

Научная статья  
УДК 82.091  
doi: 10.17223/19986645/80/9

## Историко-литературный контекст бунинского травелога «Храм Солнца». На фоне кого Бунин «вышел в гении»?

Кирилл Владиславович Анисимов<sup>1</sup>,  
Максим Станиславович Щавлинский<sup>2,3</sup>

<sup>1</sup> *Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия*

<sup>2</sup> *Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук,  
Москва, Россия*

<sup>3</sup> *Центральная городская публичная библиотека им. В.В. Маяковского,  
Санкт-Петербург, Россия*

<sup>1</sup> *kianisimov2009@yandex.ru*  
<sup>2,3</sup> *maxim.shavlinsky@yandex.ru*

**Аннотация.** Предложен новый подход к истории текста травелога «Храм Солнца», который анализируется в перспективе сторонних влияний на писателя, находившегося между «силовыми полями» актуальных для него социального и жанрового контекстов. Во всех случаях речь идёт о травелоговых клише, ассоциированных скорее со школами, чем с индивидуально-авторскими версиями жанра. Именно от запечатлённых ранними редакциями «Храма Солнца» следов поздний Бунин, взиравший на литературный процесс 1910-х гг., стремился извлекать.

**Ключевые слова:** И.А. Бунин, К.Д. Бальмонт, С.Я. Елпатьевский, Е.Э. Картавцев, С.С. Кондурушкин, Пьер Лоти, социология литературы, ориентализм, травелог, текстология

**Источник финансирования:** Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-012-41004.

**Для цитирования:** Анисимов К.В., Щавлинский М.С. Историко-литературный контекст бунинского травелога «Храм Солнца». На фоне кого Бунин «вышел в гении»? // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2022. № 80. С. 183–210. doi: 10.17223/19986645/80/9

Original article

doi: 10.17223/19986645/80/9

## Historical and literary context of Bunin's travelogue *The Temple of the Sun*. Whose background let Bunin "come out as a genius"?

Kirill V. Anisimov<sup>1</sup>, Maksim S. Shavlinsky<sup>2,3</sup>

<sup>1</sup> Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russian Federation

<sup>2</sup> A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russian Federation

<sup>3</sup> Central City Public Library named after V.V. Mayakovsky,  
Saint Petersburg, Russian Federation

<sup>1</sup> kianisimov2009@yandex.ru  
<sup>2,3</sup> maxim.shavlinsky@yandex.ru

**Abstract.** The article proposes a new approach to the history of the text of Bunin's travelogue *The Temple of the Sun*, which is analyzed in the perspective of third-party influences on the writer, who found himself between the "force fields" of social and genre contexts relevant to him. At the same time, both kinds of ties, either reliably verifiable (Pierre Loti, Stepan Kondurushkin) or hypothetical (Sergey Elpatyevsky, Konstantin Balmont), are not considered by the authors of the article as deliberately broken by Bunin – on the basis of intertexts that might have been initially actualized and then deactualized. In all cases, the authors speak about travelogue clichés associated rather with literary schools than with individual authors' versions of the genre. The authors' aim is to "return" Bunin's travelogue from the literary environment of the 1930s, when Bunin as an émigré was giving his work the final cut, to the original "habitat" of the 1900s–1910s – the time when "travel poems" were created in a lively dialogue with contemporary travel literature. In a purely practical sense, this means that what Bunin excluded from his text finds multiple parallels in travelogues of the 1890s–1910s, whereas all that remained after edits obtains the highest degree of originality. The authors of the article show a number of examples selected from the thematic repertoire to which Bunin was particularly sensitive: images of local population, narrator's attitude towards Eastern religious practices, his appraisals of Russia. Images of fellahs become the first instance. Readers of typical Egyptian travelogues created by Russian authors had to recognize in the fellah a specific kind of a human, albeit distant in terms of geography and ethnicity, but very close in social and cultural perspective. In works by Evgeny Kartavtsev, Sergey Elpatyevsky, Konstantin Balmont, fellahs are compared with Russian peasants and described precisely within this paradigm, whereas Bunin's fellahs are presented firstly as exotic bearers of ancient culture. From the mystical-esoteric side, Balmont turned out to be closest to the early Bunin. Both are interested in sects and ecstatic cults. Balmont was seeking in Egypt the same themes and motifs that Russian Symbolists valued so much in sectarians' life. On the contrary, Bunin in his early description of dervishes focuses yet on what is valuable for Balmont (personal attitude and historical and cultural retrospection), but later on he eliminates all this, leaving the picture of dervishes' ritual without evaluation and explanation. Another aspect of the travelogue is social. Here Bunin should be compared with Stepan Kondurushkin, who spoke from the position of secularism widely accepted in his milieu. The object of criticism in his essays was Russian pilgrims who were heading en masse to the biblical East. Kondurushkin's narrator is naively biased and in descriptions of life in Mount Athos monasteries he reproduces the

same ideologemes that are contained in characters' monologues. Bunin in the initial edition of "travel poems" was no stranger to similar devices and characteristics. And again, like in other cases discussed above, all these evaluations were removed in the 1930s edition. Bunin's revision of the text of his work touched upon the key nodes of the narrative and ideological organization of the travelogue: its verbal matter was fluid, dynamic and incomplete for a long time. As an aesthetic entity, the work experienced its formation during the most dramatic years of Bunin's life since the early 1910s till the mid-1930s, while the history of the text was inseparably united with the genre context surrounding the *The Temple of the Sun*.

**Keywords:** Ivan Bunin, Konstantin Balmont, Sergey Elpatyevsky, Evgeny Kartavtsev, Stepan Kondurushkin, Pierre Loti, sociology of literature, orientalism, travelogue, textual criticism

**Financial support:** The study was supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 20-012-41004.

**For citation:** Anisimov, K.V. & Shavlinsky, M.S. (2022) Historical and literary context of Bunin's travelogue *The Temple of the Sun*. Whose background let Bunin "come out as a genius"? *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*. 80. pp. 183–210. (In Russian). doi: 10.17223/19986645/80/9

Весь многолетний путь Бунина на поприще словесности ознаменован борьбой за репутацию «одинокого» гения, единственного законного наследника безвременно и безвозвратно погибшего канона высокой национальной классики. Естественное для каждого писателя стремление к оригинальной манере в случае первого русского литературного нобелиата делалось остроконкурентным, навязчивым противостоянием признанным величинам. Прорывная статья Ю.М. Лотмана 1987 г. [1] впервые позволила увидеть культурно-психологические механизмы этого противодействия и попыток, как сказали бы сегодня, «изобрести традицию» (Э. Хобсбаум). В буниноведении лотмановская статья, посвящённая виртуальному конфликту младшего классика с Гоголем и Достоевским, сформировала целое направление. В русле этого подхода следы избранной Буниным стратегии самоутверждения результативно отыскиваются в интертекстуальной палитре его художественных произведений [2]. Травелог «Храм Солнца» («Тень Птицы») в этом отношении никогда не был горячей темой – ни с точки зрения кардинальных изменений, которые претерпел сам текст, ни в аспекте содержащихся в нём спонтанных переключек и спланированной полемики с собратьями по цеху.

Современный аналитик «Храма Солнца» обязан поместить текстологию, поэтику и историю литературы в пространство социологии, позволяющей увидеть сам план бунинской войны с разными школами, направления манёвров между ориентирами и силовыми центрами «поля литературы». Условия писательского успеха на этом пути определены в известной работе А.И. Рейтблата, посвящённой общественному контексту пушкинской гениальности: 1) «...Сильная потребность в литераторе – выразителе нации, начинающем собой новую, встающую в ряд с европейскими лите-

ратуру». 2) Способность писателя предложить «тексты, отвечающие на этот запрос». 3) Возможности Пушкина «задействовать различные механизмы в рамках литературы как социального института, обеспечивающие формирование у него высокой литературной репутации» [3. С. 56]. Все три позиции находят свои точные соответствия в бунинских биографии и творчестве 1920–1930-х гг. Пользуясь неофициальным (но и не оспариваемым) статусом лидера эмиграции, носителя «литературной святости» [4. С. 265], выйдя на новый профессиональный уровень как автор мастерских, подчас изощренно сложных сочинений, Бунин всё это время вёл изнурительную борьбу за официальное признание, увенчанную нобелевским триумфом 1933 г. [5]. И именно в 1930-е гг. он принимается за новую отделку своих «путевых поэм», созданных ещё в конце 1900-х – начале 1910-х гг., изменяя их тексты в новых редакциях 1931 и 1936 гг. [6, 7] порой до неузнаваемости. Зачем? Постараемся конкретизировать наш материал и наметить более частные подходы к нему.

\* \* \*

Повествовательная природа травелога двусоставна: события и реалии предметно-вещественного ряда требуют от автора наблюдательности и достоверности в передаче подробностей, меж тем как взаимосвязь событий, пунктов путешествия (неочевидная, ибо травелог лишён сюжета в привычном понимании) активизирует разного рода медитации и спекуляции, призванные если не объяснить цель поездки – излишняя целесообразность вредит литературности путешествия как жанра, – то нанизать воспроизводимые локальности на нить авторского восприятия, каковое в итоге позволяет создать виртуальный образ повествователя, т.е. самого героя-путешественника. Избегая перегружать небольшую статью ссылками на громадную литературу, посвященную травелогам, приведём слова Ю.М. Логмана, сказанные о карамзинских «Письмах русского путешественника», но равно справедливые для любых состоятельных с эстетической точки зрения и влиятельных в литературном процессе путевых записок: «...Если на самой поверхности текста Карамзин давал читателю перечень европейских достопримечательностей (их-то исследователи и называют “познавательным содержанием” книги), то в более глубоком слое мысли создан был образ “русского путешественника”, который сделался реальным фактом русской культуры в её отношении к Европе» [8. С. 532–533].

