

Памела Дэвидсон
ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
ПРОРОЧЕСТВА В ДИАСПОРЕ¹
БУНИН, НАБОКОВ И ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Не утрашуся гибели,
Ни копий, ни стрел дождей, —
Так говорит по Библии
Пророк Есенин Сергей.

Сергей Есенин, «Инония», 1918

Миссия, именно миссия, тяжкая, но и высокая,
возложена судьбой на нас.

Иван Бунин, «Миссия русской эмиграции», 1924

— Ты, Елисей?
Я поклонился. Пророк цокнул языком, потирая
ладонью смуглую лысину:
— Колесо потерял. Отыщи-ка.

Владимир Набоков, «Гроза», 1924

Вновь арок древних верный пилигрим,
В мой поздний час вечерним «Ave, Roma»
Приветствую как свод родного дома,
Тебя, скитаний пристань, вечный Рим.

Вячеслав Иванов, «Римские сонеты», 1924

В этой главе мы попытаемся ответить на вопрос, который имеет первостепенное значение для понимания эволюции русской литературы в диаспоре. Как писатели-эмигранты, оказавшиеся на чужбине после революции, относились

¹ Эта статья написана в рамках более широкого проекта «Пророчество и власть в русской литературной традиции (1650–1930)», который осуществляется при финансовой поддержке Фонда Ливерхьюма (The Leverhulme Trust), предоставившего мне исследовательский грант на два года. Я благодарна Марии Рубинс и участникам семинара «Redefining the Russian Literary Diaspora (1918–2018)», организованного ею в мае 2018 года, за интересные доклады и ценные комментарии, в особенности Адриану Ваннеру и Ладе Пановой, принявшим активное участие в обсуждении моего доклада.

к укоренившемуся в национальном сознании представлению о пророческой роли литературы?

Пестуемый поколениями писателей, читателей и критиков культ писателя-пророка является одним из общепризнанных, наиболее явственных и устойчивых тропов русской литературы, выделяющих ее среди других национальных литератур. Обычно фигура пророка ассоциируется с Пушкиным и писателями его поколения, однако корни этого явления уходят в гораздо более раннюю эпоху — к двум ярким представителям духовенства, творившим во второй половине XVII века. Ученый белорусский монах Симеон Полоцкий (1629–1680) стал первым придворным поэтом на Руси, а его ярый оппонент старовер протопоп Аввакум (1620–1682) создал альтернативную модель профетической власти, основанную на отступлении от господствующих взглядов и противостоянии государству и церкви¹. Влияние Симеона доминировало на протяжении XVIII века, но во второй половине XIX века на первый план выходит конфронтационная модель Аввакума, особенно после публикации в 1861 году его знаменитого «Жития». Примечательно, что, когда Юрий Нагибин в 1990 году выпустил сборник своих рассказов о писателях, он поставил повесть о протопопе Аввакуме на втором месте и назвал книгу «Пророк будет сожжен», охарактеризовав тем самым всех героев этого тома².

Основанный на вере в силу слова и тесно связанный с идеей русского мессианства, образ писателя-пророка придает определенное единство русской литературной традиции. Образ этот отнюдь не однороден; он представляет собой удивительно гибкую, многогранную конструкцию, которая может служить совершенно разным целям и устремлениям.

¹ См.: Davidson P. Simeon Polotskii and the Origins of the Russian Tradition of the Writer as Prophet // *Modern Language Review*. 2017. Vol. 112. № 4. P. 917–952.

² Повесть «Огненный протопоп» (1974) впервые была опубликована в журнале «Дружба народов» (1975, № 4). См. также: Нагибин Ю. Пророк будет сожжен. М.: Книга, 1990. С. 19–42. Повесть завершается словами, связывающими мученичество пророка с зарождением русской прозы: «С этого пустозерского пламени возжжется костер великой русской прозы» (Там же. С. 42).

Именно благодаря своей гибкости он играет важную роль в формировании культурной памяти. Это мощная метафора, которая легко трансформируется в сознании писателей и читателей и может порождать разного рода эксцессы. По словам Милана Кундеры: «Метафора — опасная вещь. С метафорами шутки плохи»¹.

Учитывая значимость метафорического образа пророка, представляется особенно интересным проследить, как он был подхвачен писателями-эмигрантами первой волны, пережившими двойную утрату родины — сначала в результате большевистской революции, а потом в результате эмиграции². Усилилось или ослабло для них его значение вне родины? Изменилось ли что-нибудь? Какие стратегии выбирали авторы, стремившиеся сохранить этот образ? Как их трактовки соотносились с пониманием пророчества в после-революционной России? Какую роль при этом играла религиозная вера? Все это подводит нас к ряду более общих вопросов. Каковы отношения между литературной традицией, национальной идентичностью и географическим местоположением? Может ли метафора, традиционно выражавшая «национальную миссию» русской литературы и формулируемая с оглядкой на двойную власть государства и церкви, продолжить свое существование за пределами родной страны? Если да, то что происходит с этой метафорой и с литературой, которую она представляет? Может ли национальное стать транснациональным?

К пророческой миссии русской литературы чаще всего взывали те писатели-эмигранты, которые считали себя продолжателями «родной» традиции, а свое творчество — ее продолжением. Они, как правило, хотя и не всегда, принадлежали к более старшему поколению родившихся в 1860–1880-е годы; т. е. на момент революции им было уже за тридцать, сорок или пятьдесят лет. Мережковский (1865–1941),

¹ *Kundera M. The Unbearable Lightness of Being / Trans. by M. H. Heim. London: Faber and Faber, 1995. P. 11.*

² Содержательное введение в этот период см.: *Slobin G. N. Russians Abroad: Literary and Cultural Politics of Diaspora (1919–1939) / Clark K., Condee N., Slobin D., Slobin M. (eds). Boston: Academic Studies Press, 2013.*

Вячеслав Иванов (1866–1949), Шестов (1866–1938), Гиппиус (1869–1945) родились в 1860-е годы. Бунин (1870–1953), Сергей Булгаков (1871–1944), Шмелев (1873–1950), Бердяев (1874–1948), Ремизов (1877–1957), Осоргин (1878–1942) родились в 1870-е, а в 1880-е — Зайцев (1881–1972) и Ходасевич (1886–1939). Интеллектуально все эти писатели сформировались до 1917 года. Они привнесли пророческие идеи Достоевского и Владимира Соловьева в дурманящую, апокалиптическую атмосферу Серебряного века, а в революциях 1905-го и 1917-го года видели осуществление прежних пророчеств. Естественно, это наследие осталось с ними и в эмиграции. Они считали себя хранителями этого наследия, обязанными передать его следующему поколению. При этом они стремились не только сохранить связь с прошлым, но и найти новый способ выражения, отличный от возникающих в России политически окрашенных мессианских трактовок революции. Приятие (и видоизменение) провидческого языка играло важную роль в сохранении ощущения единой литературной традиции, движения к общей цели. Кроме того, оно питало то, что Бродский назвал главной заботой писателя в изгнании, — «стремление к значимости»¹.

Писателям-эмигрантам, родившимся в середине и конце 1890-х или в начале 1900-х годов, было чуть больше или даже меньше двадцати лет, когда они, оказавшись в Европе, начинали свой путь в литературе. Хотя таким авторам, как Оцуп (1894–1958), Одоевцева (1895–1990), Набоков (1899–1977), Берберова (1901–1993), Газданов (1903–1971), Поплавский (1903–1935), Осоргина-Бакунина (1904–1995), Яновский (1906–1989), Варшавский (1906–1978) и Штейгер (1907–1944), не пришлось начинать с чистого листа, они — в отличие от писателей старшего поколения — были в меньшей степени обременены сложившимися до революции убеждениями и ожиданиями. И они вовсе не желали, чтобы старшее поколение навязывало им свои взгляды. Вместо того чтобы воспользоваться багажом старших коллег, многие из них

¹ Brodsky J. The Condition We Call Exile // New York Review of Books. 1988. Jan 21. P. 16.

предпочли реализовать свое «стремление к значимости», выстраивая связи с культурой тех стран, в которых они оказались. В результате они скорее были склонны преуменьшать свою связь с русской традицией или даже подрывать ее основы. Убедительные примеры этой тенденции, а также прекрасный анализ тесных связей писателей русского Монпарнаса с их европейскими современниками в межвоенные годы даны в книге Марии Рубинс¹.

Отношение к пророческой миссии русских писателей в эмиграции складывалось в контексте противостояния двух разных поколений, что всегда является мощной движущей силой для развития литературы, как отмечал еще Тынянов. Чтобы показать этот процесс, я рассмотрю три различные трактовки темы пророка, возникшие в 1924 году. Этот год выбран как некий общий знаменатель, поскольку он был важным поворотным пунктом. Спустя семь лет после революции жизнь в эмиграции становилась все более обустроенной и начала формироваться определенная эмигрантская идентичность². Смерть Ленина в январе ознаменовала окончание первого периода большевистского эксперимента, и требовалось заново осмыслить пути дальнейшего развития. Рассматриваемые тексты представляют различные города и литературные жанры: Париж, где Бунин выступил с публичной лекцией, Берлин, где Набоков написал свой рассказ, и Рим, где Вячеслав Иванов сочинил цикл сонетов. После сравнения этих произведений я намерена уделить более пристальное внимание случаю Иванова. На мой взгляд, его пример интересен тем, что отражает постоянное,

¹ *Rubins M. Russian Montparnasse: Transnational Writing in Interwar Paris.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015; *Рубинс М. Русский Монпарнас. Парижская проза 1920–1930-х годов в контексте транснационального модернизма.* М.: Новое литературное обозрение, 2017.

² Возвращение в Россию в 1923 году некоторых видных экспатриантов (Алексея Толстого, Белого, Шкловского) ознаменовало окончание первого периода беспрепятственной эмиграции. По мнению Слонима, последние нити, связующие эмигрантскую литературу с родной традицией, оборвались в 1922–1924 годах. См.: *Слоним М. Заметки об эмигрантской литературе // Критика русского зарубежья / Под ред. О. А. Коростелева, Н. Г. Мельникова. Т. 2. М.: Олимп, 2002. С. 116.*

характерное для эмиграции стремление вписать национальную пророческую традицию в новый, транснациональный контекст. В частности, мне бы хотелось подтвердить или опровергнуть утверждение Никиты Струве о том, что среди писателей-эмигрантов Иванов являет собой наилучший пример культурного симбиоза с Европой¹.

Однако предварительно необходимо остановиться на значении некоторых слов, с помощью которых эти авторы описывают состояние эмиграции. Русское слово «изгнание» прямо указывает на вынужденное бегство из родной страны. Имеющее латинский корень слово «эмиграция» более нейтрально и предполагает возможность добровольного переезда в другую страну. Оба слова определяют тех, к кому они применимы, по отношению к покинутой родине (*из-гнание / э-миграция*). То же самое можно сказать и о таких словах, как «беженцы» и «зарубежный». Заимствованное из греческого слово «диаспора», напротив, указывает прежде всего на проживание народа в новом месте. Оно является производным от глагола *σπείρω* (разбрасывать, сеять) и предполагает два оттенка значения — нейтральный или негативный, связанный с разбрасыванием, и положительный, связанный с сеянием или укоренением. Эти коннотации, внесенные в перевод еврейского Священного Писания на древнегреческий (Септуагинту), сохранились в церковнославянском и русском переводах Библии, где диаспора передается словом «рас-сеяние». Моисей предупреждает израильтян о том, что, прежде чем они вернутся в землю обетованную, на них могут обрушиться кары небесные, если они не будут соблюдать божественные заповеди. В число таких кар входит и «рассеяние» или «изгнание» (נָחַץ, *на́хат*, в греческом переводе — *διασπορά*, *диаспора*) во «все царства земли»². Это предупреждение повторяется в книгах пророков, чаще всего в книге Иеремии,

¹ Струве Н. Встреча первой русской эмиграции с Европой // *Еуропа Orientalis*. 2003. № 22 (2). Р. 15.

² Втор. 28:25: *ἔσῃ ἐν διασπορᾷ ἐν πάσαις ταῖς βασιλείαις τῆς γῆς* (*esē en diaspora en pasais tais basileiais tēs gēs*), в синодальном переводе: «и будешь рассеян по всем царствам земли»; в церковнославянском: «и будеши въ разсееніе во всехъ царствахъ земныхъ».

который предсказал Вавилонское пленение¹. В этом контексте «диаспора» (рассеяние как наказание) несет негативную коннотацию. Однако в библейской истории изгнание как «наказание» — всего лишь один из этапов на пути к спасению. Поэтому в Библии актуализируется и второе значение слова «диаспора», когда «рассеяние» становится своего рода «сеянием» в надежде на будущие всходы. В таком контексте слово «диаспора» используется в древнегреческом переводе Псалма 146 (147). Вознося хвалу Господу, псалмопевец восклицает: «Господь созидает Иерусалим, собирает изгнанников Израиля» (יְהוָה, нидхей, также переводится как *диасторѝ*, диаспора)². Видение возрожденного Иерусалима соотносится не столько с географическим объектом, сколько с созданием общности людей, объединенных верой. Таким образом, «диаспора» ассоциируется не просто с историческим фактом перемещения за географические пределы родной земли, но с целью обретения духовной родины.

Насколько мне известно, за исключением Вячеслава Иванова и Юрия Терапиано, никто из русских эмигрантов первой волны не использовал слово «диаспора»³. Тем не менее они часто применяют к своей ситуации саму идею, соответ-

¹ Иер. 15:4, 24:9, 29:18, 34:17.

² Синоподобный перевод. В Септуагинте в этих двух случаях используется одно и то же греческое слово «диаспора» для перевода двух разных еврейских слов: *за'ава* (Втор. 28:25) и *нидхей* (Пс. 147:2). Перевод этих двух слов одним в Септуагинте скрадывает важное различие в еврейском оригинале и связывает кару рассеянием из Второзакония с обещанием Господа в Псалме 147 собрать изгнанников.

