – со всеми и преимуществами, и трудностями жанра. Преимущество – в совершенном знании материала, обладании им изнутри. Трудность – в “нескромности”: на протяжении трех книг автор занят неким Глебом <...>. Но тут у автора появляется и лазейка, и некоторое смягчающее обстоятельство: во-первых, сам Глеб взят не под знаком восторга перед ним <...>. Второе: *внутренно* не оказывается ли *Россия* главным действующим лицом – тогдашняя ее жизнь, склад, люди, пейзажи, безмерность ее, поля, леса и т. п.?». Далее продолжает свою мысль автор, «говорить о его [героя. – *А.Л.*] исканиях цели жизненной, томлениях, сомнениях религиозных и пути приближения к Истине, о его попытках творчества и культе творчества – значит, говорить о человеке вообще. А это ведь, пожалуй, и не так не нужно?» [Там же, с. 591–592]. Вопрос риторический.

В итоге вынесенная в название тетралогии лексема *путешествие* действительно многопланова, поскольку благодаря ей реализовано характерное для Зайцева на всех этапах его деятельности понимание путешествия как квинтэссенции бытия, о чем говорилось выше.

Проблема самопознания зайцевских персонажей в аспекте категории *пути* была выдвинута уже первыми критиками-эмигрантами. Так, П. Грибановский говорил об их «путничестве»: «<...> все “путники” Зайцева именно куда-то идут, куда-то “возвращаются”, будто Кто-то их ведет уже за черту земной жизни, в “рад нездешний”, которого все они, сначала подсознательно, а потом все яснее и ощутимее взыскуют». Критик утверждал, что для Зайцева (следовательно, и его героев) «все здесь на земле происходящее, все события как бы существенны постольку, поскольку в них выражается некое иное бытие, таинственное странствие человеческой души в мире» [Грибановский 1972, с. 149]. В.Т. Захарова справедливо подчеркнула, что к Б. К. Зайцеву непосредственное отношение имеют раздумья Н.А. Бердяева о странничестве как одной из показательных черт национального менталитета. «Тип странника, – писал философ, – так характерен для России и так прекрасен... Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника. Русский тип странника нашел себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в жизни лучшей части интеллигенции. И здесь мы признаем странников, свободных духом, вечных путников, ищущих невидимого града. Повесть о них можно прочесть в великой русской литературе <...> Странников в культурной, интеллигентной жизни называют то скитальцами русской земли, то отщепенцами. Есть они у Пушкина и Лермонтова, потом у Толстого и Достоевского» [Бердяев 1992, с. 303; Захарова 2014, с. 36].

В тетралогии странничеству в разной степени подвержены все основные персонажи. Отец Глеба по тем или иным причинам меняет место работы, а значит, и место жительства; мать разделяет с мужем его жребий; сам Глеб проводит много времени в поездках – сначала вместе с родителями, потом, начиная с гимназических лет, один; дворовые люди по традиции ходят на Богомолье и т.д. «Вечным жидом» предстает бабушка Франя. «Привыкши странствовать, не имея угла прочного, она и на этот раз укладывалась покойно, не без равнодушия. Да и вещей у нее немного. В большом чемодане добротные

и старомодные платья, в маленьком – Распятие, Евангелие, молитвенник и разные вещицы ежедневного обихода. Так готова она была к еще одному жизненному путешествию» [Зайцев 1999, т. 4, с. 51]. Можно сказать: полька по национальности и католичка по вероисповеданию, бабушка Глеба, скитавшаяся по домам взрослых сыновей, своей судьбой предугадала не только странничество, но и эмигрантские переживания внука, не знающего, где «преклонить главу».

К. Мочульский по выходе первой части романа выдвинул тезис о «двойном зрении» автора и героя [Мочульский 1999, с. 594]. Подхваченный отечественными современными исследователями этот тезис предполагает взгляд сверху вниз: из настоящего в невозвратное далёко. В подтверждение чаще всего приводится фрагмент из романа «Тишина»: «Никто ничего не знал о своей судьбе. Глеб не знал, что в последний раз видит Людиново. Отец не знал, что через несколько лет будет совсем в других краях России. Мать не знала, что переживет отца и увидит крушение всей прежней жизни». Вспоминается даже убитая выстрелом подростка лосиха, «в роковой для нее день вышедшая на вооруженного ребенка со своим ребенком». Она тоже «не знала, что в последний раз идет этим осинником». Так же не мог предвидеть финала своей судьбы губернатор, посетивший родителей героя. «В некоторой усталости от пути все же не задумывался о том, что будет, и не мог себе представить, что через тридцать лет вынесут его больного, полупараличного, из родного дома в Рязанской губернии и на лужайке парка расстреляют» [Зайцев 1999, т. 4, с. 152].

Никто не знал... Тем не менее свой мученический путь – Виа Долороза – христианская Россия «в терновом венке революций» прошла до конца. Разумеется, на этом фоне не следует абсолютизировать трагическую сторону эмигрантского существования, хотя она в ряде случаев отчетливо просматривалась. Тот же Зайцев писал: «Трагедий, смертей, покушений на самоубийство вокруг сколько угодно» [Зайцев 2001, т. 11, с. 67]. Но, имея в виду близких, бедствовавших в России, он давал более смягченную

характеристику: «Жили и мы здесь бедно, но масштаб иной» [Там же, с. 289]. Жить бедно и умирать за веру – не равновеликие понятия. Масштаб действительно иной. Да и сам писатель, прожив плодотворную и по меркам XX века вполне благополучную жизнь, получил в итоге долгожданное читательское признание на родине. Видимо, аналогичная судьба ждала и автобиографического героя тетралогии. Странствующего по Европе Глеба миновал некротический синдром «минус»-пространства, грозящий бездной небытия [Топоров 1995, с. 476 – 574], что выпало на долю известных и неизвестных соотечественников.

Конечно, невозможно обойти символическую неотъемлемость имен автора и его художественного alter ego: Борис / Глеб. О христианском подтексте ономастики практически писали все исследователи романа [Яркова 2000, с. 127; Захарова 2014, с. 83 и др]. Необходимо сослаться на «Плач о Борисе и Глебе», опубликованный автором в 1928 г. в парижской газете «Возрождение». Трагические события получили под его пером стилизованную драматическую интерпретацию: «Тело Бориса тайно погребено в Вышгороде, тело Глеба в лесах древлянских, среди немых колод» [Зайцев 2000, т. 8, с. 115; см.: Астащенко 2015]. Замысел писателя, полагаем, заключался не в проведении судьбиной аналогии, но, скорее, в выдвижении идеи духовного родства – той тайной связи, которая всегда существует между автором и персонажем в автобиографическом повествовании. Выскажем и такое предположение. Возможно, в глубинах сознания присутствовала мысль: если писатель Зайцев и его литературный двойник покинули родину, то первомученики-страстотерпцы живут в России по сей день: «Сами ж они, чрез века, держась за руку, медленно шествуют – мученическими венцами сияют. Плачьте над земным их уделом. Радуйтесь горнему» [Зайцев 2000, т. 8, с. 115]. Обратим внимание на глагольные формы настоящего времени.

Но в таком случае не будет выглядеть искусственной еще одна параллель. Виа Долороза (Via Dolorosa) в старом Иерусалиме, как мы знаем, включает девять (из четырнадцати) станций, обозначенных, согласно

христианской традиции, сакральными объектами. Четыре романа, образующие тетралогию Зайцева, – это четыре фазы индивидуального и одновременного общего «сценария» человеческой жизни. Причем само «путешествие» героя, к которому стянуты по существу все сюжетно-композиционные нити повествования, четко разделено на хронотопологические фазисы как своеобразные «станции», знаковые остановки на жизненном пути.

Но вернемся к феномену «двойного зрения». Глеб «не знал, что <...>», отец «не знал, что <...>», мать «не знала, что <...>», лосиха тоже «не знала» о своем последнем дне, губернатор «не мог себе представить» собственного расстрела. Как бы сама собой вытекает мысль о блаженстве незнания. Однако у Зайцева феномен «двойного зрения», применимый к вышеприведенным ситуациям, балансирует на грани незнание / знание. Поэтому вспоминается пророчество библейского пророка: «И придёт на тебя бедствие: ты не узнаешь, откуда оно поднимется; и нападёт на тебя беда, которой ты не в силах будешь отворотить, и внезапно придёт на тебя пагуба, о которой ты и не думаешь» (Ис.: гл. 47, ст. 11). Они обращены к грешной дочери Вавилона: «Мудрость твоя и знание твоё – они сбили тебя с пути» (там же, ст. 10). Что же касается именно Глеба, то его «двойной» взгляд на события прошлого психологически и ментально многопланов.

Так, воспоминания мальчика (роман «Заря»), как в калейдоскопе, расцвечены затейливыми, поистине «золотыми» узорами безмятежного самоупоения, определенного одним фактом физического существования. «Он был еще мал, но уже слишком полон собой, чтобы думать о других...» [Зайцев 1999, т. 4, с. 52]. Ребенок, которому еще не разрешено даже самостоятельно купаться в речке, уже осенен Благодатью: «Какой невероятный, ослепительный свет, что за жаворонки, голубизна неба, горячее, душистое с лугов веянье – еще и покоса нет, а уж истаиваешь в сладких запахах, и все в свете дрожит, млеет, как-то ходит и трепещет, будто невидимый коростель выбивает световую музыку <...>».

– Глеб, чай пить!

Голос жизни, голос дня, порядка, повседневности» [Там же, с. 27].

Именно повседневность, определенная характером взаимоотношения родителей и детей, являлась важнейшим исходным фактором саморазвития Глеба. Автор показывает, насколько сильной были родственные связи Глеба на всех этапах взросления и личностного становления. Отец – предмет преклонения и обожания, пример мужества и силы; мать – образец служения семье, символ любви и красоты. Невелик и наивен был опыт Глеба-подростка. «Многое предстояло узнать. Но навсегда обликом домашнего мира осталось: отец, почтительно целующий руку матери, мать, неторопливо и благожелательно отвечающая» [Там же, с. 34]. И это наблюдение, исходящее от понимания стабильности родительского дома, отложилось в памяти навсегда [Компанеец 2003, с. 38 – 44].

Казалось бы, о какой самоидентификации можно говорить, если ребенок был полностью под надзором взрослых? Тем не менее она существовала и проявлялась в различных ситуациях. Во-первых, освобождению детского «я» способствовали своеобразные мини-путешествия, которые Глеб называл бродяжничеством: это пешие прогулки мальчика с ружьем. «Глеб часами бродил теперь с ружьем – или у дома, у каретного сарая, или в парке, где орали грачи, перелетывали желны, удоды, дрозды скакали между яблонь, а иной раз – величайшая возможная добыча! – парил на аэропланых крылах и сам ястреб» [Зайцев 1999, т. 4, с. 40]. Во-вторых (что гораздо важнее) ребенок любил рассматривать семейный альбом с фотографиями родных и знакомых, совершая настоящее ментальное путешествие в историю рода. Вряд ли мальчику были интересны сохранившиеся «до Глебовых времен» обрывки отцовских рассказов о его «полуфантастической» жизни в родовом Скрипине. Однако со страниц альбома на ребенка смотрели «то господин в бакенбардах, то дама с высокою грудью, затянутая в джерси, с рядом пуговиц по меридиану, изгибавшемуся дугой, то целая семья. Глеб знал, что бакенбардист это Висковатов, дама его жена. А семья – доктор с присными. Он ходил на

высоких каблукках, козлино похотывал. Отец играл с ним в винт и называл “кумом”. Глебу нравилось путешествовать среди знакомых лиц, составлявших как бы продолжение его жизни» [Там же, с. 59]. Но тогда же впервые Глеб ощутил и дыхание пугающей тайны, сопутствующей жизни родителей.

Может создаться впечатление, что взрослые персонажи Зайцева живут по привычке, как бы плывя по течению. Возможно, они и не осознают, что «в смутном вечере мартовском самими собой пишут частицу истории, жизни тогдашней России». Однако, меньше всего думая об этом, они «просто остро ощущают бытие, счастье движения, силы, бодрости...» [Зайцев 1999, т. 4, с. 92]. И так же «просто остро» ощущал себя в детстве Глеб.

Проблематика сближает «Путешествие Глеба» и с вершинными произведениями русской классической литературы, и с произведениями современников Зайцева, оказавшимися в эмиграции. Объединяющими являются семейные, исторические и религиозные ценности, «огненные» (А.Блок) общие места русской культуры. В частности, отражение двух разновидностей автобиографической прозы, о которых говорилось выше, выразилось в совмещении толстовской сосредоточенности на внутреннем «я» героя и следовании принципам феноменологизма, присущего «Жизни Арсеньева» И.А. Бунина [Колобаева 1998]. О связи «Путешествия...» и бунинского романа много написано. В.Т. Захарова выделяет в качестве наиболее репрезентативных мифологему Дома и мотив Тишины, которые глубинно сопрягают зайцевскую и бунинскую концепции бытия [Захарова 2014, с. 82 – 110]. Полностью соглашаясь с актуальностью выделенной параллели, как и с наблюдениями других исследователей сравнительно-сопоставительного плана, мы затронем вопрос о традициях отечественной классики в тетралогии.

Так, поэтизация обыденности, акцент на неистребимой тяге цивилизованного человека к миру природы определяли пафос «Записок охотника» И.С. Тургенева. В тургеневском пейзаже субъективное видение часто преобладает над предметностью, а эмоциональное восприятие

природных реалий доминирует в ландшафтных описаниях. По аналогичному пути идет Зайцев. Чаще всего он прибегает к различным формам природоописаний, воспроизводя этапы взросления своего героя. Если в первых произведениях цикла («Заря» и «Тишина») ощутима тенденция к мифологизации и идеализации поместного мира, поскольку кругозор Глеба ограничен размерами усадьбы, то в последних («Юность» и особенно «Древо жизни») природа большей частью живет по своим законам. И погружение персонажа в стихию природной жизни – еще один способ самоощущения и поиска своего места в мире. Глеб, познавая себя, воспринимает окружающую природу через касательные или обонятельные ощущения, через свет, запахи и звуки. Настроение Глеба-ребенка полностью подчинено природным циклам, предполагающим изменение детских желаний: самостоятельное купание в реке, первая охота, мечты о ночном, куда на свой Бежин луг веселой толпой неслись деревенские Савоськи, Ивашки, Петруньки на «скифских» лошаденках.

Для ребенка природа есть часть собственного существования. Особенно отвечала его душевным устремлениям весна. «Вся эта весна оказалась для него блаженством. С каждым днем полнее возвращался он в мир гармонический, любимый, и движение самой весны, тоже с каждым днем более и более завладевавшей окружающим, соответствовало росту его освобождения. Мир большой и мир малый как бы дышали однозвучно» [Зайцев 1999, т. 4, с. 66].

Важной особенностью первых романов тетралогии Б. Зайцева является цикличность, повторяемость событий: герой постоянно возвращается в природную стихию, однако каждый раз в более взрослом душевном состоянии. Импрессионистические пейзажные зарисовки включают в себя косвенные описания мест, связанных с событиями русской истории. Постепенно герой Зайцева начинает ощущать связь своего «я» с родной природой, с понятиями «Родина» и «Россия».

Как отмечалось, многие исследователи (вслед за К.В. Мочульским) пишут о «двойном зрении» Глеба и двойной точке зрения автора на

происходящее как новаторском приеме. Но данный феномен присутствовал уже в трилогии Л.Н. Толстого, где детская наивность и взрослая ироническая умудренность просвечивали друг в друге. Например, после охоты, столь же желанной Николеньке, как и Глебу-ребенку, дети решили выразить свои впечатления в рисунке. Николеньке досталась одна синяя краска. «<...> Но, несмотря на это, я затеял нарисовать охоту. Очень живо изобразив синего мальчика верхом на синей лошади и синих собак, я не знал, наверное, можно ли нарисовать синего зайца, и побежал к папа в кабинет посоветоваться об этом». Отец мальчика с высоты своего положения не хотел расстроить детские планы и на вопрос: «Бывают ли синие зайцы?», ответил вполне серьезно: «Бывают, мой друг, бывают». «Возвратившись к круглому столу, я изобразил синего зайца, потом нашел нужным переделать из синего зайца куст. Куст тоже мне не понравился; я сделал из него дерево, из дерева — скирд, из скирда — облако и, наконец, так испачкал всю бумагу синей краской, что с досады разорвал ее и пошел дремать на вольтеровское кресло» [Толстой 1978, с. 39 – 40]. На примере фрагмента можно говорить не только о «двойном», но о «множественном» зрении персонажей. Точка зрения отца, понимающего детскую душу, с одной стороны, несколько разных попыток самого Николеньки разобраться в своих впечатлениях, закончившихся досадной неудачей – с другой.

Исследовательского внимания требует и сопоставление некоторых эпизодов и общего лироэпического тона повествования с автобиографическими произведениями Н.Г. Гарина-Михайловского «Детство Тёмы» и «Гимназисты». В данном случае может идти речь о беллетризации автобиографической наррации. Сохраняя, как и Зайцев, последовательность рассказа во времени, Гарин-Михайловский предельно сжимает события. Вместо развернутых описаний он использует диалогическую форму, передавая особенности детской психологии, порывистость и прерывистость детского мышления. Важным этапом в жизни юных героев является переезд в город, что вносит коррективы в их мироощущение. В городе Глеб-гимназист

начинает осознавать себя частью не природного, но социального мира, являющегося причиной первых горестей и разочарований.

Драматически вступал в гимназическую жизнь и Тёма, привыкший быть в центре внимания. Сейчас же положение изменилось. «У дверей класса Тёма поцеловался в последний раз с отцом и остался один. Сердце его немного дрогнуло при виде большого класса, набитого массой детских фигур. Одни на него смотрели с любопытством, другие насмешливо, но все равнодушно и безучастно; их было слишком много, чтобы интересоваться Тёмой» [Гарин-Михайловский 1957, с. 87].

В романе Зайцева «Тишина» сохраняется прием изображения героя в двух измерениях – стихийно-природном и казенно-городском. *Тишина* – своего рода метафора, характеризующая время отрочества, когда главные события происходят в душе героя незаметно для окружающих [Крашенинникова 2017, с. 144 – 149]. В романе «Заря» тоже была своя тишина, но это тишина райского сада, т.е. блаженного ребяческого существования. Сейчас, когда герой выходил из «детски-отроческого» состояния, тишина стала другой: тишиной одиночества, внутреннего взросления, самопознания, требующая отстранения от внешнего мира. Даже смерть Александра III не могла потревожить внутренней безмятежности. Революционные вихри мало будоражили и сознание окружающих. Все – от министров до директора гимназии прекрасно понимали: «умер один Император, на его место вступит другой, столь же благоверный, все будет катиться, идти тем же ходом: повышения и отставки, ордена, пенсии и парады, молебны. Жизнь от этого не поколебалась. Мать была так же покойна, хозяйничала, владела своим мирком. Глеб так же должен был готовить уроки. Лиза и Соня-Собачка так же перемигивались с гимназистами. Если этот день и внес какую-то ноту в сердце гимназиста города Калуги, то последующие уже все замели» [Зайцев 1999, т. 4, с. 167].

Но, однако, в романе «Тишина» восторги первооткрывателя радостей деревенского существования все чаще сменяются моментами горечи и

разочарования. Если раньше два мира, большой и малый, «как бы дышали однозвучно», – то теперь возникает дисгармония, а, значит, жизненные впечатления дифференцируются и оцениваются. «И еще вошло нечто в его жизнь: чувство расставания. Будаки проданы! Это последнее здесь лето. Будаки уже не Эдем детства, а что-то действительное и уходящее. Что бы Глеб ни устраивал, чем бы ни занимался, ощущение, что отсюда скоро придется уехать и навсегда, не покидало. Это последний островок прошлого, впереди Калуга, ученье, сурово-беспросветный склад жизни гимназической». Так в сознание персонажа начинают входить непростые вопросы жизнеустройства, пока еще собственного. «<...> Страшно становилось, когда представлял он себе – ни его, ни отца, ни матери, ни даже бабушки Франи не было еще, а Ока уже была. Другие леса, другие поля, никаких Будаков и Авчуриных, а она та же. Если бы тысячи лет назад бросили в нее ветку, она так же плыла бы через всю страну, оказалась бы в том же море, хотя никто страну эту не называл еще Россией, как и море – Каспийским. Но и так же все будет, когда ни Будаков не останется, ни отца и ни матери, ни его, Глеба...» [Там же, с. 158]. Есть и еще один важнейший момент в процессе становления личности героя. В этот период, живя собой и в себе, Глеб, подчеркивает автор, «как всегда, преувеличивал свою роль в мире» [Там же, с. 135].

