

Е. Р. Пономарев

Концепт «Отечество» в культурном сознании русской эмиграции 1920-х гг.

Работа посвящена анализу центральной идеологемы в культуре русской эмиграции. Исследуется концепт «Отечество» в эмигрантской политической публицистике, философии и художественной литературе, а также движение идеологических смыслов и значений вокруг него. Привлекается широкий круг источников.

Ключевые слова: отечество, идеологема, русская эмиграция, И. А. Бунин, И. А. Ильин, евразийство, М. И. Цветаева, П. Н. Краснов

Evgeny R. Ponomarev

Concept of «Motherland» in the cultural consciousness of the Russian emigration of the 1920's

The work is dedicated to the analysis of the central myth of the culture of Russian emigration. The concept «Motherland» is investigated in the fields of political journalism, philosophy and fiction. The wide range of the sources is examined.

Keywords: motherland, ideologeme, Russian emigration, Ivan A. Bunin, Ivan A. Ilyin, eurasianism, Marina I. Tsvetaeva, Petr N. Krasnov

Понятие «Отечество» занимает особое место в культуре русской эмиграции – это ее центр, единственная непреходящая ценность. Утраченное Отечество – общая трагедия, возвращение Отечества – общая цель эмигрантов. Вне идеи Отечества нет эмиграции, в ином случае «прощание с родиной» превращается в обычный переезд, смену места жительства. Эмиграция же есть демонстративный жест несогласия и вызова, попытка создания альтернативной судьбы и альтернативной культуры. В конечном счете – альтернативной родины.

Для эмигранта родина делится на две части: одна перемещается вместе с ним (как некая личная родина, упакованная в индивидуальное мироощущение), другая остается Родиной с большой буквы – средоточием национального начала, но потерянной (отвергнутой или отвергнувшей). На эту дихотомию накладывается традиционное для интеллигентского сознания различие «почвы» и «духа». И «русское рассеяние» становится истинным бытием, духовной жизнью, в конечном счете – скитальческой жизнью души между землей и небом. Взгляд на потерянную Родину – взглядом сверху, сквозь облака. Оторванность же от «почвы» (идеологема XIX в. обретает новую жизнь, наполняясь реальными значениями взамен метафорических), т. е. от Родины большой, трансформируется в чувство роковой избранности.

Разрыв между двумя родинами постоянно преодолевается эмигрантом и никогда не будет преодолен. Мысль вращается по кругу не в силах уйти от кровотокащего противопоставления. Пространство между родинами – белое пятно эмигрантского мирозерцания, которое легко заполняется идеологическими схемами. Точнее,

само продуцирует идеологические конструкции. Этот процесс («рождение идеологии») будет прослежен в философских, публицистических, художественных текстах 1920-х гг. Мы будем воспринимать эти тексты как дискурс, в котором идеологические значения присутствуют в инвариантном виде, каждый раз проступая в вариантах с той или иной степенью интенсивности. Фокусируя внимание на интертекстуальных связях, мы увидим, как концепт «Отечество» обрастает устойчивыми идеологемами, крайне важными для самосознания эмиграции.

В речи «Миссия русской эмиграции», открывшей одноименный вечер в Париже 16 февраля 1924 г. (резонанс этого выступления был велик), И. А. Бунин предложил программу, актуальную для обобщенного сознания эмигранта. Эмиграции придается особый статус: «Можно ли говорить, что мы чьи-то делегаты, на которых возложено некое поручение, что мы представляем за кого-то? Цель нашего вечера – напомнить, что не только можно, но и должно»¹. Миссия эмиграции заключена в том, что «поистине мы некий грозный знак миру и **посильные** (выделено мною. – Е. П.) борцы за вечные, **божественные основы** человеческого существования, ныне не только в России, но и всюду пошатнувшегося» (Бунин 1998, 149). Отъезд с родины превращается в событие почти священное – исход, «знак миру». Идеиноеприятие «красных» переводится в духовную сферу с добавлением христианских коннотаций – это борьба Добра и Зла, Бога и Дьявола (ибо кто же еще посягает на «божественные основы»?); Гражданская война в России становится делом всемирно-космического значения как первый этап войны против устоев бытия. Поскольку это война духа, в ней при-

нимают участие все, прежде всего интеллигенция. Враг борцов за «божественные основы» очень силен (поэтому эмигранты – борцы «посильные»). Подвигу сотен тысяч русских противопоставлена позиция Запада, бросившего Россию в трудный час и продолжающего заигрывать с большевиками: «И кошмар этот <...> прославляется, возводится в перл создания и годами длится при полном попустительстве всего мира, который уж давно должен был бы **крестовым походом** итти на Москву» (Бунин 1998, 151). Религиозный подтекст постоянно подновляется рассыпанными в тексте эмоциональными гиперболами.

Сам оратор среди возможных идейных позиций выбирает единственную неколебимую – религиозную: «Мы не отрицаем факта, а расцениваем его, <...> – и расцениваем с точки зрения не партийной, не политической, а человеческой, религиозной» (Бунин 1998, 153). Оценка вновь сводится к эмоциональной гиперболе с религиозным подтекстом: «...можно было претерпеть ставку Батюга, но Ленинград нельзя претерпеть» (Бунин 1998, 153). Нельзя в том числе и потому, что пресловутый Ленинград ранее носил имя святого.