³ Слово «диаспора» относительно недавно начало использоваться в русском литературном языке. Оно появляется в нормативных словарях только в советский период. В названиях почти всех антологий эмигрантской литературы XX века, изданных на Западе или в России, присутствует словосочетание «русское зарубежье». Важным исключением, в котором используются слова «диаспора» и «зарубежный», стала антология «Муза Диаспоры» (Муза Диаспоры: избранные стихи зарубежных поэтов, 1920–1960 / Под ред. Ю. Терапиано. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1960). Более значимое изменение терминологии произошло в 2003 году, когда издательство «Новое литературное обозрение» запустило серию «Поэзия русской диаспоры». Сравнительный анализ употребления слов «изгнание», «эмиграция» и «диаспора», проведенный с помощью поискового онлайн-сервиса Google Books Ngram Viewer, показывает постепенное увеличение частотности использования первых двух слов после 1917 года (первоначально

ствующую понятие рассеяния в Библии. Библейское понимание двойственной цели изгнания (как наказания и как спасения) задавало четкое направление для возрождения пророческой роли писателя за пределами России.

Первые пророческие прочтения революции в России

Писатели-эмигранты выработали ряд подходов к пророческой традиции, которые были обусловлены как ее текущими проявлениями в России, так и историей ее развития. Чтобы понять контекст их отношения к этой традиции, необходимо рассмотреть наиболее важные ранние прочтения революции в России¹. Речь Бунина о миссии русской эмиграции явно была направлена в том числе и против такого рода текстов.

Пророческая традиция в дореволюционной России формировалась в отношении к трем главным источникам власти: государству, церкви и народу. Некоторые писатели обращали пророческий голос в поддержку институтов власти (этот подход преобладал начиная с Симеона Полоцкого вплоть до Державина). Другие использовали его, чтобы бросить вызов властям (например, Радищев, декабристы и, позднее, революционные демократы 1860–1870-х годов); при отсутствии поддержки со стороны государства или церкви оппозиционно настроенные писатели нередко стремились найти оправдание или подтверждение своим устремлениям в народе. Эти разные позиции вновь отчетливо проявились на рубеже веков под влиянием идей Владимира Соловьева о теургической и преобразующей силе искусства. Хотя эти идеи были укоренены в эстетике, их значимость и воздействие на культ жизнотворчества имели важные религиозные и политические последствия, прежде всего в противостоянии существующему режиму. Неудивительно, что эта

более частотным было «изгнание», затем его опередило слово «эмиграция»). Частотность слова «диаспора» возрастает после 1986 года, но все еще отстает от двух других.

¹ Введение в эту тему см.: *Pyman A. Russian Poetry and the October Revolution // Revolutionary Russia. 1990. № 3 (1). P. 5–54.*

диссидентская направленность усилилась в результате революций 1905-го и 1917 года¹.

Некоторые писатели приветствовали революцию 1917 года как осуществление прежних пророчеств, нередко при этом апеллируя к ряду «предшественников» для обоснования своих взглядов. Так, после февральского переворота Вячеслав Иванов вспоминает пророческие предупреждения Хомякова о необходимости выстраивания хороших отношений между государством и народом. В письме от 12 июля 1917 года он выражает несогласие с критикой этого известного славянофила со стороны Флоренского, утверждая, что Хомяков сделал «пророчественное предостережение старой власти», указав на стоящий перед ней выбор: «трансцендентизм по отношению к народу» приведет к неминуемой гибели, тогда как «последовательно проведенный имманентизм, как воспитание к свободе» обеспечит сохранение власти. Февральская революция была прямым следствием неспособности государства исполнить его пророчество: «И вот, наша несчастная родина почти гибнет от того, что пророки втуне пророчествовали»². Эта трактовка взглядов Хомякова вполне соответствует давнему стремлению Иванова к установлению связи с народом посредством создания новых форм «большого, всенародного искусства» на основе мифа и символа³.

Таким образом, революция воспринималась и как осуществление прежних пророчеств, и как прелюдия к великолепному будущему. И в том, и в другом случае требовалось обретение пророческого голоса. Поэзия, имеющая особый

¹ См., например, доктрину мистического анархизма, выдвинутую Георгием Чулковым: Чулков Г. О мистическом анархизме / вступ. статья В. Иванова. СПб.: Факелы, 1906.

² См. письмо Иванова к П. А. Флоренскому от 12 июля 1917 года в: Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. / Под ред. К. Г. Исупова, А. Б. Шишкина. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. Т. 2. С. 632. Это письмо — реакция Иванова на статью Флоренского о Хомякове (Флоренский П. Около Хомякова: (Критические заметки). Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1916).

³ См., например, эссе Иванова «Копье Афины» (1904), «Поэт и чернь» (1904), «Предчувствия и предвестия» (1906).

статус благодаря своей тесной связи с пророчествованием, играла ведущую роль в выражении первоначальной реакции на потрясения 1917 года. Так, например, Волошин в сборнике стихов о войне и революции «Демоны глухонемые» (впервые опубликованном в Харькове в 1919-м и затем в Берлине в 1923 году), следуя традиции Аввакума, изображает Россию, терзаемую сатаной и обретающую очищение через это ниспосланное Богом мучение.

В этом контексте возрождается жанр поэмы, который, начиная с пушкинского «Медного Всадника», служил для осмысления глубинных исторических преобразований. Весной 1918 года Иванов-Разумник, редактор литературного раздела газеты левых эсеров «Знамя труда», опубликовал в этом издании три длинных поэмы. Написанная в январе 1918 года поэма Блока «Двенадцать» была напечатана 3 марта, а написанная в апреле поэма Белого «Христос воскрес» вышла 12 мая того же года. В обеих поэмах, хотя и по-разному, революция соотносится с фигурой Христа. У Блока сюжет движется вслед за сокрушительно шагающими «без креста» двенадцатью красногвардейцами. В самом конце поэмы перед ними появляется Иисус Христос, и остается неясным, то ли он ведет их за собой, то ли, как утверждал Волошин, они ведут его на расстрел¹. У Белого прямо противоположный порядок: поэма начинается с распятия Христа и заканчивается сценами революции. Оба произведения предполагают профетическое прочтение недавних событий в свете мессианского христианства.

Неделей позже, 19 мая, в газете «Знамя труда» были напечатаны отрывки из более ранней поэмы Есенина «Инония», которую он задумал в конце 1917-го, а закончил в январе 1918 года. Воспитанный набожной матерью в крестьянской семье, Есенин хорошо знал Библию и русский фольклор. В своем приятии пророческого гласа он оказывается намного

¹ Запись от 17 февраля (2 марта) 1919 года в дневнике В. Н. Муромцевой-Буниной, где она сообщает о точке зрения Волошина и несогласии с ним Бунина, см. в: Устами Буниных: Дневники Ивана Алексеевича и Веры Николаевны и другие архивные материалы: в 3 т. / Под ред. М. Грин. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1977–1982. Т. 1. С. 210.

более прямолинейным, чем Блок и Белый, и в то же время более еретичным. Посвятив свою поэму Иеремии, Есенин уже в первом четверостишии именуется «пророком»:

Не утрашуся гибели,
Ни копий, ни стрел дождей,—
Так говорит по Библии
Пророк Есенин Сергей¹.

Самопровозглашенный пророк начинает с демонстративного отказа от традиционного христианства. Он выплевывает изо рта Христово тело и заявляет, что зубами выщиплет Богу бороду. Затем обещает народу утопический город Инонию:

Обещаю вам град Инонию,
Где живет Божество живых!²

Последняя часть поэмы заканчивается радостной песней во славу «новой веры, без креста и мук»; в этом новом Сионе и Назарете не Бог, а сам человек утверждает истину:

Наша вера — в силе.
Наша правда — в нас!³

«Инония» вызвала столь же противоречивые отклики, как и «Двенадцать» Блока. Оставляя в стороне вопрос о художественных достоинствах «Инонии», критики вели бесконечные споры о ее политической и религиозной направленности: была ли она про- или антибольшевистской, христианской, языческой или атеистической?⁴ Чтобы внести ясность в эту

¹ Есенин С. Полное собрание сочинений: в 7 т. / Под ред. Ю. Л. Прокушева. М.: Наука, Голос, 1995–2000. Т. 2. С. 61. В черновой рукописи поэма была посвящена З. Н. Е. [сениной], актрисе Зинаиде Райх, которая в то время была женой Есенина (впоследствии она вышла замуж за Мейерхольда). В вариантах, опубликованных в газете «Знамя труда» и в журнале «Наш путь», посвящения не было (Там же. С. 223). Посвящение Иеремии впервые появилось в сборнике произведений Есенина «Преображение» (Есенин С. Преображение: Стихотворения. М.: Московская трудовая артель художников слова, 1918).

² Есенин С. Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. С. 62. См. строки: «Тело, Христово тело, / Выплываю изо рта» и «Даже Богу я выщиплю бороду / Оскалом моих зубов» (Там же. С. 61–62).

³ Там же. С. 68.

⁴ Обзор критических отзывов в русской и эмигрантской печати см. в примечаниях к поэме: Есенин С. Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. С. 346–355.

полемику, Иванов-Разумник написал обширную статью «Россия и Инония», рассмотрев все три поэмы в контексте своего понимания идеального политического устройства, основанного на новом синтезе социализма и реформированного христианства. Эта статья первоначально была опубликована в 1918 году вместе с поэмами Белого и Есенина в редактируемом им журнале левых эсеров «Наш путь»¹. В 1920-м он издал эти три текста в Берлине в виде книги, которая привела к возобновлению споров в эмигрантских кругах².

Для обоснования своих взглядов Иванов-Разумник относит рассматриваемые поэмы к пророческой традиции русской литературы: «Поэмы Блока, Есенина, Белого — поэмы „пророческие“, поскольку каждый подлинный поэт есть „пророк“. И все истинные поэты всех времен — всегда были „пророками“ вселенской идеи своего времени, всегда через настоящее провидели в будущем *Инонию*»³. Предвосхищая возражения «наивных людей» против есенинского провозглашения себя пророком, Иванов-Разумник цитирует пушкинского «Пророка» как «доказательство» и окончательное оправдание претензии поэта на эту роль. «Велико расстояние между Есениным и Пушкиным, но ведь не больше, чем между Пушкиным и пророком Исайей». Далее Иванов-Разумник приводит рассказ Исайи о том, как серафим коснулся его уст пылающим углем (Ис. 6:1–2, 5–13). «Безмерно [...] бесконечно слабейшие голоса современных поэтов — да будут тоже услышаны нами»⁴.

Поразительное пренебрежение Иванова-Разумника глубинным различием между пророками и поэтами было обусловлено его стремлением получить поддержку собственных взглядов. Повторяя предупреждение Исайи о тех, кто имеет уши, но не слышит (Ис. 6:10), он порицает «расслабленных

¹ «Наш путь». 1918. № 2. С. 134–151 (номер вышел 15 июня). Поэма «Двенадцать» Блока ранее была напечатана в: «Наш путь». 1918. № 1. С. 1–12.

² *Иванов-Разумник*. Россия и Инония. Андрей Белый. Христос воскрес. Сергей Есенин. Товарищ; Инония. Берлин: Скифы, 1920.

³ Там же. С. 28.

⁴ Там же. С. 22–23. По мнению критика, Пушкин избежал цензуры, поскольку читатели ошибочно полагали, что он пишет лишь о библейском пророке, а не о поэте в себе.

интеллигентов», которые глухо, точно из преисподней, твердят о том, что «погибла Россия», и отказываются «видеть в нарождающейся новой России, во всем мире — „Инонию“, где живет божество живых»¹. При таком сопротивлении для достижения обещанного идеала потребуются многие годы борьбы. В конце статьи он призывает читателей вспомнить «великого пророка-поэта» Гёте, который во второй части «Фауста» говорит о Пигмеях, препятствующих преобразованию мира, начатому Сейсмосом².

Используемый автором прием очевиден. Сперва критик привлекает поэзию для поддержки своего мессианского идеала политического переустройства. Затем, дабы придать легитимность этому идеалу, он включает выбранные тексты (поэмы Белого, Блока и Есенина) в «подтверждающую» его правоту пророческую традицию, которую через ее «отца-основателя» (Пушкина) ведет к его библейскому предшественнику (Исайе) и заодно привлекает главного европейского поэта-пророка (Гёте). В результате получается удивительный сплав увещательной риторики, забористая смесь перелицованной религиозности и политического идеализма в обертке профетического языка.

Другие писатели, используя такой язык, десакрализовали его. Как уже произошло в России в 1860-х, мессианские идеи религиозного толка трансформировались в секулярные политические идеалы. Расширяя поле модернистских экспериментов в предвоенные годы, футуристы переняли у символистов веру в теургическую силу слова и на ее основе выстраивали собственный образ земной утопии. Большевицкий проект, направленный на приближение великолепного будущего, прекрасно соответствовал такому подходу, провозвестником которого стал Маяковский. Прославляя Февральскую революцию в стихотворении «Революция. Поэтохроника» (17 апреля 1917 года), он вместе с восставшими отвергает Бога («Нам / До Бога / Дело какое?»), а затем провозглашает их новую пророческую миссию:

¹ Иванов-Разумник. Россия и Инония. С. 28.

² Там же. С. 28–31. См.: Гёте И. В. Фауст. Часть II, акт II, сцена IV.

Новые несем земле скрижали
с нашего серого Синая¹.

В черновом варианте Маяковский еще более явно указывает на переосмысление прежней традиции пророчествования. После заявления о создании новой религии («Днесь созидается религия иная»), в черновике были такие слова:

Сегодня скрижали нового пророчества
носим с нашего закоптелого Синая².

Старый «закоптелый Синай» соответствует истории прежних пророчеств в России, которые теперь должны быть преобразованы в соответствии с новым заветом.

В стихотворении «Мы идем», написанном в 1918-м и опубликованном в 1919 году, Маяковский говорит от имени «разносчиков новой веры, / красоте задающей железный тон»³. Через несколько лет он, однако, утратил веру в это новое направление и высмеял его в стихотворении «О поэтах» (1923). Эпиграф, в котором Маяковский перефразирует божественное повеление из пушкинского «Пророка» («Глаголом жги сердца людей»), указывает на его ироническое отношение к безоглядному следованию этому предписанию:

Всем товарищам по ремеслу:
несколько идей
о «прожигании глаголами сердец людей».