Подобное преувеличение – показатель юношеского эгоцентризма. Иногда требуется пройти через соблазны и испытания мира сего, чтобы приблизиться к истине. В этом аспекте вторая часть тетралогии может быть соотнесена с «Отрочеством» Л.Н. Толстого. «Герою впервые после знакомства с Катенькой пришла в голову мысль о том, что не мы одни, то есть наше семейство, живем на свете, что не все интересы вертятся около нас, а что существует другая жизнь людей, ничего не имеющих общего с нами, не заботящихся о нас и даже не имеющих понятия о нашем существовании. Без сомнения, я и прежде знал все это; но знал не так, как я это узнал теперь, не

сознавал, не чувствовал» [Толстой 1978, с.124]. Эту главу писатель назвал «Новый взгляд».

Глеб тоже будет ощущать себя по-новому, столкнувшись не только с необходимостью расстаться с родительским домом, но и с утратой детского неведения, с выходом «в люди», первыми столкновениями с ровесниками, такими же гимназистами. Подобно Николеньки Иртеньеву, Глеб открывает примеры социального расслоения. Однако, в отличие от толстовского персонажа, устыдившегося своего «богатства», герой Зайцева, напротив, испытывает от его осознания самодовольное удовлетворение. Его гимназические неприятности были значительно смягчены тем, что после уроков около подъезда его ждали «своя лошадь, свой кучер», «не только швейцар, но и выходивший учитель смотрел на него благосклоннее. Приятно было и вызывать зависть товарищей – иногда он подвозил их: рыженького Докина, хромого Каверина. Раз даже предложил вышедшему с ним математику завести его – математик поблагодарил и согласился» [Там же, т. 4, с. 164].

Выше приводились слова автора о том, что «Глеб взят не под знаком восторга перед ним». И действительно, писатель не идеализирует персонажа. Но в то же время описанное удовлетворение от осознания исключительности своего материального положения – тоже знаковый этап в духовно-нравственном становления героя.

Роман «Тишина» заканчивается тем, что бег рысака, увозившего юношу «с чемоданом, в канотье, свеженьком костюмчике» в «теплую темень будущего», сменился ходом поезда. «Поезд пришел вовремя. Носильщик посадил Глеба и в назначенный час поезд тронулся, пошел вдаль за Калугу, посыпая искрами поля под Ферзиковом и Алексином. Глеб один сидел в купе у открытого окна» [Там же, с. 292]. Он имел не только расплывчатые, но и обманчивые представления о грядущих жизненных испытаниях.

Роман «Юность» открывает новый цикл жизни восемнадцатилетнего Глеба. Природа, столь значимая для самоидентификации героя, как бы теряет

свою «монолитность», распадается на мгновения, детали, отдельные черточки. Отсюда «раздолье» импрессионизма: зимние пейзажи воспринимаются скорее метафорически: «звездочки следов», «воздуха наглотаешься», «звезды раскаленно пламенеют», «снега замерзают» и т.п. Подобные природные эскизы-зарисовки звучат в унисон с психологическими изломами социума в период русско-японской войны. «Зима российская катилась – над столицами, над захолустьями. Веял снежок над Петербургом, где молодой царь входил в силу власти, и над Москвой, где правил дядя его, высокий, изжелта-костистый, москвичами не любимый Великий князь Сергей. И Петербург, Москву, далекое Балыково несло одно дыхание равнины русской, с заметюшками, морозами, полузасыпанными снегом избами, заиндевелыми бородами, сизо-мохнатыми лошаденками» [Зайцев 1999, т. 4, с. 305].

Роман своим названием говорит сам за себя: юность – время проб и ошибок. Глеб не только встает на путь нравственного и профессионального самоопределения, но и осознает необходимость постижения острых противоречий социума. В.Т. Захарова акцентирует в этом романе мотив тишины, как «необходимое для созревания души художника состояние гармонии между ним и миром» [Захарова 2014, с. 108]. Но достижение этой гармонии дается нелегко: «Глеб лег на диван, закрыл глаза. Едко и жестоко ныло сердце. Да, и тут пролетел, как раньше в рисовании и живописи. Все равно, пусть и на экзамене провалится, один конец: не удалось, не удалось... Жизнь не удалась – ну и Бог с ней <...>. Нет, он не боится правды. Недоросль так недоросль, неудачник так неудачник. Что же. Это его доля. Жизнь пройдет быстро. И, конечно, в страданиях. Никому до этого дела нет. Вот он, Глеб, бездарный художник, бездарный писатель, лежит сейчас на диване, но никто никогда не узнает, что он чувствует и к чему стремится. Ах, если бы вот взять, вздохнуть... – и не проснуться» [Зайцев 1999, т. 4, с. 367].

Однако через несколько минут происходит *умоперемена*, пока еще никак не связанная с молитвенным покаянием, но идущая, как в детстве, от ощущения земной благодати: «Солнце милой весны медленно, неотвратимо

все перемещалось, все вело ковер свой золотой из окна по полу, ковер всползал к Глебу, нежно золотил руку его, протянутую вдоль бедра. В этой руке кипела кровь, в такт биениям ее, как великое радио, сотрясалась его душа, посылала вокруг волны. Глеб был юн, так был полон сил, тоски, непонятного ему самому напора, так сжигался огнем, которому и конца-края еще не видно было...» [Там же, с. 367].

В романе «Древо жизни», посвященном периоду эмиграции, обобщенно-символический смысл приобретает образ *дороги*. Конечно, это прежде всего дорога жизни. Путь героя начался в российской глубинке, а завершается его пребыванием в Финляндии, рядом с Россией. Писатель использует кольцевую композицию, связывая последние страницы цикла с первыми. Приведем одно совпадение. Когда-то одиннадцатилетний мальчик часами ходил с ружьем в одиночестве, называя эти прогулки бродяжничеством (текст цитировался выше). В эмиграции же в те дни, когда в Москве хоронили мать, Глеб также проводил «в одиноком бродяжничестве по Парижу» [Там же, с. 561]. Ребенок в качестве «величайшей возможной добычи» ждал парящего на «аэропланых крылах» ястреба. Взрослый Глеб, по-видимому, не ждал ничего, т.к. сам стал «добычей» истории.

Название последнего романа тетралогии, как и предыдущих, глубоко символично. Оно наполнено многочисленными ассоциациями самого разного плана. Во-первых, им возрождается архетипическая цепочка «древесных» мифологем: от Древа Мира (*Arbog Mundi*), библейского древа познания добра и зла до многочисленных литературных вариантов. Существует точка зрения, согласно которой христианская эпоха – это эпоха *дерева*. Как знак Высшей милости дано дерево человеку: «<...> вот, Я дал вам <...> всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя» [Быт.: гл. 1, ст. 29]. В книге пророка Исаяи приведены слова Всевышнего: «<...> дни народа Моего будут, как дни дерева» [Ис.: гл. 65, ст. 22]. Деревья разделяют человеческие радости: они «ликуют», «насыщаются», одновременно символизируют печаль и страдания; «< ... > и как дерево, Он исторг надежду мою» – сетует Иов [Иов.: гл. 19, ст.

10]. Известно евангельское изречение: «всякое дерево познается по плоду своему» [Лк.: гл. 6, ст. 44]. «Третья часть деревьев», охваченная огнем при звуках трубы первого Ангела, – предвосхищение конца света [Откр.: гл. 8, ст. 7] и т.д. Особенно впечатляет в Евангелии сравнение с деревьями людей. Слепец, прозревший от прикосновения Христа, говорит: «вижу проходящих людей, как деревья» [Мр.: гл. 8, ст. 24]. И этого сравнения достаточно, «чтобы свидетельствовать о величайшем чуде» [Жаравина 2014, с. 73 – 79].

Название «Древо жизни» можно истолковать и с помощью евангельской притчи о горчичном зерне. Апостол Матфей так описывает ситуацию: «Рассказал Он им и еще одну притчу: – Царство Небесное можно сравнить с горчичным зерном, которое человек взял и посеял в поле. Хотя горчичное зерно и самое маленькое из всех семян, но когда оно вырастает, то становится больше огородных растений и превращается в настоящее дерево, так что даже птицы небесные прилетают и выют гнезда в его ветвях» (Мф.: гл. 13, ст. 31 – 32).

Применить эту притчу к герою Зайцева можно, на наш взгляд, так. Маленькими зернышками, горчичным семенем часто неосознанно и невидимо внедрялось в его душу сначала общее ощущение России, а затем конкретное чувство *России Святой Руси*. Из этих малых зерен произросло высокое и плодоносное дерево истинной любви к родной земле, целебная сила которой перешагнет очерченные историей границы.

Чрезвычайно значим для процесса самоидентификации персонажей круг их чтения. В генеральском доме отца Темы (Н.Г. Гарин-Михайловский) не было книг, и мальчик приобщился к чтению только во втором классе гимназии. В трилогии Л. Толстого Николенька Иртеньев знакомится с романами Э. Сю, А. Дюма и П. де Кока только в юношеские годы. Глеб же, художник и писатель, изначально формировался под влиянием литературы, музыки, живописи, затем театра. Для него чтение стало неотъемлемой частью его внутреннего мира с тех пор, как он научился грамоте. В этом плане Зайцеву, конечно, близок Бунин. Имена Шиллера и Гете, Лермонтова и Гейне,

Пушкина и Толстого, а также Чернышевского, Белинского – своеобразные вехи на пути формирования личности Алексея Арсеньева.

Огромное значение имели литературные вкусы отца Глеба (Гоголь, Салтыков-Щедрин, Короленко, Диккенс). В доме выписывали журналы «Вестник Европы», «Нива», «Вокруг света», «Русское богатство», газету «Русские Ведомости». Даже одно их наличие имело значение для формирования внутреннего мира героя на всех этапах развития. Кроме того, в доме постоянно звучала музыка: музицировала сестра Лиза, профессиональным уровнем пианистки обладала обучавшая ее гувернантка, любил пение отец и часто исполнял романсы.

Круг чтения самого Глеба эволюционировал и расширялся синхронно с эволюцией самосознания. Глеба-подростка особенно увлекали Май Рид, историческая литература, сюжеты из итальянской истории. Открывались иные страны и континенты, что сформировало последующую любовь к Италии. «Скромному писателю германскому Феликсу Дану да будет легка земля за питание отрока русского в глуши, в печали!». Благодаря популярному историческому романисту, Глебу-подростку открылись Рим, Равенна, Неаполь, и он «в полуазиатском Илеве блаженно холодеет от волнения, встает, прохаживается, вновь берет книгу» [Зайцев 1999, т. 4, с. 202]. Глеб-гимназист способен применять литературные знания и читать топонимику города. Он осведомлен, что в губернаторском доме когда-то губернаторша А.О. Смирнова-Россет принимала Гоголя, а в одном из каменных строений скрывалась Марина Мнишек. Глеб слышал о «Записках ...» Цезаря: взял в училищной библиотеке книгу английского духовного писателя Ф.У. Фаррара; с особым увлечением читал об Афанасии Великом, епископе Александрийском. Конечно, интересовался и запретным для гимназистов творчеством Э. Золя.

Несколько вечеров зайцевского героя занимало популярное изложение астрономии К. Фламариона. Как видим, читательские предпочтения калужского гимназиста были весьма разносторонни. Юноша же Глеб более

увлекался театральными постановками. Он посетитель знаменитых московских театров – Малого театра, Художественно-Общедоступного театра, открывшего первый сезон спектаклем «Царь Федор Иоаннович» по пьесе А.К. Толстого и прославившегося постановкой чеховской «Чайки». Генрик Ибсен, Кнут Гамсун, популярные в России Эмиль Верхарн и Шарль Бодлер, Морис Метерлинк, Оскар Уайльд, Станислав Пшибышевский и др. так или иначе входили в поле зрения Глеба, уже осознавшего себя писателем и отославшего рукопись в журнал «Русское богатство». По отдельным репликам и цитируемым стихам можно судить об интересе Глеба к современным ему русским авторам – Л. Андрееву, поэзии Андрея Белого, К. Бальмонта. Исключительное значение, которое имели новейшие художественные тенденции, подчеркивается автором посредством реминисценций, цитат, т.е. активного привлечения «чужого» слова.

Но точку в заключающей тетралогии путешествии героев в Финляндию ставит все-таки Лев Толстой. Именно «Анна Каренина», как и другие «мелочи» прежней жизни, «неотрывно уводили в былое». Глеб «в который раз читает, как выходил Лёвин на покос и состязался с косарями». Это было в Тульской губернии, «в шестидесяти верстах от Прошина, где молоденьким студентом Глеб сам косил и навивал с девками возы. А сейчас в окно тянуло тем же самым сеном» [Зайцев 1999, т. 4, с. 578]. С.В. Сомова выделила феномен «узнавание как воспоминание» в качестве важнейшей художественной стратегии Зайцева [Сомова 2008, с. 86 и далее]. «Слагаемые» можно переставить: «воспоминание как узнавание». Это средство адаптации персонажа к новым условиям существования. Более того, речь идет о «воспоминании» самого себя как о важнейшем способе самоидентификации.

Поэтому закономерно, что в тетралогии Зайцева именно четвертый роман «Древо жизни» вобрал в себя пафос всего произведения – мысль о необходимости непрекращающегося душевного и духовного роста. Причем, процесс возрастания в человеке высшего начала должен, если следовать логике мифологемы, реализовываться как ввысь, по вертикали, так и вширь.

Устремленность ввысь выражена древесным стволом, разрастание вширь – ветвями, которые векторально указывают то или иное направление. Данная ситуация требует от героя Зайцева добровольного выбора, но именно этим актом реализуется высшее благо, дарованное человеку в его земном бытии – *свобода*. Этот метасмысл изначально задается датой-маркером: «в лето от Рождества Христова 1922» [Зайцев 1999, т. 4, с. 447]. Польская исследовательница Зоя Кука приходит к выводу: «Таким образом, древо жизни в тетралогии Зайцева может рассматриваться в нескольких плоскостях. Во-первых, оно определяет генеалогию семьи Глеба, как ветвь общего бытия, а также как продолжение человеческого рода. Во-вторых, является символом движения и духовного роста героев тетралогии. В-третьих, древо жизни рассматривается как ветвь русского народа, включая его жизнь и традиции, широко представленные в четырех романах тетралогии. И, наконец, древо жизни может символизировать безвозвратную утрату, в данном случае России, а также людей, оставшихся в ее пределах» [Куса 2014, с. 73]. Величие Руси действительно прямо и косвенно подчеркивается метафорой «древо жизни». Если же использовать терминологию К.Г. Юнга, то эволюцию Глеба можно рассматривать как процесс индивидуации, когда раскрывается сокровенная природа личности, т. е. то, что сначала «дерево делает деревом», а затем «объединяющим символом» [Юнг 1998, с. 122 и далее]. Таким образом, читатель имеет дело с семантически-синтетическим дескриптором: *Древо жизни* есть *Древо веры, Древо познания, дерево рода, символ самопознания, постепенного восхождения к Истине*. В таком понимании жизненный путь зайцевского героя – это путь реализации им свободы выбора, «возрастание в благодати» (2 Пет. Гл. 3, ст. 18), т.к. по логике христианина, «хождение в Духе» неотделимо от «возрастания в Духе» [см.: Рыжов 2003, с. 267– 268].

Глеб, «вслед» за автором, выбрал эмиграцию. Конечно, это был осознанный и добровольный выбор вполне состоявшегося человека. Но в то же время выбор свершился под воздействием внешнего иррационального давления. «<...> Глеб лишний раз уверялся, что тогда его несла неодолимая

сила, ему надо было *жить*, осуществлять то, для чего он пришел в этот мир – это главное, и этого нельзя было здесь сделать. Значит... что могло его остановить? И он, и Элли летели сейчас безудержно, как бы не по своей воле» [Зайцев 1999, т. 4, с. 455]. Решившись покинуть родную землю, Глебу казалось, что он «уезжает в вечность: Жить, жить! Впереди еще так много. И не зря в небе звезды» [Там же, с. 479].

Подведем предварительный итог: многоплановый процесс самоидентификации связан: 1) с поэтапным погружением главного героя тетралогии Б.К. Зайцева в различные жизненные стихии: природу, бытовую повседневность, атмосферу любви родительского дома; 2) с изменением социального статуса (гимназист – студент – «вольный» художник, писатель-эмигрант) и, конечно, с процессом приобщения к отечественной и мировой культуре.

3.2. Сакральный топос и его модификации: феномен *иеротопии*

Как отмечалось, Б.К. Зайцев предусматривал возможность упреков в чрезмерном внимании, которое уделено им главному герою тетралогии и говорил о «смягчающем обстоятельстве»: во-первых, сам Глеб взят не под знаком восторга перед ним <...>. Второе: *внутренно* не оказывается ли *Россия* главным действующим лицом – тогдашняя ее жизнь, склад, люди, пейзажи, безмерность ее, поля, леса и т. п.?» [Зайцев 1999, т. 4, с. 591]. Конечно, все возражения оппонентов таким ясно сформулированным (хотя и в риторической форме) вопросом снимались. Россия действительно оказывается «главным действующим лицом» произведения. Причем, именно *внутренно*, поскольку речь идет большей частью об отражении и эволюции образа родной земли в сознании Глеба. Способствует созданию единого объемного образа художественная картография России, которая, подобно мозаике, складывается из совокупности дискретно описанных локусов. По М.М. Бахтину, настоящий художник обладает «удивительным умением»

свежо и ярко «видеть время в пространстве» [Бахтин 1979, с. 210]. Это качество, присущее Зайцеву как истинному мастеру, приводило к постоянной смене хронотопии, что позволяло его герою выйти из замкнутого мира индивидуального бытия на простор Вечности и Вселенной. Важно и то, что проблема хронотопа является внесубъектной (точнее – надсубъектной) формой выражения мировоззрения. Поэтому закономерно, что духовное становление и рост Глеба происходили за счет сначала неосознанного или мало осознанного, а затем целенаправленного преодоления пространственной ограниченности собственного существования.

Художественное пространство, по формулировке Ю.М. Лотмана, выполняет миромоделирующую (или онтологическую) функцию: «Пространство в художественном произведении моделирует разные связи мира: временные, социальные, этические и т. п.». Оно становится «языком моделирования» [Лотман 1988, с. 252]. Дополнительно выделяются и другие его назначения: символическое, характерологическое, антропоцентрическое, сюжетообразующее и т.п.

В научной литературе в процессе анализа художественного пространства используются понятия *топос* и *локус* (соответственно греческий и латинский термины). Как правило, они не разграничиваются. Однако дифференциация пространственных параметров существует. Исследователи выделяют архетипические образы (дом, дорога, вверх / низ, правое / левое); пограничные реалии (порог, окно, река); национальные локусы (дворянская усадьба); геополитическую территорию (страна, фронт и др.), индивидуальные пространственные образы («я-пространство» и «пространство-я») [Пыхтина 2014, с. 33; см. также: Щукин 2008, с. 69 – 90].

Время как компонент хронотопа в зависимости от формально-содержательной структуры произведения может отличаться протяженностью или дискретностью, продолжительностью или мимолетностью, абстрактностью или конкретностью; оно соотносится с личным временем и временем историческим, наполняется событиями и бывает бессобытийным,

однонаправленным и разнонаправленным, линейным и циклическим и т.д. Многие из этих модификаций реализованы в произведении Б.К. Зайцева. Однако в процессе любого перемещения (бродяжничества, странствия, путешествия, поездки и т.п.) время предстает зависимым от пространства. В паломничестве эта зависимость многократно усиливается: например, посещение Святой земли автоматически воскрешает библейский хронос.

В предыдущих главах характеристика литературы странствий давалась в свете идей гуманитарной географии (Д.Н. Замятин). Однако существуют и другие концепции, чрезвычайно важные для раскрытия сути именно паломнических устремлений. Прежде всего это концепция *иеротопии*, выдвинутая А.М. Лидовым. Известный культуролог, искусствовед, религиовед формулирует суть понятия следующим образом: «иеротопия – это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества» [Лидов 2006, с. 10]. Ученый напоминает, что в европейскую науку еще в середине прошлого века вошла похожая категория *иерофании*, которую обосновал Мирча Элиаде. В известнейшей работе «Священное и мирское» он писал: «Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» [Элиаде 1994, с. 25].