Религиозная точка зрения поднимает ее обладателя высоко над понятием Отечества. Есть ценности, во имя которых человек обязан отказаться от своей страны, попирающей «божественные основы»: «А кроме того, есть еще нечто, что гораздо больше даже и России и ее материальных интересов. Это – мой Бог и моя душа» (Бунин 1998, 155). Всеохватное у Бунина местоимение «мой» стоит не только перед «душой», но и перед «Богом», выводя разговор об Отечестве на уровень личности, имеющей право оценивать свою страну. Отечеству земному, захваченному и поруганному, противопоставлено духовное Отечество – вечное, как душа.

Похоже понимает Отечество И. А. Ильин. В 1922 г. он формулирует базовый тезис: «Для меня Отечество не столько географическое или этнологическое понятие, сколько **духовное**»³ (Ильин, 233). Характерно здесь это «для меня», но личный аспект восприятия, в отличие от Бунина, быстро исчезнет. Следует метонимический сдвиг значения: «Где бы я ни был и что бы я ни делал, мое Отечество всегда **во мне** как духовная сущность моей души, меня самого» (Ильин, 233). «Отечество», оторвавшись от географического понятия «Россия», превратилось в характеристику души. И практически подменило собой «духовность». Метонимия переходит в отождествление: «...только у духовного человека может быть Отечество, а любовь к Отечеству создает различие между человеком и зверем» (Ильин, 233). А затем к понятию «Отечество» добавится и вполне естественная в таком контексте религиозная составляющая: «...родина – это **национальная обращенность к Богу**...» (Ильин, 294).

Родина, помещенная в сферу духовного, отодвигает на второй план родину географическую – утерянную, недостающую. Брошюру с характерным названием «Родина и мы» (1926) Ильин начинает с глубокого вздоха: «Как тяжело утратить родину... И как невыносима мысль о том, что эта утрата, может быть, состоялась навсегда... **Для меня** навсегда, ибо я, может быть, умру в изгнании...» (Ильин, 255). Вновь местоимение первого лица, с одной стороны, – сугубо личное, с другой – замещающее собой обобщенного русского эмигранта. Утрата родины – роковая неотвратимость, ибо географическая России и Россия истинная более не имеют ничего общего: «То, что существует сейчас на территории России, уже не Россия. Это нечто совершенно другое» (Ильин, 276).

Противоречие между утверждениями «**От Родины оторваться нельзя!**» (Ильин, 9–10, 257) и «Родина погибла» снимается различием «Родины» и «России», а также другой антитезой: «земля» и «дух». У каждого русского есть две России, из которых нужно выбрать свою. Все, кто избрал Россию духа, возвышаются духовно. Эмиграция становится не просто миссией, как у Бунина, а постоянной обязанностью духовного делания: «...состояние изгнанничества становится **заданием, действием и подвигом**» (Ильин, 257). Задание состоит в том, что эмигрант должен углубиться в себя, очистить собственный дух. От этой идеологии идет прямая колея к идеям другой группы философов, проповедующих «собрание и выковывание духовной силы»⁴ (как сформулировано в программной статье «Духовные задачи русской эмиграции» первого номера журнала «Путь»), в том числе идеям Г. П. Федотова и Н. А. Бердяева о полном пересмотре традиций интеллигентской мысли – прежде всего в области взаимоотношений общества и государства.

Для государственнической позиции Ильина этой стороны проблемы не существует, он знает лишь одну традицию – традицию церковно-государственной святости. Поэтому углубление в себя он сознает как усиление патриотического горения – несмотря ни на что: «Мы оторваны от родной **земли** именно для того, чтобы **найти в себе самих родной дух**, тот дух, который строил Россию от Феодосия Печерского и Владимира Мономаха до Оптиной Пустыни и Белой армии» (Ильин, 257–258). Все, кроме Белой армии, в этом перечислении отсылает нас к традиции (древне)русской святости. И это неслучайно, поскольку **задание** русской эмиграции в формулировке Ильина становится близким духовному **подвигу** православного подвижника. Лексема «подвиг» соединяет в себе и религиозное, и воинское значения.

Следующий семантический сдвиг: борьба Белой армии с большевизмом – не только воинский, но и религиозный подвиг. А значит, эмигран-

ты-воины **уже** встали на путь подвижничества. Укрепление духа – продолжение Гражданской войны. Тот, кто не сражался в Белой армии, тоже встал на этот путь фактом эмиграции. Подвиг – не всегда делание, но и служение, и молитвенное переживание. Таким образом, всякий русский эмигрант связан с Белым движением – если не организационно, то духовно. А через Белое движение – со святым Феодосием и Владимиром Мономахом.