Он рисует гротескную картину, изображая «тысяч двадцать поэтов», корпящих над своими стихами в стремлении следовать этой заповеди:

От жизни сидячей высохли в жгут.
Изголодались.
С локтями голыми.
Но денно и ночью
жгут и жгут
сердца неповинных людей «глаголами».
Написал.

¹ Маяковский В. Полное собрание произведений: в 20 т. / Под ред. В. Н. Терехиной и др. М.: Наука, 2013–... Т. 1. С. 106. После первой публикации в «Новой жизни» 21 мая 1917 года стихотворение дважды переиздавалось в 1918 году (Там же. С. 496).

² Там же. С. 374.

³ Там же. С. 135.

Готово.
Спрашивается — прожёт?
Прожёт!
И сердце и даже бок.
Только поймут ли поэтические стада,
что сердца
сгорают —
исключительно со стыда¹.

«Поэтические стада» и горе-пророки не понимают сути. Указание на чувство стыда отсылает нас к отправной точке пророческого призвания Исаяи — осознания того, что он «человек с нечистыми устами», живущий «среди народа также с нечистыми устами» (Ис. 6:5). Для осмысленного следования пророческой традиции необходимо понимать моральные основы речи; механическое повторение изречений на формальном языке пророчествования выливается в абсурд — как это происходит в «рецепте» пророческих стихов, который Маяковский дает в конце своего сатирического стихотворения.

Говоря о «поэтических стадах», Маяковский касается важной темы — необходимости аудитории для пророка. На более глубоком уровне эта тема возникает в творчестве мистически настроенного футуриста Велимира Хлебникова. В конце короткого творческого пути он увлеченно работал над своим итоговым произведением «Доски судьбы», в котором на основе нумерологии выводил исторические пророчества. В стихотворении «Одинокий лицедей» (1921–1922) он сокрушается об одиночестве пророка и отсутствии внимающих ему людей. Стихотворение начинается с того, что усталый лицедей бредет в одиночестве по пустыне, как пушкинский пророк: «Как сонный труп, влачился по пустыне». Слепой провидец сталкивается с минотавроподобным быком и обезглавливает его. Когда он потрясает «над миром» головой поверженного быка, никто его не видит; ему, «воину истины», чтобы стать видимым, нужны глаза зрителей:

¹ Маяковский В. Полное собрание произведений. Т. 1. С. 212.

И с ужасом
Я понял, что я никем не видим,
Что нужно сеять очи,
Что должен сеятель очей идти!¹

С середины 1920-х годов оставшиеся в России писатели находились под все более жестким идеологическим контролем со стороны государства. Они по-разному стремились решить задачу быть «видимыми» и понятыми. В своей провидческой статье «Я боюсь» (1921) Замятин писал, что «юркие», новые придворные поэты (члены Пролеткульта и некоторые футуристы) научились приспособливаться и выживать в новых условиях, тогда как «неюркие» (включая Блока и Белого) замолчали. Если такое положение дел сохранится, заключал он, то у русской литературы будет одно только будущее — ее прошлое². К 1924 году схлынула первая волна пророческих откликов на революцию. В том же году, в противовес победоносному шествию к славному будущему Ахматова написала проникновенное стихотворение «Лотова жена» о печальной судьбе женщины, чей взгляд назад стоил ей жизни³.

Представление о писателях как инженерах человеческих душ, популяризированное Сталиным и Ждановым в начале 1930-х годов, было прямым продолжением дореволюционного представления о пророческой миссии литературы, направленной на поддержку государства. Для тех, кто не желал играть такую роль, вероятным исходом было молчание, изгнание или репрессии. Сложности возникали и у тех, кто старался следовать линии партии. Вскоре после революции крестьянский поэт Николай Клюев написал цикл пророческих

¹ Хлебников В. Творения / Под ред. В.П. Григорьева и А.Е. Парниса. М.: Сов. писатель, 1986. С. 166–167. Здесь явственно присутствует аллюзия на пушкинскую трактовку притчи о сеятеле (Мат. 13:1–23) в стихотворении «Свободы сеятель пустынный...» (1823).

² Замятин Е. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3. Лица. М.: Русская книга, 2004. С. 120–124.

³ В более ранней статье «Завтра» (1919) Замятин осуждает жену Лота за отказ от участия в борьбе за «великое человеческое завтра»: «Тот, кто нашел свой идеал сегодня, — как жена Лота, уже обращен в соляной столп, уже врос в землю и не двигается дальше. Мир жив только еретиками» (Там же. С. 114).

стихов, восхваляющих Ленина; в 1921 году он переплел их в брошюру, присовокупил личное посвящение вождю и отправил в Кремль¹. Однако уже летом 1924 года он жаловался Есенину и своему другу на то, что его вынуждают сочинять идеологически правильные оптимистичные вирши. Примечательно, что в обоих случаях, на которые он ссылается, высмеивая это требование, речь идет о пророках-отступниках, сожженных на костре (это идеолог Реформации чешский проповедник Ян Гус и протопоп Аввакум). Его друг Оксенов писал в своем дневнике: «Клюев жалуется, что его заставляют писать „веселые песни“, а это, говорит, все равно что Иоанна Гуса заставить в Кельнском соборе плясать трепака или протопопу Аввакуму на костре петь „Интернационал“. Кстати, Аввакума он числит в ряду своих предков»².

К концу десятилетия Клюев стыдился своих стихов о Ленине:

Я книжку [«Ленин»] намарал,
В ней мошкара и жуть болота.
[...]
И не сковать по мне гвоздя,
Чтобы повесить стыд на двери!..
В художнике, как в лицемере,
Гнездятся тысячи личин...³

Летом 1934-го, уже находясь в ссылке, он написал поэму «Кремль» — амбивалентное обращение к средоточию власти, изобилующее отголосками пушкинского «Пророка»⁴.

¹ О стихотворениях, вошедших в этот цикл, и истории его создания см.: *Клюев Н. Сердце единорога: Стихотворения и поэмы* / Под ред. В. П. Гарнина. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 310, 328–336, 899 (примечание).

² *Оксенов И. А. Из дневника // Николай Клюев: воспоминания современников* / Сост. П. Е. Поберезкина. М.: Прогресс-Плеяда, 2010. С. 180. Оксенов в дневниковой записи от 20 июля 1924 года рассказывает о встрече с Клюевым и Есениным накануне. В России о казни Яна Гуса на костре было хорошо известно по антикатолическому стихотворению Тютчева «Гус на костре» (1870).

³ Песнь о великой матери (написано между 1929-м и 1934 годом), см.: *Клюев Н. Сердце единорога: Стихотворения и поэмы*. С. 752.

⁴ «Кремль. Поэма», впервые опубликована в: *Наш современник*. 2008. № 1. С. 135–157. См.: *Клюев Н. Избранное* / Под ред. А. П. Казаркина. Томск: Томская писательская организация, 2015. С. 215–238.

В целом, как показывают эти примеры, писатели, оставшиеся в России после 1917 года, с новой энергией продолжали развивать существующую пророческую традицию. Как и прежде, ссылаясь на разных предшественников, они двигались в противоположных направлениях: служение государству или противостояние ему, выдвижение на первый план религиозного подхода к историческим переменам или отрицание такого подхода, привлечение сторонников или сожаления по поводу отсутствия аудитории. Поэтические жанры (стихотворения и поэмы) оставались наиболее значимыми и порой дополнялись смесью литературного комментария и политического фельетона. Наряду с мессианской серьезностью в литературе присутствовали сатира и ирония. Это сложное смешение голосов и различных способов исполнения роли было тем задником, на фоне которого писатели-эмигранты искали свои пути следования традиции. Как и их коллеги в России, они столкнулись с проблемой недостатка восприимчивой аудитории. Как мы увидим далее, Бунин, Набоков и Иванов по-разному решали эти задачи.

Речь Бунина «Миссия русской эмиграции»

Первым примером в этом ряду будет представитель старшего поколения писателей. Бунин произнес свою знаменитую речь «Миссия русской эмиграции» 16 февраля 1924 года перед большой аудиторией, собравшейся в парижском *Salle de Géographie* — подходящем месте для людей, находящихся географически вне родины, которые собрались, чтобы определить свою миссию¹. Бунин выступал первым, и после

¹ Речь Бунина и постскрипtum к ней, написанный в ответ на появившиеся в прессе нападки, были впервые опубликованы в берлинской эмигрантской газете «Руль» (Бунин И. Миссия русской эмиграции: Речь, произнесенная в Париже 16 февраля // Руль. № 1013. 3 апреля 1924. С. 5). В конце постскриптума стояла дата 29 марта 1924 года. Оба текста см.: Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов / под. ред. О. Н. Михайлова. М.: Наследие, 1998. С. 148–157, 535–541 (примечания). Газетная вырезка статьи с рукописными пометками Бунина, хранящаяся среди бумаг Бунина в Русском архиве Лидса (MS 1066/1114), воспроизведена в: Бакунцев А. Речь И. А. Бунина «Миссия русской эмиграции» в общественном сознании эпохи (по материалам эмигрантской и советской периодики 1920-х годов) // Ежегодник Дома

него было еще пять докладчиков, включая Мережковского и Шмелева¹.

Обращаясь к слушателям как к «соотечественникам», т. е. людям, имеющим общее отечество, Бунин в начале своей речи подчеркивает, что они «эмигранты», а не «изгнанники»: «Мы эмигранты, — слово „émigrer“ к нам подходит, как нельзя более. Мы в огромном большинстве своем не изгнанники, а именно эмигранты, т. е. люди, добровольно покинувшие родину»². Почему это различие так важно? Потому что добровольная эмиграция подразумевает ощущение миссии. Определяя это понятие, Бунин использовал французский словарь, очевидно потому, что во французском оно связывает идею миссии с властью: «Миссия — это звучит

русского зарубежья имени Александра Солженицына — 2013. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2014. С. 283. При жизни Бунина эта речь переиздавалась дважды (с небольшими сокращениями) вскоре после получения им Нобелевской премии (*Бунин И. Миссия русской эмиграции // Россия и славянство. 1933. № 227. С. 1; Бунин И. Миссия русской эмиграции // День русской культуры. Харбин, 1934. С. 6–8*). См.: *Бакунцев А. Речь И. А. Бунина «Миссия русской эмиграции» в общественном сознании эпохи... С. 289–290*. Следующая публикация в эмигрантской печати появилась лишь спустя 40 лет (*Бунин И. Миссия русской эмиграции // Бунин И. Под серпом и молотом: сборник рассказов, воспоминаний, стихотворений / Под ред. С. П. Крыжицкого. Лондон, Канада: Заря, 1975. С. 209–217*). В постсоветской России эта речь часто включалась в различные сборники, порой как пример выражения патриотических чувств. Например, недавно вышедший сборник (*Бунин И. Миссия русской эмиграции // Величайшие речи русской истории: от Петра Первого до Владимира Путина / Под ред. А. Ю. Клименко. М.: Алгоритм, 2014. С. 191–199*) начинается с речи Екатерины Великой о старообрядцах, включает две речи Сталина во время войны и завершается речами Путина, в том числе «Крымской речью» 2014 года. В аннотации говорится: «В этом сборнике, который должен стать настольной книгой каждого русского патриота, представлены лучшие речи государственных деятелей России XIX–XX вв.».

¹ Кроме того, выступили А. В. Карташев, профессор Н. К. Кузьман и студент И. Я. Савич. По названию речей вполне можно определить ориентацию выступавших. Карташев: «Смысл непримиримости»; Шмелев: «Душа родины»; Мережковский: «Слова немых»; Савич: «Вестники возрождения»; Кузьман: «Культурная роль эмиграции». См.: *Бакунцев А. Речь И. А. Бунина «Миссия русской эмиграции» в общественном сознании эпохи... С. 270–271*. О подготовке к этому вечеру и его последствиях см. записи в дневнике Бунина с 23 декабря (5 января) 1924 года по 27 февраля 1924 года в: *Устами Буниных: Дневники Ивана Алексеевича и Веры Николаевны и другие архивные материалы. Т. 2. С. 121–123*.

² *Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов. С. 148*.

возвышенно. Но мы взяли и это слово вполне сознательно, памятуя его точный смысл. Во французских толковых словарях сказано: „миссия есть власть [rouvoir], данная делегату идти делать что-нибудь“ [...] Миссия, именно миссия, тяжкая, но и высокая, возложена судьбой на нас»¹.

Его основной посыл был довольно простым: «миссия» эмиграции заключается в «неприятии» большевистского режима, который он обличает в самых жестких выражениях, равно как и его недавно скончавшегося вождя. Чтобы придать бóльшую силу и страсть своей мысли, Бунин вписывает миссию русской диаспоры в контекст пророческой традиции и для этого насыщает свою речь библейскими образами. Он сравнивает эмиграцию миллионов русских душ с исходом евреев, мучимых казнями египетскими, и трактует недавние события в России как осуществление пророческого истолкования Иосифом сна фараона о семи тощих коровах, которые пожрали семь тучных коров, но сами не стали от этого тучнее. Он сокрушается об уничтожении синайских скрижалей Моисея и Нагорной проповеди Иисуса, на смену которым пришли «семь заповедей» Ленина. «Нравственные основы» разрушаются, мир уподобляется Тиру и Сидону, Содому и Гоморре². Большевистский режим дал толпам идола для поклонения в виде тельца вместо Бога. Ленин на своем «кровавом престоле» подобен вавилонскому царю Навуходоносору. Переименование Града Святого Петра в Ленинград вызывает «святую ненависть к русскому Каину». На все эти Ленинграды падет гнев Божий, разрушивший Содом и Гоморру. В конце своей речи Бунин напоминает слушателям: «...еще нечто, что гораздо больше даже и России [...] Это — мой Бог и моя душа [...] Верный еврей ни для каких благ не отступится от веры отцов». Его послание, произнесенное на французской земле, было адресовано самой широкой аудитории. По его словам, интернационалистские

¹ Там же.

² В Библии есть множество пророчеств о Тире и Сидоне, предрекающих их полное разрушение (Ис. 23; Иер. 25; 27; 47; Иез. 26–28; Иоил. 3; Ам. 1:9–10; Зах. 9:1–4). Содом и Гоморра были разрушены за распутство их жителей (Исх. 19:1–29).

притязания большевиков вызывают «поистине библейский страх не только за Россию, но и за Европу»¹.