Необходимо внести пояснение: *иерофания* и *иеротопия* – понятия близкие (речь идет о сакральных локусах), но далеко не тождественные. Богословы и религиоведы сближают *иерофанию* с *теофанией*, т.е. Богоявлением, которое стоит *над* человеческим разумом и волей. Сфера *иеротопии*, как следует из материалов Международного симпозиума по проблемам восточнохристианской культуры (2004), шире *иерофании*, поскольку включает сакральные объекты, представляющие собой «деяния ума и рук человеческих» [Лидов 2006, с. 11], а не просто сверхъестественное

проявление Высшего замысла, независимые от субъективных устремлений и желаний личности. Литературоведу доступен пространственный анализ лишь на уровне *иеротопии*, т.е. рукотворного (в широком смысле) сакрального пространства по определенному плану и с определенными целями.

Как пишет М.В. Рождественская, древнерусская литература активно осваивала «пространство» Священного Писания и Священной истории. И основными путями этого освоения были цитата, образ, реминисценция, аналогия, отсылка, вставка в текст и т. д. При этом исследовательница отмечает, что нередко обнаруживается сакрализация «изначально профанного пространства в зависимости от исторической ситуации» [Рождественская 2006, с. 525, 526]. Аналогичная мысль присутствует в работе В.Я. Петрухина, посвященной формированию *иеротопии* в русском начальном летописании [Петрухин 2006, с. 480]. Другими исследователями описывается и анализируется создание *иеротопии* средствами храмовой и монастырской архитектуры, иконографии, практики мирских захоронений, дизайнерского ландшафта и т.п. Все эти созданные человеческим трудом объекты могли получить статус сакральных только в процессе целенаправленного творческой деятельности [Иеротопия 2006].

В российской истории подобные факты широко известны. Так, патриархом Московским и всея Руси Никоном был задуман и частично осуществлен план «перенесения» Палестины под Москву, воспринятый как создание Нового Иерусалима. В итоге возник альтернативный сакральный очаг, куда устремились тысячи паломников. Духовный писатель пушкинского времени, на книгу которого «Путешествие по Святым местам русским» мы неоднократно ссылались, А.Н. Муравьев писал: «Ах! Я опять в Палестине и припадаю ко Св. Гробу! <...> О, как отрадno находить посреди пустыни житейской такое близкое к истине повторение желанных предметов!» [Муравьев 2014, с. 57]. Имелось в виду посещение подмосковного Воскресенского собора в Новоиерусалимском комплексе.

Известно также, что в пику Никону его противники-иерархи, не принимавшие никоновских реформ, построили на Соловках свой Воскресенский монастырь, также назвав его Новым Иерусалимом. Аналогичные явления происходили в Европе. Новым Иерусалимом считали Константинополь. С идеей превращения в Новый Иерусалим Рима (V век) связана сакральная топография вечного города. В формате аналогичного проекта закладывался царский сад в древней столице Грузии Мцхета, которая стала почитаться как Небесный Иерусалим. Наконец, роль «второго Иерусалима» была уготована Киеву [см. Новые Иерусалимы 2009]. Л.М. Лидов утверждает: перенесение Святой Земли является «порождающей матрицей христианской культуры» [Лидов 2006, с. 5 – 10].

Сам Б.К. Зайцев, совершая паломничество на Валаам (о чем говорилось во второй главе диссертации), столкнулся со множеством подобных фактов: высадился в Монастырской бухте у подножия горы Фавор; незабываемое впечатление на него, никогда не посещавшего Палестину, произвел Воскресенский скит с Кувуклией и иконами иерусалимского храма Воскресения Христова, а также посещения горы Елеон, Гефсиманского сада, Мертвого моря, реки Иордан. Вся эта сакральная топография была создана русскими монахами, христианскими подвижниками. Благодаря им на голом острове возник иеротопический оазис.

Иеротопический подход к «Путешествию Глеба» дает возможность раскрыть сакральную сторону постоянных перемещений героя Зайцева. Писатель не скрывает: Глеб ни в юности, ни в более зрелые годы не посещал целенаправленно известнейших святых мест России. Только проездом, мимоходом. Да и семейное воспитание не способствовало зарождению паломнических интересов. В самом деле, для мальчика, погруженного в сферу родительской любви, благодатной природы и восторгов, связанных с первыми выходами на охоту, большой мир еще как бы не существовал. Иконы в родительском доме были случайные, «без любви заведенные»; родители были людьми шестидесятых годов, представителями базаровского типа,

поклонниками Дарвина [Зайцев 1999, т. 4, с. 37 – 38]. Тем не менее православных праздников ждали. Особенно дети, радовавшиеся подаркам, елке, святкам, ряженым и прочим атрибутам душевного веселья. Дети знали, что утром в первый день Рождества мужики идут в церковь. Батюшка, «как полагалось», после обедни приходил в господский дом «с причтом для молебствия». Однако Глеб-ребенок боялся священников, поповские сапоги из-под ризы казались огромными («на слона»), и эта «первая его встреча с Церковью» [Там же, с. 56] была не вполне удачная. И потом главная забота подростка стала состоять в том, чтобы «не сделать бы чего неловкого, не вызвать бы неудовольствия старика в ризе и странной лиловой шапке» [Там же, с. 57]. Да и взрослые прикладывались к кресту скорее в силу «рождественского обихода». Но когда праздники заканчивались, вокруг шла медленная, темная, «сильная» деревенская жизнь – с беспросветными буднями, с молотьбой до зари, с рытьем картофеля, рубкой капусты, с вечерним гудением прялок [Там же, с. 47]. Окрестности Глеб знал лишь «верст на пять, но не больше». Все остальное представляло необъятным неведомым краем, который невозможно понять и измерить. Правда, из семейных разговоров о возможной войне с Германией и немцами в сознании Глеба «подчеркнулось, что Россия – нечто весьма серьезное, из-за чего можно открыть стрельбу» [Зайцев 1999, т. 4, с. 55]. А сами люди острым ощущением «бытия, счастья движения, силы, бодрости» независимо от собственных устремлений писали «частицу истории, жизни тогдашней России» [Там же, с. 92]. В примерах детской наивности и кажущейся бездумности взрослых в латентной форме все же угадывался геоисторический момент, смысл которого прояснится для Глеба в дальнейшем.

Но сказанного недостаточно. «На всяком месте владычества Его благослови, душе моя, Господа» – звучит в романе «Заря» голос библейского псалмопевца. Маленький Глеб не знал псалмов и не имел представления о царе Давиде, но ему уже был знаком «восторг бытия». Например: мальчик, равнодушно проезжавший мимо Оптиной пустыни, попал в Будаки, новое

место жительства родителей. Это был по сути профанный локус, но Глеб «вдруг оказался в мире волшебном, но и настоящем, и страннее всего, что *настоящее* было предчуяно, но оказалось выше сновиденья, в дальнейшем же навсегда сновидением и осталось» [Там же, с. 71]. Высокий статус *иеротопии* придавали профанным деталям восхитительные «мелочи»: благоухающий жасмин, начищенный самовар, прорубленный среди лип просвет, где «сияла Ока». «Замечательно было – среди цветущих вишен, слив, яблонь, при тихом гудении пчел пройти по дорожке к дубу <...>. И вот пред тобой Божий мир! Вот он, тут!». Так зарождались в душе не только «сладкая, еще невинная» мечтательность, но и посетившее душу «чувство рая» [Там же, с. 72]. Впрочем, мальчик знал о рае и кое-что более конкретное. В частности, недовольный тем, что ему не разрешено «идти в воду, купаться, плескаться», как девочкам, он с досадой сетовал на то, что «только может в адамовом виде скакать по песку у быстрого переката Жиздры <...>» [Там же, с. 29].

Традиционно одним из определяющих признаков паломнического сознания считается «храмовое» мировосприятие, что в высшей степени справедливо. Но религиозный философ и знаток русской иконы начала XX в. Е.Н. Трубецкой, не отрицая, что «сущность» христианской правды, которая «находит себе исчерпывающее выражение» именно в древнерусском храме, одновременно подчеркивал: «Здесь именно храм понимается как то начало, которое должно господствовать в мире. Сама вселенная должна стать храмом Божиим». В идее мирообъемлющего храма заключается, по мнению философа, религиозная надежда «на грядущее умиротворение всей твари» [Трубецкой 1994, с. 225].

«Путешествие Глеба» – полноценная иллюстрация, на наш взгляд, данного тезиса. Можно сказать, что сакрализация профанного локуса порождает ощущения, вполне равноценные «храмовым» впечатлениям пилигрима. К тому же они поддерживались ходившими по Оке пароходами с историческими названиями: «Владимир Святой», «Екатерина», «Дмитрий Донской».

Общие впечатления постепенно наполнялись исторической конкретикой. Рязань, через которую пролегла дорога в новое «временное пристанище», связывалась подростком с «русскими витязями в шлемах, с мечами, стягом, стеной бьющиеся с узкоглазою татарвой – Глеб любил Куликовскую битву, победу России» [Зайцев 1999, т. 4, с. 177]. И однажды выиграв «битву» у сверстника-гимназиста, он почувствовал, что «не посрамил земли русской» [Там же, с. 121].

Однако до осознания истинной сакральности исторических мест было еще далеко. Так, проезжая с отцом знаменитые саровские леса, Глеб, приобщившийся к охоте с детства, с досадой понимал, что охотиться здесь нельзя: лес «под охраною покойного старца Серафима». Но сам святой старец, как и «возжженный для России» Саров [Там же, с. 248], были неведомы. Точно так же, проезжая муромскими лесами, Глеб не знал, что именно из Мурома начинался «агничий» путь «первого непротивленца русского», имя которого он носит [Там же, с. 254].

Естественно, по мере взросления знания о своей стране расширялись и обогащались. «Мать Земля, Мать Россия», дышавшая «благодатию своего изобилия и мира», входила в жизнь персонажа песнями, «домодельными» поневами сельских девушек, приокскими пейзажами, «духовитыми покосами», Никольским благовестом [Там же, с. 75]. Органично вплетается в романное повествование историческое время, репрезентируемое в тексте упоминанием событий великого прошлого России, сопричастным которым считает себя герой. Это не только привязка действия к топографическим реалиям (Усты, Будаки, Калуга и т.п.), но к тем конкретизирующим маркерам изображенного мира, которые определены биографически, исторически, сакрально.

Четко выделяются в романе три ипостаси хроноса: время физическое (отражающее этапы взросления Глеба), историческое (Россия дореволюционного периода), сакральное, устремленное в бесконечность. Зинаида Шаховская, описывая выпавшие в эмиграции на ее долю испытания,

ссылается на афоризм Блеза Паскаля: «Реки – это дороги, движущиеся и несущие нас куда нужно» [Паскаль 1995, с. 274]. Метко сказал Ф. А. Степун: «Ока у него [Зайцева – А. Л.] впадает не в Волгу, а в вечность <...>» [Степун 1962, с. 125].

Но если говорить об элементах паломничества в «Путешествии...», то естественно в первую очередь следует обратиться к художественному пространству как категории, напрямую выводящей к мотивам пути и распутицы, дороги и бездорожья, сухопутных и водных перемещений, а главное – к тем состояниям души героя, которые Пушкин назвал «охотой к перемене мест». Последнее не менее существенно, если под паломничеством иметь в виду как физическую *ходьбу*, так и воображаемые (ментальные) *хождения*.

По существу осознанное странничество Глеба началось с Москвы, куда он, калужский гимназист шестого класса, приехал с отцом (роман «Тишина»). Поскольку данный фрагмент текста принципиально важен, воспроизведем его с максимальной полнотой. «Выйдя на Неглинный, тотчас нанял извозчика и поехал по знаменитым местам – мимо Большого театра с летящими наверху конями, мимо Думы и Иверской, остроугольно-кирпичного Исторического музея, Красною площадью, где Василий Блаженный завивает свои луковицы, Минин с Пожарским смущены академической наготой. Глеб нарочно велел ехать чрез Кремль <...>. Он с изумлением, почтением смотрел на кремлевские стены, кремлевские башни, сходившие меж зубцов стены вниз к Москве-реке. На Спасской башне били часы. Въезжавшие в темноватое ее устье, ведущее в Кремль, обнажали головы. Глеб не без волнения выполнил старинный обряд московский: снял фуражку, увидел перед собой непокрытую лысину старика-извозчика». Далее упомянуты бело-голубой Вознесенский монастырь, Чудов монастырь, Успенский собор, золотые кресты Церкви Воскресения Христова в Кадашах, колокольня Ивана Великого, увенчанная «золотым шлемом»,

Архангельский собор, где «спят в каменных могилах те великие князья, цари, что созидали эту Русь. Цепь длинна!» [Зайцев 1999, т. 4, с. 243].

В данном описании целесообразно заострить внимание на нескольких неоднозначных моментах: завитые «луковицы» Покровского собора; обнажение головы при входе в священные врата Кремля и тут же акцент на «лысине старика-извозчика»; перечисление христианских храмов, символизирующих домостроительство Божие, и одновременно перечень объектов, выходящих за рамки «вечности»: часы Спасской башни, отбивающие земное время; Царь-Пушка; «академическая» (т.е. античная, языческая) нагота памятника национальным героям 1612 г. Поневоле возникает мысль о путанице понятий в сознании персонажа и намеренном сопряжении автором несопрягаемых описаний.

Разумеется, обойти Царя-Пушку или кремлевские часы объективно невозможно, но так ли уж обязательны игривые и добродушно-иронические нотки в других случаях? Причем здесь завитые «луковицы», с которыми по-мальчишески легкомысленно как бы «играет» гимназист? Однако никакого легкомыслия, тем более игры по большому счету нет. Е.Н. Трубецкой, продолжая мысль о всеобъемлемости храма, пишет: «Я никогда не видел более наглядной иллюстрации той религиозной идеи, которая олицетворяется русской формой купола – луковицы <...>» [Трубецкой 1994, с. 226]. И такое поэтическое «прочтение» не противоречит иеротопическому подходу. А.М. Лидов связывает возникновение «завитых луковок» храма Василия Блаженного с именем Бориса Годунова, который, как и патриарх Никон, пытался реализовать «мысль об идеальном храме как точном образе Нового Иерусалима». Именно эта форма купола позволяла древнерусским зодчим воспроизвести ротонду Воскресения над Гробом Господним в Иерусалиме. Таким образом, вновь имеет место *иеротопия*, на этот раз возникающая по «конкретной инициативе центральной власти» [Лидов 1990, с. 65 – 67], т.е. обусловленная факторами мирского (профанного) порядка.

В свете отмеченного можно сказать, что восприятие Глеба синтезировало *иерофанию* и *иеротопию* в проекции на житейский опыт гимназиста шестого класса. Но и тогда подросток понимал: «Это было первое его посещение, взрослое и странническое, нового города, начало тех радостей скитаний, которыми была благословлена жизнь его» [Зайцев 1999, т. 4, с. 243]. Поэтому «новое, радостно-тревожное» ощущение не могли оконфузить ни лысина старика-извозчика, ни неуместная «нагота» Минина и Пожарского, ни другие атрибуты профанной реальности.

Студенчество еще активнее пробудило дремлющую прапамять героя, и новоиспеченный студент, проезжая подмосковные усадьбы, погружался в прошедшее, переживая его заново. «Для других, может быть, и неважно. Для него важно» [Там же, с. 372].

Еще один показательный момент. Мать Глеба, ставшего студентом Императорского Московского технического училища и вынужденного самостоятельно заботиться о месте проживания, возмущалась: «Снял комнату в другой части Москвы <...>. Живет одиноко. Адрес такой странный: “Гавриков переулок”. Положим, в Москве все довольно странное... разные Вшивые горки, Собачьи площадки. Вообще герунда» [Там же, с. 295].

Исторически сложившиеся годонимы кажутся любящему сердцу оскорбительными для чуткого и одаренного «сыночки». А между тем упомянутые места – типичные иеротопии. С одной стороны, действительно неблагозвучные названия ассоциируются с крайней нуждой, беспросветностью, разбоем, опричниной и пр. С другой – благодать, исходящая от расположенных здесь Храмов Никиты Мученика и Симеона Столпника, знаменитого «Николы на Ямах». Отсюда, из Ямской слободы, уходила дорога во Владимир, которая печально известна в российской истории. Герой Зайцева среди гор мусора и ветхих построек впервые визуально ощутил ее трагическую основу: «Вдаль, за город идет шоссе <...>. Владимирка! Глеб знал, что это такое, но сегодня в первый раз увидел, – обыкновенное шоссе, правее Анненгофской роци. И так вот сотни верст, по

нему пешочком, с кандалами на ногах, в Сибирь! Кандалы звякают, конвойные идут, тянутся лесочки и овраги» [Там же, с. 331]. Но и ощущение трагедии оказалось благодетельным: в этот момент Глеб понял никчемность своего участия в студенческом антиправительственном движении. «<...> На мосту худенький молодой человек в форме Императорского Технического крикнул: – В Гавриков переулоч! Полтинник! Извозчик остановился. – Пожалуйте» [Там же, с. 332].

Собачья площадка, в свою очередь, была притягательна Храмом Николая Чудотворца на Песках («Николы на Песках»). Да и до арбатских Церквей «Николы Плотника» и «Николы Явленного» недалеко. Почему-то не вспомнила мать Глеба об «улице трех Никол», как называли Арбат и куда сам герой часто заходил к сестре Лизе. «И Никола Милостивый, тихий и простой святитель, покровитель страждущих, друг бедных и заступник беззаступных, распростерший над твоею улицей три креста своих, три алтаря своих, благословит путь твой и в метель жизненную проведет», – писал Зайцев в растерзанной Москве 1921 года [Зайцев 1999, т. 2, с. 328]. И действительно, один из наиболее любимых на Руси святых заступников провел через «метель жизненную» и самого писателя, и его героя.

В заключительном романе «Древо жизни» иеротопической функцией наделены *пограничная* зона и сама ситуация *пограничности*. Подъезжая к Себежу, дочь Таня спросила: «Мама, теперь Россия кончается? <...>. – Кончается. А что? <...> Таня вышла в коридор. В сквозняке покачивались ее косички. Ленточки на концах трепетали. В руке у нее были две незабудки, остатки того, что им поднесли на вокзале. Она постояла у открытого окна и возвратилась. Незабудок не было больше в ее руке» [Зайцев 1999, т. 4, с. 475].

Именно локус пограничья оказался тем местом, где произошло внутреннее «переиначивание» героев. И это закономерно. Отметим, что понятие границы с библейских времен относится к сакральным. Как свидетельствуют Числа, Книга пророка Иезекииля, Книга пророка Навина, границы израильтян установлены Богом. «Господь сказал Моисею: – Дай

израильтянам повеление, скажи им: «Когда вы войдете в Ханаан, у земли, которая будет дана вам в удел, будут такие границы: южная сторона у вас будет простираться от пустыни Цин вдоль границы Эдома. На востоке ваша южная граница будет начинаться от края Соленого моря, проходить на юг к возвышенности Акравима, тянуться через Цин и идти на юг в направлении Кадеш-Барнеа. Оттуда она пойдет к Гацар-Аддару и пройдет к Ацмоне, где повернет к речке на границе Египта и закончится у моря. Вашей западной границей будет побережье Великого моря. Это ваша граница на западе (Чис.: гл. 34, ст. 1 – 6). Точно также определены северная, восточная, южная границы, как и скрупулёзно распределены земли между израильскими родами. В таком случае все пограничные конфликты можно считать прямым нарушением воли Божьей.

Однако Евангелие не знает пространственной ограниченности: «Ведь слово Божье живет и действует, оно острее, чем любой заточенный с обеих сторон меч и проникает в самые глубины нашей сущности, туда, где проходит граница между душой и духом, до суставов и костного мозга. Оно судит мысли и сердечные побуждения» (Евр.: гл. 4, ст. 12). В итоге понятие границы приобретает сакральность духовную.

И то же самое мы видим в «Путешествии Глеба». Не случайно излюбленные европейские локусы, которые персонажи избрали для своих «хожений», – это пограничные с Россией места, где «русских дух, где Русью пахнет». Последнюю точку в тетралогии ставит не Италия, ранее напоминавшая Глебу и Элли, как и самому Борису Зайцеву, Россию, но Финляндия, особенно узкая полоса российско-финской границы с ее визуальной конкретикой: «Финский бледный залив был зеркален. Вода чуть плескалась. Как пустынно! Леса вокруг, а вдали, над светло-сиреневой гладью, узкая полоса как бы стеклянного мрения – чуть колыхнется, переливается, над ней смутные силуэты, будто дома. В одном месте более темное куполообразное пятно. Глеб берет бинокль, всматривается. Кронштадт, Андреевский Собор. Порт, вдали направо должен быть маяк, бороздящий

золотым снопом тишину финской ночи. Отсюда отплывал фрегат «Паллада», тут проповедовал Иоанн Кронштадтский, тут же убивали офицеров, еще позже убивали красных матросов – в их же восстании. А все вместе называется Россия» [Зайцев 1999, т. 4, с. 582].