Нетрудно предположить, что читатель травелога в первую очередь задаётся вопросом «что?». Его (в отсутствие медиального доступа к непосредственному созерцанию) интересуют описываемые автором места – чаще всего далёкие, экзотические, потому и вызывающие любопытство. Однако автор, конструирующий инстанцию повествователя, очевидно ставит вопрос иначе: «зачем?» и «как?». «Что», будучи уже виденным и пережитым, для него вторично. Иногда случается, что экспансивная подача собственного Я, более или менее остранённого разными приёмами, полно-

стью подчиняет себе рассказ об увиденном, делая само это увиденное не предметом наррации, но поводом для её развёртывания. Весьма часто таковы модернистские травелоги – вблизи нашей главной темы отметим записки путешествий в Египет, созданные Андреем Белым [9] и К.Д. Бальмонтом (о последнем – см. далее). На противоположном полюсе – добывающиеся от читателя саморастворения в повествуемом мире нарочитые фактичность, эмпиризм рассказа, хотя на поверку подчас избирательные и ангажированные, т.е. так или иначе «проявляющие» нарратора. Контекст бунинского восточного травелога, интересующего нас здесь в первую очередь, почти весь состоял из таких сочинений, которые знакомили русского читателя с Египтом<sup>1</sup>, Палестиной, Иудеей. Назовём здесь «По Египту и Палестине» Е.Э. Картавцева (СПб., 1892); «Иерусалим» и «Галилею» Пьера Лоти (обе книги – СПб., 1897); «Сирийские рассказы» С.С. Кондурушкина (СПб., 1908, 1910); «Египет» С. Елпатьевского (СПб., 1911); «Край Озириса» К.Д. Бальмонта (М., 1914). Названные источники являлись важными, иногда (как Бальмонт и «русский» Лоти) – поворотными вехами в развитии отечественной ориенталистской словесности, обращённой к восточному Средиземноморью. В чём-то поддаваясь их притяжению, но одновременно и преодолевая их клишированность, Бунин стал мастером травелогового письма, достигнув своей главной цели: «выйти в гении».

\* \* \*

Какие задачи ставит перед исследователем цикл бунинских «путевых поэм» «Храм Солнца»? Во-первых, скажем несколько слов о динамике текста, отразившей эволюцию замысла, самой концептуальной программы рассказа о Ближнем Востоке. Известный современному читателю под заглавием «Тень Птицы», текст представляет собой результат многолетних трудов писателя, который раз за разом перерабатывал своё произведение. Основные этапы его истории – первопубликации 1907–1911 гг., в целом воспроизведённые в Марковом собрании сочинений 1915 г. (заглавие – «Храм Солнца»); отдельное издание «Храма Солнца» 1917 г., дополненное циклом «восточных» стихотворений; редакция 1931 г. под названием «Тень Птицы»; редакция собрания сочинений издательства «Петрополис» 1936 г., в составе которого «путевым поэмам» был возвращён заголовок «Храм Солнца»<sup>2</sup>. Последняя, общедоступная сегодня, редакция, публикуемая в советских собраниях сочинений на основе варианта «Петрополиса», является существенно менее объёмной, чем текст издательства А.Ф. Маркса, и взятая сама по себе, без сопоставления с ранними версиями, скрывает генезис произведения, а также его контекст.

<sup>1</sup> Относительно Египта литература Серебряного века отметилась самой настоящей «египтоманией» [10. С. 141].

<sup>2</sup> О колебаниях автора между вариантами «Тень Птицы» / «Храм Солнца» см.: [11].

Потому первая наша задача – «вернуть» травелог из литературной обстановки 1930-х гг., в координатах которой Бунин-эмигрант давал своему произведению финальную огранку, в исходную «среду обитания» 1900–1910-х гг. – когда «путевые поэмы» создавались в живом диалоге с современной им литературой путешествий.

Во-вторых, анализ истории текста позволяет выявить эстетический «маршрут» писателя, умело лавировавшего между намеченными выше условными типами травелогового рассказа: преимущественно медитативным и тем, в котором верх брала фактичность. Занявшая два десятилетия редакторская работа Бунина, выразившаяся в кардинальном сокращении текста «поэм» и реконфигурации границ между ними, свидетельствует о вызревании новой поэтики в недрах «старого» материала. Рассуждая в духе Л.С. Выготского, «форма» на пути к новой художественной концепции преодолевала «материал», причём последний включал в себя не только написанное самим Буниным, но также и ближайших жанровых «соседей» его травелога, из поля притяжения которых вырывались переработанные редакции «Храма Солнца».

В чисто практическом смысле это означает, что исключённое Буниным из его текста имело массу параллелей в травелогах 1890–1910-х гг., а сохранявшееся после всех правок располагало наивысшим градусом оригинальности. При этом читал или не читал автор «Храма Солнца» своих современников, писавших о ближневосточных вилайетах Османской империи, не так важно. Интертекстуальность всегда гадательна, в отличие от общей стратегии письма – в целом подлежащей пониманию на основе сопоставления раннего, промежуточного и итогового видов текста. В наибольшей степени контекстуально «нагруженной» предстаёт, как не трудно догадаться, начальная редакция травелога. В основном именно она богата переключками с усреднёнными, типовыми записками путешествий на Ближний Восток.

\* \* \*

Приведём первый пример. Посещавшие Египет русские путешественники не могли обойти вниманием феллахов – коренное население страны, основу её аграрной экономики. В глазах русского наблюдателя социальное положение египетских крестьян было сродни жизни и быту обитателей русской деревни – параллель хоть и натянутая, но ожидаемая с учётом «народолюбия» отечественной словесности. Читатель египетского травелога, созданного русским автором, должен был опознать в феллахе пусть далёкого, но «своего», непохожего внешне, но подчинённого той же судьбе хлебороба, и, преодолев барьеры экзотики, увидеть в обождённом солнцем египтянине не восточного «другого», но в конечном итоге – самого себя. Поэтическую оболочку для такой идеологии предоставил Толстой, а вероятным источником позднейших писаний о Египте выступил пронизанный толстовскими интертекстами рассказ молодого В.М. Гаршина «Че-

тыре дня» (1877), где едва ли не впервые в русской прозе дан подробный портрет феллаха<sup>1</sup>.

Автобиографический герой рассказа, вольноопределяющийся в русско-турецкой войне 1877–1878 гг., убивает турецкого солдата штыком в грудь, сам получает ранение в ноги и, обездвиженный, не замеченный ушедшими вперёд наступающими однополчанами, четыре дня лежит подле своего мёртвого, разлагающегося на жаре визави.

Он был огромный толстый турок, но я бежал прямо на него, хотя я слаб и худ. *Что-то хлопнуло, что-то, как мне показалось* (здесь и далее везде курсив наш. – К.А., М.Щ.), огромное пролетело мимо; в ушах зазвенело. «Это он в меня выстрелил», – подумал я. А он с воплем ужаса прижался спиной к густому кусту боярышника. Можно было обойти куст, но от страха он не помнил ничего и лез на колючие ветви. Одним ударом я вышиб у него ружье, другим *воткнул куда-то свой штык. Что-то не то зарычало, не то застонало*. Потом я побежал дальше [13. С. 3].

Ср. штыковую атаку юнкера барона Песта в рассказе Толстого «Севастополь в мае»:

Пест был в таком страхе, что он решительно не помнил, долго ли? куда? и кто, на что? Он шел, как пьяный. *Но вдруг со всех сторон заблестело миллион огней, засвистело, затрепало что-то; он закричал и побежал куда-то*, потому что все бежали и все кричали. <...> Потом, когда он вырвал ногу и приподнялся, на него в темноте спиной наскочил какой-то человек и чуть опять не сбил с ног, другой человек кричал: «коли его! что смотришь?» *Кто-то взял ружье и воткнул штык во что-то мягкое*. «А moi, camarades! A sacre b... Ah! Dieu!» – *закричал кто-то страшным, пронзительным голосом*, и тут только Пест понял, что он заколол француза [14. Т. 4. С. 46].

Турецкий солдат Гаршина – египетский феллах. Читатель узнаёт его историю. «А этот несчастный феллах (на нём египетский мундир) – он виноват ещё меньше. Прежде чем их посадили, как сельдей в бочку, на паром и повезли в Константинополь, он и не слышал ни о России, ни о Болгарии. Ему велели идти, он и пошёл» [13. С. 7]. Толстовская техника остранения («кто-то», «что-то», «куда-то») дискредитирует войну в её жестокой социально-исторической определённости и разрушает преграду между «я» и «он». Неумолимо уничтожаемый природой труп делается в риторике рассказа тенью самого автобиографического повествователя: пережитая главным героем телесная потеря (в финале у него ампутировали ногу) – несомненный мотивный отблеск тела феллаха, превращающегося на солнцепёке в ничто.

---

<sup>1</sup> Наблюдение подсказано Е.Р. Пономарёвым в устной беседе. Безотносительно к Бунину и вообще к художественной литературе укажем на более ранний и, весьма вероятно, пионерский источник, в котором поднята тема феллахов. Работа принадлежит перу русского ориенталиста А.А. Рафаловича, посетившего Египет в 1847 г. и описавшего быт феллахов [12. С. 11, 14–34].