На фоне всей этой мощной риторики реальная сущность предполагаемой миссии («непрятие» нового режима) кажется несколько неравнозначной². С учетом того, что страдания России Бунин воспринимал преимущественно через призму христианского мировоззрения, возникает вопрос, почему он в своей речи так широко использует ветхозаветные образы. Ответ может быть двояким. С одной стороны, чтобы убедительно говорить голосом библейского пророка, ему было необходимо прибегнуть к широко известной метафоре России как нового Израиля (он уже использовал это сравнение в стихах, написанных до и после революции, еще до эмиграции)³. С другой стороны, в качестве эффективной стратегии для опровержения мессианского понимания русской революции (о чем мы говорили выше) он избрал пророческий язык и обратил его против тех поэтов и критиков, которые «пророчествовали втуне», уничижительно цитируя в своей речи «Инонию» Есенина, «Двенадцать» Блока и стихи Мариенгофа⁴. Отсылки к библейским пророчествам в речи Бунина подчеркивают

¹ Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов. С. 153.

² «Миссия русской эмиграции, доказавшей своим исходом из России и своей борьбой, своими ледяными походами, что она не только за страх, но и за совесть не приемлет Ленинских градов, Ленинских заповедей, миссия эта заключается ныне в продолжении этого непрятия» (Там же. С. 153).

³ О более раннем использовании этого тропа см.: Davidson P. Leading Russia as the New Israel: Authorship and Authority in Fedor Glinka's *Letters of a Russian Officer and Experiments in Sacred Verse* // *The Russian Review*. 2018. Vol. 77. № 2. P. 219–240. Свадебное путешествие в Иерусалим в 1907 году вдохновило Бунина написать ряд путевых заметок и стихотворений, посвященных истории еврейского народа и святой земли. После революции, еще находясь в России, он написал стихотворение «Из книги пророка Исайи» (1918), в котором предрек (устаами Исайи), что Господь возьмет у народа пророка, судью, вельможу и советника, что юноша будет глумиться над старцем, что будет открыто прославляться грех, как некогда в Содоме, и что все это приведет к погибели народа. В эмиграции он пишет замечательное стихотворение в прозе «Плач о Сионе» (1925), в котором использует мидраши, чтобы прояснить причины изгнания.

⁴ Бунин цитирует обещание Есенина в «Инонии» выщипать Богу бороду и фразу «Ах, ах, тра-та-та, без креста!» из поэмы «Двенадцать» Блока. Он также переиначивает цитату об Иисусе на кресте из стихотворения

его антипатию к этим поэтам, походя сочетающим революцию с фигурой Христа. Его мысль предельно очевидна: все эти выморочные конструкции вкупе с революцией должны быть отвергнуты, ибо пришла пора «оставить эту бессердечную и жульническую игру словами, эту политическую риторику, эти литературные пошлости»¹. Иначе говоря, он выступил не только против революции как *политического* явления, но и против ее *литературного* восхваления².

В написанной вскоре после этого статье «Инония и Китеж» (1925) Бунин еще более определенно выразил свое прерзительное отношение к таким поэтам. Прочитав те же строки Есенина, Блока и Мариенгофа, а также стихи Белого, Маяковского и пролетарского поэта Герасимова, он задается вопросом, стоит ли вообще обращать внимание на эти банальные, заезженные формы «миссианства». К сожалению, заключает он, приходится, поскольку эти тексты вполне серьезно подаются как путеводные нити в будущее России. Его особенно раздражает то, что поэты революции, наподобие большевиков, утверждают свою монополию на русское мессианство: «Теперь, революция в поэзии выродилась, как в жизни, в большевизм и, достигая своего апогея, притяжает,

«Октябрь» Мариенгофа и об угрозе молиться матерщиной из его же стихотворения «Кровью плюем зазорно...» (1918). См.: Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов. С. 153–154.

¹ Там же. С. 154.

² В дневниковой записи от 17 (30) апреля 1918 года Бунин критикует Блока и Белого за симпатии к большевикам, называя их «два сукина сына, два набитых дурака». Свидетельства о нелюбви Бунина к символистам из его статей, писем и дневников, а также из воспоминаний о нем см. в примечаниях: Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов. С. 536–537. См. также недавнюю публикацию написанной им в 1921 году заметки «Музыка», своего рода антинекролога Блоку: Бакунцев А. Неизвестная «заметка» Бунина на смерть Блока; Ив. Бунин «Музыка» // Новый журнал. 2014. № 277. С. 218–240 [<https://magazines.gorky.media/nj/2014/277/neizvestnaya-zametka-bunina-na-smert-bloka.html>]. В 1932 году Бунин выразил свое негативное отношение к профетической риторике Волошина и других писателей, писавших о революции: «...возвели и его в пророки, в провидцы „грядущего русского катаклизма“, хотя для многих из таких пророков достаточно было в этом случае только некоторого знания начальных учебников истории». См. его статью «О Волошине», впервые опубликованную в газете «Последние новости» 8 сентября 1932 года: Бунин И. О Волошине // Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов. С. 386.

как и большевизм, на монополярный руссизм и даже на мессианство». В ответ на громкое заявление Есенина «Я обещаю вам Инонию!» он резко парирует: «...не дыши на меня своей мессианской самогонкой! А главное, все-то ты врешь, холоп, в угоду своему новому барину!»¹

Выбранный Буниным возвышенный религиозный тон для своей речи, в которой он явно избегает выражения поддержки какой-либо политической программе, должен был способствовать единению и исключить последующие дразги². Результат, однако, оказался прямо противоположным: его выступление вызвало поток противоречивых откликов, опубликованных, по крайней мере, в шестнадцати различных периодических изданиях русской диаспоры и даже в Москве³. П. Н. Милюков, либеральный политический деятель и редактор газеты «Последние новости», положил начало этой полемике, написав в высшей степени критическую передовицу с грозным названием «Голоса из гроба» и поместив после нее отрицательный отчет о собрании «Вечер страшных слов»⁴. Будучи историком, он придерживался иного взгляда на движущие силы революции. И хотя Милюков также был противником большевистского режима, он с оптимизмом смотрел в будущее,

¹ Статья «Инония и Китеж» была впервые опубликована в газете «Возрождение» 12 октября 1925 года. См.: *Бунин И.* Инония и Китеж // Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов. С. 163, 171. Бунин продолжил нападки на Есенина и Мариенгофа и в статье «Самородки», впервые опубликованной в «Возрождении» 11 августа 1927 года. См.: *Бунин И.* Самородки // Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов. С. 253–258.

² См. дневниковую запись от 15 (28) января 1924 года о планах относительно этого собрания: «Было постановлено, что все речи должны быть, так сказать, в религиозном плане, а потому не важно, каковы политические убеждения говорящего» (Устами Буниных: Дневники Ивана Алексеевича и Веры Николаевны и другие архивные материалы. Т. 2. С. 122).

³ Подробно об отзывах в периодике на речь Бунина и его реакции см.: *Бакунцев А.* Речь И. А. Бунина «Миссия русской эмиграции» в общественном сознании эпохи. С. 282, 292–295, 299–336, а также *Бакунцев А.* Полемика вокруг речи И. А. Бунина «Миссия русской эмиграции» // *Метрополия и диаспора: две ветви русской культуры / Сост. И. Ю. Белякова. М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2015. С. 11–21.*

⁴ Передовица Милюкова «Голоса из гроба» и отчет Р. С. <ловцова> (Н. В. Калишевича) «Вечер страшных слов» были опубликованы в газете «Последние новости» 20 февраля 1924 года, с. 1–2, через четыре дня после собрания, на котором выступал Бунин. Ранее Милюков выступил с критической статьей по поводу спорных «Литературных заметок» (1922) Бунина.

утверждая, что этот режим вскоре рухнет, и выражал надежду по поводу «множества ростков новой жизни», который расцветут на этих руинах¹. Как политик, он был очевидно раздражен тем, что Бунин своей витиеватой риторикой подменил любые призывы к конкретным действиям.

Чтобы исключить «кривотолки» о своем выступлении и вечере в целом, Бунин опубликовал свою речь в берлинской эмигрантской газете «Руль» 3 апреля вместе с постскриптумом, в котором он ответил на нападки и возражения. Из его комментариев очевидно, что Бунин был особенно уязвлен главным обвинением в том, что он и другие докладчики выступали как пророки, претендуя на роль «учителей». Вначале он высказывается об отчете: «Отчет [...] вполне искажил меня, приписал мне нелепый призыв „к божественному существованию“ и претензию на пророческий сан, сообщил, как мало я похож на пророка [...] и весьма глумился и над всеми прочими участниками вечера, тоже будто бы желавшими пророчествовать, но оказавшимися совершенно неспособными „подняться на метафизические высоты“»². Затем пересказывает содержание передовицы: «Писатели, принадлежащие к самым большим в современной литературе, те, кем Россия по справедливости гордится... выступили с проповедью почти пророческой, в роли учителей жизни, в роли, отжившей свое время»³. В конце он описывает статью, появившуюся в советской прессе 16 марта под зловещим названием «Маскарад мертвецов», в которой излагаются критические отзывы, опубликованные в газете Милукова, и утверждает, что Бунин «позирует теперь под библейского Иоанна»⁴.

¹ *Miliukov P.N. Russia To-Day and To-Morrow*. N.Y.: Macmillan, 1922. P. 262–263. В этой работе выражен более позитивный взгляд на будущее, нежели в его более ранней книге о большевизме (*Miliukov P.N. Bolshevism: An International Danger. Its Doctrine and Its Practice through War and Revolution*. N.Y.: Charles Scribners Sons, 1920).

² Бунин И. Публицистика 1918–1953 годов. С. 155.

³ Там же. С. 156.

⁴ Там же. С. 157. Бунин ошибочно указывает, что эта статья была опубликована в газете «Правда». На самом деле она была напечатана в «Известиях» от той же даты за подписью Н. С.<мирнов>. См.: *Бакунцев А.* Речь И. А. Бунина «Миссия русской эмиграции» в общественном сознании эпохи. С. 313.

После публикации бунинской речи и постскриптума к ней 18 апреля вышла особо язвительная статья под названием «Разоблаченный пророк». Ее автор высмеивал «эмигрантского Иеремию» и его «пророческий гнев». Свою речь Бунин завершил молитвой о том, чтобы Бог продлил в нем такую же «святую ненависть», какую испытывала собака, хозяин которой был убит красноармейцами. Поскольку сведения о хозяине этой собаки оказались ложными, критик радостно упирал на эту ошибку, всячески стремясь скомпрометировать пророческие способности Бунина: «„Святая собачья ненависть...“ В этом слышится железный голос пророка Иеремии. В этом есть пророческий пафос. Но... На всякого мудреца довольно простоты. Собачонку Бунина, с которой он хотел брать пример, разоблачили, и с лица эмигрантского Иеремии сошли румяна пророческого гнева»¹. Если Бунин по-прежнему хочет лаять, как собака, заключал критик, ему следует присоединиться к «паршивому псу» из «Двенадцати» Блока. Интересно, что сопоставление писателя-пророка с лающей собакой появляется и в рассказе Набокова, о котором мы будем говорить ниже.

Во всех этих отзывах выделяются две темы. Первая — это обвинение Бунина в претензии на статус пророка (что было отчасти оправданно, поскольку он действительно занял такую позицию в своей речи). Вторая — изображение всех докладчиков, включая Бунина, как мертвецов, составших из далекого прошлого, которые пережили свое время и не могут найти последователей среди представителей более молодого поколения (в этом также была доля истины). Некоторые из этих негативных отзывов, вероятно, приистекали из неловкого ощущения, что Бунин (который, по словам Нины Берберовой, был «абсолютным

¹ *Треплев К.* Разоблаченный пророк // Накануне. 1924. 18 апр. № 89. С. 4. Подробно см.: *Бакунцев А.* Речь И. А. Бунина «Миссия русской эмиграции» в общественном сознании эпохи. С. 332–333. Псевдоним автора, возможно, отсылает к Константину Треплеву, молодому писателю из чеховской «Чайки», который выступает против творений своих предшественников. «На всякого мудреца довольно простоты» — название комедии Островского, в которой раскрывается сущность беспринципного карьериста Глумова.

и закоренелым атеистом») использовал пророческий язык для риторического эффекта, не разделяя при этом основ религиозной веры¹. Другие, очевидно, возражали против стремления Бунина наскаком развенчать священные «пророческие» тексты, которые уже вошли в зарождающийся канон революционной поэзии. Есть некая ирония в том, что Бунин стал жертвой обвинений в тех же прегрешениях, которые он вменял «лжепророкам» революции. Участники этой полемики потратили немало сил на то, чтобы определить, кто вправе претендовать на статус подлинного пророка. Весь этот раунд нападков и контрвыпадов показывает, насколько значимой была метафора пророка в литературных и политических спорах того времени как для России, так и для русской диаспоры.

Рассказ Набокова «Гроза»

Речь Бунина выражала острую *потребность* в новой пророческой миссии (безотносительно ее конкретного содержания), и это устремление разделяли многие русские писатели-эмигранты его поколения. Что по этому поводу думали представители так называемого молодого поколения? Приняли ли они эстафету от старших коллег? Некоторые приняли, а некоторые нет. А кто-то, подхватив эту традицию, обыграл ее в ироничной манере. Интересным примером такого подхода к пророческой традиции может служить рассказ Набокова «Гроза». Написанный в Берлине в июле 1924 года, рассказ был опубликован сначала в сентябре того же года в эмигрантской газете, а затем включен в сборник рассказов и стихов «Возвращение Чорба» (1930)².

¹ Берберова Н. Курсив мой. Автобиография. М.: Согласие, 2001. С. 295. Комментарий Берберовой касается лишь одной стороны медали; более подробно об отношении Бунина к религии см.: Шраер М. Бунин и Набоков. История соперничества. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. С. 100–101.

² Рассказ «Гроза», датированный 22–25 июля 1924 года, впервые был опубликован в: Набоков В. Гроза // Сегодня. 1924. 28 сент. С. 6. В примечании к английскому переводу рассказа (впервые опубликованному в сборнике «Details of a Sunset and Other Stories» («Подробности заката и другие рассказы», 1976) Набоков ошибочно указал, что этот рассказ первоначально

Мне представляется, что этот рассказ дает иносказательный — и совершенно иной — ответ на вопросы, которым посвящена речь Бунина. Может ли проповедническая миссия русской литературы выйти за национальные границы и вдохновить писателей в эмиграции? Если да, то каким может быть этот процесс?