Религиозное значение Белого движения предельно расширяется: белые противостоят не просто большевизму, а всему мировому злу, одним из воплощений которого являются большевики. Развивая этот тезис в двух статьях («Государственный смысл Белой армии», 1923; «Белая идея», 1926), Ильин формулирует одну из важнейших для сознания эмиграции идеологем: несмотря ни на что, Белая армия победила. Казалось бы, это очевидное «исправление истории», подмена реального желаемым. Но в системе рассуждений Ильина земное и небесное, реальное и чаемое, духовное и мирское составляют диалектические пары. В данном случае воинская победа противопоставлена духовной победе над искушением, и само понятие «победа» получает многогранность. Революция стала величайшим **«духовным искушением»**, вызвавшим **«религиозное межевание»** (Ильин, 282). Перед человеком возникают два пути: к Богу или против Бога. Всеобъемлющий выбор, в котором решается дальнейшая судьба человека, есть коренной и изначальный момент идеологии. Ильин провоцирует ситуацию идеологического выбора. В принципе, выбор уже сделан, вынесен за рамки истории. Если ты с Богом, все материальное должно стать для тебя неважным. Если хочешь сохранить земные блага, неминуемо потеряешь душу. Это искушение, постигшее всех: каждый **должен** заявить о своей позиции **«...или словом, которое стало равносильно делу; или делом, которое стало равносильно смерти»** (Ильин, 284). Риторический прием градации усилен **максимально** возможным лишением – **высшей** мерой. Градация разрастается: религиозное межевание становится всемирным процессом, это **«религиозная дифференциация человечества»** (Ильин, 284).

И тогда все пришедшие в Белую армию, нашедшие силы противостать мировому злу, – устоявшие: «...кто выдержал испытание и пребыл **верным**; кто нашел в себе любовь и **силу любви** для выбора; кто нашел в себе слово, равносильное **делу**, и совершил дело, равносильное **решимости умереть»** (Ильин, 285). Акцент на действие принципиален для идейной структуры Ильина. Он противопоставлен позиции «нравственного бездействия», которая кажется Ильину чрезвычайно вредной в условиях тотальной борьбы Добра и Зла. Poleмика с Л. Н. Толстым, с идеей «непротивления злу

насилием», Ильин посвящает специальную книгу «О сопротивлении злу силою» (Берлин, 1925) – по мнению Бердяева, приспособленную, «для целей военно-походных»⁵.

Победа Белой армии есть победа «духа» над «землей»: «Побеждает тот, кто соглашается **потерять все свое** для того, **чтобы спасти что-то Божие»** (Ильин, 286). «Государственный смысл» Белой армии превращается в **«религиозно-государственный смысл»** (Ильин, 290). Белое дело погружается в историю, становится древним, как Русь. Параллельно оживляется миф о святой Руси, хранящей православие. Миф, в пределах которого государственная идея полностью сливается с идеей религиозной. Участники Белого движения сначала сравниваются с рыцарями (Ильин, 298; при этом не важно, что рыцарство чуждо русской истории), а затем (историческое рыцарство подменяется идейным, идеальным) отождествляются с ними. Белая армия, заместившая Небесное воинство, становится образцом для любого государственного дела: «Придет время, когда белое движение примет форму **патриотического ордена** и породит национальную политическую партию» (Ильин, 304). Интересно, что позднее, укрепляя собственную диктаторскую власть в советском государстве, Сталин назовет коммунистическую партию «орденом меченосцев», демонстрируя близкий ход мысли по другую сторону баррикад. Идея такого ордена будет реализована в эмиграции как Русский Обще-Воинский союз.

Иной идейный полюс 1920-х гг. представляет собой **евразийство**. На первый взгляд кажется, что оно противостоит идеям Ильина, как центростремительная концепция противостоит центробежной. Однако у них довольно много общего.

Центр идеологической структуры евразийцев – государственное и культурное единство Евразии. В статье П. М. Бицилли «„Восток“ и „Запад“ в истории Старого Света» (1922) дается подробный очерк исторической жизни Азии, древних связей между Азией и Европой и нескольких попыток объединения евразийских пространств. Упор сделан на «единство истории духовного развития»⁶. Ни одному монгольскому завоевателю не удалось объединить «срединные земли» Евразии, полагает Бицилли, и только российское государство оказалось на это способным. Н. С. Трубецкой в статье «О туранском элементе в русской культуре» (1925) идет дальше. Он прослеживает преемственность между монгольским ордой и московским царством, акцентируя в подтексте оправданность любого политического режима, который объединяет и сохраняет евразийскую территорию: «Московское государство возникло благодаря татарскому игу. Московские цари, далеко не закончив еще „собрания русской земли“ стали собирать земли западно-

го улуса великой монгольской монархии (натяжка очевидна. – Е. П.): Москва стала мощным государством лишь после завоевания Казани, Астрахани и Сибири. Русский царь явился наследником монгольского хана. „Свержение татарского ига“ свелось к замене татарского хана православным царем и к перенесению ханской ставки в Москву» (Евразийство, 72). Близость евразийской теории идеям Ильина хорошо заметна в этом пункте; евразийство лишь меняет плюс на минус в вопросе о «духе» и «земле». Абсолютное значение получает «земля», обладание ею и ее сохранение автоматически придает государственной силе духовность. Именно таково у евразийцев православие – откровение, снизошедшее (из другой великой культуры, связывавшей Европу с Азией) на объединенную территорию Евразии: «...религиозное горение помогло древней Руси облагородить татарскую государственность...» (Евразийство, 73). По сути же (что здесь, что у Ильина), государственность важнее религии и духовности.