По существу, как ни парадоксально, семья Глеба только на чужбине обрела истинную Россию. Персонажи лелеяли ее в своих сердцах, воспоминаниях, ментальной реконструкции прошедших событий, выделяли русские черты не только в близких по духу соотечественниках-изгнанниках, но и в простых итальянцах, финнах, немцах, с которыми сталкивались на дорогах жизни. Навсегда увезенные с собой «все облики прошлого», множество мелочей, из которых некогда складывался «план бытия его» [Там же, с. 474], порождали стремление преодолеть ностальгию, часто бесплодную и деструктивную. «Даже небогатый красотой Берлин становится местом, где обычная квартира превращается в *sacrum*», – тонко заметила польская исследовательница [Куса 2014, с. 73]. Но для того, чтобы доказать, что путешествие Глеба можно условно назвать паломничеством в Святую Русь, мы должны провести параллель, еще не привлекавшую внимание литературоведов.

Во второй главе диссертации в качестве контекста, в который включается идеологема Б.К. Зайцева *Россия Святой Руси* использовались книга Г.П. Федотова «Святые Древней Руси» и концепции евразийцев. Эти параллели закономерны. Но в 1956 г. в Париже вышел труд историка христианской Церкви, последнего обер-прокурора Святейшего синода и крупного общественного деятеля эмиграции А.В. Карташёва под названием «Воссоздание Святой Руси».

А.В. Карташёв утверждает, что в силу «восточного фатализма» призыв воссоздания Святой Руси большинство склонны понимать «в смысле пассивном», как ностальгию по прошедшему, по ушедшему под воду и навсегда потерянному Китежу. Н.А. Бердяев, например, утверждал: «В России, в душе народной есть какое-то бесконечное искание, искание

невидимого града Китежа, незримого дома» [Бердяев 1992, с. 303]. Причем философ видел «своеобразие славянской и русской мистики» в соединении надежды на «всеобщее спасение и всеобщее благо» с «апокалиптической настроенностью» [Там же, с. 309].

По А.В. Карташёву, в современных условиях (имеются в виду и условия эмиграции, и попытки возродить РПЦ в СССР, предпринятые после войны патриархом Алексием) никакой «пассивизм» неприемлем. «Мы уже не имеем права полагаться только на один путь или метод мученического долготерпения». Следует думать «о созидательной активности» [Карташёв 1956, с. 7 – 8]. Но что подразумевает религиозный деятель под активностью? Какой смысл он вкладывает в отглагольное существительное «воссоздание»? «Святая Русь в путях России» – под этим заглавием одного из разделов книги А.В. Карташёв излагает свою позицию. По его логике, наречение России Святой Русью уникально. «Старая» Англия, «ученая» Германия, «прекрасная» Франция, «благородная» Испания... И только Русь святая. Такое имянаречение – плод не книжных измышлений, но «низового, народного творчества», как «красное солнышко», «море синее», «мать сыра-земля». «Так и этот алмазный самоцвет – “святая Русь” – “свято-русская земля” рассыпан по сказочным полям былин и духовных стихов» [Там же, с. 30].

Детально воссоздавая «вселенские испытания» на пути православного народа, Карташёв приходит к выводу, который существенно отличает его от многих современников, ограничивавших святорусский феномен временными рамками прошлых эпох, в частности, от Г.П. Федотова, автора книги «Святые Древней Руси». «Классическая русская культура и государственность, по мнению Карташёва, – это синтез п р а в о с л а в н ы х з а в е т о в Святой Руси и П е т р о в ы х з а в е т о в В е л и кой России» [Карташёв 1956, с. 40]. Более того, благодаря славянофилам, русским писателям и религиозным мыслителям XIX – начала XX в., страна достигла синтеза «абсолютной правды Православия и гуманистического достояния античной и западной культуры». «Все мы – светские, “обасурманившиеся” русские интеллигенты, хотим мы

того или не хотим, в нашем духовном облике запечатлены “свято-русской” душой нашего народа. От нее никуда не уйти, как от самого себя» [Там же, с. 45 – 46]. Не отрицая, что теократические идеи не могут быть реанимированы в их целостности, А.В. Карташёв видит выход в симфонии Русской Православной Церкви не с антихристианским государством, но «напрямую с народом» [Пешков 2016, с. 205]. Т.е. не с СССР как государством, но с соотечественниками, живущими в «безбожной» стране и хранящими в душе «живую веру».

Мы не будем касаться вопросов религиозной историософии. Подчеркнем только: в аспекте темы важно постоянно отмечаемое мыслителем чувство кровной связи с Россией даже в изменившейся политической ситуации. Оно позволяет не оставлять Святую Русь *позади* себя или ставить ее *впереди* как недостижимый идеал, что было присуще подавляющей части эмиграции, но утверждать необходимость борьбы за «воссоздание» святорусской основы в рамках настоящего, каким бы оно ни было. Не случайно этот процесс Карташёв связывал с необходимостью размежевания «с бескровным эмигрантством». «Наше эмигрантское бытие властно давит на наше сознание и видоизменяет его содержание, порождает новое жизнеощущение, новые оценки, новое мировоззрение, новые философские вкусы, новые богословские тенденции. Это вполне законно <...>». Однако к числу негативных сторон богослов относит «гордынную иллюзию» молодого поколения, которое «привыкает переживать проблему связи православия с территорией, нацией и государством в некоей внеисторической пустоте. Уже не ощущает опытно этой связи, как осязательной реальности» [Карташёв 1956, с. 175]. Это и есть наиболее существенное: переживание Святой Руси именно как «осязательной реальности», а не умозрительное представление, порождающее ностальгию, часто бесплодную и деструктивную.

Выше мы доказывали, что именно так подходил к феномену русской святости Б.К. Зайцев. Писатель тоже доказывал «осязательную реальность» своего идеала. Святая Русь, по Зайцеву, не ушла безвозвратно в прошлое, не

только осталась в воспоминаниях об оставленной родине. «Большевицкая власть изгнала Зайцева за пределы родины, но родина, породившая и выпестовавшая его, ушла с ним на чужбину и на чужбине явила ему свое “заботой отуманенное прекрасное лицо”», – писал Ф.А. Степун [Степун 1962, с. 125]. Если трактат А.В. Карташёва, историка и теоретика христианской церкви, появился только в 1956 г., то писатель художественно доказывал визуальную осязаемость своего идеала с первых дней пребывания на чужбине. Более того, можно утверждать, что все творчество Б.К. Зайцева периода эмиграции – своеобразное скитание по знаковым сакральным локусам, ментально-образные модели которых основаны на объединении различных паломнических стратегий. Об их интеграции и свидетельствует автобиографическая тетралогия.

Казалось бы, нецелесообразно пребывание персонажей в холодной Финляндии, бывшей части Российской империи, рассматривать в аспекте паломничества. Финский залив, леса, виднеющийся Кронштадт со льдом, пропитанным русской кровью, да еще увиденная в бинокль какая-то «простая русская баба», погоняющая корову... К тому же флаг СССР на советском наблюдательном пункте... Ни в какие представления о священных объектах, где чувствуется присутствие Божье, они не вписываются. Если следовать определению *иерофании*, то, конечно, о паломничестве нет и речи: все описанное – впечатления ностальгирующих путешественников, не более. Но если исходить из понятия *иеротопии*, то вопрос поворачивается принципиально иной гранью. Все – сакральное и мирское, даже этически и эстетически двусмысленное в своей профанной обыденности (баба с хворостиной) получает иеротопический статус. Конечно же, герои Зайцева, любовавшиеся видом Морского Никольского собора, не могли не слышать о его разорении и осквернении. Но для них варварский акт большевиков не уничтожил исконной сакральности главного военно-морского храма России. Как *России Святой Руси* в ее «нетленной» красоте, Ставропигиальному

собору в честь св. Николая-чудотворца, архиепископа Мирликийского, было суждено пройти через тяжелейшие испытания.

Иеротопический подход позволяет, вопреки профанации, а, может, и благодаря ей, ощутить вездесущность жизни в ее неисчерпаемой Благодати. Это положение также лежит в основе христианской практики пилигримства. Поэтому и путешествие Глеба предстает паломничеством к топографическим реликвиям, когда граница не разъединяет, но объединяет: «Припекает скупым финским солнцем. Из России тянет покосом» [Зайцев 1999, т. 4, с. 579]. В итоге приграничье становится *locus sanctus* – местом, где духовное начало проявляется реально и осязаемо, как и сама Святая Русь, затаившаяся под аббревиатурой СССР.

Если иметь в виду «осязательную реальность» идеала *Россия Святой Руси*, то причастность героев к прелести бытия земного, ко всему, происходящему в реальной жизни, очень значима. Духовное странничество, о котором говорят практически все литературоведы, характеризуя тетralогию, неотделимо от перемещения («хождения») персонажей по локусам, которыми охватывается понятие *иеротопии*. «Есть места на земле, как бы уготованные душе», – считает автор [Там же, с.71]. В тетralогии таких мест чрезвычайно много. Разумеется, не все они имеют сакрально-религиозную проекцию, не все входят в традиционный реестр паломнических объектов, типа Оптиной пустыни или Дивеева. Но это места, обретшие святость в духовном возрастании героя на пути к истине.

На наш взгляд, все отмеченное выше позволяет рассматривать «Путешествие Глеба» в разных жанровых категориях: в формате путевой прозы, или литературы странствий, в рамках путевого дневника с элементами травелога и как путешествие-паломничество в заветные пределы *России Святой Руси*.

3.3. Визуальная составляющая дескрипции *сакрального* в тетралогии Б.К. Зайцева

С конца прошлого столетия и по сей день сохраняют актуальность исследования, посвященные проблемам визуальной культуры. Входящие в область междисциплинарной интеграции, они своей конкретикой помогают избежать общих мест в процессе сопоставления разновидовых произведений искусства и выводят филологический анализ в широкое ассоциативно-смысловое поле.

Традиционно вербализация визуального кода распространяется на описания произведений пластического искусства — живопись и скульптуру. Но она вполне распространяема и на феномены сакрального плана, выступающие на первый план при характеристике паломнических описаний. Нельзя не учитывать, что, помимо духовной наполненности, рецепция паломника всегда визуально избирательна. Визуальный модус восприятия сакрального объекта реализуется множеством способов: посредством совмещения различных ракурсов; дифференцирующего или, напротив, синтезирующего подхода к деталям. Природа «видения» святых, давно покинувших мир земной, определяется религиозными представлениями о живоносной плоти, запечатленной в иконе как «умозрении в красках». В последнем случае реализуется не только прямая, но и обратная перспектива: горнее проникает в низшую реальность как зримое активное начало. Важны и визуальные аспекты самонаблюдения паломника, вольно или невольно подвергающего анализу собственные ощущения, т.е. чувственно-«телесная» грань странствий души.

Именно поэтому еще раз подчеркнем значимость для изучения паломнической литературы одного из направлений современной гуманитарной, или *имажинальной*, образно-воображаемой географии. Действительно, паломник часто вынужден прибегать к сакрально-образному моделированию окружающей реальности, будь то Палестина или подмосковный Новый Иерусалим. Этот процесс включает в себя теорию и

практику моделирования географических образов, о которой пишет Д.Н. Замятин [Замятин 2010: 33].

Не менее остро стоит проблема функционирования визуальных образов и в исторической науке. Роли визуальных источников в формировании исторического нарратива посвящены труды авторитетных ученых [«Очевидная история... 2008 и др.].

Все это имеет непосредственное отношение к художественным дескрипциям Б.К. Зайцева. Из двух основных паломнических стратегий – традиционном паломничестве («хождении») и паломничестве ментальном – во втором визуализация незримого, осуществленная силой воображения, сконструированная домысливанием, логикой и фантазией автора, выходит на первый план. Поэтому, рассматривая феномен «оживающего изображения», мы не можем обойтись без понятия *экфрасис*, функции которого – добиться максимального сближения вербализации с визуализацией. Л. Геллер пишет о необходимости пересмотреть общепринятый подход к экфрасису как к «копии второй степени». «Перевод чувственных восприятий и интуитивного знания на язык искусства», по его мнению, «действие иного порядка сложности и ответственности», чем элементарное копирование» [Геллер 2002, с. 9]. На наш взгляд, целесообразно применит к экфрасису термин «перевыражение», употребленный А.С. Пушкиным для обозначения перевода в собственном смысле слова. В данном случае он имеет смысл более широкий.

Доказано, что экфрасис, будучи разноплановым художественным феноменом, обладает неисчерпаемым культурологическим и духовным потенциалом. Действительно, популярность термина *экфрасис* в современном литературоведении беспрецедентна. В 2002 году по итогам Лозаннского симпозиума вышел сборник «Экфрасис в русской литературе» под редакцией Л. Геллера. В работе симпозиума приняли участие ученые из Венгрии, Германии, Польши, России, Франции, Швейцарии. Тем не менее, как следует из представленного материала, единого подхода к пониманию смысловых границ и эстетических функций явления не существует.

В настоящее время экфрасис имеет отношение не только к вербализации произведений изобразительного искусства, что узаконено идущей от античности традицией, но и к явлениям духовного плана. По мнению Л. Геллера, посредством экфрасиса можно смягчить парадоксальное сопряжение видимого и мыслимого [Геллер 2002, с. 10], что дало основание выдвинуть, понятие *религиозный экфрасис*. По экфрасису, как по «мостику» между «невыразимым и выразимым», пошли участники международной конференции «Изображение и слово: формы экфрасиса в литературе», состоявшейся в Институте русской литературы РАН в 2008 г. «Выпущенный сборник является результатом этих “передвижений”», – пишет составитель и редактор Д. В. Токарев [«Невыразимо выразимое» ... 2013, с. 22]. Обратим внимание на «говорящее» название этого коллективного труда: «“Невыразимо выразимое”: экфрасис и проблемы репрезентации визуального в художественном тексте». Здесь прямо определена природа вербально-визуальной репрезентации религиозных умонастроений и эмоций, что имеет большое значение для анализа паломнических текстов.

В монографии О.А. Александровой-Осокиной данная мысль акцентирована. «Паломническое литературное путешествие само может быть рассмотрено как развернутый экфрасис», – пишет исследовательница [Александрова-Осокина 2018, с. 71]. Имеются в виду присутствующие в паломнических описаниях элементы пейзажа Святой Земли, храмового пространства, архитектурных комплексов, иконописи, ритуальных предметов прикладного искусства и пр. Таким образом, невозможно говорить о литературе путешествий и прежде всего паломнической, не касаясь проблемы религиозного экфрасиса как одного из ее знаковых элементов. Но в данном параграфе мы будем исходить из понятия *паломнический экфрасис*, более широком и многоплановом.

Обратимся к конкретным фактам. О путевых записках путешественника и духовного писателя А.Н. Муравьева говорилось неоднократно. Но хотелось бы подчеркнуть эффект *дежавю*, с которым он столкнулся впервые прибыв

накануне Пасхи в Иерусалим. Феномен *дежавю* возник закономерно: он не был неожиданным и имел объективное обоснование. Это было не «воспоминание о будущем» как знак измененного состояния сознания, но воспоминание о прошлом, связанное с предшествующим посещением А.Н. Муравьевым Нового Иерусалима под Москвой как альтернативного сакрального очага, куда устремились тысячи паломников.

Такие рукотворно воссозданные в ином географическом и культурном пространстве священные объекты вполне можно называть экфрасисами, поскольку в их основе лежал акт перевода первоисточников в иное географическое и культурное пространство. Причем перевода адекватного. Показательно, что тот же А.Н. Муравьев по возвращении из Святой земли вновь посетил подмосковный Воскресенский собор и с радостью воскликнул: «Ах! Я опять в Палестине и припадаю ко Св. Гробу! <...> О, как отрадно находить посреди пустыни житейской такое близкое к истине повторение желанных предметов!» [Муравьев 2014, с. 57].

Попытаемся в предложенном ракурсе охарактеризовать паломнический экфрасис в автобиографической тетралогии Б.К. Зайцева «Путешествие Глеба». На наш взгляд, в данное понятие практически полностью укладываются два эпизода из романов «Заря» и «Тишина». Так, провожая в очередное «путешествие» бабушку Франю, польскую аристократку и католичку, маленький Глеб вместе со всеми суетился возле саней. В столяре Семиошке, которого взрослые чисто внешне сравнивали с апостолом Павлом, мальчик вдруг увидел юродивого «Древней Руси при отъезде боярыни Морозовой»: «в нагольном тулупе, валенках, с веревочкой вокруг лысой головы» [Зайцев 1999, т. 4, с. 51]. Значит, автоматически, скорее подсознательно, бабушка могла ассоциироваться с самой боярыней. Об апостоле Павле, как отмечает автор, Глеб еще ничего не знал, но его детская память скопировала и сохранила живописные образы Василия Сурикова с известного полотна, репродукция которого, по всей видимости, находилась в родительском доме. И этот факт переложения реальности средствами

изобразительного искусства имел для ребенка большое познавательное значение. Если же учесть, что герой – по натуре художник, владеющий кистью и словом, то тяготение к переводу жизненных обстоятельств на язык живописи для него естественен.

Этот художественный угол зрения присутствовал и при чтении произведений словесности. Так, будущей влюбленности в Италию предшествовало увлечение Глеба сюжетами итальянской истории и культуры. «Скромному писателю германскому Феликсу Дану да будет легка земля за питание отрока русского в глуши, в печали! Немудрящ роман, но впервые открылись из него Глебу Рим и Равенна, Неаполь, романтические короли готов, демонический защитник Рима Цетегус». И принципиально важно, что художественный текст подросток воспринимает в чувственно-визуальной форме. Видится ему, как готы осаждают святая святых Рима – замок святого Ангела; он слышит их «железные шаги», но Рим не сдается. «То подоспел, вскачь с Эсквилинского холма со своими всадниками Корнелий Цетегус» – и на варваров летят античные статуи, украшавшие замок <...> [Там же, с. 202]. Разыгравшимся мальчишеским воображением словесное описание переводится в живую захватывающую визуальную четкую картину. Впоследствии римская история найдет материальное экфрастическое «перевыражение» в процессе реальных перемещений по Италии.

В романе «Тишина» присутствует усложненный многоступенчатый вариант экфрасиса, уже непосредственно паломнически-религиозной направленности. Суть такова. Проезжая под Саровым, Глеб-подросток вспоминает рассказы дворовых людей о «покойном старце Серафиме» и представляет его старичком, «сутулым», «маленьким», с вязанкой дров на спине при обязательном сопровождении медведя, т. е. таким, каким «по всей Руси» прошелся старец «в тысячах лубочных воспроизведений» [Там же, с. 248]. Перед нами открыто экфрастическая ситуация, которая условно разбивается на несколько фрагментов.

Сначала в сознании Глеба умозрительно формируется портрет святого, восходящий к лубку, – это экфрасис первой степени. Но ведь сами лубочные изображения не первичны, поскольку им предшествовали иконописные образцы. Следовательно, лубок – экфрасис второй степени. Более того, иконография саровского игумена зиждится на его парсунах – прижизненных портретах работы Д. Евстафьева и инока Иосифа (Серебрякова). Первый портрет написан, когда старцу было около пятидесяти лет, второй – за пять лет до кончины. Именно портрет Серебрякова, выпускника арзамасской художественной школы, стал сначала образцом для копирования, затем – основой самого распространенного иконописного извода образа святого. Следовательно, и иконописный образ Серафима тоже экфрастичен (экфрасис третьей степени) [Об отличии живописного портрета от иконы в экфрастическом аспекте: Есаулов 2002, с. 167 – 179]. Кстати, изображение преподобного с медведем – интересный, но не вполне канонический вариант иконы: медведь не сопровождал старца в его «ходьбе», но кормился с рук. В лубочной версии, которую имел в виду Глеб, – опять же «переложение» ситуации, т.е. экфрасис четвертой степени.

Далее. Своей визуально наивной конкретикой лубочные картинки, хорошо знакомые Глебу, уводят к столь же наивному, но глубокому в своей простоте словесному описанию дивеевского подвижника, которое персонаж с детства слышал из уст деревенских богомольных баб. И это уже пятая степень экфрасиса.