«Гроза» относится к числу ранних рассказов Набокова, в которых он соединяет символизм и реализм, насыщая элементами мифа прозу повседневной жизни¹. Рассказ начинается с описания ветреного вечера в городе. Рассказчик возвращается в свою съемную комнату. Он смотрит во двор, из которого взмывает «слепой ветер». Он засыпает и потом пробуждается («реальное» это пробуждение или продолжение сна, остается неясным). В ночи грохочет гроза — всполохи молний, раскаты грома и ливень. Опыяненный грозовым воздухом, он глядит на грозу из окна. По облакам приближается колесница пророка. Рассказчик видит «громовержца», правящего огненной колесницей. Этот исполин с бурной бородою и есть «растерянный пророк»; он тщетно пытается сдержать коней. Когда они мчались по крыше, одно колесо отлетело, и пророк (названный здесь по имени — Илья: в славянском фольклоре пророк Илия ассоциируется с громовержцем) был сброшен. Это случилось, очевидно, не впервые. Он осторожно спускается во двор. Рассказчик сбегает по крутой лестнице и видит во дворе Илью. Пророк, представ теперь как «сутулый, тощий старик», обращается к нему как к своему последователю (Елисею) и велит искать колесо:

был напечатан в газете «Руль» в августе 1924 года. См.: *Nabokov V. The Collected Stories*. London: Penguin Books, 1997. P. 646. Сборник «Возвращение Чорба: Рассказы и стихи» вышел в декабре 1929 года. Текст рассказа ([Набоков] *Сирин В.* Возвращение Чорба: Рассказы и стихи. Берлин: Слово, 1930. С. 76–80) цитируется по интернет-версии этого сборника: [https://imwerden.de/pdf/nabokov_vozvrashhenie_chorba_1930.pdf].

¹ Рассказ «Гроза» и контекст его появления рассматриваются в работах: *Turkevich Naumann M.* Blue Evenings in Berlin: Nabokov's Short Stories of the 1920s. N. Y.: New York University Press, 1978. P. 75–81; *Shrayer M. D.* The World of Nabokov's Stories. Austin: University of Texas Press, 1999. P. 22–23; *Мотейюнайте И.* Библейская аллюзия в рассказе В. В. Набокова «Гроза» // Вестник Череповецкого государственного университета. 2016. № 2. С. 38–41.

— Ты, Елисей?

Я поклонился. Пророк цокнул языком, потирая ладонью смуглую лысину:

— Колесо потерял. Отыщи-ка.

Под кустом сирени рассказчик находит ржавое колесо от детской коляски, и Илья радостно его забирает. Рассказчик вместе с собакой глядит, как пророк, обретший прежнее величие, поднимается на небо. Необычный вид этой собаки, которая сначала описывается как «старая лохматая собака», затем как залившийся лаем «дряхлый пес», вызывает ассоциации с «псом паршивым» из «Двенадцати» Блока и «худой собачонкой», воюющей от ненависти к красноармейцам, которую желал продлить в себе Бунин¹. Рассказчик, как был в халате и промокших туфлях, выбегает на улицу и догоняет первый трамвай, торопясь побыстрее рассказать неназванному лицу («тебе») о своем видении.

Гроза и ливень, сопровождающие падение Ильи во двор, вызывают у рассказчика внезапное просветление, связанное с творческим вдохновением². Это следует из упоминания

¹ В последней части поэмы Блока «Двенадцать» (1918) несколько раз упоминается собака: «нищий пес голодный», «пес паршивый», «пес холодный — пес безродный», «голодный пес». Этот пес тащится за красногвардейцами, ведомыми Иисусом Христом, и ассоциируется со старым миром, который должен быть разрушен. В конце своей речи Бунин вводит образ воюющей «худой собачонки». В последних абзацах набоковской «Грозы» появляется «старая лохматая собака», которая глядит вверх, «как человек», наблюдая вместе с рассказчиком, как Илья карабкается по крыше. Начало утра провозглашает хриплым лаем «дряхлый пес». В письме Ходасевичу от 26 апреля 1934 года Набоков напрямую сравнивает себя с собакой, опьяненной запахами весеннего Берлина: «Берлин сейчас очень хорош, благодаря весне, которая в этом году особенно сочная, — и я, как собака, шалею от всяких интересных запахов». См.: *Бабинов А., Шруба М.* Письма В. В. Набокова к В. Ф. Ходасевичу и Н. Н. Берберовой (1930–1939) // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 2017. № 5. S. 233.

² В ряде стихотворений Набокова творческое воображение также ассоциируется с дождем или грозой. В рассказе «Гроза» возникают образы из более раннего стихотворения «Гроза» (*Набоков В.* Гроза // *Руль*. 1923. 10 июня. № 767. С. 2): слепой ветер, хлопающие оконные рамы, ливень, гром и «боги», уходящие после грозы («Уходят боги, громыхая, / стихает горяняя игра»). Отсутствующий персонаж, к которому на «ты» обращается повествователь в рассказе, в этом стихотворении более определенно предстает как возлюбленная поэта. В письме к жене от 7 июня 1926 года

двух деталей. До того как рассказчик засыпает и видит сон, он признается, что не умеет писать о счастье: «В этой тишине я заснул, ослабев от счастья, о котором писать не умею, — и сон мой был полон тобой». После вознесения пророка он бежит на улицу, чтобы успеть на первый трамвай, и воображает, как будет «рассказывать» эту историю: «воображая, как сейчас приду к тебе и буду рассказывать о ночном, воздушном крушении, о старом, сердитом пророке, упавшем ко мне во двор».

Творческое вдохновение, которое Илья дарует рассказчику, представлено как передача пророческого дара. Пророк Илия прекрасно подходит для драматизации этой темы, поскольку в третьей и четвертой книгах Царств необычайно подробно описывается, как он передает дар пророчествования своему ученику Елисею, который становится свидетелем вознесения своего учителя на небо. В рассказе Набоков обыгрывает русскую литературную традицию обращения к мифу о наследовании пророческого дара, возрождая этот миф в современной городской обстановке и используя дезориентирующие читателя переходы от реального к воображаемому, от возвышенного языка к повседневной речи. Выстраивая рассказ как ряд подъемов и спусков, он, по всей видимости, отсылает читателя к известному высказыванию Вячеслава Иванова (и, возможно, пародирует его) о создании художественного произведения как творческом процессе, состоящем из двух стадий. Первая стадия — «восхождение» — начинается с дионисийского волнения, кульминацией которого становится эпифания, завершающаяся катарсисом. Вторая стадия — «нисхождение» — проходит через аполлинийское сновидение, сохраняемое в памяти,

Набоков подробно рассказывает о том, как он писал стихотворение «Тихий шум» (*Набоков В. Тихий шум // Руль. 1926. 10 июня. № 1676. С. 4*), и упоминает состояние «грозового напряжения», которое предшествовало сочинению этого стихотворения. Примечания к нему см.: *Набоков В. Стихи / Под ред. М. Маликовой. СПб.: Азбука, 2015* [<https://profilib.net/chtenie/52794/vladimir-nabokov-stikhi-35.php>]. Стихотворение «Тихий шум», как и рассказ «Гроза», Набоков включил в сборник «Возвращение Чорба», см.: [*Набоков*] *Сирин В. Возвращение Чорба: Рассказы и стихи. С. 210–211* [https://imwerden.de/pdf/nabokov_vozvrashhenie_chorba_1930.pdf].

к художественному воплощению первоначального опыта¹. Рассказчик у Набокова проходит через первую стадию духовного «восхождения». Опьяненный грозой (дионисийское волнение), он встречает Илью, который приветствует его как своего преемника (эпифания), и потом находит для пророка колесо (катарсис). В конце герой предвкушает вторую стадию — «нисхождение», воплощение своего опыта в художественную форму, т. е. в рассказывание истории, которую мы только что прочитали. Круг замыкается. Набоков в этом рассказе в ироническом ключе буквально реализует установку символистов на раскрытие связи земного мира с «высшей реальностью» и на передачу пророческого дара вдохновения следующему поколению.

Учитывая множество других пародийных отсылок (к «Пророку» и «Медному Всаднику» Пушкина, «Весенней грозе» Тютчева, «Двенадцати» Блока), читателю довольно трудно отделить серьезное от иронического². Выражает ли блестяще выстроенное повествование подлинную заинтересованность писателя в пророческом искусстве? Или серьезное отношение старшего поколения к этой традиции стало исключительно объектом эстетической игры в руках представителя младшего поколения? Как соотносится этот рассказ с известным интересом Набокова к «потусторонности»? В какой степени здесь применим вывод Максима Шраера о том, что Набоков «всегда остается лирическим визионером, современной версией пророка из программного пушкинского стихотворения „Пророк“»?³ Косвенным

¹ Лекция «О границах искусства», прочитанная Ивановым в 1913 году, была впервые опубликована в: *Иванов В. О границах искусства // Труды и дни. 1914. № 6. С. 81–106*; и включена в: *Иванов В. Борозды и меж: Опыты эстетические и критические. М.: Мусагет, 1916. С. 187–229.*

² Бегство рассказчика от разбушевавшейся стихии в съемную комнату отсылает читателя к пушкинскому Евгению в «Медном Всаднике»; гроза вызывает в памяти «Весеннюю грозу» Тютчева и его видение человека в плену у хаоса ночного мира; место действия, присутствие собаки и появление библейской фигуры в современной городской среде напоминают о «Двенадцати» Блока. Об аллюзиях на пушкинского «Пророка» см.: *Юхнова И. С. Пушкинский «Пророк» в ранней прозе В. Набокова и Г. Газданова // Новый филологический вестник. 2018. № 2 (45). С. 191–201.*

³ *Shrayer M. D. The World of Nabokov's Stories. P. 320.*

и провокационным образом Набоков своим рассказом задает вопрос: возможно ли сохранение в диаспоре важнейшего для русской национальной идентичности литературного тропа? Тайна очарования этого рассказа как раз и заключается в его неоднозначности.

«Римские сонеты» Вячеслава Иванова

На фоне серьезного призыва следовать пророческой традиции, с одной стороны, и ее ироничного переосмысления — с другой, «Римские сонеты» Вячеслава Иванова приносят в эту тему совершенно иную ноту. Впрочем, это не так уж удивительно, учитывая его космополитизм. Получивший образование в Москве и Берлине, подолгу живший в Англии, Франции, Германии, Италии и Швейцарии, прекрасно владевший несколькими языками и отлично знавший и культуру классической античности, и культуру современной Европы, он был подлинным русским европейцем еще задолго до эмиграции. В «Переписке из двух углов», серии писем, которыми обменивались Иванов и Гершензон летом 1920 года, находясь в московском санатории, Иванов дает интересное определение своей гибридной идентичности: «Я наполовину — сын земли русской, с нее однако согнанный, наполовину — чужеземец, из учеников Саиса, где забывают род и племя»¹. Как мы увидим далее, эта независимость от обычных территориальных рамок самоопределения позднее позволила ему выработать новый подход к теме пророчества в широком транснациональном сообществе католических гуманистов.

После того как первое прошение Иванова о поездке за границу было отклонено, он четыре года преподавал в Бакинском университете. Когда, наконец получив разрешение

¹ Иванов В. Собрание сочинений: в 4 т. / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987. Т. 3. С. 412. Город Саис был легендарным центром религиозного знания в Древнем Египте, который посещали многие философы античности. Фраза «из учеников Саиса» отсылает к незаконченной философской повести Новалиса «Ученики в Саисе» (1798–1799).

от Луначарского, он в сентябре 1924 года приехал в Рим, ему уже было 58 лет¹. Выбор Рима был чрезвычайно важен. Вместо того чтобы отправиться в один из сложившихся центров русской эмиграции, он предпочел поселиться в вечном городе, некогда бывшем столицей Римской империи и теперь ставшем сердцем католической Европы. К концу года Иванов закончил свой знаменитый цикл «Римские сонеты», в который вошли девять стихотворений, по числу муз². После четырех лет молчания фонтаны поэтического вдохновения забили вновь. В честь этого семь средних сонетов посвящены описанию различных римских фонтанов; для Иванова, как и для Набокова, вода служит метафорой творческого процесса. Первый и последний сонеты, обрамляя цикл, заключают возрождение вдохновения в широкий исторический контекст, связанный с пророческой темой, начиная с пункта отправления — покинутого города (Москва, этот «третий Рим», горит как древняя Троя) — и заканчивая финальным образом купола Собора Святого Петра.

¹ Первые прошения о выезде за границу Иванов подавал весной и летом 1920 года. См. письмо к Н.К. Крупской от 18 июля 1920 года: *Берд Р. Вячеслав Иванов и советская власть (1919–1929). Неизвестные материалы* // Новое литературное обозрение. 1999. № 40. С. 309–311. Его жена Вера Шварсалон умерла в августе 1920 года. Осенью он уехал с детьми на Кавказ и затем в Баку, где в университете был избран профессором классической филологии 19 ноября 1920 года. Оттуда он приехал в Москву в конце мая 1924 года, чтобы принять участие в Пушкинских торжествах. Во время этого приезда он получил от Луначарского разрешение на командировку в Италию, чтобы основать в Риме Русскую академию или институт археологии, истории и искусства, при условии, что он не будет печататься в эмигрантских изданиях. Иванов выехал из Москвы 28 августа и прибыл в Италию в начале сентября. После получения итальянского гражданства в 1935 году он больше не продлевал свой советский паспорт. С 1936 года, после публикации «Римских сонетов» в «Современных записках», Иванов начал печататься в эмигрантской прессе.

² 25 ноября 1924 года Иванов отправил семь сонетов Горькому для журнала «Беседа», основанного с целью публикации произведений авторов, живущих в России и за рубежом, редакторами которого были Горький и Ходасевич. 10 декабря 1924 года он выслал еще два сонета с описанием фонтанов, отметив в сопроводительном письме, что теперь в его «первом» цикле число стихов соответствует количеству муз. См.: *Котрелев Н. Из переписки Вяч. Иванова с Максимом Горьким: К истории журнала «Беседа»* // *Europa Orientalis*. 1995. № 14. P. 193, 195.