Механическое понимание Евразии как «месторазвития» задает механические объяснения исторических процессов. Исторической ошибкой, спровоцировавшей кризис евразийской культуры, стал петровский поворот России к Западу. Ориентация на западную культуру привела к умалению Востока. Здесь евразийцы по-своему переосмыляют проблематику «Вех»: потеряв евразийскую культуру, самобытность, империя превратилась в обезьяну Запада. Марксистская революция – закономерное следствие более чем двухвекового западного засилья – завершила петровский цикл: «Большевизм есть такой же плод романо-германского ига, как московская государственность была плодом татарского ига» (Евразийство, 76). Н. С. Трубецкому вторит П. Н. Савицкий: «Коммунистический шабаш наступил в России как завершение более чем двухсотлетнего периода „европеизации“» (Евразийство, 108).

Очевидна частичная ориентация евразийцев на славянофильство и почвенничество, менее очевидно использование ими ряда идей западников. Официально они отрекаются и от того, и от другого, ибо вся русская философия XIX в. – следствие европеизации России. В статье «Мы и другие» (1925) Н. С. Трубецкой так рисует суть разногласий XIX в.: «Для одних дороже всего была Россия как великая европейская держава... Это были представители правительственной реакции. Для других дороже всего были „прогрессивные“ идеи европейской цивилизации... Это были представители радикально-прогрессивного общества» (Евразийство, 78). Оба направления следует воспринимать «разными комбинациями идеи европейской великодержавности России» (Евразийство, 79).

Проклятия большевизму чередуются у евра-

зийцев с признанием его великой евразийской роли (этот вектор будет постоянно усиливаться). Большевизм обнажил тенденции, губительные для русско-евразийской культуры. Он стал поворотом в сторону евразийской самобытности. Он заложил основы федеративного государственного устройства, которое в будущем станет выражать самосознание евразийской сверхнации. Как пишет Н. С. Трубецкой («Общевразийский национализм», 1927): «Каждый гражданин евразийского государства должен сознавать не только то, что он принадлежит к такому-то народу... но и то, что самый этот народ принадлежит к евразийской нации» (Евразийство, 96). В имперский период европеизованная русская культура подавляла высокоразвитые «азиатско-азиатские» культуры – «туранский (тюркский) элемент», оказавший огромное влияние на русскую культуру. Теперь культуры равноправны (евразийцы верят официальным декларациям советской власти) при духовном водительстве русской.

Показательно, как эмигрантские идеологии опираются на идеологии XIX в. «Симфоническая личность» идеального евразийца и его национализм (как, впрочем, и многие черты Белой идеи Ильина) воспроизводят славянофильскую «соборность». Временами эта «соборность» подменяется понятием «орда»: «...организация большевистской России слишком во многом напоминает организацию „орды“...» (Евразийство, 33), – пишет в названной статье П. М. Бицилли. В симпатиях орде мидиевиста Бицилли проступают воспоминания о «скифском пафосе» предреволюционной и ранней пореволюционной культуры.

Формулируя расхождения с большевизмом, евразийцы выделяют два основных. Во-первых, хоть и выполняя насущные евразийские задачи (индустриализация, к примеру), большевики действуют без национальной идеи. Их идеология основана на Марксе, т. е., опять же, заимствована с Запада. Во-вторых, воинствующий атеизм большевиков ведет к гибели национальной идеи. Евразия должна быть православной.

Место православия в идеологии евразийства периферийно, обычно о нем вспоминают ближе к середине работы, но, вспомнив, настаивают на особой важности православия. Чтобы подчеркнуть эту важность, авторы вводят в текст элементы религиозной идеологии, нередко напоминающие идеи Ильина. Так, Савицкий в статье «Евразийство» (1925) пишет о «**проблеме зла**», которая встает перед всяким, ощущающим «мир религиозно», в «мистически-потрясающей реальности» (Евразийство, 111). Поэтому евразийцы противопоставляют не просто коммунизму, а мировым началам, его породившим – «**воинствующему экономизму**» (Евразийство, 109), противоречащему учению и

миросозерцанию Восточной Церкви. Очень похоже на ильинское противостояние мировому злу. Но если Ильин требует мировое зло уничтожить, то евразийцы предлагают лишь одухотворить советскую Евразию православием, как когда-то в эпоху Московского царства.

Сопоставим философские тексты с текстами художественными. Литература эмиграции продуцирует равноправные философским культурные смыслы. В художественных текстах И. А. Бунина мы не найдем той прямолинейности, которая есть в его публицистике. Идеологические смыслы в художественном тексте расплывлены (при этом часто изобразительно осязаемы), их соединение зависит от читательской интерпретации. Так, книга Бунина «Окаянные дни» показывает сменившийся в России национальный (асоциальный?) человеческий тип: «Лица у женщин чувашские, мордовские, у мужчин, все как на подбор, преступные, иные прямо сахалинские»; «А сколько лиц бледных, скуластых, с разительно асимметрическими чертами среди этих красноармейцев и вообще среди русского простонародья, – сколько их, этих атавистических особей, круто замешанных на монгольском атавизме!» (Бунин 1990, 349–350). Это евразийство в реалиях, но для Бунина это уже не родина – это «ставка Батыя», дичание, атавизм, провал в историческую пустоту. Тема «татар», «Батыевой ставки» рассыпана по книге: с татарами сравнивает большевиков одесский дворник, а вслед за ним и повествователь, живущий в красной Одессе, вспоминает печенегов: «Город чувствует себя завоеванным, и завоеванным как будто каким-то особым народом, который кажется гораздо более страшным, чем, я думаю, казались нашим предкам печенеги» (Бунин 1990, 287).