Наконец, последнее. Глеб не мог предполагать, что в святые места через определенный промежуток времени прибудет с большой свитой Николай II. Но если бы предположил, то поразился бы представшей перед глазами картине: множеству людей, «которым предстояло стекаться сюда – начиная с Государя и Царицы, духовенства и министров и кончая мужиками, бабами, калеками, хромыми и слепыми <...>». Мысленно воспроизводя никогда не виданное и не слышимое персонажем, автор дает описание торжественной Всенощной: служба «у многих алтарей под открытым небом», тысячная толпа

с зажженными свечами, великое чудо исцеления больных. И Глеб не только бы увидел, но и услышал неожиданно грянувшее: «Ублажаем тя, Преподобие Отче Серафиме и чтим святую память Твою...» [Зайцев 1999, т. 4, с. 248]. Кроме того, герой Зайцева стал бы свидетелем предсказанной императору Голгофы. Так, «обыкновенному русскому юноше», не обладавшему сверхспособностями, автор *передал* знание будущего, *перевел* бездумное счастливое существование в план высокой исторической трагедии. Если этот акт авторской воли считать переводом профанной повседневности на *иноязык*, то вполне оправданно говорить о паломническом экфрасисе в глубинном смысле слова. Благодаря тому, что автор передоверил герою свои знания о будущем родной земли, последний совершил истинное паломничество в пределы *России Святой Руси*.

Думается, Зайцев передоверил не зря. Да, до постижения религиозной сокровенной сути российской истории юноше Глебу было далеко. Но ему был близок Ф.М. Достоевский как великий провидец. И если преподобный Сергей воспринимался опосредованно (через лубок), то перенос топографии романа «Братья Карамазовы» на простиравшиеся окрестности восстанавливал распавшуюся цепь времен, оживлял и визуально материализовал великие страницы. «Из Козельска тронулись рано на заре, ехали мимо той дорожки к монастырю, по которой в эти почти годы ходил и Алеша Карамазов в подряснике своем, переживая Кану Галилейскую перед возлюбленным Зосимой. Ни о чем таком Глеб не думал, когда в утренней свежести катил на тройке, вновь большаком, ныне на Перемышль и Калугу. А хотя не думал и не знал, но поэтическое веянье Козельска, лугов, Жиздры, бора, золотых крестов Оптиной сохранил на всю жизнь – славен город Козельск!» [Зайцев 1999, т. 4, с. 70].

Данный фрагмент экфрастичен потенциально, т.к. в основе его тот же акт «перевыражения». «Так как поэт есть подражатель подобно живописцу или какому-нибудь другому художнику, — говорил Аристотель, — то необходимо ему подражать непременно чему-нибудь одному из трех: или он

должен изображать вещи так, как они были или есть, или как о них говорят и думают, или какими они должны быть» [Аристотель 1957, с. 127]. Герой Зайцева видел «вещи», как они есть, поэтому представлял их визуально, т.е. в экфрастическом ореоле.

Религиозными интенциями обладал для Глеба и текст «Божественной комедии». Уже не ментальная, но реальная встреча русского эмигранта с «первым эмигрантом Европы» состоялась на пустынной площади Вероны, по которой Данте некогда ходил. «Теперь стоял перед Palazzo del Consiglio, на каменном пьедестале, каменно молчаливый, в венке из лавров, всегда похожем на венец терновый». Экфрастическим можно считать сам акт переноса скульптурного портрета (высеченный горбатый нос, выступавшую нижнюю челюсть <...>) на умозрительные представления о творце «Inferno». Зрение Глеба как бы перемещается сверху вниз: от лаврового венка, отождествляемого с терновым, к благородному профилю и ногам изгнанника. «У ног спали голуби. От шагов Глеба сонно вспорхнули и перелетели под аркады дворца». Герою нет дела до создателя скульптуры (имя Уго Дзаннони не упоминается); он вовсе не оценивает достоинства рукотворного произведения искусства. Динамика зрения, за которой скрывается спектр жизненных ассоциаций поклонника Данте, активизирует процесс «оживления» каменного изваяния, который обладает бесспорным экфрастическим смыслом. Процесс зримости «незримого» символизируется таинственно опустившимся на плечо Глеба голубиным пером, маленьким, легким, невесомым. «Оно было почти не вещь. Откуда пришло? Голуби спали. Сколько оно плавало, куда носил его теплый ток? <...> Глеб снял его в некоем волнении. Данте безмолвно стоял. Данте был совершенно безмолвен» [Зайцев 1999, т. 4, с. 488]. Неудивительная, что душа художника восприняла это действие как посыл гения и, возможно, «жест» небес, т.е. религиозное таинство.

Так визуально явственная статика «плоти», подчеркнутая неподвижностью скульптуры, развоплощается, динамизируется, снимая

парадоксальную несочетаемость мистического и реального. « – Мы теперь всюду будем возить его с собой. Таня, правда, мы будем беречь перышко? Оно будет у нас волшебное» [Там же, с. 489].

И действительно, перышко следовало за путешественниками всюду, став для Глеба – знаком волеизъявления, зрением и слухом самого Данте. Можно даже говорить об экфрастической «игре», захватившей зоны зримого и незримого, объективно существующего и разыгравшегося в сознании. Дескрипция и интерпретация в экфрасисе неразделимы [Геллер 2002, с. 16], что, в частности, выражается в замене образа «каменного молчальника» легкокрылым поэтически возвышенным знаком-символом. Более того, это еще пример игры словесной. В испанском языке *голубь*, *голубка* звучат как *paloma*, и хотя русское паломник произошло от латинского *palma* (пальма), фонетическое созвучие слов *palma* - *paloma* - *паломник* налицо. Значит, все-таки не случайно на плечо Глеба опустилось именно голубиное перышко, оно как бы прогнозировало долгие странствия русского эмигранта по чужеземным местам, напоминающим Святую Русь.

Подтверждается мысль Н.Е. Меднис, согласно которой «семиотические процессы, происходящие на границе слова и изображения, совершаются именно в промежуточной сфере воображения, которая несет в себе потенциал удвоения, равно, хотя и не эквивалентно, представленный и на стадии творения и на стадии восприятия произведения изобразительного искусства» [Меднис 2006, с. 59 – 60].

Таким образом, выявление экфрастических образов и описаний дает возможность более многогранного осмысления художественного текста, что мы попытались показать, обращаясь к главному произведению Б.К. Зайцева «Путешествие Глеба». Исследование же паломнического экфрасиса является перспективным исследовательским вектором в целом.

Но проблема визуализации в художественной палитре Зайцева паломническим экфрасисом не ограничивается. Невозможно, говоря о паломнических интенциях, обойти систему символических образов,

связанных с актуальными для любого путешественника средствам передвижения.

У древнерусского пилигрима, как и паломников XVIII – XIX вв. да и дореволюционного времени, выбора не было. Сначала морем до Яффы, потом пешком до святынь Иерусалима. Однако если многотрудный пеший путь к Гробу Господню был душеспасителен, то морская часть паломнического странствия воспринималась как одно из испытаний и преград «злокозненного дьявола». Бури, грозившие опрокинуть судно, болезни, отчаяние и страх, часто охватывавшие богомольцев, заставляли обращаться с молитвенной помощью к Николаю Чудотворцу – скорому заступнику всех путешествующих. Вспомним, как боялся игумен Даниил заболеть и умереть в море.

Казалось бы, это не имеет отношения к путешествиям Глеба. Прямого – да. Святую Землю в описанный период он не посещал, а в России ходил по Оке и Волге на комфортабельных пароходах, любуясь прекрасными берегами. Однако водная стихия имела большое значение для автора и его героя, символизируя жизнь в виде таинственного потока, который неуничтожим «в вечности своей». В этом потоке «плыли» и Глеб, и его родители, и все близкое и далекое окружение.

Конечно это не паломнические переживания и ощущения. Но в романе «Тишина» есть эпизод, непосредственно выводящий на религиозную составляющую аналогии «жизнь – путешествие». Это описание переправы через разлившуюся реку, совершенное подростком вместе с матерью в пасхальную ночь. «Шли совсем медленно, будто стояли на месте. Но над водой, на пригорке, все яснее виднелась церковь. Благовест доносился. Мать наклонилась над Глебом.

– Христос воскрес! И поцеловала.

– Воистину воскрес, – ответил Глеб.

Он не очень предан был всему этому, да и мать тоже. Но их несла в себе жизнь русская, сама тогдашняя Россия, как бескрайная вода паром <...> Паром

медленно плыл к берегу по совсем тихому месту, раздвигая кусты. Звезды текли. И уж нельзя было сбиться – с суши сияла церковь» [Зайцев 1999, т. 4, с. 179].

Были и другие перемещения: в повозке, на традиционной тройке, в экипаже, в «тяжеловесном» тарантасе или с «нехитрым Ванькой» московским «на санках нехитрых с синею полостью, на среднерусской лошадке» [Там же, с. 356]. «Великая колесница России катилась» [Там же, с. 403], и вместе с ней осуществляли свое жизненное предназначение зайцевские персонажи.

Но Глеб – человек XX-го столетия, олицетворением которого стала железная дорога. Его железнодорожные впечатления описаны Зайцевым неоднократно и детализированно. «Ночь, неторопливый ход поезда. Широкая русская колея, тяжкие вагоны – спешить некуда, ехать так ехать, во всяком случае основательно» [Там же, с. 269]. Для новоиспеченного студента, который отправлялся в Москву на второй день Пасхи (заметим: вновь упоминание великого христианского праздника) поезд «составлял часть той небыстрой, крепкой и наполненной России, что могуче воздвигалась на своих пространствах». За окнами уютного купе проходят Можайск, Бородино «с полем сражения, Наполеоном, Толстым. Скромная Вязьма с пряниками <...> сам Смоленск. Древний, славный, многострадальный Смоленск» [Там же, с. 372 – 373]. Наконец, поезд «в некоем вихре, начавшемся еще в Москве», унесет «троих русских» (Глеба с семьей) в чужие земли – «все дальше и дальше в начертании их судеб» [Там же, с. 487]. Дальше от Москвы, от России.

Но хочется обратить внимание еще на одно средство передвижения, о котором говорилось в связи с романом А.Ф. Вельтмана «Странник» и феноменом ментального путешествия – *диван*. Подобно герою романа, однажды Глеб также совершил путешествие на диване (роман «Юность»). И это случилось в минуты отчаяния: «лег на диван, закрыл глаза. Едко и жестоко ныло сердце <...> Вот он, Глеб, бездарный художник, бездарный писатель, лежит сейчас на диване <...>. Странствую. Вот в этой комнате <...> тут у меня и дорога по дивану», – делится своим отчаянием Глеб с кузиной Соней-

Собачкой. «Глеб, Глеб, отпутешествовали! Довольно» – она обняла его и захохотала [Зайцев 1999, т. 4, с. 367 – 368].

А.Ф. Вельтман оказался прав: диван может быть «транспортным» средством. В данном случае это средство самоосмысления и самооценки, т.е. перемещения сознания в глубины беспокойного юношеского сердца. Но здесь скорее ощущается традиция романа А.И. Гончарова «Обломов».

Таким образом, мы видим, что итоговое произведение «Путешествие Глеба» художественно интегрирует многообразные стратегии странничества – от ментально-абстрагированных до визуальной конкретизированных.

Выше говорилось, что одной из дискуссионных проблем является проблема художественного метода Б.К. Зайцева. Его определяют как реализм, импрессионизм, неореализм. С нашей точки зрения данную проблему необходимо связывать с комплексом вопросов на тему «Православие и русская литература». Исследователями собран огромный материал, дающий широкие возможности для обобщений самого разного плана. Однако А.М. Любомудров, ведущий специалист по творчеству Б.К. Зайцева, отметил неоправданно широкое и расплывчатое толкование феномена религиозности. А.М. Любомудров пишет о том, что сильна «традиция понимания христианства как набора моральных правил, при котором всякое проявление естественной доброты и сочувствия можно назвать “христианским поступком”. Сведение религии к нравственности нивелирует ее различия и с постулатами гуманизма...» [Любомудров 2002, с. 89]. В меньшей степени, по мнению А.М. Любомудрова, поддается широким интерпретациям понятие *православие*, однако и в этом случае присутствует неопределенность. В целях конкретизации ученый предлагает ввести в научный обиход категорию *церковность*. Она предполагает воссоздание исторического бытия Церкви в художественном произведении; отражение реальности Церкви, суть воцерковления; воплощение устремленности человеческой души ко Христу и Церкви как Его Телу. Вывод звучит так: «Православным произведением может считаться такое, художественная идея которого включает в себя

необходимость воцерковления для спасения» [Там же, с. 99]. Речь идет о «присутствии Церкви как мистической реальности в самой литературе, отражения литературой воцерковленного бытия» [Любомудров 2003, с. 15]. Эти рассуждения подготовили применение термина *духовный реализм*, вынесенного А.М. Любомудровым в название монографии о творчестве Б.К. Зайцева и И.С. Шмелева.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Последние десятилетия ознаменовались появлением многочисленных работ, посвященных проблемам расширения коммуникативно-информационных связей. Исследования по данной проблеме входят в область междисциплинарной интеграции, особенно актуальной для литературоведения. Феномен паломничества, нашедший отражение в отечественной словесности как Древней, так и Новой, весьма показателен, поскольку в своем историко-литературном развитии данный жанр претерпел множество видоизменений – от средневековых хождений до современного травелога.

Наша задача заключалась в том, чтобы на материале творчества Б.К. Зайцева периода эмиграции систематизировать различные модификации паломнического жанра. Мы пытались обозначить векторные тенденции, сформировавшиеся в процессе опоры автора на предшествующую литературную традицию, когда жанр паломничества функционировал в качестве самостоятельного. Классические светские паломничества А.Н. Муравьева и А.С. Норова, в частности, можно назвать духовно-физическим пилигримством, связанным с реальным географическим перемещением. В этом плане показательные очерки Зайцева «Афон» и «Валаам», написанные по следам поездок на Святую гору и Святой остров.

Однако наиболее значительная по объему часть нашей работы посвящена сопоставлению традиционного формата хождений и образцов так называемого ментального паломничества, связанного у Зайцева с интегративным понятийно-образным комплексом *Россия Святой Руси*. Сформированный в годы эмиграции данный комплекс предполагает визуальный код в осмыслении феномена сакральности. Отдаленность от родины стимулировала пробуждение прапамяти, которая предполагала ментально-образную материализацию паломнических интенций. Можно сказать, что в центре внимания автора стоял процесс «оживающего

изображения», уходящего корнями в историю России. Этот факт породил один из самых интересных аспектов паломнического жанра у Зайцева – «вещественную» художественную перекодировку умозрительных понятий: *ностальгия, мечта, идеал* и т.п. Он поддерживался или воспоминаниями о реальном пребывании в священных для православного человека местах, или идеализированно-виртуальными представлениями о них.

Проводя параллели между концепциями Святой Руси Б.К. Зайцева и его современников-эмигрантов, мы отмечаем как элементы сближения (Б.К. Зайцев – А.В. Карташёв), так и принципиального расхождения (Б.К. Зайцев – Г.П. Федотов, евразийцы). Свою концепцию писатель далеко не всегда декларировал в открытой форме, но она вытекала из его художественной позиции. Живое ощущение родины не покидало его даже в кардинально изменившихся условиях. Б.К. Зайцев был далек от бесплодной и деструктивной ностальгии по прошлому, но пытался выявить элементы *России Святой Руси* в окружающей реальности, в том числе европейской. Поэтому как паломничество в святорусскую землю им были восприняты поездки по монастырям Франции и сакральному топосу современной Италии. Б.К. Зайцев подчеркивал вселенский характер феномена русской святости. Эта позиция поддерживалась общением с И. А. Буниным, И.С. Шмелевым, И.А. Ильиным, русскими мыслителями и богословами, продолжающих свою миссионерскую деятельность в православных храмах Западной Европы. Именно поэтому для Зайцева принципиален феномен «двойного зрения» (К.В. Мочульский), благодаря которому художественно воссоздается хронотопологически многослойная модель реальности.

Выявлению характеристике этих слоев способствует обращение к основным постулатам гуманитарной (*имагинальной*) географии, которая является в настоящее время важнейшим междисциплинарным научным направлением. В частности, интерпретация пространства в аспекте ментальной деятельности, позволяет увидеть в концепции Зайцева не склонность к фантастическим ирреальным образам, но открытие им зримого в

незримом, видимого в невидимом, что связано с интенциями религиозного характера. Подобное стремление естественно и для традиционного паломничества, поскольку для пилигрима посещение Святой земли автоматически воскрешало библейские времена во всем богатстве их реальных атрибутов.

В связи с доминирующей ролью пространственных измерений в семантическом комплексе «паломничество» мы, опираясь в первую очередь на труды культуролога и религиоведа А.М. Лидова, говорим о феномене, который ученый и его последователи называют *иеротопией*. При этом (также вслед за А.М. Лидовым) подчеркиваем различие между категориями *иеротопия* и *иерофания* (М. Элиаде). Однако отмечаем, что с ними связана сакральная топография России и Европы, получившая отражение в творчестве Б.К. Зайцева.

В ходе проведенного исследования нами был выявлен ряд моментов, позволяющих говорить о синкретизме паломнических стратегий Б.К. Зайцева, которые обусловлены синкретизмом его художественного метода, о чем неоднократно писали исследователи. Поэтому понятие «путешествие», основное в системе авторских ценностей, обладает комплексным многогранным смыслом. Это закономерно и с точки зрения современных научных представлений. Конечно, в литературных путешествиях читатель прежде всего выделяет некое странствие, маршрут. Но уже литература XIX века, начиная с романа А.Ф. Вельтмана «Странник», показала, что далеко не всегда возникает необходимость в физическом преодолении героем определенного локуса, т.к., помимо физического, существует пространство памяти, воспоминаний, мифа, воображения, сновидений. И тогда путешествие приобретает условные формы, поскольку в нем реализуется жизненный опыт самого автора. В экстремальных стрессовых ситуациях, какие в избытке порождались эмигрантским существованием, ментально-виртуальное перемещение давало свободу передвижения не только в пространстве, но и во времени.

Так и у Зайцева. Путешествие в его художественном мире – это физические «ходьба», хождение на Святую гору Афон и остров Валаам; ментально-виртуальное «посещение» Руси времен Серафима Саровского и Дмитрия Донского; осмысление предполагаемых реалий жизни в советской России; самопознание как путь к самому себе, в глубины своего «я». Причем нравственные ориентиры, определяющие выбор жизненного пути героем, который является alter ego автора, обусловлены кругом чтения персонажа и поддержаны его православным менталитетом. Благодаря жанровому сближению *паломничество/ путешествие*, писателю удалось не только отразить процесс духовно-нравственного развития и становления своих героев, но и воссоздать целостную картину человеческой жизни в один из самых сложных периодов российской истории. Основные же стадии духовного самоопределения соотнесены с символическими образами средств перемещения: сухопутными и водными.

Поставленные в работе проблемы имеют, на наш взгляд, большие научные перспективы. В частности, все большую популярность приобретает в современной филологии понятие *геопоэтики*. Так, О.Н. Александрова-Осокина в статье 2020 г. писала о появлении более 100 научных работ отечественных филологов, посвященных вопросам геопоэтики в литературе (работы В.В. Абашева, Л.М. Гаврилиной, М.Л. Гаспарова, О.И. Генисаретского, И. Сида, С.В. Шешуновой и др.). Для исследователя это позитивный факт [Александрова-Осокина 2020, с. 217].

Однако в целом данная тенденция оценивается далеко не однозначно. А.А. Кораблев, в частности, пишет о смысловой неопределенности и размытости понятия именно в связи с его широкой распространенностью. По его мнению, любой автор, «может быть назван “геопоэтом”, а его сочинения – “введением в геопоэтику”, либо со стороны проникновения в тайны природы, либо через постижение природы творчества». Противопоставляя геополитику геопоэтике, исследователь отмечает, что обе науки связаны с концептуальным изучением мирового пространства, только первая использует знание для

достижения политических целей, а вторая для «человеческого жизнетворчества» [Кораблев, 2015, с. 299, 300]. Наиболее отвечает теме и направлению нашей работы позиция В.И. Шириной, которая называет геопоэтику духовной картографией и подчеркивает ее философско-антропологическое значение [Ширина 2014, с. 375].