В первом сонете, «Regina Viarum», с самого начала провозглашается, что возвращение поэта в Рим является своего рода духовным паломничеством:

Вновь арок древних верный пилигрим,
В мой поздний час вечерним «Ave, Roma»
Приветствую как свод родного дома,
Тебя, скитаний пристань, вечный Рим.

Мы Трою предков пламени дарим;
Дробятся оси колесниц меж грома
И фурий мирового ипподрома:
Ты, царь путей, глядишь, как мы горим¹.

Иванов не использует язык эмиграции (как Бунин и Набоков), но говорит о возвращении домой, приветствуя Рим «как свод родного дома», как последнее прибежище, «скитаний пристань». Он обыгрывает название города на латыни и русском языке. Все мужские рифмы двух катренов заканчиваются на «рим»², а женские созвучны латинскому названию города «Roma», которое значимо сопоставляется со словом «дома». Палиндромы «рим» / «мир» и «Roma» / «amor» [Рим / любовь] отражают глубокую любовь поэта к Риму, мировой столице и мирному городу, куда ведут все пути.

Во втором катрене голос поэта принимает форму общезначимого «мы»; он причисляет себя к тем, кто отдал разрушительному огню Москву, которая сравнивается с древней Троей. Это признание и своей ответственности за разрушение перекликается с первыми строками стихотворения Иванова 1919 года:

¹ Иванов В. Ave Roma. Римские сонеты / Под ред. А.Б. Шишкина. СПб.: Каламос, 2011. С. 29. Здесь и далее сонеты цитируются по первой версии этого цикла 1924 года, рукописный и печатный текст которого воспроизведен в указанном выше источнике. Во вторую версию, опубликованную в журнале «Современные записки» (1936), «Свет вечерний» (1962), и в: Иванов В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. С. 578–582, внесено несколько изменений, включая замену первоначальных названий сонетов на римские цифры I–IX.

² Первая рифма «пилигрим» / «Рим» отзывается в последней рифме «Рима» / «пилигрима» восьмого сонета «Aqua Virgo» («Весть мощных вод и в веяньи прохлады...»), который первоначально завершал цикл.

Да, сей костер мы поджигали,
И совесть правду говорит...¹

Рим становится свидетелем этого разрушения. Он воплощает опыт и память выживших, новую жизнь, возрождающуюся из пепла:

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.

В этом открывающем цикл сонете изгнание у Иванова предстает совершенно иначе, чем у Бунина и Набокова. Он включает свой личный опыт и свое понимание недавних событий на родине в гораздо более широкий транснациональный — или даже наднациональный — контекст. Сплетая различные эпохи, страны, города и языки, он выходит за пределы ограниченного времени и пространства и обретает пророческий взгляд на историю как цикл перемен, ведущих через разрушение к возрождению. Обетования богов и прорицания, явленные в царстве мертвых, сподвигли Энея на осуществление возложенной на него миссии — основать новый город Рим. Включая в текст отсылки к «Энеиде», Иванов ассоциирует себя с Вергилием, первым мессианским поэтом Древнего Рима. Тем самым он как бы вписывает себя в давнюю традицию пророческого искусства, связанного с изгнанием.

В пятом сонете он расширяет эту традицию, включая в нее двух русских художников-пророков, которые подолгу жили в вечном городе и создавали там свои шедевры. Его прогулки из дома на улице Четырех фонтанов приводят его к месту, где живописец Александр Иванов навещал Гоголя.

¹ Иванов В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. С. 81. Это стихотворение было написано в ответ на адресованное ему стихотворение Г.И. Чулкова «Поэту» (15 августа 1919 года), в котором были такие строки: «Мы, буйства темного предтечи. / Ведь вместе мы сжигали дом, / Где жили наши предки чинно» (Чулков Г. Стихотворения. М.: Задруга, 1922. С. 39). Чулков вспоминает о том, как они совместно развивали идею мистического анархизма в 1906 году.

Бернини, — снова наш, — твоей игрой
 Я веселюсь, от Четырех Фонтанов
 Бредя на Пинчьо памятной горой,
 Где в келью Гоголя входил Иванов...¹

С помощью этой лукавой отсылки к своему однофамильцу поэт определяет себя в качестве преемника художников-пророков, живших в Риме, городе, где Александр Иванов завершил свою монументальную картину «Явление Христа народу» (1833–1857), а Гоголь работал над поэмой «Мертвые души» (1835–1852)².

В последнем сонете цикла, «Monte Pincio», поэт использует образы воды и солнечного света, чтобы передать ощущение духовной полноты, которую он обретает в Риме на закате жизни:

Пью медленно медвяный солнца свет,
 Густеющий, как долу звон прощальный;
 И светел дух печалью беспечальной,
 Весь полнота, какой названья нет³.

В последнем терцете поэт смотрит на силуэт купола Собора Святого Петра на фоне золотого солнца. Написанное с заглавной буквы слово «Купол», завершающее цикл, становится символом вечности, к которой стремится поэт:

Ослепшими перстами луч ощупал
 Верх пинии, и глаз потух. Один,
 На золоте круглится синий Купол.

Если Бунин обращался к своим соотечественникам в эмиграции с публичной речью, определяя их миссию в религиозных и политических терминах как неприятие большевистской России, а Набоков в своем рассказе, играя символами, сравнивал творческое вдохновение с пророческим даром, то Иванов для выражения своего отношения к пророческой традиции избрал короткую и более личную форму

¹ «Il Tritone», см.: *Иванов В. Ave Roma. Римские сонеты.* С. 37.

² О «соперничестве» Гоголя и Иванова на пророческой стезе см.: *Davidson P. Aleksandr Ivanov and Nikolai Gogol: The Image and the Word in the Russian Tradition of Art as Prophecy // Slavonic and East European Review.* 2013. Vol. 91. № 2. P. 157–209.

³ *Иванов В. Ave Roma. Римские сонеты.* С. 45. Этот сонет первоначально был вторым в цикле, сразу после «Regina Viarum».

лирической поэзии, следуя по пути, выбранному им еще в начале писательской карьеры¹. При этом, несмотря на жатую форму сонета, диапазон его мысли оказывается неизмеримо шире. Революционные потрясения представлены как часть потока истории человечества; они нашли свое отражение в пророческих словах и в зеркале вечности. Его позиция носит не политический и не чисто литературный характер; она исполнена религиозного смысла, который (в отличие от православного духа бунинской «миссии») проявляется в движении от древней Трои и Рима через Ренессанс и римские барочные фонтаны к куполу Собора Святого Петра — символу вечного города как столицы христианского мира.

Иванов отправил сонеты Горькому и Ходасевичу для публикации в их новом журнале «Беседа»². В ответном письме Ходасевич вначале выражает свое разочарование состоянием русской литературы как в России, так и в эмиграции: «Россия раскололась пополам, и обе половины гниют, каждая

¹ Об эволюции образа поэта-пророка в творчестве Иванова см.: Davidson P. Vicheslav Ivanov's Ideal of the Artist as Prophet: From Theory to Practice // *Europa Orientalis*. 2002. № 21 (1). P. 157–202.

² Хотя Иванов получил гонорар, его сонеты так и не были напечатаны в «Беседе», которая быстро прекратила свое существование. Цикл, тем не менее, стал хорошо известен в России, где он распространялся в переплетенных машинописных копиях. После того как Иванов получил итальянское гражданство и уже не был связан обещанием Луначарскому не публиковаться в эмигрантской прессе, цикл был полностью напечатан в «Современных записках» (Иванов В. Римские сонеты // *Современные записки*. 1936. № 62. С. 178–183). До 1936 года некоторые из «Римских сонетов», в частности первый и девятый, цитировались в издании: *Голенищев-Кутузов И.* Лирика Вячеслава Иванова // *Современные записки*. 1930. № 43. С. 466–468, 470. Первый и девятый сонеты в итальянском переводе были напечатаны в журнале «Il frontespizio» (Il frontespizio. 1930. № 5); немецкий перевод третьего сонета был опубликован в: *Russische Dichter / übertr. von D. Hiller von Gaertingen*. Leipzig: Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, 1934. S. 77; первый и девятый сонеты в прозаическом переводе самого Иванова появились в журнале «Il Convegno» (Il Convegno. 1933–1934 (XIV). № 8–12. P. 369). Первый и девятый сонеты были включены в первую антологию русской эмигрантской поэзии «Якорь» (Якорь: антология русской зарубежной поэзии / Сост. Г.В. Адамович, М.Л. Кантор. Берлин: Петрополис, 1936. С. 4–5); девятый вошел в антологию «Муза Диаспоры» (Муза Диаспоры: избранные стихи зарубежных поэтов, 1920–1960 / Под ред. Ю. Терапиано. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1960. С. 46). О важной роли этих двух антологий в процессе формирования канона в диаспоре см. статью Кэтрин Ходжсон в этом издании.

по-своему. Мучительно то, что никаким *словом* здесь не можешь: происходит „исторический процесс“, а это вроде дурной погоды: ее надо переживать, пересидживать. А пересидим ли? Боюсь, что процесс не только русский, а всемирный, затяжной, лет на триста». На этом фоне сонеты Иванова воодушевили его, напомнив ему о том, что «настоящая поэзия, тонкая мысль, высокое и скромное, некрикливое мастерство» все еще возможны¹.

В ответе, отправленном в конце декабря, Иванов пытался развеять пессимизм Ходасевича по поводу бессилия мира в отношении «исторического процесса», выражая надежду на возрождение пророческого искусства. Он сравнивал себя с Саулом, истосковавшимся по «волшебной песне» Давида: «Саул во мне, стосковавшись по все чаще и слишком надолго пропадающем Давиде, сам пытается перебирать пальцами струны его заброшенной арфы, да не налаживается волшебная песня». Предвидя возможные возражения Ходасевича, что поэт не может жить полной жизнью вне своей страны, Иванов пишет, что Москва, которую он видел до отъезда из России, была мертвым городом, лишенным животворящего духа. Свое нынешнее состояние в эмиграции он обозначил явной аллюзией на пушкинского «Пророка»: «и вот влачусь в пустыне мрачной. Остается обратить пустыню в пустынь, чего бы я и желал»².

Путь Вячеслава Иванова от национального к транснациональному

Преобразовать «пустыню» Европы в «пустынь», место духовных исканий и творчества, было внутренней, религиозной, а не политической задачей. В марте 1926 года Иванов

¹ Письмо Ходасевича к В.И. Иванову от 28 ноября 1924 года см.: Шшикин А. «Россия раскололась пополам»: неизвестное письмо Вл. Ходасевича // *Russica Romana*. 2002. № 9. Р. 110.

² Письмо Иванова к В.Ф. Ходасевичу от 29 декабря 1924 года см.: Берберова Н. Четыре письма В.И. Иванова к В.Ф. Ходасевичу // *Новый журнал*. 1960. № 62. С. 285. Изгнание как метафорическая «пустыня» возникает в стихотворении Ходасевича «Перед зеркалом» (1924): «А глядишь — заплутался в пустыне, / И своих же следов не найти».

сделал важный шаг в этом направлении, присоединившись к католической церкви. Используя предложенную Владимиром Соловьевым формулу, которая цитируется в «La Russie et l'Église Universelle» (1889), он совершил этот поступок как акт экуменического единения, отвергая схизму, но не русское православие¹. Как Иванов пояснял в письме 1930 года к французскому критику Шарлю Дю Босу, это был его радикальный ответ на вопрос, который революция поставила совести человека: «Est-on avec nous ou avec Dieu?» («Ты с нами или с Богом?»). Ни тоска по прошлому, ни верность Матери-Церкви не могли сподвигнуть его отказаться от этого решения². Он признавал, что выбрал путь, явно отличный от пути остальных представителей эмиграции: «Aussi mon attitude sous ce rapport était-elle diamétralement opposée à celle de l'émigration russe (j'allais dire plus significativement: *diaspora*), qui s'attache avec un zèle particulier à la conservation des formes confessionnelles dans lesquelles la vie religieuse de la nation est moulée depuis neuf siècles» («Мое отношение

¹ О двух разных взглядах на обращение Иванова см.: Шишкин А. «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура: Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 года. Томск; М.: Водолей Publishers, 2003. С. 159–178; Юдин А. Еще раз об «обращении» Вяч. Иванова в католичество: формула присоединения // формула отречения // Символ. 2008. № 53–54. С. 631–642.

² «Mon adhésion devait être ma réponse radicale à la question posée par la Révolution aux consciences: „Est-on avec nous ou avec Dieu?“ Eh bien, si je ne préférerais pas le parti de Dieu, ce n'est pas la nostalgie du passé qui me séparerait des énergumènes de la religion universelle à rebours» («Мое присоединение должно было стать безусловным ответом на вопрос, который Революция поставила нашей совести: — „Ты с нами или с Богом?“ И вот: если б я не избрал партии Бога, то уж, конечно, не из-за тоски по прошлому отошел бы я от дервишей вселенской религии навыворот»). «Lettre à Charles Du Bos» («Письмо к Дю Босу») см.: Иванов В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. С. 424, 427. После возвращения в католицизм в 1927 году Дю Бос стал редактором католического журнала «Vigile», где опубликовал французский перевод «Переписки из двух углов», после того как прочитал ее перевод на немецкий, напечатанный в журнале Бубера «Die Kreatur» в 1926 году. Письмо Иванова было написано в июле 1930 года в ответ на просьбу Дю Боса прояснить его нынешнюю позицию в отношении взглядов, высказанных десятью годами ранее. Всю переписку см.: Zarankin J., Wachtel M. The Correspondence of Viacheslav Ivanov and Charles du Bos // Archivio Italo-Russo III: Vjačeslav Ivanov — Testi Inedita / Rizzi D., Shishkin A. (eds). Salerno: Europa Orientalis, 2001. P. 497–540.

к происходившему было диаметрально противоположным отношению русской эмиграции (знаменательнее можно было бы сказать: диаспоры), которая держится с особым рвением за сохранение конфессиональных форм, определявших религиозную жизнь нации в течение девяти столетий»¹.