Народная дикость – еще дореволюционная бунинская тема. В «Деревне» (1910) она была важной характеристикой национального характера. В произведениях 1920-х гг. дикость выходит на новый уровень. Аморализм русского простонародья стал питательной почвой для мирового зла, захлестнувшего Россию. Аморализм русской интеллигенции – плоть от плоти народного аморализма. Одно накладывается на другое, и Россия превращается в территорию, на которой уголовные наклонности нового человеческого типа (рядом с рассуждениями о «монгольском атавизме» – рассуждения об уголовных лицах, в духе Ч. Ломброзо) становятся бытом евразийского континента. А литературные штампы предреволюционных лет реализуются в чудовищных пропорциях («Рассказ о семи повешенных» Л. Н. Андреева обращается во всероссийский террор): «И уж тут непременно столбняк – семерых-то висящих еще можно представить себе, а попробуй-ка семьсот, даже семьдесят!» (Бунин 1990, 284).

Символами новой России в «Окаянных днях»

становятся подсолнечная шелуха, разбросанная повсюду, и «нажеванные подсолнухи» на губах революционной толпы. Толпа с ее звериными инстинктами – это живое, не кабинетное восприятие «орды», о которой грезят евразийцы. В реальности, в отличие от философских абстракций, она – результат распада государственности и цивилизации. В начале книги Бунин приводит крестьянский документ, своеобразное уложение и наказаниях. Документ по примитивности мышления похож на «Русскую правду», но, в отличие от своего древнего предшественника, куда более жесток: практически за все преступления, от ранения до кражи и поджога, полагается «лишить жизни» (Бунин 1990, 245). Россия выпала из времени, провалилась в дохристианский период своей истории.

Среди озверевшего народа изредка встречаются «последние могикины» подлинной России: «А среди всех прочих, сидящих и стоящих, **возвышаясь надо всеми** (прямой смысл влечет и переносный. – Е. П.) на целую голову, стоит великан военный в великолепной серой шинели, туго перетянутой хорошим ремнем, в серой круглой военной шапке, как носил Александр Третий. Весь крупен, породист, блестящая коричневая борода лопатой, в руке в перчатке держит Евангелие» (Бунин 1990, 255). Красивая, качественная одежда; сходство с предпоследним, неколебимым императором; Евангелие в руке и бесстрашие – все это в одной сфере значений, все это атрибуты подлинного Отечества⁸.

Белая армия, как и этот «последний могикиан», сохранила родину и Бога. Единственное, что осталось от прежней жизни. Тут Бунин сблизается с Ильиным⁹. Склонность к прямому значению слов не позволяет ему назвать поражение белых победой, но в целом его видение событий близко видению Ильина. Он говорит о спасении чести: «„Святейшее из званий“, звание „человек“, опозорено как никогда. Опозорен и русский человек – и что бы это было бы, куда бы мы глаза девали, если бы не оказалось „ледяных походов“!» (Бунин 1990, 318).

В рассказе «Несрочная весна» (1923) Бунин дает другой образ Отечества. России Чуди и Мери, господствующей на московских улицах, противопоставлена вечная, вневременная Россия. Герой попадает в чудом не разграбленную усадьбу, в ней будто застыл век Екатерины. Усадьба пуста, в ней по-прежнему живут те, кто изображен на картинах, висящих по стенам: «И всюду глядели на меня бюсты, статуи и портреты, портреты... Боже, какой красоты на них женщины! Какие красавцы в мундирах, в камзолах, в париках, в бриллиантах, с яркими лазоревыми глазами!»¹⁰. Это другой человеческий тип, люди подлинной России, к которой относит себя и повествователь. Портреты сменяет хранящаяся в доме реликвия – частица корабля, погибшего в Чесменском сражении во славу Рос-

сии: «Да, во славу и честь Державы Российская... Странно это теперь звучит, не правда ли?» (Бунин 1966, 124). Этот риторический вопрос вдвойне важен, если вспомнить рассуждение о чести России из «Окаянных дней». Такие провалы в историю превратятся в дальнейшем творчестве Бунина в частый сюжетный ход: если географическая Россия провалилась в средневековье, то почему бы «последним могоканам» не перенестись в век величия России? Следовательно, постижение духовного, истинного Отечества происходит не столько через изучение истории, сколько через живое чувство, ощущение ее нутром.