Так в претексте русских тревелогов начала XX в. оформилась «инерция» будущих воспроизведений образа коренного египтянина. «Он» как «я», феллах, как русский мужик – сближения этого рода подчас звучат даже в далёких от толстовской «всечеловеческой» социальной программы сочинениях. Примерно в таком ключе рассуждает К.Д. Бальмонт, создающий «на фоне» Гаршина что-то вроде минус-приёма:

И если попадетса на пути деревушка феллахов, не обрадуешься ей. *Эти глиняные клетушки, которые даже домишками нельзя назвать, так убоги, что Русская изба в сравнении с ними – роскошный дворец. Пригнетает пустыня. В мужицкой избе в России есть на оконцах узоры. Это – чувство красоты. Здесь оно отсутствует.* Говорят, им не нужно настоящих домов – всё время на воздухе они, и в Египте всегда тепло. Это – ложь. По ночам здесь вовсе холодно. И беременные женщины не со свиньями же должны рождать. А так рождают. Люди живут по-скотски. В пыли, в прахе [15. С. 23–24].

О возрастающей значимости феллахов для разного рода геостратегических и геокультурных построений свидетельствует написанный за 25 лет до Бальмонта очерк Е.Э. Картавцева, в котором на раннем этапе разработки темы русский чиновник и экономист противопоставил египетских крестьян сильно европеизированному Каиру<sup>1</sup>.

Что греха таить! когда я осмотрел европейскую часть Каира, я должен был сказать, что на Руси нет ни одного города, который по чистоте, по красоте отделки и по нарядности мог бы сравниться с этой частью египетской столицы. <...> На материке Африки, едва ли в десяти верстах от безбрежных сыпучих песков Сахары, под самым Макотамским кряжем, пустынным, скалистым и диким, среди черномазых негров, хищных арабов и забитых, тысячами задавленных феллахов – в этой обстановке раскинулся город, могущий соперничать по опрятности, красоте и изяществу с лучшими частями величайших центров европейской цивилизации. Не странно ли это? Правда, достигнуто это путем не только разорения, но даже закабаления Египта. А все же достигнуто и удивляет это во всяком случае» [17. С. 497].

Высокомерно-ориенталистский подход роднит Картавцева с Бальмонтом, но относительно феллахов эта линия оценок в целом является тупиковой. Более привычен подход С.Я. Елпатьевского, разворачивающего уподобление феллахов русским крестьянам в отдельный сюжет. Селяне Египта подаются в предельно конкретной социо-исторической перспективе: выходя из вневременной архаики, они стоят на границе модерна. Вообще, для жаждущих новой жизни египтян Елпатьевский отыскивает подходящую, как ему кажется, русскую аналогию – М.В. Ломоносова, чья репутация

---

<sup>1</sup> В «Вестнике Европе» позднее был опубликован еще один очерк Картавцева – «Поездка в стовратные Фивы (1889 г.)» (1891. № 5. С. 113–135; № 6. С. 596–630). Позднее записки путешествия вышли отдельным изданием: *Картавцев Е.Э. По Египту и Палестине. Путевые заметки.* СПб., 1892. Переизд. в 1896 г. О параллелях между текстами Картавцева и Бунина [16].

ция основана на мифообразе мужика, своим трудом и талантами ставшего академиком. Рядом закономерно стоит Толстой, совершивший противоположный ломоносовскому социальный манёвр: из аристократа в простолюдина.

Мне удалось познакомиться с вполне осведомлённым человеком. <...> Я знаю, какое огромное значение имела для Египта и для всего Востока буря русской революции, какая непрерывная диффузия людьми и идеями существует между Константинополем и Каиром, какое глубокое захватывающее толщю населения движение идёт в настоящее время на Востоке вообще и в Египте в частности. *Он рассказывает мне, как хорошо пошли его переводы с русского и как интересуются в Египте Толстым, какой особенный успех имела его книжка о конституции и младотурецком движении.* И, – что меня в особенности заинтересовало, – оказалось, что книжка о конституции распространяется главным образом в низах городского населения и деревнях, среди феллахов, – именно в тех слоях, где отрицательно относятся к проповеди узкого национализма и наибольшее распространение имеют арабские конституционные газеты [18. С. 50–51].

Меня тянуло к хозяевам, к подлинным вечным хозяевам Египта, мне хотелось видеть их не в городской обстановке, а дома, у них самих, – если не узнать, то хотя бы почувствовать, что и как они думают, хоть немного понять их душу...

*У моего знакомого сирийца оказалось несколько приятелей феллахов в деревнях, и он рассказывал мне, как, в последний приезд его, собралось полдеревни и до ночи не отпускали его, – всё просили рассказать и объяснить им вероучение и философию и жизнь Л.Н. Толстого...* [18. С. 54].

А вот новый поэт, появившийся в Каире. «...Этот – новый, смелый, дерзкий, черпающий в других родниках своё вдохновение. Он написал прекрасную большую поэму о телеграфе... Да, о телеграфе, и потом о телефоне и о железной дороге. <...> И вспомнилось мне, как здоровенный архангельский мужик когда-то писал у нас поэму о пользе стекла» [18. С. 51–52; 53].

Далее в разговорах с деревенскими жителями о грамотности – остром вопросе для феллахов и их русских современников, крестьян революционной России, – Елпатьевский фиксирует непосредственное уподобление первых вторым.

Мне хотелось хоть чем-то утешить его. <...> Я приводил пример, что у нас в России, и теперь и перед революцией, было много неграмотных и тоже говорили, чего можно ожидать от неграмотного крестьянина, а когда были выборы в первую и вторую Государственную Думу, народ точно и ясно указал в своих наказах депутатам, что ему нужно от государства.

Он слушал внимательно перевод моего спутника и быстро возбуждённо отвечал:

*– Пламя вошло в сердца ваших феллахов, пламенем зажглись умы их...* [18. С. 68].

\* \* \*

Как на этом фоне строит свой рассказ о феллахх Бунин? Специального разговора требует один из важнейших эпизодов травелога – сцена отбытия

путешественника на поезде из Александрии в Каир<sup>1</sup>. В редакции Маркса фрагмент читается в составе очерка «Зодиакальный свет», в то время как в «Петрополисе» он уже часть раздела «Дельта». Поезд стал местом встречи повествователя с диковинными людьми, коптом и феллахом<sup>2</sup>, которые символизировали древний Египет, сохранив самобытность в окружавшем их арабском людском море.

И опять против меня – копт и феллах. Копт – толстый, в чёрном халате, в чёрной и туго завёрнутой чалме, с тёмно-оливковым круглым лицом, карими глазами и раздувающимися ноздрями. *На коленях у него зонт.* Феллах – в белой чалме и грубом балахоне, расстёгнутом на груди. Это совершенный бык по своему нечеловеческому сложению и спокойствию, с бронзовой шеей изумительной мощи. *Но ещё изумительней то, что ему, кажется, совсем не жарко!* [22. С. 150].

И опять против меня – копт и феллах. Копт – толстый, в чёрном халате, в чёрной и туго завёрнутой чалме, с тёмно-оливковым круглым лицом, карими глазами и раздувающимися ноздрями. Феллах – в белой чалме и грубом балахоне, расстёгнутом на груди. Это совершенный бык, по своему нечеловеческому сложению, с бронзовой шеей изумительной мощи. *И сидит он так, как и подобает ему, прямому потомку древнего египетского человека: прямо, нечеловечески спокойно, с поднятыми плечами, ровно положивши ладони на колени...* [7. С. 219].

Сначала отметим, что Бунин и не думает ассоциировать феллаха ни с собой как перволичной инстанцией, ни с русским крестьянином. Традиция, восходящая к Гаршину, здесь прервана. Вообще, преобладающие в науке суждения о всеединстве мира, переданном Бунину Толстым, и подразумевающим лишь «братские» отношения, говоря толстовским языком, «всего со всем», некритически игнорируют множество исключений, бросающих тень на незыблемость правила. Так, примечателен прецедент устранения звучавшей совсем уж открыто протолстовски декларации повествователя: «И я с наслаждением теряюсь этой толкотне тёплого и тёмного южного вечера, в той возбуждающей атмосфере толпы, *которая охватывает душу и тело горячим веянием жизни и тянет к слиянию с жизнью всего мира*» [22. С. 113]. На страницах «Петрополиса» на месте этих слов показательное зияние (ср.: [7. С. 183]).

Перед нами здесь характерная для Бунина двойственность решения: риторика, допустим, рассказа «Братья» – это одно. Экзотика, в принципе невозможная в эстетике Толстого<sup>3</sup>, – совершенно другое. В противоположность исторической концепции романиста, прекрасного «летописца современности» (1805–1812 гг. «Войны и мира» в глазах Толстого – та же современность), Бунина волнует проблема древности, исторических циклов,

<sup>1</sup> О важности хронотопа поезда у Бунина см.: [19. С. 70–74; 20].

<sup>2</sup> Снова безотносительно к Бунину отметим бытование мотива в этнографической литературе. Так, поезд становится местом встречи с феллахом в воспоминаниях русского путешественника и географа М.И. Венюкова (1896). [21. С. 57].

<sup>3</sup> Специально на эту тему см.: [23].