С нашей точки зрения, если учесть, что концептуальная сфера геопоэтики включает в себя более частные понятия гуманитарной географии (*геофилософия, геоимагология, топофилия* и т.п.), то по аналогии с алтайским, дальневосточным, петербургским, сибирским, уральским, царицынским и другими текстами вполне можно говорить о наличии *святोरусского текста* в произведениях Б. Зайцева, как и других авторов-эмигрантов. Но это уже тема большого самостоятельного исследования.

Кроме того, сами понятия, на которые мы опирались в работе (*топофилия, иерофания, иеротопия*), предполагают дальнейшую разработку в плане уточнения и конкретизации применительно не только к творчеству Б.К. Зайцева, но и других авторов.

Безусловно, важно продолжить разработку визуального подхода к произведениям словесности. Проблема визуализации выводит филологический анализ в широкое ассоциативно-смысловое поле и касается не только сопоставления разнородных произведений искусства. Творчество Б.К. Зайцева показывает, что визуальный код органично распространяем на феномены сакрального плана, выступающие на первый план в паломнических описаниях. Нами выделен экфрасис как одна из форм реализации визуального модуса восприятия «человека дороги», путешественника. Однако существует множество других способов передать «незримое очам» в форме конкретных предметно-вещественных артефактов. Странствия души также имеют свою чувственно-телесную грань, которая проявляется в процессе образного моделирования сакральной реальности.

Разумеется, Б.К. Зайцев – не единственный представитель русского Зарубежья, для которого паломнические стратегии (особенно жанр

ментального паломничества) оказались тем вектором, который многое определил в духовно-душевной конституции писателя и его творчестве. В этом плане литература первой волны эмиграции открывает большие возможности для дальнейших филологических размышлений.

ЛИТЕРАТУРА

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ТЕКСТЫ И ИСТОЧНИКИ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета // Юбилейное издание, посвященное тысячелетию крещения Руси. – М.: Изд-е Московской Патриархии, 1988. – 1376 с.
2. Брюсов В.Я. Данте – путешественник по загробью // Дантовские чтения 1971. – М.: Наука, 1971. – С. 229 – 233.
3. Бунин И.А. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. Жизнь Арсеньева. – М.: Худож. лит., 1966. – 340 с.
4. Бунин И. А. Великий дурман: Неизвестные страницы // Сост., вступ. ст. примеч. О. Василевской. – М.: Совершенно секретно, 1997. – 351 с.
5. Вельтман А.Ф. Странник. – М.: Наука, 1978. – 343 с. (Литературные памятники).
6. Гарин-Михайловский Н.Г. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. Детство Темы. Гимназисты. – М.: ГИХЛ, 1957. – 497 с.
7. Гуль Р.Б. Я унес Россию. Апология эмиграции: В 3 т. – Нью-Йорк: Изд-во «Мост», 1981 – 1989.
8. Герцен А.И. Соч.: В 9 т. Т. 5. Былое и думы. – М.: Гослитиздат, 1956. – 770 с.
9. Гончаров И.А. Фрегат «Паллада». Очерки путешествия в 2-х томах. – Саратов: Приволжское книжное изд-во, 1986. – 576 с.
10. Грибоедов А.С. О Кавказе и Персии. Путевые заметки, письма. – М.: Изд-во «Юрайт», 2019. – 138 с. (Антология мысли).
11. Дон-Аминадо (Шполянский А.П.). Дым без Отечества. Стихи. – Париж: Север, 1921. – 103 с.
12. Дон-Аминадо (Шполянский А.П.). Наша маленькая жизнь: Стихотворения. Политический памфлет. Проза. Воспоминания. – М.: Изд. центр «Терра», 1994. – 766 с.

13. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. Преступление и наказание. – Л.: Наука, 1973. – 423 с.
14. Елагин И. И. Мне незнакома горечь ностальгии... // Нева. – 1988. – № 8. – 103 – 105.
15. Житие и хождение Даниила, игумена Русской Земли // Путешествия в Святую Землю: Записки русских паломников и путешественников XII – XX вв. / Сост., предисл., справки об авт. и примеч. Б. Романова. – М.: «Лепта», 1995. С. 10 – 49.
16. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 1. Тихие зори: Рассказы. Повести. Роман. – М.: Русская книга, 1999. – 608 с.
17. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5. Т. 2. Улица святого Николая: Повести и рассказы. – М.: Русская книга, 1999. – 544 с.
18. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. Звезда над Булонью: Романы. Повести. Рассказы. Книга странствий. – М.: Русская книга, 1999. – 576 с.
19. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. Путешествие Глеба. Автобиографическая трилогия. – М.: Русская книга, 1999. – 624 с.
20. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5т. Т. 5. Жизнь Тургенева: Романы-биографии. Литературные очерки. – М.: Русская книга, 1999. – 544 с.
21. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 6 (доп.). Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. – М.: Русская книга, 1999. – 560 с.
22. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 7 (доп.). Святая Русь: Избранная духовная проза. Книги странствий. Повести и рассказы. Дневник писателя.– М.: Русская книга, 2000. – 528 с.
23. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5т. Т. 8 (доп.). Усадьба Ланиных. Рассказы. Пьесы. Переводы.– М.: Русская книга, 2000. – 512 с.
24. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 9 (доп.). Дни: Мемуарные очерки. Статьи. Заметки. Рецензии. – М.: Русская книга, 2000. – 560 с.
25. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5. Т. Т. 10 (доп.). Письма 1901 – 1922 гг. Статьи. Рецензии. – М.: Русская книга, 2001. – 384 с.

26. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 11 (доп.). Письма 1923 – 1971 гг. Статьи. Воспоминания современников. – М.: Русская книга, 2001. – 512 с.
27. Иванов Вяч. Ave Roma. Римские сонеты: на рус., англ., итал. яз. / Сост. и авт. ст. А. Б. Шишкин. – СПб.: Каламос, 2011. – 128 с.
28. Иванов Вяч. Письма к сыну и дочери (1927) // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. – М.: Наследие, 1996. – С. 14 – 33.
29. Иванов Г.В. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. Стихотворения. – М.: Согласие, 1994. – 657 с.
30. Книга хождений: Записки русских путешественников XI – XV веков // Под ред. Н.И. Прокофьева. – М.: Сов. Россия, 1984. – 448 с.
31. Литература русского зарубежья: антология: В 6 томах // Вступ. ст. и науч. ред. А. Л. Афанасьева. – М.: Книга, 1990 – 1998.
32. Набоков В.В. Дар. – М.: Слово // Slovo, 1990. – 332 с.
33. Памятники литературы Древней Руси. Вып. 2: XII век. – М.: Худож. лит., 1980. – 739 с.
34. Паскаль Блез. Мысли // Пер. с фр. Ю. Гинзбург. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 480 с.
35. Путешествия в Святую Землю. Записки русских паломников и путешественников XII — XX вв. // Сост., предисл. и примеч. Б. Романова. – М.: Лепта, 1995. – 255 с.
36. Стихи духовные // Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. Ф. М. Селиванова. – М.: Сов. Россия, 1991. – 333 с.
37. Сорокин П. А. Современное состояние России. – Прага: Изд-во «Хутор», 1922. – 114 с.
38. Сорокин П. А. Дальняя дорога: Автобиография // Пер. с англ., общ. ред., сост., предисл. и примеч. А.В. Липского. – М., 1992. – 302 с.
39. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 1. Детство. Отрочество. Юность. – М.: Худож. лит., 1978. – 422 с.
40. Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера. – М.: Изд-во «АИРО–XXI», 2008. – 456 с.

41. Тютчев Ф.И. Лирика: В 2 т. т. 2. – М.: Наука, 1966. – 512 с.
42. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М.: Московский рабочий, 1990. – 268 с.
43. Хрестоматия по географии России. Пространства России / Сост. Д. Н. Замятин, А. Н. Замятин. Под общ. ред. Д. Н. Замятина. – М.: МИРОС, 1994. – 133 с.
44. Шаховская З. А. Таков мой век / Пер. с фр. П. В. Виричев и др. – М.: Русский путь, 2006. – 669 с.
45. Шаховская З. А. В поисках Набокова; Отражения. – М.: Книга, 1991. – 316 с.
46. Шмелев И.С. Собр. соч.: В 5 т. – М.: Русская книга, 1999 – 2001.
47. Яновский В.С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. Стихотворения 1985 – 1995. Воспоминания. Статьи. Письма. – М.: Гудьял-Пресс, 2000. – 496 с.
48. Яновский В.С. Поля Елисейские. Книга памяти. – СПб.: Изд-во «Пушкинский фонд», 1993. – 178 с.

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

49. Абдалтаджедини Н. Иранизмы в мемуарах, дневниках, письмах А. С. Грибоедова и А. П. Ермолова: автор. дис. ... канд. филол. наук. – СПб.: СПбГУ, 2015. – 26 с.
50. Аверинцев С.С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. – М.: Наука, 1986. – С. 104–116.
51. Агеносов В.В. Литература русского зарубежья (1918–1966) – М.: Terra: Спорт, – 1998. – 542 с.
52. Адамович Г.В. Одиночество и свобода / Сост., предисл. и примеч. В. Крейда. – М.: Республика, 1996. – 446 с.
53. Адамович Г. В. Борис Зайцев // Зайцев Б.К. Собр. соч.: В 11 т. Т. 7. – М.: Русская книга, 2000. – С. 445–456.

54. Адрианова В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. – Пг.: тип. Я. Башмакова, 1917. – 516 с.
55. Аксёнова М.В. Травелог: путешествие жанра и жанр путешествий // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. – 2018. – № 3 (31). – С. 170–176.
56. Александрова–Осокина О. Н. Вопросы геоэтики в современном литературоведении // Научный диалог. – 2020. – № 5. – С. 216 – 241.
57. Александрова–Осокина О. Н. Паломническая проза 1800 –1860– х годов: священное пространство, история, человек: монография – М.: Флинта: Наука, 2018. – 430 с.
58. Алексенко А. Д. «Святая Русь» и «безвестный край» – пространственные модели России и США в книге стихов «Из Америки» // Восток – Запад: пространство локального текста в литературе и фольклоре: сб. науч. ст. к 70-летию проф. А. Х. Гольденберга / Отв. ред. Н. Е. Тропкина. – Волгоград: Науч. изд. – во ВГСПУ «Перемена», 2019. – С. 274 – 278.
59. Алпатов Г.А. Путешествия по святым местам в русской литературе XVIII века (к проблеме жанрового синтеза в «Странствованиях...» В.Г. Григоровича–Барского) // Христианские истоки русской литературы: сб. науч. тр. – М.: МПУ, 2001. – С. 24. –40.
60. Аношкина–Касаткина В.Н. Православные основы русской литературы XIX в. – М.: Пашков дом, 2011. – 384 с.
61. Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? (Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории). – Петрозаводск: Изд– во ПГУ, 2003. – 390 с.
62. Аристотель. Об искусстве поэзии. – М.: Гослитиздат, 1957. – 183 с.
63. Аскералиева Ш.С. Влияние travel– журналистики на формирование картины мира // Actualscience. – 2016. – Т. 2 – № 12. – С. 20 – 21.

64. Асташенко Е.В. Жанровое своеобразие «Плача о Борисе и Глебе» Б. Зайцева // Гуманитарные, социально– экономические и общественные науки. Адыгейский ГУ. – № 10 – 2015. – С. 157 – 159.
65. Багратион-Мухранели И.Л. Паломничество на Кавказ как форма самоидентификации // Национальные коды в европейской литературе XIX–XXI веков. – Нижний Новгород: ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2016. – С. 146 –154.
66. Банах И.В. Структура повествования в жанре путешествия (на материале русской литературы конца XVIII – первой трети XIX вв.): монография. – Гродно: Гродн. гос. ун– т им. Янки Купалы, 2005. – 131 с.
67. Бараева Л.Н. Тетралогия Бориса Зайцева «Путешествие Глеба» как художественно-эстетическое отражение духовной биографии писателя // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева: Сб. ст. Вып. 3. Калуга: Изд–во «Гриф», 2001. – С. 190 – 194.
68. Баталов А.Л., Беляев Л.А. Сакральное пространство средневековой Москвы. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2010. – 399 с.
69. Баумгартен А. История эстетики // Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. – М.: Искусство, 1964. – 835 с.
70. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. –423 с.
71. Бахтин М. М. Автор и герой: к философским основам гуманитарных наук. – СПб.: Азбука, 2000. – 336 с.
72. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства // Пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 376 с.
73. Безруков А.Н. Рецепция художественного текста: функциональный подход. – Вроцлав: Русско–польский институт, 2015. – 300 с.
74. Белинский В.Г. Повести А. Вельтмана // Белинский В.Г. Собр. соч.: в 13 т. Т. 7. – М.: Изд–во АН СССР, 1956. – С. 245 –256.

75. Белоброва О. А. Черты жанра хождений в некоторых древнерусских памятниках XVII века // ТОДР / Отв. ред. А. М. Панченко. – Л.: Наука, 1972. – С. 257 – 265.
76. Белоус П. В. «Хожденье» игумена Даниила и паломническая проза в XVI – XVIII вв. // Письменность Киевской Руси и становление украинской литературы. – М.: Просвещение, 1988. – С. 167–184.
77. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. – М.: Искусство, 1994. – 541 с.
78. Бердяев Н.А. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 318 с.
79. Бердяев Н.А. Душа России // Русская идея: антология / Сост. и авт. вступ. ст. М. А. Маслин; коммент. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1992. – С. 295 – 312.
80. Береснева Ж.А. Механизмы трансляции культурных ценностей на примере жанра литературного путешествия // Гуманитарные основания социального прогресса: Россия и современность: сборник статей междунар. научно-практ. конф. – 2016. – С. 161–167.
81. Бессонова В.Л. О традиции православного паломничества в духовно-нравственном воспитании личности // Север России – один из источников её развития и единения народов: уроки истории. Материалы региональной научно-практ. конф. «Всемирный Русский Народный Собор». – Мурманск: МГТУ, 2016. – С. 106 – 110.
82. Бланк К. Иеротропия сокровенного града: невидимый Китеж, никоновский Новый Иерусалим и петровский Парадиз // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. – М.: Индрик, 2009. – С. 837 – 849.
83. Бондарева А. Литература скитаний [Электронный ресурс] // Октябрь. – 2012. – № 7. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/october/2012/7/bo18.html>
84. Бороздкин Г. Павел Муратов и зарубежная эссеистика его времени // «Образы Италии» П.П. Муратова. Сборник эссе. – М.: Изд-во ЛУМ / LOOM, 2018.– С. 78 – 94.

85. Бронская Л.И. Концепция личности в автобиографической прозе русского зарубежья (И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев, М.А. Осоргин). – Ставрополь: СГУ, 2001. – 140 с.
86. Бронская Л.И. Русская идея в автобиографической прозе русского зарубежья. – Ставрополь: СГУ, 2000. – 97 с.
87. Бронская Л.И. Духовность в концептосфере русской гуманитарной мысли конца XX – начала XXI века // Русская литература и публицистика XVIII – XIX веков: проблемы духовности. Материалы Международ. научн. конф. – Ставрополь: СГУ, 2006. – 420 с.
88. Бронская Л.И. Мотив духовного зрения в рассказе Б.К. Зайцева «Странное путешествие» // Рациональное и эмоциональное в литературе и фольклоре. Материалы IV Международ. научн. конф., посвященной памяти А.М. Буланова (Волгоград, 29 октября – 3 ноября 2007 г.). – Волгоград: Изд-во ВГИПК ПО, 2008. – 424 с.
89. Бухаркин П.Е. Православная Церковь и русская литература в XVIII– XIX веках: Проблемы культурного диалога. – СПб.: СПбГУ, 1996. – 172 с.
90. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. – Киев: Путь к истине, 1991. – 408 с.
91. Бычков В.В. Эстетика отцов церкви. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
92. Бычков Д.М. Когнитивно–дискурсивные механизмы порождения паломнического нарратива // Современные исследования в филологии, лингводидактике и журналистике. Сборник науч.-метод. ст. / Сост. З.Р. Агеева, Л.Ю. Касьянова. – Астрахань: Изд. дом «Астраханский ун – т», 2018. – С. 49–54.
93. Бьянки Э., Майнард Э. «Человек Божий» в средневековой литературе: святой Франциск Ассизский и преподобный Сергей Радонежский. Опыт типологического сопоставления // ТОДРЛ. Т. 54. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – С. 103 – 115.

94. Варнава, епископ (Н.Н. Беляев). Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. – Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. – 592 с.
95. Веселовская И.А. Путешествие сидя на диване // Культурное пространство путешествий: Материалы науч. форума (Санкт-Петербург, 8–10 апреля 2003 г.) – Спб.: Изд-во СПбГУ, 2003. – С. 109–111.
96. Визуальный образ (Междисциплинарные исследования). – М.: ИФ РАН, 2008. – 247 с.
97. Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты / Отв. ред. И.А. Акчурин. – М.: Прогресс – Традиция, 2004. – 384 с.
98. Володина Н.В. Европа в восприятии «русского европейца»: pro et contra («Парижские письма П.В. Анненкова, «Дни» Б.К. Зайцева) // Вестник Череповецкого гос. ун.-та. Филологические науки. – 2011. – № 4. – т. 1. – С. 53 – 57.
99. Выготский Л. С. Психология искусства: Анализ эстетической реакции. – М.: Искусство, 1968. – 424 с.
100. В эмиграции: сб. ст. / Под ред. Н. П. Полторацкого. – Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского ун-та, 1972. – 422 с.
101. Гавриков В.А., Кихней Л.Г. Библейский код в автобиографической прозе русских эмигрантов первой волны (П. Сорокин, Б. Зайцев, И. Шмелёв): монография. – М.: ИМПЭ им. А.С. Грибоедова, 2017. – 160 с.
102. Гачев Г Д. Содержательность художественных форм. Эпос, лирика, театр. – М.: Просвещение, 1968. – 303 с.
103. Геллер Л. «Воскрешение понятия, или Слово об экфрасисе». Экфрасис в русской литературе: Сб. тр. Лозаннского симпозиума / Под ред. Л. Геллера. – М.: МИК, 2002. – С. 5 – 22.
104. Генисаретский О.И. Иерусалимская анатомия // Святая Земля в русском искусстве. – М.: Гос. Третьяковская галерея, 2001. – С. 10 – 17.

105. Герасимова И.А. Визуализация, творчество и культурные практики // Визуальный образ (Междисциплинарные исследования). – М.: ИФРАН, 2008. – С. 10 – 26.
106. Гиппиус З. Н. Святитель русского православия // Зайцев Б.К. Собр. соч.: В11 т. Т. 7. – М.: Русская книга, 2000. – С. 442 – 444.
107. Глушкова Н.Б. Паломнические «хождения» Б. К. Зайцева: особенности жанра: автореф. дис. ... кандидата филологических наук. – М.: МГПУ, 1999. – 18 с.
108. Головченко И.Ф. Специфика жанра путешествия в литературе Возрождения // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере. Материалы II международной науч.-практ.конф. – М. – Пенза, 2017. – С. 28– 38.
109. Гордиенко Т.В. Религиозный опыт Б. К. Зайцева // Творчество Б.К. Зайцева и мировая культура. Материалы Всероссийской науч. конф., посвященной 135-летию со дня рождения писателя. – Орёл: Орловский ГУ им. И.С. Тургенева, 2016. – С. 9 –16.
110. Грачёва А.А. Повествовательные стратегии А. Вельтмана (на материале романа «Странник») // Ярославский педагогический вестник. – 2014. – № 1. – Т. I (Гуманитарные науки). – С. 155 – 160.
111. Грибановский П. Борис Константинович Зайцев (обзор творчества) // Русская литература в эмиграции: сб. ст. / Под ред. Н. П. Полторацкого. – Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского ун- та, 1972. – С. 133 – 150.
112. Грибановский П. Борис Зайцев о монастырях // Зайцев Б.К. Собр. соч.: В11. Т. 7. – М.: Русская книга, 2000. – С. 458 – 468.
113. Громов М. Н. Образы Святой Земли и Святой Софии в русской культуре // Святая Земля в славяно-русской традиции: сб. ст. / Ред.- сост.А.К. Коненкова, С.И. Михайлова. – М.: ФГБОУ ВО РГУ им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), 2018. – С. 38– 45.