Третий образ Отечества в творчестве Бунина представлен на фольклорном материале в рассказе «Косцы» (1921). Действие помещено, с одной стороны, в предреволюционную Россию, с другой – имеет черты былинной древности: «Казалось, что нет, да никогда и не было, ни времени, ни деления его на века, на годы (вводное „казалось“ подчеркивает искусственность былинного хронотопа. – Е. П.) в этой забытой – или благословенной – богом стране» (Бунин 1966, 68). Эпитеты «забытая» и «благословенная», соединенные союзом «или» и разделенные тире, создают семантическое зияние. Характеристики косцов, под влиянием появившегося зияния, тоже становятся двуплановыми: «И они шли и пели среди ее **вечной** полевой тишины, **простоты** и **первобытности** с какой-то былинной свободой и **беззаветностью**» (Бунин 1966, 68–69). Беззаветность – это одновременно и удаль и безумие, простота – и бесхитрость и безответственность. «Первобытность» находится в этой же сфере значений, у Бунина оно имеет два шлейфа ассоциаций еще с 1910-х гг.: это укорененность в истоках бытия, которая может иметь как положительные свойства (естественность), так и отрицательные (дикость, безнравственность, зверство). Под влиянием этих зияний раздваивается и «вечность» – это одновременно и всебытие, и могила.

Поведение косцов напоминает фольклорный образец: повествователь встретил их накануне, они пригласили его отведать хлеба-соли. Однако едят они мухоморы. Фольклорный эпизод разорван неподобающей деталью, но косцы предлагают как бы не замечать разорванного канона. В следующем абзаце они поют песню-прощание, имеющую несказанную прелесть, ибо это поет душа России. Но при этом они «подвигались по березовому лесу, **бездумно** лишая его густых трав и цветов, и пели, **сами не замечая** того» (Бунин 1966, 69–70). Мужички действуют, как зомби: зачем они косят травы и цветы? Почему косят не на лугу, а в лесу? Эти вопросы остаются без ответа. Отрицательные коннотации снимаются анализом песни: «Прелесть была в том, что все мы были дети своей родины и были все вместе и всем нам было хорошо, спокойно

и любовно без ясного понимания своих чувств, ибо их и не надо, не должно понимать, когда они есть. И еще в том была (уже не сознаваемая нами тогда) прелесть, что эта родина, этот наш общий дом была – Россия, и что только ее душа могла петь так, как пели косцы...» (Бунин 1966, 70). Момент действия, перенесенный в былинное прошлое, соединен с последующей рефлексией повествователя: необычайная красота песни связана с утраченной родиной, которая тогда еще утрачена не была. Завершение рассказа – конец «сказки», очарования, созданного песней, возвращение в настоящее: «...отказались от нас наши древние заступники, разбежались рысчучие звери, разлетелись вещие птицы, свернулись самобранные скатерти, поруганы могилы и заклатья, иссохла Мать-Сыра-Земля, иссякли животворные ключи – и настал конец, предел божьему прощению» (Бунин 1966, 72)¹¹. Все фольклорные формулы перечеркнуты, а вместе с ними и прежняя Россия. Однако последовательная двуплановость повествования делает облик России неясным, двоящимся. Иллюстрацией важного размышления из «Окаянных дней»: «Народ сам сказал про себя: „Из нас, как из дерева, – и дубина, и икона“, – в зависимости от обстоятельств, от того, кто это дерево обрабатывает: Сергей Радонежский или Емелька Пугачев» (Бунин 1990, 281).

Мотив «крестового похода на Москву», ильинское рыцарское восприятие Белого движения нашли отражение в вывезенном в эмиграцию цикле стихотворений М. И. Цветаевой «Лебединый стан» (1917–1920). Почти смыкаясь с рассуждением Ильина о духовной победе Белой армии, Цветаева возглашает:

Кто уцелел – умрет, кто мертв – воспрянет.
И вот потомки, вспомнив старину:
– Где были **вы!**? – Вопрос как громом грянет,
Ответ как громом грянет: – На Дону!
– Что делали? – Да принимали муки,
Потом устали и легли на сон.
И в словаре задумчивые внуки
За словом: долг напишут слово: Дон¹².

Рассуждения Ильина о действии-смерти, которым всякий верный человек бросает вызов мировому злу, и о том, что спасутся лишь те, кто духовно выстоял, вспоминаются при чтении этого произведения. О влиянии говорить не приходится – два текста создавались независимо друг от друга. Воины Белой армии не умерли – они «легли на сон». Вопрос же, который «как громом грянет», – это вопрос Господа на Страшном суде, где каждый поступок получит истинную оценку. «Дон» – это «долг» и одновременно подвиг. Рядом – в стихотворении «Андрей Шень» – поэтическая иллюстрация к тезису Ильина «Лучше не жить, чем стать красным» (Ильин, 9–10, 262):

Есть времена, где солнце – смертный грех,
Не человек – кто в наши дни – живет (Цветаева, 166).

Белогвардеец отождествлен с крестоносцем – рыцарем, сражающимся за Христа, за веру, за Добро¹³. Святость белогвардейского дела – в другом стихотворении:

Белогвардейцы! Черные гвозди
В ребра Антихристу! (Цветаева, 170).

Отсюда – идея небесной помощи сражающимся со Злом, ибо борьба выше сил человеческих:

Народ обезглавлен и ждет главы.
Уж воздуху нету ни в чьей груди
Архангел! – Орел! – Гряди!
Не зарева рыщут, не вихрь встает,
Не радуга пышет с небес, – то Петр
Птенцам производит смотр (Цветаева, 168).