рождений и умираний великих империй и созданных ими мировых культур [24]. Всё это неотделимо от экзотики, поскольку подразумевает дистанцию относительно наблюдателя, живущего здесь и сейчас. Для Толстого же проблема культуры, как и тема древности, не просто второстепенна, она несущественна. Приговор ей звучит, например, в ёмких фразах из дневника:

Обыкновенно думают, что на культуре как цветок вырастает нравственность. Как раз обратное. Культура развивается только тогда, когда нет религии и потому нет нравственности (Греция, Рим, Москва), Вроде жирующего дерева, от которого незнающий садовод будет ждать обильного плода от того, что много пышных ветвей. Напротив, много пышных ветвей от того, что нет и не будет плода [14. Т. 54. С. 73].

И совсем кратко: «Культура только при отсутствии религии» [14. Т. 54. С. 234].

Далее обратим внимание на резкие отличия цитированных бунинских пассажей из соответственно ранней редакции Маркса 1915 г. и итоговой «Петрополиса» 1936 г. Несколько обстоятельств требуют здесь особого комментария. Во-первых, перед нами редчайший случай в истории текста травелога: поздняя версия объёмнее ранней. Обычно, как в случае «Храма Солнца», так и иных сочинений Бунина, дело обстоит ровно наоборот. Во-вторых, отметим разное положение фрагментов в композиции «путевых поэм» как целого. В редакции Маркса эпизод затерян примерно в первой половине длинного очерка «Зодиакальный свет», посвящённого Египту. В «Петрополисе» он является последним абзацем очерка «Дельта» – автор усилил его значение, сдвинув к сильной позиции финала. В-третьих, писатель освободил свою зарисовку от излишней – и довольно тривиальной – субъектности повествователя («Но ещё изумительней то, что ему, кажется, совсем не жарко!»), оставив лишь сдержанное «и опять против меня», а также от следа новейших бытовых реалий («на коленях у него зонт»<sup>1</sup>), отвлекавших от идеи глубокой древности. Именно эта последняя – вплоть до зверино-первобытных своих коннотаций (к прилагательному «нечеловеческий» потом добавлено наречие «нечеловечески») – должна в первую очередь привлечь внимание читателя, угадывающего под внешностью египтянина то ли быка Аписа, то ли бесстрастного сфинкса.

В свете сказанного неудивительно, что, подходя к двум своим героям, копту и феллаху, Бунин нагнетает экзотику заранее, когда даёт портреты

---

<sup>1</sup> Зонт в арабском мире начала XX в. был, судя по всему, знаковым бытовым атрибутом. В одном из «сирийских рассказов» С.С. Кондурушкина «Могилищик» главный герой, ретроград Исбир, возмущён тем, что его односельчане, поддавшись моде, стали покупать зонты и часы. Желая их проучить, Исбир, характер которого навеян классическим образом пушкинского Андриана Прохорова, вешает часы на шею своей собаке и над нею же раскрывает зонт. Ход удачен: больше в деревне никто не носил ни часов, ни зонтов.

ещё более аутентичных для Африки «негр[ов] из Судана». В этом месте работа над текстом заключалась в уже знакомой нам акцентуации черт архаики и, как следствие, затемнении реальной картины присутствия аборигенов посреди уже сильно европеизированного (вспомним Е.Э. Картавцева), «гибридного», как и положено колонии, пространства. Вот результат этой работы:

*Солнце стояло как раз над головой, и в переулке не было ни тени, когда я шёл после того на площадь Консулов. По торговой улице, пересекавшей его, по-прежнему гудел трамвай, кричали водоносы, бежали ослы под босыми загорелыми всадниками в голубых рубахах и белых чалмах, из какой-то лавки страстно-жалобным гнусавым фальцетом орал арабскую арию граммофон. На площади вокруг сквера, в жаркой лёгкой тени подсыхающих деревьев, стояли коляски, дремали лошади. Смуглые, в белом, извозчики, вместе с прочей арабской толпой, занимавшей несметные столики сквера, пили воды, курили, болтали и читали уличные газеты. А недалеко от меня сидели два негра из Судана. Их чёрные скуластые лица и чёрные палки ног в огромных пыльных туфлях казались ещё чернее и страшнее от белых кидар; сверх рубашек на них были короткие халаты цвета полосатых гиен. С раздувающимися ноздрями раздавленных носов, с блестящими глазами, с нагло вывороченными губами, негры радостно и удивлённо рассматривали проходящих женщин [22. С. 147–148].*

На площади Консулов, вокруг сквера, в жидкой лёгкой тени подсыхающих деревьев, стояли коляски, дремали лошади. Смуглые, в белом, извозчики, вместе с прочей арабской толпой, занимавшей несметные столики сквера, пили воды, курили, болтали. Сидели два негра из Судана. Их чёрные скуластые лица и чёрные палки ног в огромных пыльных туфлях казались ещё чернее и страшнее от белых кидар; сверх рубашек на них были короткие халаты цвета полосатых гиен. С раздувающимися ноздрями раздавленных носов, с блестящими глазами, с нагло вывороченными губами негры радостно и удивлённо рассматривали проходящих женщин [7. С. 216].

Наряду с тем, что Бунин ликвидирует мешающие ему признаки субъектности повествователя («когда я шёл», «а недалеко от меня»), избавляется от докучливых примет вездесущего модерна – трамвая, граммофона, уличных газет, – он незаметно преобразует всю поэтику цитированного фрагмента: в нём исчезает контрастное противопоставление пёстрой толпы, наполняющей европеизированную Александрию, суданским неграм как реликтам доисторического прошлого. После всех сокращений негры, алчно взирающие на местных женщин, остаются безраздельно господствовать в эпизоде, предвосхищая копта и феллаха в поезде. Похожа там и обстановка: «Вагон был переполнен женщинами, до глаз закутанными в чёрное и белое...» [7. С. 218].

Очевидно, что если словесные средства объективного описания не годились для концепта первобытной древности (поэтому первоначальная

фотографически достоверная зарисовка современной александрийской улицы Буниным вычёркивается), то тогда нужно было модифицировать поэтику. Предпринятое русским писателем путешествие всё более начинает напоминать вояж не только в пространстве, но во времени, а вектор странствия контрпрогрессистски устремляется в прошлое (ср. для контраста переполненные остросовременной повесткой записки Елпатьевского). «Поезд уносил меня к югу, и всё живее чувствовал я, что нигде так быстро не падаешь в глубь времён, как здесь» [7. С. 218]. Минувшее начинало пониматься как эссенциальная данность, до поры укрытая от взора, но тем не менее всегда присутствующая посреди обманчивого настоящего, а точнее незримо изнутри пропитавшая всё это иллюзорное «настоящее», вплоть до – временами – полной его отмены. О таких «временах» резкого восстановления до-социальной, едва не животной архаики Бунин напишет потом в «Окаянных днях», «Несрочной весне», «Безумном художнике» и «Богине Разума».

Как видим, и поначалу, т.е. в Марксовой редакции 1915 г., описание египтян было безмерно далеко от образцов Гаршина и Елпатьевского, развивавших толстовскую антропологию, интертексты и прямо, как Елпатьевский, ссылавшихся на своего колосса-предшественника. Но здесь Буниным был правдиво выписан хотя бы социально-бытовой контекст. Однако в конце многолетней работы над текстом, готовя его к первому тому «Петрополиса», писатель решил сфокусировать свой взгляд исключительно на экзотических чертах своих персонажей, сведя конкретно-историческую социальную детализацию к едва заметному минимуму.

Не менее важно также то, что в дуализме, с одной стороны, «подробных», событийно и фактографически насыщенных записок путешествия, а с другой – рефлексивного, импрессионистического травелога, Бунин ведёт своё повествование по необычному «третьему пути». Начальная редакция Маркова собрания, отразившая ещё первопубликации, была ближе к полюсу эмпирики. Но, существенно проредив частокол деталей и подробностей, Бунин не просто не привёл своего читателя к созерцанию лишь одинокого *Я* путешественника – мало того: следы субъектности, как мы видели, устранялись автором столь же решительно. Текст сокращался словно с двух этих противоположных «концов». Уместная аналогия для полученного в итоге художественного продукта – *кадр*. Извлечённый из череды смежных с ним изображений, кадр воедино соединяет взгляд на него со стороны субъекта (без последнего видение невозможно в принципе) и саму воспроизведённую реальность, на которую, именно потому что она – кадр, а не растянутый «фильм», взор читателя способен направляться предельно сосредоточенно.

\* \* \*

Присмотримся внимательнее к этой очевидно совсем «не бунинской» версии путевых заметок – модернистскому восточному травелогу, один из

самых показательных примеров которого принадлежит перу К.Д. Бальмонта, опубликовавшего в 1914 г. свою книгу «Край Озириса». Отличительными чертами произведения являются следующие: полное подчинение всего рассказа двуединому образу Солнца и Осириса, непохожие культы которых Бальмонт волевым усилием совместил воедино («...И лишь бог Солнца, Ра, сочетая своё имя с именами других богов, достигает, под именем Амон-Ра, все-Египетского значения, делается вышним царём всех богов, единым Богом, и постепенно принимает вторичный свой все-Египетский лик, лик бога убитого и воскресшего, пред-Христианский лик Озириса» [15. С. 28]<sup>1</sup>); тотальностью этой установки задана сосредоточенность автора на одном Египте, понимаемом в эзотерическом ключе и в отрыве от остального Ближнего Востока; нарратив представляет собой не *описание* виденного, а *использование* его в интересах лирико-импрессионистической риторики (проза записок перемешивается Бальмонтом с его же стихами); в итоге текст «привязан» не столько к «месту», сколько к сознанию, словно «раскрывшемуся» для этого «места»; абсолютный пассеизм, заключающийся во всемерном превознесении Древнего Египта при полном игнорировании современного арабского протогосударства («Ведь я же еду в Египет. Вовсе не в Аравию» [15. С. 9]), оценки которого порой граничат с расизмом.