114. Громова А.В. Жанровая система творчества Б.К. Зайцева: литературно-критические и художественно-документальные произведения. Автореферат дис... доктора филологических наук. – Орел, 2009. – 46 с.
115. Громова А.В. Путевые циклы Б.К. Зайцева: жанровый аспект // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина: Научный журнал. – № 1(9). – Сер. Филология. – СПб.: ЛГОУ им. А.С. Пушкина 2008. – С.73 – 82.
116. Громова А.В. Роль документа в творческой истории книги Б.К. Зайцева «Афон» // Вестник Челябинского ГУ: Научный журнал. – 2008. – № 23 (124). – Филология. Искусствоведение. Вып. 24. – С. 53 – 57.
117. Громова А.В. Отражение культурно-исторической концепции Б.К. Зайцева в путевом цикле «Италия» // Вестник ЛГУ им. А.С.Пушкина: Научный журнал. – Сер. Филология. – СПб.: ЛГОУ им. А.С. Пушкина, 2008. – № 4(16). – С. 63–70.
118. Громова Л.П., Шуляк Ю.Ю. Функциональные особенности журналов путешествий: ретроспективный взгляд // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. – Ростов-на-Дону. – 2015. – № 3. – С. 142–147.
119. Грушевой А.Г. Специфические черты российского паломничества в Палестину на рубеже XIX – XX вв. // Вспомогательные исторические дисциплины, 2017. – № 36. – С. 62 – 77.
120. Гуминский В.М. Странники и путешественники // Наш современник. – М., 1996. – № 1. – С. 181–191.
121. Гуминский В.М. Русская паломническая литература между Востоком и Западом // Литературоведческий журнал. – 2017. – № 42. – С. 168 – 244.
122. Гуминский В.М. Категория пространства в древнерусской литературе и «Хождение» игумена Даниила // Православный Палестинский сборник. Вып. 106. – М.: Индрик, 2008. – С. 67–79.
123. Гуминский В.М. Открытие мира, или Путешествия и странники (О русских писателях XIX в.). – М.: Современник, 1987. – 284 с.

124. Гуминский В.М. Паломническая традиция в русской литературе путешествий // Теория Традиции: Христианство и русская словесность. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – С. 59–97.
125. «Грядите с Богом!»: Преподобный Серафим Саровский и духовность русской литературы XIX века / Сост. Т.К. Батурова, В.П. Зверев. – М.: Пашков дом, 2008. – 400 с.
126. Далекое, но близкое: материалы литературных чтений к 125– летию со дня рождения Бориса Зайцева / Ред.-сост. О. А. Ростова. – М.: Дом-музей Марины Цветаевой: Стратегия, 2007. – 78 с.
127. Данилов В.В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила // ТОДРЛ. Т. XX. – М.– Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – С. 92 – 105.
128. Дёмина Л.И. Путевой очерк Георгия Соловьева как метажанр современной публицистики // Реклама и связи с общественностью: традиции и инновации. Материалы Шестой международной науч.-практ. конф., 13– 14 сентября 2018 г.: В 2 ч. / Под ред. А.Н. Гуда. – Ростов-на-Дону: РГУПС, 2018. – С. 32 – 36.
129. Дунаев М.М. Православие и русская литература: Учеб. пособие для студ. духов. академ. и семинарий: в 5 ч. – М.: Христианская литература, 1996.
130. Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX вв.: Сборник научных тр. / Отв. ред. В.Н. Захаров. Вып. 1 – 6. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1994 – 2011.
131. Ершов Б.А., Черкасов Д.Р., Чирков И.А. Православное паломничество в XIX – начале XX веков и влияние государственного аппарата на православное паломничество // Международный журнал гуманитарных и естественных наук, 2016. – № 2. – С. 58 – 60.
132. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности – М.: Кругъ, 2004. – 560 с.

133. Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1995. – 288 с.
134. Есаулов И.А. Экфрасис в русской литературе нового времени: Картина и Икона // Экфрасис в русской литературе: труды Лозаннского симпозиума. – М., 2002. – С. 167– 179.
135. Жаравина Л.В. «Из глубины возвах...»: К вопросу о единстве литературы Зарубежья и метрополии // Дијаспора и словенски свет. Сборник радова. – Белоград: Славистическое о-во Србији, 2013. – С. 503 – 512.
136. Жаравина Л.В. Образ– лиственница и образ-стланик: судьба человека – судьба дерева // Жаравина Л.В. «И верю, был я в будущем». Варлам Шаламов в перспективе XXI века. – М.: Флинта–Наука, 2014. – С. 73 – 92.
137. Жаравина Л.В. Концепт «Дым Отечества» и его трагическая судьба в русской культуре // А.С. Грибоедов: русская и национальные литературы. Материалы междунар. науч.- практ. конф. (Ереван, 26 – 27 сентября 2015 г.). – Ереван: Изд. дом «Лусабац», 2015. – С. 271– 282.
138. Жаравина Л.В., Лазарев А.А. Российский хронотоп в духовном измерении русской эмиграции (1920 – 1930-е гг.) // Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. – № 12 (18). – Кишинэу: Славянский университет, 2018. – С. 157 – 169.
139. Жаравина Л.В., Лазарев А.А. Духовная картография Б.К. Зайцева: иеротопия в тетралогии «Путешествие Глеба» // Известия ВГСПУ. – 2021. – № 2 (155). – С. 180–187.
140. Жулькова К.А. Религиозный экфрасис в художественной прозе русского зарубежья (И. Шмелёв, И. Бунин, Б. Зайцев) // Литературное зарубежье как культурный феномен. – М.: ИНИОН, 2017. – С. 10 – 29.
141. Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук // Социологическое обозрение. – 2010. – Т. 9. – № 3. – С. 26 – 50.

142. Замятин Д. Н. Культура и пространство: Моделирование географических образов. – М.: Знак, 2006. – 488 с.
143. Замятин Д.Н. Образ страны: структура и динамика // Общественные науки современность. – 2000. – № 1. – С. 107 – 112.
144. Замятин Д.Н. Путешествие: пространство, образ, реальность // Лабиринт. Журнал социально– гуманитарных исследований. – 2015. – С. 64 – 78.
145. Затонский Д.В. Сцепление жанров (место автобиографии, мемуаров, дневника в становлении жизни современного романа) // Жанровое разнообразие современной прозы Запада. – К.: Наукова думка, 1989. – С. 4–59.
146. Захарова В.Т. Импрессионизм в русской прозе Серебряного века: монография. – Н. Новгород: НГПУ, 2012 – 271 с.
147. Захарова В. Т. Поэтика прозы Б. К. Зайцева: монография. – Н. Новгород: Мининский ун-т, 2014. – 166 с.
148. Захарова В.Т. Поэтика прозы И.С. Шмелева: монография. – Н. Новгород: Мининский ун-т, 2015. –106 с.
149. Здоровега В.И. Многообразие документализма и проблемы жанра // Советское литературоведение. – 1983. – № 9. – С. 7 – 15.
150. Зеньковский В.В. Религиозные темы в творчестве Б.К. Зайцева (К пятидесятилетию литературной деятельности) // Вестник РСХД. –1952. – № 1. – С. 18 – 24.
151. Иванова Н.В. Жанр путевых записок в русской литературе первой трети XIX века (тематика, поэтика): автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М.: МГПУ, 2010. – 26 с.
152. Иванова Н.А. Художественный мир произведений Б.К. Зайцева 1900–1922– х годов в аспекте кодовых взаимодействий: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М.: МГГУ им. М.А. Шолохова, 2014. – 24 с.

153. Иваск Ю. П. Поэзия «старой» эмиграции // Русская литература в эмиграции: сб. ст. / Под ред. Н. П. Полторацкого. – Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского ун-та, 1972. – С. 45 – 69.
154. Ивашина Е.С. Путешествие как жанр русской литературы конца XVIII – первой трети XIX века // Культурологические аспекты теории и истории русской литературы. Сб. ст. – М.: Изд-во МГУ, 1978. – С. 25 – 30.
155. Иезуитова Л.А. В мире Б. Зайцева // Зайцев Б.К. Земная печаль. Из шести книг. Л.: Лениздат, 1990. – С. 5–16.
156. Иезуитова Л.А. Реалистическая литература 1890–1907 гг. // История русской литературы: в 4-х тт. Т. 4. – Л.: Наука, 1983. – С. 233– 268.
157. Иезуитова Л. А. Творчество Леонида Андреева (1892–1906). – Л.: Изд-во ЛГУ, 1976. – 240 с.
158. Иеротропия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – 700 с.
159. Иерусалим в русской культуре / Сост. и отв. ред. А.Л. Баталов и А.М. Лидов. – М.: Наука, 1994. – 224 с.
160. Ильин И.А. Собр. соч.: Переписка двух Иванов: В 3 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 2000.
161. Ильин И. А. Соч.: В 2 т. Т. 1. Философия права. Нравственная философия. – М.: Медиум, 1993. – 509 с.
162. Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. ред. Я.С. Лурье. – Л.: Наука, 1970. – 597 с.
163. Карташёв А.В. Воссоздание Св. Руси. – Париж, 1956. – 256 с.
164. Климов А. Вячеслав Иванов в Италии (1924 – 1949) // В эмиграции: сб. ст. / Под ред. Н. П. Полторацкого. – Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского ун-та, 1972. – С. 151 – 166.
165. Козлов А.Е. Травелог как форма времени журналистики XIX века (на материале журнала «Русский Вестник») // «Культура – это любовь к миру»: Сибирь, Россия, мир в исследовательском и образовательном

- пространстве. Материалы Всероссийской науч.-практ. конф. / Под ред. В.А. Зверева, Е.Е. Тихомировой. – Новосибирск: НГПУ, 2017. – С. 56 – 60.
166. Кознова Н.Н. Литературные портреты в мемуарах писателей русского зарубежья // Словесное искусство Серебряного века и Русского зарубежья в контексте эпохи («Смирновские чтения»): сб. ст. по итогам II международной научной конференции (Москва, МГОУ, 16 – 17 сентября 2013 года). – М.: МГОУ, 2015. – С. 273 – 279.
167. Колобаева Л.А. Феноменологический роман в русской литературе 20 века // Науч. доклады филологического факультета МГУ / Ред. М.Л. Ремнева, Н.А. Соловьева. Вып. 2.– М.: Изд-во МГУ, 1998. – С. 155 –166.
168. Компанец В. В. Герой, дом, путь в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» // Вестник ВолГУ. Сер. 8: Литературоведение. Журналистика. – 2003. – № 3. – С. 38 – 44.
169. Кораблев А. А. К вопросу о движении и продвижении понятия «геопоэтика» // Филологические исследования: сб. науч. работ. Вып. 14. – К.: Изд. дом Дмитрия Бураго, 2015. – С. 297–304.
170. Крашенинникова Е.С. Концепт «спокойствие» в творчестве Б. К. Зайцева в аспекте этической лингвоэкологии // Вестник Челябинского гос. педагог. ун-та, 2017. – № 2. – С. 144 –149.
171. Кривонос В.Ш. Гоголь в русском литературном пространстве XIX – XX веков. – М.: Флинта, 2021. – 272 с.
172. Кривцов Н.В. Трэвел-журналистика: специфика направления и его проблемы // Вопросы теории и практики журналистики. – 2017. – Т. 6. – № 3. – С. 347 – 365.
173. Крылов В.Н. Поэтика народнического травелога конца XIX века (путевые очерки Ф.Д. Нефёдова) // Русский травелог XVIII–XX веков: маршруты, топосы, жанры и нарративы / Под ред. Т.И. Печерской, Н.В. Константиновой. – Новосибирск: НГПУ, 2016. – С. 374 – 404.
174. Култышева О.М., Лысенко Л. А. Черты православного уклада жизни в России конца XIX – начала XX в. (по тетралогии Б. К. Зайцева

- «Путешествие Глеба») // Научное обозрение: гуманитарные исследования. – М.: Изд. дом «Наука образования», 2016. – № 11. – С. 164–174.
175. Культурное пространство путешествий: Материалы науч. форума (Санкт–Петербург, 08–10 апреля 2003 г.). – СПб.: Изд–во СПбГУ, 2003. – 350 с.
176. Курочкина А.В. Концепция русского национального характера в творчестве И. Бунина и Б. Зайцева (на примере романов «Жизнь Арсеньева» и «Путешествие Глеба») // Творчество Б.К. Зайцева и мировая культура. Материалы Всероссийской науч. конф., посвященной 135–летию со дня рождения писателя. – Орел, Орловский ГУ им. И.С. Тургенева, 2016. – С. 77– 81.
177. Лазарев А.А. Ментальные паломничества Б.К. Зайцева в свете гуманитарной географии // Современная наука: диалог естественно–научной и социально–гуманитарной субкультур. Сб. науч. тр. по материалам Международной науч.–практ. конф. – Белгород, 2020. – С. 35–39.
178. Лазарев А.А. Феномен святости в художественной интерпретации Б.К. Зайцева // Тенденции развития образования: педагог, образовательная организация, общество – 2020. Сб. материалов Всероссийской науч. –практ. конф. БУ ЧР ДПО «Чувашский республиканский институт образования» Министерства образования и молодежной политики Чувашской Республики. – Чебоксары, 2020. – С. 241–244.
179. Лазарев А.А. Литература non-fiction в аспекте паломнического нарратива // Рациональное и иррациональное в литературе и фольклоре. Сб. науч. ст. по итогам X Международной науч. конф. – Волгоград: Изд-во ВГСПУ, 2019. – С. –114–121.
180. Лазарев А.А. Италия как модификация «России святой Руси» в художественном творчестве и публицистике Бориса Зайцева // Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие. XXI Кирилло-Мефодиевские чтения. Материалы Международной науч. -практ. конф. «Славянская

культура: истоки, традиции, взаимодействие. XXI Кирилло-Мефодиевские чтения» (в рамках Международного Кирилло-Мефодиевского фестиваля славянских языков и культур (Москва, 26–28 мая 2020 года). – М.: ГосИРЯ им. А.С. Пушкина, 2020. – С. – 242–247.

181. Лазарев А.А. Духовно-информационное расширение художественного пространства в творчестве Бориса Зайцева // Культура в фокусе научных парадигм. № 10–11. – Донецк, Донецкий национальный ун-т, 2020. – С. – 258–263.
182. Лазарев А.А. «Россия святой Руси» Бориса Зайцева: структура идеала // Известия ВГПУ. – № 4 (147). – 2020. – С. 208 – 214.
183. Лазарев А.А. Паломнический травелог: жанрово-видовая идентификация // Известия ВГПУ. – №5(138). –2019. – С. 215 – 219.
184. Ливцов В.А. Писатель Борис Зайцев и Афон // Православный монастырский мир: история и современность. Материалы междунауч. науч.-практ. конф. (Ярославль, 2016 г.). – Ярославль: Индиго, 2017. – С. 489–495.
185. Лидов А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. – 352 с.
186. Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротропия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.– сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – С. 9 – 48.
187. Лидов А. М. Новые Иерусалимы. Перенесение Святой Земли как порождающая матрица христианской культуры // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.– сост. А.М. Лидов. – М.: Индрик, 2009. – С. 5 – 10.
188. Лидов А.М. Иерусалимский Кувуклий. О происхождении луковичных глав // Иконография архитектуры: Сб. науч. тр. / Под общ. ред. А. Л. Баталова. – М.: ВНИИТАГ, 1990. – С. 57 – 68.

189. Лисовой Н.Н. А.Н. Муравьев и его книга «Путешествие ко Святым местам в 1830 году» // Муравьев А.Н. Путешествие ко Святым Местам в 1830 году. – М.: Индрик, 2006. – С. 7–26.
190. Литература русского зарубежья (1920 – 1990): учеб. пособие / Под общ. ред. А.И. Смирновой. – М.: Флинта, Наука, 2006. – 640 с.
191. Литке М.В. Предметное поле познавательного журнала «Вокруг света» // Актуальные проблемы журналистики: сб. тр. молодых ученых. Вып. 6 / Отв. ред. П.П. Каминский. Томск, ТГУ, 2011. – С. 43 – 47.
192. Лихачев Д.С. Изображение людей в летописи XII–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. X / Под ред. В. П. Адриановой–Перетц. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – С. 7 – 43.
193. Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. – М.: Наука, 1975. – 265 с.
194. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Т. 1 // Избр. работы: В 3 т. – М.: Худож. лит., 1987. – 656 с.
195. Ломакина С.А. Поэтика художественного пространства ранних рассказов Б. Зайцева // Творчество Б.К. Зайцева и мировая культура. Материалы Всероссийской науч. конф., посвященной 135– летию со дня рождения писателя. – Орел, Орловский ГУ им. И.С. Тургенева, 2016. – С. 39 – 45.
196. Лопачева М.К. Писатели-эмигранты первой волны о кризисе идентичности // Вестник СПбГУКИ. – 2016. – № 1 (26). – С. 10–15.
197. Лосев А.Ф. О Вяч. Иванове // В. И. Иванов: pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей: антология. Т. 1. – СПб.: РХГА, 2016. – С. 719 – 735.
198. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова: Пушкин. Лермонтов. Гоголь: Кн. для учителя. – М.: Просвещение, 1988. – 352 с.
199. Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: СПб.– Искусство, 2000. – 704 с.
200. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.

201. Лукиева Е. Б. Теория и практика связей с общественностью. Часть I. Основы PR: Учебное пособие. – Томск: Изд-во ТГУ, 2006 – 156 с.
202. Лысенко Л.А. Эволюция творческого метода Б. Зайцева и И. Шмелева: от импрессионизма до духовного реализма / Нижневартковский филологический вестник. –2018. – № 1. – С. 47– 52.
203. Лысенко Л.А. Образ православной России в автобиографических произведениях И.С. Шмелева «Лето господне» и Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» / Ученые записки Орловского государственного университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. – 2016. – № 3 (72). – С. 185–189.
204. Любомудров А.М. Борис Зайцев На Святой Горе // Афонская свеча. – СПб.: Скифия, 2016. — С. 196 – 206.
205. Любомудров А. М. Книга Бориса Зайцева «Преподобный Сергей Радонежский» // Русская литература. – 1991. – № 3. – С. 112 – 121.
206. Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 289 с.
207. Майга А.А. Литературный травелог: специфика жанра // Филология и культура. – 2014. – № 3 (37). – С. 254 – 259.
208. Максимов Д.Е. Идея пути в поэтическом сознании Ал. Блока // Максимов Д.Е. Поэзия и проза Ал. Блока. – Л.: Сов. писатель, 1975. – С. 6 – 143.
209. Малютина И. А. Травелог в современной паломнической литературе // Святая Земля в славяно-русской традиции: сборник статей / Ред.-сост.
210. А.К. Коненкова, С.И. Михайлова. – М.: ФГБОУ ВО РГУ им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), 2018. – С. 123 – 133.
211. Манн Ю. В. Диалектика художественного образа. – М.: Сов. писатель, 1987. – 320 с.
212. Маслова Н.М. Путевой очерк: проблемы жанра. – М.: Знание, 1980. – 64 с.

213. Медиа в современном мире: Петербургские чтения. Материалы 57–го междунар. форума (19 – 20 апреля 2018 г.) // Век информации. – 2018.– № 2 (2). – СПб.: Высш. шк. журналистики и массовых коммуникаций, СПбГУ, 2018. – 342 с.
214. Меднис Н.Е. «Религиозный экфрасис» в русской литературе // Критика и семиотика. Вып. 10. – Новосибирск; М.: НГУ, 2006. – С. 58– 67.
215. Мережковский, Д.С. Тайна Запада: Атлантида – Европа – М.: T8RUGRAM, 2018. – 492 с.
216. Митин И. На пути к воображаемой географии: два поворота, три пространства // Россия: воображение пространства / пространство воображения: сб. ст. – М.: Аграф, 2009. – С. 62 – 73.
217. Михайлов В. Эволюция жанра литературного путешествия в произведениях русских писателей XVIII–XIX века: дис. ... канд. филол. наук. – Волгоград: ВГПУ, 1999. – 199 с.
218. Михайлова М.В. Борис Константинович Зайцев // Далекое, но близкое: материалы литературных чтений к 125–летию со дня рождения Бориса Зайцева / Ред.-сост. О. А. Ростова. – М.: Дом-музей Марины Цветаевой: Стратегия, 2007. – С. 24 – 31.
219. Михайлов О.Н. Литература русского зарубежья. – М.: Просвещение, 1995. – 429 с.
220. Моторин А.В. Образ Иерусалима в русском романтизме // Христианство и русская литература. Сб. 2. – СПб.: Наука, 1996. – С. 61– 89.
221. Мочульский К.В. <Ясновидение любви> // Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 11т. Т. 4. – М.: Русская книга, 1999. – С. 593 – 595.
222. Муравьев А.Н. Путешествие ко святым местам русским. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 768 с.
223. Муха, А. В., Федосеева Н. И. Содержательная и жанровая специфика трэвел-журналистики в зависимости от видов СМИ / Огарёв – Online. – №19 (60). – 2015. [Электронный ресурс]. URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/soderzhatelnaya-i-zhanrovaya-spetsifikatrevell-zhurnalistiki-v-zavisimosti-ot-vidov-smi>.