Образы Апокалипсиса и Страшного суда соединены с образами России и войны. Орел евангельской мифологии и государственный герб России слиты воедино (в этой системе значений дополнительный смысл приобретает глагол «обезглавлен») ¹⁴. Петр одновременно апостол и царь. «Смотр» – и Страшный суд и парад перед боем.

Белый цвет воинства крестоносцев превращается в белый цвет савана, цвет жертвенности, цвет духовной чистоты.

Знамя, шитое **крестами**, в саване выцвело.
А и будет ваша память – белы-рыцари.
И никто из вас, сынки! – не воротится.
А ведет ваши полки – Богородица! (Цветаева, 174).

Утопия православной, хранящей древнее благообразие России – традиционный мотив эмигрантской литературы второго ряда. Весьма похожа на Россию «Косцов» Россия в романе Краснова «За чертополохом» (1922). Но если Бунин переносит идеальную Россию в далекое прошлое, сохраняя, к тому же, мотив зыбкости русской души, то Краснов помещает идеал в будущее, одновременно придавая национальному характеру вековечную завершенность. Фольклорно-сказочная поэтика «Косцов» у Краснова теряет черты стилизации, выпирает и доминирует. Бунинский «конец Божьему прощению» превращается в свою противоположность: божественное вмешательство в ход событий – единственная причина возрождения России в романе Краснова.

Главный герой романа эмигрант Коренев (!) говорит о двух Россиях, будто цитируя «Окаянные дни»: есть Россия пьяная, тупая, грязная и есть Россия прекрасная и благородная¹⁵. К ней, последней,

и стремится главный герой: «Там – правда! Родина есть. Она зовет меня!» (Краснов, 203). «Правда-истина» и праведная территория (несмотря на то, что на картах она закрашена в черный цвет и подписана: «Чума») слиты воедино. Герой отправляется на родину и попадает в «сказочное царство»: «Россия без иностранцев, без спекулянтов, без банков, без указки Западной Европы...» (Краснов, 254–255). И, как следствие, без большевиков. Большевики уничтожили сами себя¹⁶, после чего почти с небес снизошел новый русский император.

Хотя в начале романа евразийцы именуются «отвратительной помесью коммунистов со славянофилами» (Краснов, 206), текст заполнен евразийскими идеологемами. Новый император Всеволод Михайлович (сын законного императора Михаила, в пользу которого отрекся Николай II) прибыл из Лхасы, куда убежал с ним его родитель. Во главе воинства избранных он приходит в Туркестан, откуда начинается победное шествие по империи. «Он шел походом, медленно, как шел **Тамерлан**, и по мере движения его на север все покорялось ему...» (Краснов, 318). Происходит, по сути, новое объединение Евразии, которое Тамерлану так и не удалось. Единство территории (месторазвития) придает народу духовные силы, расщепленное сознание обретает стройность, ложные идеи исчезают, как дым.

Новая Россия, отгороженная от атеистической и социалистической Европы непроходимыми зарослями чертополоха, живет по древним заветам и переработанному «Домострою». Три кита государственного устройства – переосмысленная уваровская триада: Семейственность – Самодержавие – Православие. «Святая Русь» и «Евразия», как и в текстах евразийцев, практически отождествлены: «Это была именно Евразия – та середина двух великих древних миров, где в странной гармонии слились пытливые философии мудрецов Тибета и Китая с отрицательным умом далекого Запада» (Краснов, 468–469). Монарх Евразии приобретает священный статус при помощи авторитета Далай-ламы, а также некими таинственными свойствами: он зрит прямо в душу человеку. Соединение православия и буддизма довольно странно и никак не объяснено. Не подходит для объяснений и традиционный тезис евразийцев о буддизме как потенциальном православии, ибо по сюжету, напротив, православие обновляется за счет таинств буддизма.

Ильинское «Побеждает тот, кто соглашается **потерять все свое** для того, **чтобы спасти что-то Божие**» (Ильин, 286) из сферы личного переходит в сферу государственного: благоденствие России стало возможным потому, что Россия вынесла все ужасы коммунизма. «Они прошли через голод, чуму и холеру, они были на краю гибели, они **умерли** как нация, и они **воскресли**» (Краснов,

465). Россия вступила в пост-апокалиптическое существование, это Град Божий, Новый Иерусалим. Знаменательно, что тот же самый миф будет использован в СССР в качестве идеологического подтекста для оформления представлений о коммунизме.

Соединение России духа и географической России возможно лишь в утопическом романе Краснова. Общая же тенденция такова: два Отечества расходятся все дальше в культурном сознании. Иногда они движутся навстречу друг другу («Косцы» Бунина), но их соединение каждый раз ведет к взрыву текстовой ткани. В целом, Отечество «духа» побеждает географическое понимание Отечества, определяя религиозно-мистический дрейф русской эмиграции. Показателен параллелизм эмигрантских идеологов советским, который еще только начинает местами ощущаться. В дальнейшем эти тенденции усилятся. И в целом: эмиграция несвободна как от явно сформулированных (политических), так и от скрытых идеологий. Борьба с советским образом мысли вынуждает к идеологизации свободную на первый взгляд культуру эмиграции.

Примечания

¹ Бунин И. А. Публицистика 1918–1953 гг. М.: Наследие, 1998. С. 148. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте: Бунин 1998 с указанием страницы.