Мир бунинских «путевых поэм», напротив того, полицентричен, что определило циклообразовательную природу сложно устроенного целого (ср. постоянные перекройки границ между разделами и «побеги» новых очерков, вырастающих из «разобранного» корпуса старых), сверхобраз Солнца сбалансированно соотносён с не менее значимым для Бунина образом Христа, причём этим обстоятельством задаётся и более широкий хронотоп (Палестина и Иудея равносуверенны Египту), и историко-идеологическая трёхчастность: Египет мыслится в перспективе трёх религий – как страна пирамид, часть исламского мира, но также как убежище Марии и младенца Иисуса от гонений Ирода. Интерес писателя к современному населению Ближнего Востока хоть и окрашен экзотикой, является всеобъемлющим: на древних египтян и иудеев Бунин предпочитает смотреть как бы «сквозь» жителей современных провинций империи Османов.

Однако вместе с тем есть у автора «Храма Солнца» несколько черт, роднящих его с Бальмонтом<sup>2</sup>. Неудивительно, что со временем перо Бунина-редактора начнёт безжалостно вычёркивать очень многое, что могло напомнить об этой – скорее всего типологической, продиктованной пафо-

<sup>1</sup> Причина тому: «Как Солнце, каждый день умирая, каждое утро рождается вновь, <...> и так Озирис, а вместе с Озирисом всякий умерший, живший достойно, завершив свою жизнь сном смертным, возрождается для жизни бессмертной в закатном крае Аменти» [15. С. 21]. Ср.: «С конца Нового царства Осириса связали с богом Ра (Ра-Осирис) и стали изображать с солнечным диском на голове» [25. С. 268].

<sup>2</sup> Ряд наблюдений об общности Бунина и Бальмонта см. в [26, 27].

сом эпохи – взаимосвязи. Речь идёт о трёх особенностях, которые мы рассмотрим ниже: насыщении травелога многословными историософскими рассуждениями на тему религий и культур; акценте на экстагическом компоненте ряда восточных религиозных практик; «теоретизирующем» текст раскрытии его ключевого религиозно-философского концепта, определяющего потенциально *всё* – от заглавия до жанра.

Начнём с первого пункта, ради которого «Край Озириса», собственно, и писался. В существенно более гибкой и динамичной структуре «Храма Солнца» намеренно «высоколобые» эскапады начитанного и образованного путешественника изначально смотрелись неорганично. Они-то и становятся наиболее массовыми жертвами правок и вычёркиваний.

Выписывать из Бальмонта череду примеров, относящихся к интересующей нас рубрике, в целом бессмысленно: в массиве его рассказа приходится как иголку в стог сена искать, скорее, противоположное – редкие реальные наблюдения, затерянные в бесконечных перечнях прочитанных книг, переводов древнеегипетских текстов стихами и прозой, отвлечённых рассуждениях о религии и культуре древней страны. Потому приведём только одно свидетельство:

Египетские гробницы многократно и всесторонне описаны такими добросовестнейшими исследователями, как Шамполлион, Мариэтт, Масперо, Лепсиус, Бэдж, Флиндерс-Петри, Навилль, и многими другими. Опираясь на их книги, и главным образом на книгу Лапиноса-Паши, посвящённую могильным памятникам Древнего Египта, а равно и на собственные свои впечатления, вынесенные из путешествия по Египту, постараюсь свести в цельную картину – многоликую Египетскую гробницу с многовековой ее жилицей, Мумией [15. С. 48].

Далее следует хитроумное рассуждение об истории и структуре пирамид, в котором нет и тени обещанных «собственных своих впечатлений».

От подобной интеллектуалистской установки создатель «Храма Солнца» последовательно избавляется<sup>1</sup>. Из множества подобных изыятий для примера приведём только одно, содержащее историю города Александрии и адресованные «посвящённому» читателю намёки на её основателя:

Александрия, Дельта, Нил! Я хорошо знал, что почти ни единого следа великолепнейшего в древнем мире города не осталось теперь на песчаной косе между морем и огромной лагуной Мереотис. *Но ведь именно на этой косе впер-*

---

<sup>1</sup> Нормативность такого двупланового подхода – сначала историческая справка, а затем собственное бытовое описание увиденного – была привычным ходом в травелогах ещё конца 80-х гг. XIX в. См., например, «Прогулки по Палестине в 1889 году» А.И. Якубовича. Автор предваряет разговор о местечках в Галилее, Палестине и окрестностях Иерусалима подробной исторической справкой и только потом описывает своё путешествие. В 1890 г. заметки Якубовича были опубликованы отдельной книгой, полностью сформировавшей 8-й том «Православного палестинского сборника» (см. новейшее издание [28]). Бунин ощущает избыточность исторической справки как приметы травелога по двум причинам: во-первых, это уже клише, а во-вторых, читательская аудитория уже достаточно осведомлена о Востоке.

вые осуществилось и изменило лицо земли то «великое смешение народов», о котором грезил человек, равный Колумбу [22. С. 143].

И чуть ниже читаем аллгорию миссии Александра – как она видится из XX столетия «человеку эпохи модернизма».

Ведь сюда и донныне текут торговые пути Европы и Азии, Нубии Аравии, Индостана и Австралии. А когда-то стеклись чуть не все древние религии и цивилизации, которые уже свершили свои пути и, воздвигнув им памятники, искали спасения в космополитизме, готовые возвратиться к первобытному братству и к первобытному Безыменному Богу. Через пятьдесят лет после основания Александрия стала величайшим портом, через сто – городом, блистающим мраморными театрами, храмами, портиками, библиотеками, Серапеумом – «храмом погребённого Солнца», – и вот в нём сошлись жрецы, философы, грамматики, софисты, поэты и учёные всех стран, дабы Солнце возродилось... [22. С. 144].

Повторим, всё это, как и много другое аналогичное, из редакции «Петрополиса» Буниным исключено.

\* \* \*

Другой мотив, потенциально роднящий обоих авторов, – характерное для русского модернизма увлечение сектами и экстатическими культурами<sup>1</sup>. Наблюдавший пляску дервишей ещё в Константинополе, Бунин обильно снабдил её описание выражением личного отношения и добавил экскурс в историю движения этих странствующих суфийских монахов-нищих. У Бальмонта на месте бунинских дервишей – русские голуби-хлысты, о которых, без всякой связи с Египтом, русский поэт вдруг вспомнил, увидев африканских голубей. Они инспирировали целую главу – «Египетская горлица».

Голуби-горлицы. Мне, Русскому, сладостно слышать два эти слова. Я знаю, что так именуют себя, друг друга, вдохновенные песнопевцы *Радений Белых Голубей*, чьи экстатические песни и напевные вскрики образуют целую сокровищницу Русской Народной Песни, где в причудливой и красочной смене иступлённая влюблённость тела переплетается с влюблённым просветлением души. *Белые голуби*, душевные состояния которых чрезвычайно родственны мистическим состояниям всех экстатических сект, без различия веков и народностей [15. С. 138].

Мы привели лишь начальный фрагмент объемистого пассажа, в котором Бальмонт говорит о древнеегипетских единомышленниках и предшественниках русских хлыстов, об их поэзии, переплетавшей «птичьи» образы с любовными мотивами – всё, что так ценили в сектантах русские символисты, отождествлявшие любовный пыл с религиозным рвением. Отличительная особенность Бальмонта – рассуждение безо всякой опоры на наблюдаемые реалии. Прочитанное в Египте и о нём подталкивает к собственному стихотворчеству, а от него – к смелым сближениям и обоб-

---

<sup>1</sup> Подробно см.: [29].

щениям. «Говоря о Египте, мы заранее склонны видеть в Египтянах лишь неустанных молельников, заботящихся о построении храмов и созидании гробниц. Но воистину там умели целоваться. Папирусы опять об этом говорят» [15. С. 138–139] и т.д.

В своей зарисовке дервишей Бунин ликвидирует именно то, что представляло ценность для Бальмонта: личное отношение и историко-культурный экскурс. В итоге на страницах «Петрополиса» читатель наблюдает танец дервишей как таковых, видит *кадр*, а не развёрнутый нарратив с «историей» и «образом автора». Вот позднее убранное свидетельство «лирической» вовлечённости путешественника в созерцаемое действо:

И скоро весь зал наполнился белыми вихрями и раздувшимися в колокол юбками.

И, по мере того, как всё выше и выше поднимались голоса флейт, жалобная печаль которых уже перешла в упоение этой печалью, всё быстрее неслись по залу белые кресты-вихри, всё бледнее становились лица, склонявшиеся на бок, всё туже надувались юбки и всё крепче топал ногою шейх.

– *Крепче! Крепче!* – *внутренно восклицал и я, опьянённый музыкой и кружащимися, среди которых всё ярче мелькали чёрные полоски смыкающихся ресниц на помертвевших от счастья лицах. И голова мутилась* – приближалось сладострастное «исчезновение в боге и вечности»...