Использование Ивановым слова «диаспора» весьма необычно и заслуживает особого внимания. Как он сам отметил, каждое слово в его письме было тщательно взвешено в смысловом отношении и нюансировано в психологическом². Почему же тогда слово «диаспора» было «знаменательнее», чем «эмиграция»? Несомненно, потому, что его библейские коннотации в Септуагинте придавали изгнанию религиозный смысл, допуская возможность сеяния в состоянии рассеяния. Если это так, то почему он говорит о «русской эмиграции»? Очевидно, он находил это понятие более подходящим для обозначения сообщества, взгляды которого были обращены назад, на покинутую страну, вместо того чтобы сосредоточиться на более знаменательных в религиозном плане возможностях, предлагаемых новым местонахождением. Он использует риторическую фигуру паралепсис, чтобы указать на это различие, не высказывая свою мысль напрямую и тем самым смягчая ее неоднозначность.

Несколькими строками выше Иванов представил русских православных эмигрантов в виде «разбредшегося стада, ищущего свою родную овчарню и избегающего ее по причине векового недоверия»³. В силу их «пристрастия к старой ошибке разделения» они следовали путем, который он считал непростительным и пагубным для христианства, так как при этом «национальное» и государство ставились выше религии. Они оказались неспособными понять свое истинное призвание, которое Иванов определил как миссию «служить

¹ Иванов В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. С. 426–427.

² Письмо Иванова к И. Н. Голенищеву-Кутузову от 24 июня 1931 года, в котором он объясняет, почему для него самого было бы нелегко перевести свое письмо на русский или дать согласие на его перевод, см.: Шишкин А. Переписка В. И. Иванова и И. Н. Голенищева-Кутузова // *Европа Orientalis*. 1989. № 8. Р. 503.

³ Иванов В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. С. 426–427.

делу единения в роли посредников между Востоком и Западом, задачи, самим Провидением как бы указанной христианам в изгнании, где они оказались в близком общении с другими христианами, которые исповедовали их же веру»¹.

Таким образом, по мысли Иванова, вынужденная эмиграция была провидением уготована русским, чтобы, оказавшись в диаспоре, они могли нести свою пророческую миссию и способствовать единению восточной и западной ветвей христианства. Когда Иванов сам совершил этот шаг, он почувствовал, что наконец может дышать полной грудью, а не одним только легким, исполнившись осознанием того, что он выполнил свой «личный долг» и долг своего народа². Он, несомненно, хотел, чтобы его послание Дю Босу было услышано русской эмиграцией, однако его отказ Глебу Струве опубликовать русский перевод этого письма в газете «Россия и славянство» свидетельствует о его неприятии узких определений «русскости» (будь то территориальных, языковых, политических или конфессиональных) и намеренной ориентации на его новую европейскую аудиторию³.

В менее формальном письме к своим детям, написанном в конце того же года, Иванов объясняет, что считает свое присоединение к католической церкви правильным, поскольку она не является национальным учреждением: «Никакой духоты нет, — ни элина, ни иудея, — в национальной церкви как-то человека в религиозном смысле не чувствуешь, нет простора, в котором говорят друг с другом Бог и Человек». В постскриптуме он разделяет скептицизм своей дочери относительно существования «исконно или самобытно русского» — этого не найти в человеке, как невозможно найти никакого само-артишока в «сердцевинке» артишока. Все общее и универсальное: «Нужно быть самим собой и делать общее — личность тут и скажется [...] Кто теряет

¹ Там же. С. 426, 429.

² Там же. С. 426, 428, 429.

³ См. письмо Иванова к И. Н. Голенищеву-Кутузову от 24 июня 1931 года в: Шшикин А. Переписка В. И. Иванова и И. Н. Голенищева-Кутузова. Р. 502–503.

душу свою в *общем* деле (забывает о своей личности), тот и находит ее; а кто бережет, потеряет»¹.

Такое понимание зависимости национального от всеобщего определяло взгляды Иванова на то, что для него было подлинной родиной. В стихотворении «Земля» (1928), части поэтического диалога с другом и эмигрантом Ильей Голенищевым-Кутузовым, он с помощью парадокса так определил свое экстерриториальное понимание родного дома:

Повсюду гость, и чуженин,
И с Музой века безземелен,
Скворещниц вольных гражданин,
Беспочвенно я запределен².

Убежденность поэта в том, что его творческое «я» существует «беспочвенно» в транснациональном пространстве, даруемом Музой (искусством), шла вразрез со взглядами эмигрантских критиков, например Марка Слонима, который утверждал, что русская литература не может процветать вне родной земли в силу ее «глубокой почвенности»³. Иванов стремился убедить других принять его точку зрения. В 1935 году, отвечая на просьбу русского дьякона, служившего в Милане, о духовном руководстве, Иванов советует ему не сетовать о «разрушении русской культуры», ибо «она не разрушена, а призвана к новым свершениям, к новому духовному сознанию». Цитируя Достоевского, он поясняет, что «истинно русский человек прежде всего „всечеловек“ и что поэтому он в Европе более европеец, нежели француз или англичанин или немец». По этой причине эмигранту, который желает быть верным заветам русского духа, надлежит вырваться из психической замкнутости русских «колоний» и жить общей жизнью с народами Запада⁴.

¹ См. письмо Иванова к Д. В. и Л. В. Ивановым от 26 декабря 1926 года в: Юдин А. Еще раз об «обращении» Вяч. Иванова в католичество. С. 508–509. Иванов отсылает к определению христианства апостолом Павлом: «где нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11).

² Иванов В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. С. 508.

³ Слоним М. Заметки об эмигрантской литературе. С. 119.

⁴ См. письмо Иванова к А. Г. Годяеву от 7 декабря 1935 года в: Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванов в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Т. 2. С. 676.

Такова была цель, которую Иванов поставил себе в диаспоре. Он упорно стремился к достижению этой цели, используя ряд стратегий, чтобы быть услышанным своей новой аудиторией, в частности следующие:

- Он занимается организацией переводов своих произведений на основные европейские языки. При этом он выступает в роли переводчика, сопереводчика или редактора, постоянно меняя свои оригинальные тексты, чтобы сделать их смысл более близким иностранным читателям. Его репутация за пределами России значительно укрепилась после публикации «Переписки из двух углов» в переводе на немецкий, французский, итальянский и испанский языки¹.

- Он пишет статьи для ведущих европейских журналов (французского католического «Vigile», швейцарского «Corona», немецкого католического «Hochland», итальянского «Il Convegno») на французском, немецком и итальянском языках.

- Он выбирает такие темы, как мессианская поэзия Вергилия (1931) и лавр в стихах Петрарки (1933), чтобы подчеркнуть свою причастность к транснациональной гуманистической традиции.

- Он налаживает и поддерживает связи с ведущими гуманистами Европы, ведет с ними активную переписку. Эта стратегия, выработанная им в эмиграции, соответствовала его взгляду на диалог как идеальный метод для прояснения идей и установления прочных связей². Благодаря этому ему удалось встать в один ряд со многими выдающимися европейскими интеллектуалами и мыслителями, такими как Эрнст Курциус, Мартин Бубер, Шарль Дю Бос, Жак Маритен, Габриэль Марсель, Алессандро Пеллегрини, Карл Мут, Херберт Штайнер и Сесил Морис Боура (с последним он

Достоевский в ужасе содрогнулся бы, узнав, что русский писатель принял католичество.

¹ Подробнее о публикациях работ Иванова на разных языках и переводах его произведений в эмиграции см.: Дэвидсон П. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / Под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012.

² По этому вопросу см.: Zarkanin J., Wachtel M. The Correspondence of Vicheslav Ivanov and Charles du Bos. P. 503–504.

переписывался на греческом, латыни, английском и французском). В то же время он вел обширную переписку с видными русскими эмигрантами, такими как Степун, Шестов, Зелинский, Франк и Евсей Шор.

Эти стратегии оказались в высшей степени успешными. Спустя десять лет после приезда Иванова в Италию плоды его усилий уже были очевидны. В 1933 году он получил приглашение прочесть доклад о направлениях современной духовной жизни на одном из заседаний знаменитых «литературных понедельников» в Сан-Ремо. В апреле 1934-го вышел специальный номер журнала «Il Convegno», полностью посвященный творчеству Иванова. В него вошли его речь и открытое письмо к Пеллегрини о христианском гуманизме, а также его прозаические переводы на итальянский первого и последнего (под названием «La cupola») сонетов из римского цикла. Статьи его единомышленников из числа русских эмигрантов (Зелинский, Степун, Ганчиков, Оттокар) соседствовали с эссе, написанными его европейскими корреспондентами (Курциус, Штайнер, Марсель, Пеллегрини).

В своем кратком, но прочувствованном тексте Курциус превозносил Иванова как члена «духовного братства» европейских гуманистов, указав на его *пророческий* талант и назвав выраженную ему журналом дань уважения «vinculum amoris» [связь любви] — фразой, которая изначально возникла именно в связи с гуманизмом¹. Столь же теплые чувства высказал и Пеллегрини: просматривая корректуру журнала и перечитывая письмо о «docta pietas», он написал письмо Иванову, в котором приветствовал его как гуманиста XV века. В своем ответе Иванов еще раз поблагодарил его за «vinculum amoris» — журнал, который ценит «безвестное творчество» старца-изгнанника, запрещенное в его отечестве, и способствует его известности в «возлюбленной

¹ См.: Curtius E. R. Venceslao Ivanov / trans. by B. Revel // Il Convegno. 1933–1934 (XIV). № 8–12. P. 270–271. Курциус впервые использовал выражение «amicitiae vinculum» в письме к Иванову от 5 февраля 1934 года; Иванов высказался об этой фразе в своем ответе от 12 февраля. См. их переписку в: *Ivanov V. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass* / Wachtel M. (ed). Mainz: Liber Verlag, 1995. S. 62–63.

Италии»¹. Так, выстроенный Ивановым образ транснационального католического гуманиста был по достоинству оценен его европейскими поклонниками, которые воздали ему должное².

Выводы

Какие выводы можно сделать на основе рассмотренных примеров трех авторов? Как развитие ими литературной пророческой традиции отличалось от ее эволюции в творчестве их соотечественников, оставшихся в России? Эти два пути, имеющие общие корни, со временем разошлись в силу различий по многим аспектам, включая политические и религиозные убеждения, отношения с принимающей культурой, восприимчивость аудитории и свободу самовыражения.

Поначалу «миссия» эмиграции определялась в привычных рамках: противостояние власти государства — теперь уже извне — распространилось на новых правителей России. Примером такого отношения может служить Бунин. Изгнание изменило контекст его пророческого послания: оно дало ему возможность обрести публичный голос, чтобы убедить широкую аудиторию принять его видение «миссии» эмиграции. Однако это не изменило сущности его послания: «неприятие» большевистского режима было продолжением давней традиции пророческого инакомыслия.

С течением времени становилось все труднее поддерживать миссию, основанную на оппозиции далекому и недоступному режиму. Через несколько лет после бунинской речи Нина Берберова обозначила смену точки зрения. Она прибегла к форме поэмы, но при этом переосмыслила ее. Вместо того чтобы использовать поэму для драматизации

¹ См. письмо Пеллегрини от 3 марта 1934 года и ответ Иванова от 19 апреля 1934-го в: Шижкин А. «Legate intorno alla profonda realtà dell'anima umana»: Из переписки А. Пеллегрини, Т. Галларати Скотти и П. Тревес с Вяч. Ивановым (1932–1943) // Archivio Russo-Italiano X / Rizzi D., Shishkin A. (eds). Salerno: Europa Orientalis, 2015. P. 154–155.

² Об отношении Иванова к спорам вокруг национальных и транснациональных аспектов гуманизма см.: Wang E. Viacheslav Ivanov in the 1930s: The Russian Poet as Italian Humanist // Slavic Review. 2016. Vol. 75. № 4. P. 896–918.

момента исторического перелома, как это было у Пушкина, Блока, Белого и Есенина, она создала новую, лирическую версию этого жанра, чтобы исследовать отношения изгнанника к родине с более универсальной точки зрения, близкой по духу Лермонтову. Действие в «Лирической поэме» происходит в 1920 году, и повествование ведется от лица живущей в Париже эмигрантки, которая осознает, что не нужно скучать и скорбеть по России, поскольку ее подлинным домом, как для Адама, является сотворенная Богом вселенная. Это понимание приходит к ней в сновидении о сотворении мира и Адаме в раю до грехопадения и изгнания. Фраза «Я не в изгнаны, я в посланы» повторяется в поэме дважды: сначала ее произносит Адам в раю, затем сама героиня¹.

Эта строка часто цитируется вне контекста. Исходная формулировка экзистенциальной свободы индивидуума, преобразованная в первое лицо множественного числа, стала коллективным заявлением о миссии эмиграции. Впервые прочитав поэму в 1926 году, Зинаида Гиппиус написала Берберовой, что эта поэма ей интересна еще и потому, что она сама работала в то время над «письмом в Россию», «где главное вот это: „не изгнаны, а посланы“»². В последующей статье, получившей название «Наше прямое дело» (1930), она

¹ Берберова Н. Лирическая поэма // Современные записки. 1927. № 30. С. 227, 230. Во второй части поэмы в сновидении героини Адам говорит: «И если здесь я среди других, — / Я не в изгнаны, я в посланы / И вовсе не было изгнания, / Падений не было моих!» (Там же. С. 227–228). В конце поэмы героиня примеряет эту идею на себя: «Я не в изгнаны — я в посланы, / Легко мне жить среди людей. / И жизнь моя — почти простая — / Двойная жизнь. И умирая / В каком-то городе большом, / Я возвращусь в селенья рая, / В мой нерушимый, древний Дом, / К дверям которого порою, / Я приникаю, может быть, / Как к ветке лист перед грозой — / Чтоб уцелеть, чтоб пережить» (Там же. С. 230) (курсив мой. — П.Д.). В том же номере «Современных записок», в котором была опубликована поэма Берберовой, были напечатаны заключительная часть «Мессии», второго пророческого романа из «египетской» дилогии Мережковского, и рассказ Набокова «Ужас».