² Здесь и далее выделенное мною дается полужирным шрифтом, выделенное авторами текстов – полужирным курсивом.

³ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. М.: Рус. кн., 1993–1999. Т. 9/10. С. 233. В дальнейшем ссылки на этот том в тексте: Ильин с указанием страницы.

⁴ Путь. 1925. № 1, сент. С. 3. Ср. также: «Лишь напряженной духовной жизнью, лишь верностью идее России может русское рассеяние сохранить себя как единый русский народ...» (там же. С. 4).

⁵ Бердяев Н. А. Кошмар злого добра: о книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Путь. 1926. № 4. С. 78.

⁶ Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М.: Наука, 1993. С. 30. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте: Евразийство с указанием страницы.

⁷ Бунин И. А. Окаянные дни // Свободы вечное преддверье: сборник / М. Горький, В. Короленко, И. Бунин. Л.: Худож. лит., Ленингр. отд-ние, 1990. С. 259. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте: Бунин 1990 с указанием страницы.

⁸ Этот сюжетный ход значительно усилен в книге И. С. Шмелева «Солнце мертвых». Среди полнейшего аморализма – в жизни, отвергнувшей все заповеди Моисея, – появляются фигуры праведников, которые способны (неподвластностью искушению, осмысленной как религиозный подвиг) спасти и Крым, и Россию. Один из таких праведников – повествователь, подвергающий все происходящее морально-религиозной оценке.

⁹ Знакомство со статьями Ильина зафиксировано в дневниках Бунина и его жены (Устами Буниных: дневники:

в 3 т. Frankfurt-am-Main: Посев, 1981. Т. 2. С. 144, 153). 19 июня 1925 г. В. Н. Бунина записывает в дневнике: «Только сегодня прочла „Идеи Корнилова“ Ильина. Интересная тема, интересное учение о сопротивлении злу насилием». Далее записаны слова Бунина: «Ильин – тоже дворянин, оттого и идет напролом туда, куда душа тянет. Я еще не продумал глубоко его теорию, но помнишь, что я говорил о возмездии, что, если видишь издевательства, нужно броситься на мучителя. И ведь не зло руководит тобою, а добро». 6 февраля 1926 г. Муромцева-Бунина записывает о другой статье Ильина: «Статья Ильина „Дух преступления“ великолепна. Воображаю, какое негодование вызовет она у левых. Он назвал своим именем громко то, о чем мы всегда говорили (впрочем, Ян говорил и публично об этом.) Недаром Павел Юшкевич упрекал его в „уголовной точке зрения на революцию“».

¹⁰ Бунин И. А. Собр. соч.: в 9 т. М.: Худож. лит., 1966. Т. 5. С. 124. В дальнейшем ссылки на этот том в тексте: Бунин 1966 с указанием страницы.

¹¹ Подобные ностальгические концовки стали общим местом в конце 1920-х гг. Так, А. И. Куприн в 1928 г. добавляет окончание к рассказу «Сашка и Яшка» (1918): «Все это я вспомнил, рассматривая на днях давнишние фотографии. Десять-двенадцать лет прошло от того времени, а кажется – сто или двести. Кажется, никогда этого и не было: ни славной армии, ни чудесных солдат, ни офицеров-героев, ни милой, беспечной, уютной, доброй русской жизни...» (Куприн А. И. Собр. соч.: в 6 т. М., 1958. Т. 5. С. 554).

¹² Цветаева М. Стихотворения и поэмы. Л.: Совет. писатель, Ленингр. отд-ние, 1990. С. 164. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте: Цветаева с указанием страницы.

¹³ Идея «дружин крестоносцев» выросла непосредственно в атмосфере Гражданской войны и принадлежала Д. В. Болдыреву, омскому журналисту, вступившему в армию адмирала А. В. Колчака. Он и его сподвижники нашивали на шинели большие белые кресты. К. И. Зайцев опубликовал брошюру о Болдыреве, в которой привел обширные цитаты из его сочинений, например: «Проникаясь христианским сознанием, мы тем самым возлагаем на себя и его внешнее выражение – знак креста. Мы, борющиеся против большевиков, естественно становимся крестоносцами. Сила креста и есть наша сила... <...> Крест – наш меч против большевиков, ибо сатанинская сила рассеивается силой Креста. Крест – наш путь. Крест – наше Воскресение» (Зайцев К. И. Профессор-крестоносец. [б. м.], 1936. С. 38).

¹⁴ Соединение государственной символики России с символами и атрибутами высших сил характерно для этого цикла стихотворений. Например:

С молоком кормилицы рязанской

Он всосал наследственные блага:

Триединство Господа – и флага,

Русский гимн – и русские пространства (Цветаева, 172).

¹⁵ Краснов П. Н. Сочинения: в 2 кн. М.: Интелвак, 2000. Кн. 1. С. 235–236. В дальнейшем ссылки на этот том в тексте: Краснов с указанием страницы.

¹⁶ Прогноз точен: «Пошли доносы, расстрелы, тюрьмы. Верите: брат брата боялся. <...> Разделили сельских обывателей на три класса: бедняков, середняков и кулаков. <...> И пошел поход на кулака» (Краснов, 289).