Теперь, на башне Христа, я переживаю нечто подобное тому, что пережил у дервишей [22. С. 128].

И скоро весь зал наполнился белыми вихрями и раздувшимися в колокол юбками.

И, по мере того, как всё выше и выше поднимались голоса флейт, жалобная печаль которых уже перешла в упоение этой печалью, всё быстрее неслись по залу белые кресты-вихри, всё бледнее становились лица, склонявшиеся на бок, всё туже надувались юбки и всё крепче топал ногою шейх: приближалось сладострастное «исчезновение в боге и вечности»...

Теперь, на башне Христа, я переживаю нечто подобное тому, что пережил у дервишей [7. С. 199].

Аналогичным образом из текста изымается и фрагмент с историей явления.

От древнейших хороводов, знаменовавших сперва вихрь планет вокруг солнца, а потом вихрь миров вокруг Творца, идут и вихри дервишей. От экстаза «отрешения» суфи идёт экстаз, которому предаются Ревущие и Кружащиеся дервиши и донны.

В Константинополе большинство из них – плуты и актёры, холодно доводящие себя до головокружения... как современные поэты.

Но когда-то были иные дервиши.

Они по праву носили имена поэтов, святых, созерцателей. И были они вне узаконений религий, вне государств, вне обществ [22. С. 128].

Всё это рассуждение, чем-то напоминающее реконструкции акад. А.Н. Веселовского и О.М. Фрейденберг, с содержащимся в нём выпадом против современников (очевидно, таких, как Бальмонт), а также отнюдь не короткое продолжение этого пассажа Бунин решил удалить.

\* \* \*

Важной чертой травелога Бальмонта является умышленное подсвечивание замысла – так автор надеялся сообщить своему сочинению необходимый градус глубокомыслия и направить читателя к силовому полюсу, вокруг которого организован весь нарратив. Причём такой приём отнюдь не говорил об упрощении восприятия текста: поскольку идею отличал немалый эзотеризм, реципиенту было доступно лишь отдалённое её мерцание – в итоге он получал не тривиальную подсказку, а как бы «проверялся» на соответствие «высокой» тематике.

Выше мы кратко отметили, что таким полюсом у Бальмонта выступает соединение воскресающего и воплощающегося Осириса, аллегорического предшественника Христа, с Солнцем, тоже проходящим каждые сутки путь нисхождения / гибели и восхождения / воскресения.

Для убиения к столбу привязанный: – Озирис. Бог жизни и воскресения. Убитый, но возродившийся. *Великий прообраз Христа* [15. С. 30].

Но когда сменились в призрачном своем существовании все солнца Египетского неба, повисшего звёздным пологом над цветными хорами, я увидел, что в западной стене, похожей на горный оплот со многими ущельями, означалась *тень человека-бога, похожей на Озириса, что, будучи богом, воплотился как человек, и был земножителем, и был царём, и был растерзан, и, убитый, воскрес, и стал владыкой царства бессмертного, куда есть доступ всем. Человекобог Озирис стоял просветленный, указуя безмолвно на Поля Тростников, Край Закатный, Аменти, и над ним, над стремниной, готовясь укрыться в горах, медлило красное-красное закатное Солнце* [15. С. 69].

Многое из подобного встречается на страницах Марксовой редакции «Храма Солнца». Вот разъяснение замысла в его жанровой – поэмной и одновременно элегической – составляющих:

Поля Мёртвых – так хотел я назвать свою путевую поэму<sup>1</sup>. Разве не Поля Мёртвых – Баальбек и Пальмира, Вавилон и Ассирия, Иудея и Египет? Разве не сплошное Поле Мёртвых Константинополь? Его погосты – величайшие в мире – так и называются: Поля Мёртвых. И сколько их, этих погостов? [22. С. 126–127].

---

<sup>1</sup> К идее озаглавить книгу «Поля мертвых» Бунин, видимо, возвращался позднее, когда задумывал французское издание «путевых поэм»: «В письме к издателю Боссару 21 июня 1921 г. он <Бунин> говорит о своих путешествиях: “...меня занимали вопросы философские, религиозные, нравственные, исторические”. Книгу о своих странствиях Бунин хотел назвать “Поля мертвых”» [30. С. 655–656. Комментарий]. Ср.: [31]. Боссар опубликовал на французском «Господина из Сан-Франциско» и в этом издании в качестве предисловия приводится «Письмо к Боссару» [32]. Интересно, что впервые относительно Востока (в данном случае речь шла о Турции) Бунин высказался ещё в 1907 г. На это указала В.Н. Муромцева «– И все это Поля Мертвых, – грустно говорит Ян. – И в этом запустении и умирании и есть бесконечная прелесть этой страны» [33. С. 74]. Проект французского издания «путевых поэм», впрочем, так и остался на уровне замысла и не был реализован.

Разумеется, из текста «Петрополиса» пассаж изъят без остатка, как и этот приводимый ниже двойник абстрактных построений Бальмонта, читавшийся в составе посвящённого Египту очерка «Зодиакальный свет»:

Вера Египта в основе своей, в первоисточниках признала единого Бога и множество светозарных форм его. Она была, по чудесному выражению Шамполиона, пантеистическим единобожием. *«Я – всё, что есть и будет. Солнце – рождение моё, и никто из смертных не поднимет покрывала моего»*. Так сказала Праматерь Вселенной, Ну <...> Всё в Творце и во всём Творец. Смерть его всё проникающего и бессмертного духа незаказно светит во тьме зла и смерти. *Озирис – один из его солнечных ликов – как Христос, погиб в борьбе со злом и воскрес в образе Гора* [22. С. 152].

То, что Бальмонт выдвигает на передний план, то Бунин, спонтанно говорящий здесь со своим бывшим соратником по литературной жизни 1890–1900-х гг. буквально одними словами, безжалостно вымарывает из своего текста.

\* \* \*

Если не уходить далеко от религиозной мотивной компоненты восточных травелогов, создатели которых описывали, не будем забывать, крайне важный регион – колыбель трёх мировых религий и перекрёсток нескольких мировых империй, остановимся на социальном измерении конфессиональной проблематики. Отметим, что далеко не все авторы глубоко погружались в эту тему, требовавшую и особого душевного настроя, и широкой исторической осведомлённости. С мистико-эзотерической стороны ближе всех к раннему Бунину оказался, как мы уже поняли, Бальмонт, а вот с социальной – один из «знаньевцев», прочно находившихся в орбите Горького, С.С. Кондурушкин, с которым в конце 1900-х – начале 1910-х гг. Бунин регулярно контактировал [34].

Как таковые, две эти формы человеческого существования – религиозность и социальность – противоположны: первая тяготеет ко всеобщности и единению людей, вторая подразумевает дифференциацию социальных групп и страт, понимание несходства их интересов. При этом критика религии как устаревшего мировоззрения становилась тем сподручней и успешней, чем более она опиралась на социологизм, подразумевавший противодействие не конфессиональной идентичности как таковой, а косному, замкнутому, основанному на вертикальной иерархии сообществу, в которой та нашла себе прибежище. С.С. Кондурушкин выступал с позиций именно такого, принятого в его среде, секуляризма. Объектом критики в его сильно похожих на очерки «Сирийских рассказах» стали русские паломники, массами направлявшиеся кораблями Добровольного флота из Одессы на библейский Восток и встречавшиеся путешественникам на всём их пути от Константинополя до Святой Земли. Самым характерным в этом отношении является рассказ «В сетях дьявола», датированный революционным 1906 годом и посвящённый жизни монахов на Афоне.

В одном крошечном эпизоде этого многословного и аморфного текста сосредоточен весь его конфликт: один из только что прибывших из России паломников-крестьян неожиданно интересуется у афонского старца «насчёт земли». Два мировоззрения сталкиваются, обнаруживая свою полную взаимную непереводимость:

– А вот как теперь нам, святой отец, насчёт земли поступать? – вдруг заговорил седой Назар. – У нас в селе говорят, будто помещики несправедливо завладели землёй, и будто её нужно у них взять. Как теперь быть нам, неизвестно...

Настроение круто изменилось. Все перестали рассказывать свои грехи и остановились, в ожидании ответа. *Старец почувствовал, что под своды маленькой церкви прилетело совсем необычайное настроение, что эти мужики привезли с собой из России нечто совершенно новое, чуждое монашескому слуху* [35. Т. 2. С. 155].

Указав на два этих сознания, Кондурушкин как типовой писатель второго ряда и не думает скрывать, как сказал бы Достоевский, «рожу сочинителя». Его рассказчик наивно ангажирован и в своих характеристиках афонской жизни воспроизводит те же идеологемы, что содержатся и в монологах героев: например, доктора Леднёва или «взбунтовавшегося» о. Анании, выступающих с антицерковными речами в роли камертона повествователя. А ввиду того, что последний характеризует Афон особенно хлётско, сама чёткая оформленность его идеологической позиции сдвигает художественный по замыслу текст – фикциональную прозу «с сюжетом» и «героями» – в сторону документального очерка и, в конечном счёте, травелога, из которого «Сирийские рассказы» и вырастают. Из-за однотипности примеров нам будет достаточно только одного:

Пароход везёт много русских паломников к святым местам. Они *набили своими телами и мешками все свободные на палубе помещения и проходы, улеглись рядом с коровами и лошадьми, развесили на борты грязные тряпки*. Их постели напоминают кучи мусора. *Молодой француз, проходя мимо них по палубе, каждый раз брезгливо фыркал и дрыгал ногами, точно чистоплотный кот*. При взгляде на эту *грязную толпу* взрослых бородатых людей, с широкими угрюмыми лицами, грустными выцветшими глазами, мысль невольно переносится к началу крестовых походов, когда из Западной Европы к святым местам двинулась *многотысячная «сволочь»* Петра Амьенского. *По-видимому, Россия только теперь дождалась до своих крестовых походов и совершает их под видом мирного паломничества* [35. Т. 2. С. 108].