² В письме к Н.К. Берберовой от 12 ноября 1926 года Гиппиус писала: «Ваша поэма меня интересует еще по одному поводу: у меня есть давно начатое и неоконченное „письмо в Россию“, где главное вот это: „не изгнаны, а посланы“, и вы даже не знаете, м.б., какая тут реальность». Гиппиус З. Письма к Берберовой и Ходасевичу / Freiberger Sheikholeslami E. (ed). Ann Arbor: Ardis, 1978. С. 14.

придала строке Берберовой новое направление. По мысли Гиппиус, русские эмигранты больше не должны концентрироваться на «территориальной России» и политической ситуации там; вместо этого они должны рассматривать себя как часть единого народа, сформированного, наподобие еврейской диаспоры, опытом изгнания, и на этой основе прийти к пониманию своего нового предназначения: «Зарубежная Русь... должна сознать свое *посланничество*»¹. Цель эмиграции уже не была бунинским «неприятием» большевистского режима, но все еще оставалась неопределенной.

Далеко не все были убеждены в необходимости верить в какое-то особое предназначение. Особенно резко по этому поводу высказался Слоним в 1931 году. Он видел в иллюзии «о величии и спасительном значении эмигрантской литературы» один из основных мифов, созданных воображением эмигрантов, который поддерживается в Париже и Берлине как необходимая часть «обязательного символа веры, отступление от которого средний эмигрант еще совсем недавно считал чуть ли не предательством»². В качестве примеров этого мифа он цитирует речь Бунина, строку Берберовой (переписанную в первом лице множественного числа) из статьи Гиппиус. Для Слонима реальность была совершенно иной. По его мнению, эмигрантская литература не выполняла никаких миссий, но медленно умирала. Почему? Потому что она оказалась не в состоянии генерировать новые идеи. В то же время он указал на то, что писатели, такие как Набоков, Газданов, Фельзен и Шаршун, которые стремились стать русскими европейцами, воспринимая западные

¹ Гиппиус приводит здесь слова своего соавтора экономиста Кочаровского. См.: Гиппиус З. Наше прямое дело // Что делать русской эмиграции: Статьи З.Н. Гиппиус и К.Р. Кочаровского с предисловием И.И. Бунакова. Париж: Родник, 1930. С. 13. См. также ее комментарий об отношении русской эмиграции к еврейской диаспоре: «Напрасно сравнивать ее даже с „еврейским рассеянием“. Но одно есть у них общее: „исход“ евреев был исходом народа; русские, ушедшие из своей земли, тоже есть *народ*». Понятия изгнания и миссии подробно рассматриваются в работе: Соливетти К., Паолини М. Парадигмы «изгнания» и «посланничества»: европейский опыт русской эмиграции в 20-е годы // *Eurora Orientalis*. 2003. № 22 (2). Р. 145–170.

² Слоним М. Заметки об эмигрантской литературе. С. 115.

влияния, рискуют утратить все остатки русскости, полностью влившись в европейскую литературу.

Ходасевич разделял мрачный взгляд Слонима на текущее состояние эмигрантской литературы, но при этом иначе понимал его причины. Для него идея пророческой миссии оставалась основополагающей для идентичности русской литературной диаспоры. В статье 1933 года о литературе в изгнании он отметил: «Без возвышенного сознания известной своей миссии, своего посланничества — нет эмиграции, есть толпа беженцев, ищущих родины там, где лучше». Хотя молодое поколение соглашалось с изречением Берберовой «Мы не в изгнании, мы в послании», оно не могло найти подходящих учителей. Представители старшего поколения не сумели передать ему ощущение своей миссии, их взоры были обращены в прошлое, они променяли подлинное чувство трагедии и поиски новизны на благополучие и стабильность. В результате молодое поколение увлеклось подражанием иностранным писателям¹. В письме к Глебу Струве, извиняясь за свои мрачные предсказания, Ходасевич сам примеряет на себя одеяние пророка: «Если я окажусь плохим пророком, то, Боже мой, как буду я рад сам первый объявить, что ошибся!»²

В отличие от Слонима, Ходасевич утверждает, что лучшие творения «национальных литератур» нередко создавались писателями и поэтами в изгнании, и в качестве доказательства называет авторов, чьи произведения явно окрашены осознанием пророческой миссии. Это еврейские поэты от раннего Средневековья до Бялика, а также Данте и три представителя польского романтизма — Мицкевич, Словацкий и Красинский. Судя по упомянутым им именам, можно предположить, что еврейские и польские корни Ходасевича повлияли на его выбор этих пророческих традиций в качестве модели для русской литературы в диаспоре³.

¹ Ходасевич В. Литература в изгнании // Ходасевич В. Избранная проза / Под ред. Н. Берберовой. N. Y.: Russica Publishers, 1982. С. 214, 220.

² См. письмо к Г.П. Струве от 18 августа 1933 года в: *Струве Г. Из моего архива: 1. Письма и статья В. Ходасевича // Мосты. 1970. № 15. С. 398.*

³ Ходасевич В. Литература в изгнании. С. 212–213. Ходасевич занимался составлением сборников еврейской поэзии и переводом стихов Бялика.

Присуждение Бунину Нобелевской премии в 1933 году на какое-то время возродило веру в «миссию» русской литературы в изгнании (и способствовало переизданию его «мессианской» речи), но ситуация уже начала кардинально меняться. Гиппиус была права: постоянно оглядываться назад, будь то в пространстве (в сторону России) или во времени (в сторону прошлого), — это не лучший способ сохранить или утвердить пророческую миссию, обращенную вперед. Как заметил Бродский, писателю в изгнании не следует уподобляться «лжепророкам дантовского „Ада“, чья «голова всегда повернута назад»; он должен противостоять ретроспективному механизму, стремясь «играть в причины» [play at causes]¹.

Набоков и Иванов — хотя и совершенно по-разному — стремились «играть в причины». Эмиграция дала Набокову возможность переосмыслить метафору искусства как пророчества. С помощью буквализации этой метафоры он придал теургическим принципам символистов совершенно иной смысл и воплотил их в новой форме. Благодаря переводу религиозного аспекта пророчества в эстетическое измерение творческого вдохновения он смог играть в Бога, создавая сложные повествовательные конструкции, направляющие поиски смысла читателем. Учитывая серьезность, с какой писатели в России (как противники, так и адепты режима) трактовали пророческую тему, можно с уверенностью сказать, что многозначное, ироничное отношение Набокова к пророчеству могло в полной мере проявиться только в диаспоре. В этом смысле его уникальный и оригинальный вклад в эмигрантскую литературу был чрезвычайно важен. Как заметила Берберова, «один Набоков своим гением принес с собой обновление стиля» и тем самым

В стихотворении «Моисей» (1909–1915) он сравнивает поэта с «великим пророком» Моисеем, обреченным на изгнание из земли обетованной. См.: *Ходасевич В.* Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1989. С. 237–238.

¹ *Brodsky J.* The Condition We Call Exile // *New York Review of Books.* 1988. Jan 21. P. 16, 20. Цит. по рус. переводу: *Бродский И.* Состояние, которое мы называем изгнанием, или Попутного ретро- / пер. Е. Касаткиной [<http://iosif-brodskiy.ru/proza-i-esse/sostoianie-kotoroe-my-nazyvaem-izgnaniem-ili-poptunogo-retro-1987.html>].

решил фундаментальную задачу, стоявшую перед писателями-эмигрантами младшего поколения¹. Эта задача не имела отношения к выбору темы или языка, она заключалась в создании нового стиля, способного генерировать свежие идеи.

Пророческая традиция в творчестве Иванова приобрела совершенно иное направление. Благодаря возвращению в Европу и переопределению религиозных взглядов он сумел направить свои уже сложившиеся пророческие наклонности в более широкое русло транснационального католического гуманизма. Об этом он заявил по прибытии в вечный город циклом «Римские сонеты», выразив в нем слияние настоящего с прошлым, личного и национального со всечеловеческим. Позиция, которую он формировал своей поэзией, самопереводами, статьями на нескольких европейских языках и обширной перепиской, свидетельствует о том, что к 1933 году созданный им образ нашел признание в кругу его европейских единомышленников — католических гуманистов. Тем самым он вывел русскую традицию, начатую двумя представителями духовенства XVII века, за национальные границы, сделав ее достоянием европейского христианского сообщества.

Поэтому вполне обоснованным кажется утверждение Никиты Струве о том, что Иванов являет собой лучший пример культурного симбиоза с Европой среди писателей-эмигрантов. В сущности, с точки зрения Иванова, он сам был дома в Европе, а те, кто остался в России, были «за рубежом». Об этом он писал в частном письме, ссылаясь на недавно овдовевшую Надежду Чулкову: «Мученики все они там, за рубежом [...] ведь за рубежом-то они, а не мы»². Иванов смог так повернуть идею изгнания именно потому, что для него понятие дома было не географическим, а духовным.

Возвращаясь к поставленным выше вопросам, мы можем предложить несколько ответов. Состояние изгнания, несомненно, стало питательной средой для развития пророческой

¹ Берберова Н. Курсив мой. Автобиография. С. 400.

² Письмо Иванова к Б.К. Зайцеву от 28 марта 1939 года см.: Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Т. 2. С. 682.

традиции в творчестве обоих поколений русских эмигрантов. Всем писателям, о которых шла речь в этой главе, удалось успешно перенести эту традицию на европейскую почву, порой используя иностранные языки, чтобы облегчить ее восприятие. Выступая со своей пророческой речью в Париже, Бунин воспользовался французским языком, указав на связь «pouvoir» [власти] и миссии, чтобы вдохновить свою аудиторию и усилить значимость своей идеи. Набоков вывел русского Илью Пророка на улицы эмигрантского Берлина. Иванов обратился к образу горящей Трои, чтобы оправдать свое бегство из Москвы в Рим, и воспользовался классической латинской фразой «Ave, Roma», чтобы обосновать свою позицию. Позднее он изложил причины своего принятия католичества на французском языке; примечательно, что он не разрешил Г. Струве переводить и публиковать этот текст на русском.

Жизнь в диаспоре дала толчок к появлению новых форм выражения, которые были невозможны в Советской России. Такими формами, в частности, стали яркая публичная речь, диалогическая переписка, созидающая новое ощущение духовной общности, и экспериментальная трансформация существующих традиций. Изгнание способствовало также изменению взаимосвязи литературной традиции, национальной идентичности и местонахождения писателя: метафора, которая традиционно определяла «национальную» миссию литературы, смогла сохраниться и даже обрести новую силу за пределами родной страны, и при этом (как в случае Иванова) ее национальное наполнение стало транснациональным.

В ретроспекции становится очевидно, что наиболее важным фактором, обеспечившим сохранение пророческой традиции в диаспоре после революции, была не ее передача от старшего поколения младшему, как обычно утверждается, но творческая оригинальность самого писателя и занимаемая им позиция. Бунин и Иванов оба принадлежали к старшему поколению, но их взгляды были обращены в диаметрально противоположные стороны. Бунин смотрел назад, на Россию; он использовал пророческий язык

для противостояния власти государства, следуя по пути, проложенному его предшественниками. Иванов и Набоков, напротив, хотя и представляли разные поколения, были ориентированы на будущее; они переосмыслили метафору пророчества, открыв ее новые возможности — в сфере религиозного и культурного обмена, с одной стороны, и в области смелых стилистических экспериментов, с другой. В конечном счете продолжение пророческой традиции в эмиграции в большей степени зависело от способности писателя смотреть в будущее и, по выражению Бродского, «играть в причины», нежели от простой передачи эстафеты от одного поколения другому.

Как эти различные реакции на изгнание соотносятся с другими темами, рассматриваемыми в данной коллективной монографии? В предыдущей главе Андреас Шёнле утверждает, что в XIX веке русские политические изгнанники (например, Николай Тургенев) всегда оставались психологически и эмоционально связаны с правителем их родной страны, даже живя за границей и исповедуя иные идеалы. Стремление примирить эти противоречия неизбежно приводило их к амбивалентности. Он далее предполагает, что их опыт был в чем-то сродни самоощущению эмигрантов из Советского Союза в XX веке. Это наблюдение, безусловно, верно в случае политических изгнанников, однако оно требует некоторого уточнения применительно к другим типам эмигрантов. Писательство давало изгнанникам, наделенным творческим даром, гораздо больше возможностей для самовыражения, чем политическая деятельность. Пример Бунина весьма показателен в этом смысле. Определяя в своей речи миссию русской эмиграции как неприятие большевистского режима, он заведомо сохранял связь с правителями своей родины, как и политические эмигранты в XIX веке. Однако в художественном творчестве он мог оставаться независимым от этой связи. Набоков и Иванов, предпочитавшие держаться подальше от политических схваток, выстраивали новые гибридные идентичности в прозе и стихах, сохраняя свободу от каких-либо связей с правителями России. Используя существующие значимые метафоры и адаптируя их

к своей ситуации, они проявляли большую гибкость в творческой трансформации состояния изгнания и создавали произведения, допускающие множественные прочтения.

Как эти примеры соотносятся с мировоззрением русского зарубежья на исходе первого века послереволюционного существования диаспоры? Во введении к этому тому Мария Рубинс констатирует, что к настоящему времени все основные нарративы, связанные с романтическим мифом о таинственной «русской душе» и сущностью «национального характера», уступили место более сложным взглядам. Однако глубоко укоренившиеся привычки писателей и их читателей не поддаются вытеснению академическим дискурсом. Давно сложившиеся литературные традиции, в том числе культ писателя как властителя дум и пророка, продолжают активно развиваться в современной русской литературе как внутри России, так и за ее пределами. Для литературного процесса всегда характерно взаимодействие с традициями прошлого. Более того, последние события на политической арене свидетельствуют о том, что чем более «глобальным» становится мир, тем сильнее проявляется стремление возродить существующие тропы, которые усиливают ощущение национальной идентичности. В послесловии Галин Тиханов высказывает предположение о том, что понятие диаспоры, из-за его тесной ассоциации с национальным государством, может утратить свою значимость в современном глобализированном и все более взаимосвязанном мире. Возможно, это верно применительно к геополитике и экономике, но вряд ли применимо к литературным и культурным традициям, в развитии которых диаспоральные сообщества будут по-прежнему играть важнейшую роль, выступая в качестве посредников между национальным и транснациональным дискурсами, способствуя тем самым их взаимообогащению.