224. «Невыразимо выразимое»: экфрасис и проблемы репрезентации визуального в художественном тексте: сб. ст. / Сост. и науч. ред. Д.В. Токарев. – М.: НЛЮ, 2013. – 572 с.
225. Никитина Н.А., Тулякова Н.А. Жанр травелога: когнитивная модель // Homo Loquens: актуальные вопросы лингвистики и методики преподавания иностранных языков: сб. науч. ст. / Под ред. И.Ю. Щемелевой. – СПб.: СПбГУ, 2013. – С. 191–199.
226. Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.–сост. А.М. Лидов. – М.: Индрик, 2009. – 912 с.
227. Очевидная история. Проблемы визуальной истории России XX столетия. Сб. ст. / Под ред. И.В. Нарского. – Челябинск: Каменный пояс, 2008. – 476 с.
228. Пак Н.И. Древнерусская культура в художественном мире Б.К. Зайцева. – М.; Калуга: МПГУ, КГПУ, 2003. – 180 с.
229. Петрухин В. Я. Иеротопия Русской земли и начальное летописание // Иеротропия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.–сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – С. 480 – 490.
230. Пешков А.А. Вопросы философии истории в отечественной консервативной и либеральной мысли: избранные персоналии. Н. – Новгород, Нижегородская духовная семинария, 2016. – 254 с.
231. Пищяев А.Г. Травелог: к вопросу о жанре // Материалы и методы инновационных исследований и разработок: Сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. (10 марта 2018 г, г. Самара). Ч. 2. – Уфа: АЭТЕРНА, 2018. – С. 65 –70.
232. Плотинский Ю.М. Модели социальных процессов: Учеб. пособие для высших учебных заведений. – М.: Логос, 2001.– 296 с.

233. Показаньева И. В. Проблемное поле трэвел-журналистики как явления современного медиапространства. – 2013. // URL: <http://www.mediascope.ru/node/1385>
234. Полонский А.В. Травелог и его место в современной журналистике // Вестник Тверского ун-та. Сер. «Филология». – 2015. – № 1. – С. 207 – 215.
235. Полуэктова И.А. Б.К. Зайцев: творческая эволюция и литературная репутация писателя / Материалы науч. сессии Борисоглебского филиала ФГБОУ ВО «ВГУ», 2017. – С. 221– 226.
236. Пономарев Е.Р. Типология советского путешествия: «путешествие на Запад» в литературе межвоенного периода. – СПб. : Изд-во СПбГУКИ, 2013. – 412 с.
237. Потницева Т.Н. Мэри Уолстонкрафт Шелли: «Последняя из славного поколения...». – Днепрпетровск: Изд-во ДНУ, 2008. – 128 с.
238. Прокошева В.Е. Современные подходы к изучению травелогов // Вестник науки и образования. Филологические науки. – 2018.– № 9 (45). – С. 64– 67.
239. Прозоров Ю.М. Творческая родословная SUB SPECIE истории литературы. Биографические повествования о русских писателях в творчестве Б. К. Зайцева // Русская литература. – 2013. – № 1. – С. 33 – 52.
240. Прокофьев Н.И. Литература путешествий XVI—XVII // Записки русских путешественников XVI—XVII вв. / Сост., подгот. текстов, коммент. Н.И. Прокофьева, Л.И. Алехиной; вступ. ст. Н.И. Прокофьева. – М.: Сов. Россия, 1988. – С. 5 – 20.
241. Прокофьев Н.И. Хожение: путешествие и литературный жанр // Книга хождений: Записки русских путешественников 12– 15 вв. / Сост, подгот. текстов, пер., вступ. ст. Н.И. Прокофьева. – М., 1984. – С. 5–22.
242. Прокошева В.Е. Современные подходы к изучению травелогов // Вестник науки и образования. – 2018. – № 9 (45). – С. 64– 67.
243. Пчелинцева М.А. Метафорический образ советской России в текстах писателей-эмигрантов 1-й волны // Международный журнал прикладных и

- фундаментальных исследований. – М.: РАЕ. – 2016. – № 12 (3) – С. 535 – 538.
244. Пчелинцева М.А. Презрение как доминанта негативного отношения русских писателей-эмигрантов первой волны к революционной России // Успехи современной науки. – Белгород: Эпицентр, 2017. – № 4. – С. 74–77.
245. Пчелинцева М.А. Оценка советской России в творчестве русских писателей-эмигрантов первой волны // Современные проблемы науки и образования. – 2009. – № 5. – С. 137 – 140.
246. Пыхтина Ю.Г. Функционально-семантическая типология пространственных образов и моделей в русской литературе XIX – начала XXI вв.: дис. ... д-ра. филол. наук. – М., 2014. – 346 с.
247. Раев М. И. Россия за рубежом: история культуры русской эмиграции (1919 – 1939). – М.: Прогресс-академия, 1994. – 292 с.
248. Редькина Т. Ю. Трэвел-медиаекст: способы и приёмы речепорождения: учеб. метод. пособие. – СПб.: СПбГУ, Высш.шк. журналистики и массовых коммуникаций, 2013. – 84 с.
249. Рождественская М.В. Создание сакральных пространств в литературе средневековой Руси (к постановке проблемы) // Иеротропия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.– сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – С. 525 – 533.
250. Ромашкина М.В. Дневник: эволюция жанра [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. Сер. Филологические науки. – 2014. – № 6. – Режим доступа: <http://www.scienceeducation.ru/120-15447>.
251. Россия: воображение пространства / пространство воображения (Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах./ Сост. Д.Н. Замятин, отв. ред. И.И. Митин. – М.: Аграф, 2009. – 463 с.

252. Ростовская Ю.В., Витковская Н.Г. Туристическая пресса этапы становления // Вестник Волжского ун-та им. В. Н. Татищева. Сер. Гуманитарные науки и образование. – 2015. – № 2 (18). – С. 306–316.
253. Руднев В. П. Прочь от реальности. Исследования по философии текста. – М.: Аграф, 2000. – 432 с.
254. Русская идея: антология / Сост. и авт. вступ. ст. М. А. Маслин; коммент. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1992. – 494 с.
255. Русский травелог XVIII – XX веков: маршруты, топосы, жанры и нарративы / Под ред. Т. И. Печерской, Н. В. Константиновой. – Новосибирск: НГПУ, 2016. – 461 с.
256. Рыжов Ю.В. Понятие пути в христианстве // Культурное пространство путешествий: Материалы науч. форума (Санкт–Петербург, 8–10 апреля 2003 г.) – Спб.: Изд–во СПбГУ, 2003. – С. 267 – 268.
257. Рылова А.Е. «Куда ведут все пути...». Италия в творчестве Бориса Зайцева. – Иваново: Изд–во Шуйского филиала ИВГУ, 2014. – 319 с.
258. Рылова А.Е. Россия и Италия в творчестве Б.К. Зайцева // Соловьевские исследования. Вып. 4 (36). – Иваново: Ивановский гос. энергетический ун–т им. В.И. Ленина, 2012. – С. 129 – 134.
259. Савельева И.Г. Английская литература путешествий: к вопросу о формировании национальной специфики жанра // Молодой ученый. Международ. науч. журнал. – Казань: ООО «Изд–во Молодой ученый», 2016. – № 21 (125). – С. 1017– 1020.
260. Савина Л.Н. Проблематика и поэтика автобиографических повестей о детстве второй половины XIX в.: Л. Н. Толстой «Детство», С. Т. Аксаков «Детские годы Багрова-внука», Н. Г. Гарин-Михайловский «Детство Тёмы». – Волгоград: Перемена, 2002. – 282 с.
261. Сафарчиева Ф.Ф. Жанрово-терминологический аспект теории современного отечественного травелога // Вестник Костромского гос. ун-та. – 2018. – Т. 24. – № 2. – С. 158–162.

262. Святая земля в славяно–русской традиции: Сб. ст. по материалам VII международ. круглого стола. Вып 2. / Ред. А.К. Коненкова, С.И. Михайлова. – М.: МГУ дизайна и технологии, 2018. –135 с.
263. Сид И. История понятия «геопэтика // Вестник Московского гос. лингвистического ун-та. – 2015. – Вып. 11 (722). – С. 153–170.
264. Сметанина С. И. Медиа-текст в системе культуры: Динамические процессы в языке и стиле журналистики конца XX в. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002. – 382 с.;
265. Смирнова А.И. Международная научная конференция «Великие имена русской эмиграции» (14-16 октября 2019 г., варминско-мазурский университет (Польша, Ольштын)) Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Филология. Теория языка. Языковое образование. 2020. № 1 (37). С. 160-162.
266. Смирнова А.И. Поэтика русской прозы XX века Монография / Московский городской педагогический университет. Москва, 2019.
267. Смирнова А.И. Публицистика И.А. Бунина: судьба России в контексте революционных событий. В сборнике: Русская интеллигенция и революция в литературе XX века. К 100-летию революции 1917 года. К 125-летию со дня рождения К.А. Федина: сборник научных статей. Ответственный редактор и составитель Кабанова И.Э., 2018. С. 39-45.
268. Смирнова А.И. Литература русского зарубежья. В сборнике: Отечественная филология: курсы по выбору. Смирнова А.И. Московский городской педагогический университет. Москва, 2018. С. 55-66.
269. Смирнова А.И. "Окаянные дни" И.А. Бунина как документ эпохи. В сборнике: Эпоха "великих потрясений" в литературе, языке и культуре ("Фетовские чтения"). материалы Международной научной конференции. Ответственный редактор Е.М. Криволапова. 2018. С. 6-13.

270. Смирнова А.И. Онтология смерти в рассказах Гайто Газданова. Смирнова А.И. *Slavica Wratislaviensia*. 2018. Т. 167. № 1. С. 311-319.
271. Соколов А.Г. Судьбы русской литературной эмиграции 1920-х годов. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 180 с.
272. Сомова С.В. Поэтика Бориса Зайцева. – Самара: Самарская гуманитар. акад., 2008. –135 с.
273. Сорочан А. «Фрегат “Паллада” И.А. Гончарова в контексте литературы путешествий // Травелогги: рецепция и интерпретация: Сб. ст. / Сост., отв. ред. Э.Ф. Шафранская. – Спб.: Свое изд-во, 2016. – С. 39 – 51.
274. Сорочан А. Ю. Туда и обратно: Новые исследования литературы путешествий и методология гуманитарной науки // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 112. – С. 379 – 402.
275. Степун Ф.А. Встречи: Достоевский – Л. Толстой – Бунин – Зайцев – В. Иванов – Белый – Леонов. – Мюнхен: Тов-во зарубежных писателей, 1962. – 206 с.
276. Струве Г. П. Русская литература в изгнании. Краткий биографический словарь Русского Зарубежья / Р.И. Вильданова, В.Б.Кудрявцев, К.Ю. Лаппо– Данилевский. – М.: Русский путь, 1996. – 446 с.
277. Струве Н. А. Писатель-праведник. Памяти Б. К. Зайцева // Зайцев Б.К. Собр. соч.: В 11 т. Т. 7. – М.: Русская книга, 2000. – С. 467 – 468.
278. Сурьянараян Н., Смирнова А.И. "Интеллектуальное путешествие" Г.Д. Гачева в индию // География искусства: новые ракурсы. Сборник статей. Ответственный редактор и составитель О.А. Лавренова. Москва, 2020. С. 121-125.
279. Сурова Е.С. Модификация позиции присутствия: путь к себе // Культурное пространство путешествий: Материалы науч. форума (СПб. 8– 10 апреля 2003 г.) – Спб.: Изд-во СПбГУ, 2003. –С. 13–17.
280. Суродина Н. Б. Онтологическая поэтика путешествия, или странничество как культурный первосценарий // Культурное пространство

- путешествий: Материалы науч. форума (СПб. 8–10 апреля 2003 г.) – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. – С. 17–18.
281. Тартаковский А.Г. Русская мемуаристика XVIII – первой половины XIX в. От рукописи к книге. – М.: Наука, 1991. – 289 с.
282. Тонкова Е. Г. П. А. Сорокин о национальном вопросе как производной социального неравенства // Наследие. Науч. журнал. – Сыктывкар, 2011. – С. 130 – 141.
283. Тополова О.С. Использование дневниковой формы как проявление авторского самосознания в путевой литературе второй половины XVIII века // Уч. зап. Казанского ун-та. Сер. Гуманитарные науки. – 2012. – Т. 154. – Вып. 5. – С. 223 – 231.
284. Топоров В. Н. Путь // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. – М.: Сов. энцикл., 1980. – С. 352 – 353.
285. Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. – М.: Сов. энцикл., 1980. – С. 341 – 342.
286. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 624 с.
287. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. А.П. Полякова, П.П. Апрышко. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
288. Тюпа В. И. Литература и ментальность: монография. – М.: Вест-Консалтинг, 2009. – 276 с.
289. Усенко Л.В. Импрессионизм в русской прозе начала XX века. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1988. – 237 с.
290. Фаликова Н.Э. Хронотоп как категория исторической поэтики // Проблемы исторической поэтики. – Петрозаводск: ПГУ, 1992. – С. 45 – 58.
291. Федорова И.В. Путешествие в Святую землю и Египет князя Николая Радзивилла в русской литературе XVII – начала XVIII века: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – СПб.: ИРЛИ РАН, 2000. – 22 с.

292. Федотов Г. П. Зайцев Б. К. Афон. Путевой очерк (Париж, 1928) // Современные записки. – 1930. – № 41. – С. 537 – 540.
293. Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М., Правда, 1990. – 496 с.
294. Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. – М.: Прогресс, 1993. – 324 с.
295. Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания. – М.: АСТ, 2004. – С. 185 – 212.
296. Флоровский Г.В. Пути русского богословия (Репринт.: Париж 1937). – — Вильнюс, 1991. – 601 с.
297. Фомиченко А.О. Трансформация автобиографического канона в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» // Пушкинские чтения – 2016. Художественные стратегии классической и новой литературы: жанр, автор, текст. Материалы XXI международ. науч. конф. – СПб.: ЛГОУ им. А.С. Пушкина, 2016. – С. 69 – 75.
298. Франк С.Л. Соч. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
299. Хренов Н.А. Культурологическая парадигма П.А. Сорокина и гуманитарные науки // Наследие: научный журнал. – Сыктывкар. – 2014. – № 2 (5). – С. 8 – 36.
300. Чулюкина М.Г. Дневник как жанр публицистики: предметно-функциональные особенности: автореф. дис. ... канд. фил. наук. – Казань: КГУ, 2009. – 22 с.
301. Шачкова В.А. Путешествие» как жанр художественной литературы: вопросы теории // Вестник Новгородского ун-та им. Н. И. Лобачевского. Сер. Филология, Искусствоведение. – 2008. – № 3. – С. 277 – 281.
302. Шёнле А. Подлинность и вымысел в авторском самосознании русской литературы путешествий. 1790 – 1840 / Пер. с англ. Д. Соловьева. – СПб. : Академический проект, 2004. – 271 с.

303. Шестакова Э.Г. Гетеротопия – рабочее понятие современной гуманитаристики: литературоведческий аспект // Критика и семиотика. Новосибирск: Институт философии СО РАН. – 2014. – № 1. – С. 58 – 72.
304. Шестакова Э. Г. Теоретические аспекты соотношения текстов художественной литературы и массовой коммуникации: специфика эстетической реальности словесности Нового времени. – Донецк: Норд-Пресс, 2005. – 441 с.
305. Ширина В. И. Геопоэтика и ее понимание в филологии // Лингвистика. Семиотика. Метапоэтика: Науч. сб. – Вып. 1 (14). – Ставрополь: СКФУ; Дизайн-студия Б. – 2014. – С. 374 – 380.
306. Шишкин А.В. Рим Вячеслава Иванова // Вяч. Иванов: pro et contra, антология. Т. 2. – СПб.: ЦСО, 1916. – С. 401 – 410.
307. Щукин В.Г. Христианский Восток и топика русской культуры // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 55 – 67.
308. Щукин В.Г. Социокультурное пространство и проблема жанра // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 69–78.
309. Щукин В.Г. Заветное «где». Топофилия и методы ее исследования // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 69 – 90.
310. Шульгун М.Э. Проблема жанровой и метажанровой специфики путешествий // Русская литература. Исследования и материалы: сб. научн. тр. Вып. XVI. – Киев, 2011. – С. 141–159.
311. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и комм. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
312. Юнг К.Г. Психологические типы. – М.: Университетская книга, АСП, 1998. – 720 с.
313. Яркова А. Жанр автобиографического романа в творчестве Б.К. Зайцева // Жанры в литературном процессе: сб. науч. ст. – СПб.: ЛГОУ им. А.С. Пушкина, 2000. – С.122 – 138.
314. Яркова А.В. Тетралогия Б.К. Зайцева «Путешествие Глеба» в контексте русской автобиографической прозы: К вопросу о жанровой специфике

произведения // Жанры в историко-литературном процессе. Сб.ст. – Вып.2. – СПб.: ЛГОУ им. А.С. Пушкина, 2003. – С. 95–100.

315. Elsner J. The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire // Journal of Roman Studies – Vol. 90. – November, 2000. – P. 181–195. – Electronic resource. https://www.constantinethegreatcoins.com/articles/Elsner_The_Itinerarium_Burdigalense.pdf.
316. Gove Ph. B. The Imaginary Voyage in Prose Fiction. A History of Its Criticism and a Guide for its Study, with an Annotated Check List of 215 Imaginary Voyages from 1700 to 1800. – London: The Holland Press. –1961. – 445 p.
317. Itinerarium: ancient Roman map [Electronic resource] // Encyclopædia Britannica. – Electronic resource: <https://www.britannica.com/science/itinerarium-ancient-Roman-map>.
318. Куца Z. Библейский контекст в тетралогии Бориса Зайцева «Путешествие Глеба» // LUBLIN STUDIES IN MODERN LANGUAGES AND LITERATURE. –2014. – № 38 (1). – С. 65 – 76.
319. Majeska G.P. Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. –Washington: District of Columbia, 1984. – 488 p.
320. Wilson R. The Literary Travelogue: a Comparative Study with Special Relevance to Russian Literature from Fonvizin to Pushkin. –The Hague: Nijhoff, 1973. –138 p.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ. СЛОВАРИ. СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ

321. Азбука христианства: словарь-справочник важнейших понятий и терминов. – М.: МАНК «Наука», 1997. – 288 с.
322. Библейская энциклопедия / Репринт. изд-е .– М.: Терра, 1990. – 902 с.

323. Библиографический словарь русских писателей. Русские писатели. XX век: В 2 т. – М.: Просвещение, 1999.
324. Большой толковый словарь русского языка: [А– Я]. – СПб.: Норинт, 1998. – 1534 с.
325. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: Гос. изд– во иностранных национальных словарей, 1955.
326. Зайцев Б.К. Библиографический указатель / Централизован. библиотечная система г. Калуги. Сост.: В. А. Дьяченко; вступ. ст. А. П. Черникова. – Калуга: Полиграф-Информ, 2001. – 83 с.
327. Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева. – М.: Сов. энцикл., 1987. – 751 с.
328. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Сов. энцикл., 1991. – 736 с.
329. Мифы народов мира: в 2– х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: Сов. энцикл., 1982.
330. Русская эмиграция. Журналы и сборники на русском языке 1981–1995: Сводный указатель ст. / Ред. Т. Л. Гладкова, Т. А. Осоргина. – М.: РОССПЭН, 2005. – 348 с.
331. Русские писатели. 1800 – 1917. Биографический словарь. Т. 1. – М.: Сов. энцикл., 1989. – 672 с.
332. Русское зарубежье: Золотая книга эмиграции, первая треть XX в. Энциклопедический биографический словарь / Под общ. ред. В. В. Шелохаева. – М.: РОССПЭН, 1997. – 748 с.
333. Российское зарубежье во Франции: 1919– 2000 / Общ. ред. Л.А. Мнухина, М.Б. Авриль, В.К. Лосской. Т. 1. – М.: Наука; М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2008. – 796 с.
334. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. – М.: Академический проект, 2001. – 990 с.
335. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918– 1939 гг.) / Сост. А.А. Ермичев. – СПб.: РХГА, 2012. – 351 с.

336. Христианство: Энцикл.словарь: В 3 т. / Под ред. С.С. Аверинцева. – М.: БРЭ, 1993– 1995.