Общий тон эпизода ясен, как понятно и назначение нехитрого приёма – внедрение «просвещённой» точки зрения европейца в картину нарочито «посконного» национального быта.

Интересно, что безотносительно к действительно имевшим место контактам с Кондурушкиным, Бунин в начальной редакции своих путевых поэм был не чужд аналогичных ходов и характеристик. И опять, как и в иных рассмотренных выше случаях, все эти оценки к финалу работы над текстом в середине 1930-х гг. были сняты. Обратимся к этой тяжёлой теме порицаний русского простонародья.

Критика России однообразна. У бунинского нарратора, выступающего с позиций секуляризма (скорее, впрочем, поверхностно-эстетствующего, чем убежденно-атеистического, по крайней мере не такого воинствующего и декларативного, как у Кондурушкина), всякий раз вызывают раздражение уже знакомые нам русские паломники, а также обстановка и служители русских храмов в Константинополе и Палестине. Однако при, казалось бы, частном характере инвектив, налицо их глубокая историко-конфессиональная подоплёка, так как под удар на страницах травелога попадает также Византия, следы которой в регионе встречались повсеместно, а чувство связи с которой было отечественной мыслью рубежа веков резко усилено. В этом отношении при условном сходстве стартовых позиций Бунин несравненно информированней и глубже Кондурушкина.

Отдельными вопросами здесь являются два. Первый – насколько близко Бунин был знаком с кратко упомянутыми выше произведениями Пьера Лоти (1850–1923), в которых настойчивым лейтмотивом звучит восторг изъязвленного неверием европейца перед истинной, «природно-наивной» (французский автор наверняка держит в памяти Ж.-Ж. Руссо) религией русских странников? Опираясь нашим материалом, можно сказать, что герой Лоти совершенно не похож на брезгливого «молодого француза» из очерка «В сетях дьявола».

И второй – не случилось ли так, что, отдав дань негласному этикету эмиграции (о погибшей монархической и православной России – *aut bene aut nihil*) и потому справедливо сочтя свои ремарки оскорбительными для читателей-изгнанников, Бунин дезавуировал критику как избыточную также и с историософской точки зрения? Приведём сначала примеры.

Привратник, спящий в прохладных сенях, за тяжёлыми полукруглыми дверями, не спеша отворяет – и, вместе с темнотою, меня охватывает знакомый русский запах – плесени и отхожего места [22. С. 114].

Привратник, спящий в прохладных сенях, за тяжёлыми полукруглыми дверями, не спеша отворяет – и, вместе с темнотою, меня охватывает запах плесени, сырости [7. С. 196].

Эпизод посещения русского подворья в Константинополе продолжен такой характеристикой служителя, затем полностью удалённой: «Пожалуйте-с, пожалуйста-с, – бормочет он. И с умилением предлагает мне то то, то другое на том противном русском языке, который почти сплошь состоит из уменьшительных и ласкательных имён» [22. С. 115]. А вот также впоследствии, разумеется, убранный сценка с русскими паломниками в турецкой (подчеркнём – бывшей византийской) столице: «Неуклюжей толпой проходят русские лохматые ротозеи, наступающие всем на ноги, замученные тяжестью тёплых поддёвок...» [22. С. 116]. Вот почти щедринская травестия главного события национальной истории, приуроченная к созерцанию закрытых турками в Айя-Софии византийских фресок:

Не знаю путешественника, не укорившего турок за то, что они оголили храм, лишили его изваяний, картин, мозаик. И особенно грубы в своих укорах путешественники русские.

– Я победил тебя, Соломон! – с восторгом вспоминает один слова тщеславного Юстиниана, этого варвара, загромоздившего дивное создание золотом и серебром.

– Нет таковыя красоты и славы нигде на земле! – повторяет другой слова киевских мужиков – послов Владимира.

И в один голос все клянут турок, осквернивших великую и несравненную святыню христиан [22. С. 121].

Понятно, что в «Петрополисе» всё это отсутствует, как и читавшийся далее в редакции Маркса длинный пассаж, в котором припоминаются злодеяния крестоносцев, прегрешения «варварски-пышной, содомски-развратной и люто-жестоккой в убийствах и вероломствах Византии», («её императоров, подобных идолам» [22. С. 121] – и всё это на резко контрастном фоне восхваления ислама, «страстной и всепокоряющей веры, не нуждавшейся в золоте, парче, брильянтах, капеллах и органах» [22. С. 122].

О паломниках в Иерусалиме:

Русские живут в скучных казённых корпусах Православного Общества за Западными Воротами, *убивая время едой, перебранками, хождением ко Гробу, в Вифлеем, на Иордан – и просто по базарам: там они приторговываются и к луку, и к картофелю, и к чёткам, и к лубочным афонским картинкам – без даже малейшего намерения купить хоть на копейку* [22. С. 178].

Русские живут в скучных казённых корпусах Православного Общества за Западными Воротами [7. С. 251].

Проясняя контекст, обратим внимание на то, что П. Лоти придерживался здесь диаметрально противоположной точки зрения. Да, паломники из России казались европейцу и мужиковатыми, и малоцивилизованными, но воспринимались тем не менее совершенно иначе:

Малейший догмат также не допускается нашим разумом, как ладан или образки. Так с какого же права презираем мы эти невинные вещички? Позади всего этого в неизмеримой дали, если хотите, – но всё-таки стоит Христос, невыразимый, непостижимый, тот, который допускал к себе малых и детей, и который, если бы увидел теперь этих идущих к нему верующих полуязычников, этих мужиков, пришедших в Вифлеем из глубины России, со свечкой в руках и с глазами, полными слёз, наверное широко раскрыл бы объятия, чтобы принять их [36. С. 21].

Впрочем, едва ли здесь перед нами адресно направленный спор Бунина с Лоти. Скорее – близость контекстов и соотнесённость оценок: оппозитивность – тоже разновидность связи.

Интереснее другое: риторическая триада «русского» как «церковного» и «византийского» была давно и прочно укоренена в отечественном либе-

рально-прогрессистском дискурсе. Один из его зачинателей, В.Г. Белинский, в знаменитом письме Гоголю 1847 г. обвинял писателя в том, что его рукой водил «византийский бог», излагавший с помощью создателя «Выбранных мест...» свою «византийскую мысль» [37. С. 216]. Однако среди выразителей прямо противоположных взглядов риторико-политическая связка России и Византии была не менее востребована. К.Н. Леонтьев, один из создателей отечественного консерватизма, говорил в статье «Чем и как либерализм наш вреден?» (1880) о том, что мужикам, сколь бы ни были они «нравственно ниже дворян», «жестоки, до глупости недоверчивы», пьяны, вороваты, «недобросовестны в сделках» и т.д. (отметим здесь спонтанное совпадение оценок Леонтьева с пафосом будущего создателя «Деревни» и «Окаянных дней» Бунина), всё же нравится честная и решительная власть, она импонирует мужицким «византийским чувствам» [38. Т. 2. С. 130]<sup>1</sup>. Да и вообще, как сказано в другой работе, «Как надо понимать сближение с народом?», «...народ наш не европеец; скорее его можно назвать византийцем, хотя и не совсем...» [38. Т. 2. С. 159].

Не углубляясь в давно прояснённые наукой расхождения отечественных прогрессистов и консерваторов XIX – начала XX вв., отметим структурную особенность мысли Леонтьева: публицист явно руководствуется идеей извечных, неотчуждаемых качеств простолюдина – в отличие от Белинского, который присоединял византийство скорее к образу власти, мужика же показывал стихийным атеистом и вольнодумцем (вспомним зацитированные слова критика о «заднице» и «похабной сказке»). Белинский, как позднее Толстой, рассматривал власть в качестве репрессивного инструмента сдерживания «естественного» народного демократизма: у Белинского – светского, у Толстого – сектантского. По Леонтьеву, однако, выходило наоборот, «византизм» народа – извечное свойство, противопоставленное псевдоевропеизму «ряженой» под Европу элиты.

Как и Леонтьев, зрелый Бунин ощущал в социуме неизменное присутствие архаики (ср. в «Окаянных днях» о революции как времени, когда «в человеке просыпается обезьяна» [39. С. 91]), причём поначалу – и именно об этом свидетельствует Марксова редакция «Храма Солнца» – «византийские» привычки народа казались ему частью этой косной старины. Однако в революцию «проснувшаяся» вдруг «обезьяна» обрушила свой иррациональный гнев именно на «византийскую» православную церковь, точно так же, как, по логике рассказа «Богиня Разума», восставшая в Париже чернь лишь использовала энциклопедистскую идею рациональности, а на самом деле учинила чисто языческий спектакль, осквернив образ Богородицы. Иными словами, эпицентр деструктивной энергии оказался вовсе не там, где предполагали его находжение. В 1920–1930-е гг. церковь предстала не сдерживающей прогресс силой, а одним из неотъемлемых слагаемых высокой культуры. Об этом Бунин расскажет в другом своём травелоге – «Серп и молот.

---

<sup>1</sup> Детальное определение историческому феномену византизма дано Леонтьевым в широко известной специальной работе «Византизм и славянство» [38. Т. 1. С. 81–82].

Записки неизвестного» (1930). Пока же, редактируя «путевые поэмы» о ближневосточном турне, он снимает потерявшие всякую риторическую убедительность выпады против русских паломников.

Правка, вносимая Буниным в текст его произведения, затрагивала, как мы стремились показать, ключевые узлы повествовательной и идеологической организации травелога: его словесная материя в течение долгого времени была текучей, динамичной, «не готовой». Как эстетическое единство, произведение переживало своё становление в течение самых драматических лет жизни автора с начала 1910-х по середину 1930-х гг., при этом история текста находилась в неразрывном единстве с окружавшим «Храм Солнца» жанровым контекстом.

#### Список источников

1. *Лотман Ю.М.* Два устных рассказа Бунина (К проблеме «Бунин и Достоевский») // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 781. Тарту : Изд-во Тартус. ун-та, 1987. С. 34–52.

2. *Риникер Д.* Подражание – пародия – интертекст: Достоевский в творчестве Бунина // Достоевский и русское зарубежье XX века / под ред. Ж.-Ф. Жаккара и У. Шмида. СПб. : Дмитрий Буланин, 2008. С. 170–211.

3. *Рейтблат А.И.* Как Пушкин вышел в гении. Историко-социологические очерки о книжной культуре Пушкинской эпохи. М. : НЛЮ, 2001. 336 с.

4. Литературный мир о творчестве И.А. Бунина. Критические отзывы, эссе, пародии (1890–1950-е годы). Антология / под общ. ред. Н.Г. Мельникова М. : Книжница – Русский путь, 2010. 928 с.

5. *Марченко Т.В.* Русские писатели и Нобелевская премия (1901–1955). Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 2007. 626 с.

6. *Бунин И.А.* Тень Птицы. Париж : Современные Записки, 1931. 209 с.

7. *Бунин И.А.* Храм Солнца // Бунин И.А. Собр. соч. : в 11 т. Т. 1. Берлин : Петрополис, 1936. С. 169–308.

8. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н.М. Письма русского путешественника / изд. подг. Ю.М. Лотман, Н.А. Марченко, Б.А. Успенский. Л. : Наука, 1984. Сер. «Лит. памятники». С. 525–606.

9. *Шатин Ю.В.* Африка Андрея Белого и Николая Гумилёва: лики травелога // Русский травелог XVIII–XX веков / под ред. Т.И. Печерской. Новосибирск : Изд-во НГПУ, 2015. С. 378–392.

10. *Панова Л.Г.* Русский Египет. Александрийская поэтика Михаила Кузмина : в 2 кн. Кн. 1. М. : Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006. 680 с.

11. *Пономарёв Е.Р.* «Храм Солнца» или «Тень Птицы»? Поэтика «путевых поэм» И.А. Бунина // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2021. № 69. С. 298–320.

12. *Рафалович А.А.* Путешествие по Нижнему Египту и внутренним областям дельты. СПб. : Тип. Я. Трея, 1850. XII, 433 с.

13. *Гаршин В.М.* Сочинения. М. : ГИХЛ, 1955. 438 с.

14. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. : в 90 т. М. : ГИХЛ, 1935–1964.

15. *Бальмонт К.Д.* Край Озириса // Бальмонт К.Д. Собр. соч. : в 7 т. Т. 6. М. : Книжный Клуб Книговек, 2010. С. 7–164.

16. *Аникеева Т.А.* Два путешествия и один текст: Е.Э. Картавцев и И.А. Бунин в Каре // Вестник Института востоковедения РАН. 2020. № 2 (12). С. 29–36.

17. *Картавцев Е.Э.* В Каире // Вестник Европы. 1891. № 12. С. 485–536.
18. *Елпатьевский С.* Египет. СПб. : Изд. т-ва «Общественная польза», 1911. 213 с.
19. *Анисимов К.В.* «Грамматика любви» И.А. Бунина: текст, контекст, смысл. Красноярск : Изд-во СФУ, 2015. 147 с.
20. *Николаев Д.Д.* Поездка в поезде как сюжетный приём в творчестве Бунина. Статья первая: Запад и Восток // Сюжетология и сюжетография. 2020. № 2. С. 355–370.
21. *Венюков М.И.* Из воспоминаний М.И. Венюкова : в 3 кн. Кн. 2: 1867–1876. Амстердам : Тип. А. Рейфа, 1896. 287 с.
22. *Бунин И.А.* Храм Солнца // Бунин И.А. Полн. собр. соч. : в 6 т. Т. 4. Пг. : Изд-во Т-ва А.Ф. Маркс, 1915. С. 100–220.
23. *Успенский Б.А.* Пушкин и Толстой: тема Кавказа // Успенский Б.А. Историко-филологические очерки. М. : ЯСК, 2004. С. 27–48.
24. *Карпенко Г.Ю.* Творчество И.А. Бунина и религиозно-философская культура рубежа веков. Самара : Изд-во Самарской гуманитарной академии, 1998. 114 с.
25. *Редер Д.Г.* Осирис // Мифы народов мира : в 2 т. Т. 2. М. : Советская энциклопедия, 1982. С. 267–268.
26. *Васильева М.Ю.* Художественная специфика очерка Н.С. Гумилева «Африканская охота». Его место в ряду произведений этого жанра других писателей начала XX века (Ив. Бунин «Тень птицы», К. Бальмонт «Край Озириса») // Казанская наука. 2010. № 8. С. 414–419.
27. *Молчанова Н.А.* Путевые книги И.А. Бунина и К.Д. Бальмонта: «Тень птицы» и «Край Осириса» // И.А. Бунин в диалоге эпох : межвуз. сб-к науч. тр. Воронеж : Изд-во ВГУ, 2002. С. 55–61.
28. *Якубович А.И.* Прогулки по Палестине в 1889 году // Федотов П.В. Русские учителя на Ближнем Востоке: Бытовые зарисовки 1889–1895 гг. М. : Индрик, 2021. С. 145–240.
29. *Эткинд А.* Хлыст (Секты, литература и революция). М. : НЛО, 1998. 688 с.
30. *Бунин И.А.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Худ. лит., 1987. 671 с.
31. *Бунин И.А.* Избранные письма. Письмо к Боссару // И.А. Бунин: pro et contra. СПб. : РХГИ, 2001. С. 30–33.
32. *Bouanine I.* Le Monsieur de San-Francisco / Traduit du russe par Maurice [Parijanine]; avec un portrait de l'auteur, par Bakst. Paris : Editions Bossard, 1922. P. 7–12.
33. *Муромцева-Бунина В.Н.* Беседы с памятью. СПб. : ИГ-Лениздат, 2014. 320 с.
34. *Щавлинский М.С.* «Храм Солнца» И.А. Бунина – неоконченный проект освоения Востока // И.А. Бунин и его время: контексты судьбы – история творчества / отв. ред.-сост. Т.М. Двинятина, С.Н. Морозов. М. : ИМЛИ РАН, 2021. С. 934–952.
35. *Кондурушкин С.С.* Сирийские рассказы : в 2 т. СПб. : Изд. т-ва «Знание», 1908–1910.
36. *Лоти П.* Иерусалим. Дневник путешествия. 2-е изд. СПб. : Изд. Н.Ф. Мертца, 1897. 104 с.
37. *Белинский В.Г.* <Письмо к Н.В. Гоголю> <15 июля н.с. 1847 г. Зальцбрунн> // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. : в 13 т. Т. 10. М. : Изд-во АН СССР, 1956. С. 212–220.
38. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство : сб. ст. : в 2 т. М. : Типо-литография И.И. Кушнерова и К°, 1886.
39. *Бунин И.А.* Окаянные дни. Воспоминания. Статьи / сост., подг. текста, предисл. и коммент. А.К. Бабореко. М. : Сов. писатель, 1990. 414 с.

## References

1. Lotman, Yu.M. (1987) Dva ustnykh rasskaza Bunina (K probleme “Bunin i Dostoevskiy”) [Two oral stories of Bunin (On the problem of “Bunin and Dostoevsky”)]. *Uchenye zapiski Tartuskiego gosudarstvennogo universiteta*. 781. pp. 34–52.

2. Riniker, D. (2008) Podrazhanie – parodiya – intertekst: Dostoevskiy v tvorchestve Bunina [Imitation – parody – intertext: Dostoevsky in Bunin’s work]. In: Jaccard, J.-P. & Schmid, U. (eds) *Dostoevskiy i russkoe zarubezh’e XX veka* [Dostoevsky and Russian Diaspora of the 20th century]. Saint Petersburg: Dmitriy Bulanin. pp. 170–211.
3. Reytblat, A.I. (2001) *Kak Pushkin vyshel v genii. Istoriko-sotsiologicheskie ocherki o knizhnoy kul’ture Pushkinskoy epokhi* [How Pushkin Became a Genius. Historical and sociological essays on the book culture of the Pushkin era]. Moscow: NLO.
4. Mel’nikov, N.G. (ed.) (2010) *Literaturnyy mir o tvorchestve I.A. Bunina. Kriticheskie otzvy, esse, parodii (1890–1950-e gody). Antologiya* [The Literary World about the Work of I.A. Bunin. Critical reviews, essays, parodies (1890s–1950s). Anthology]. Moscow: Knizhnitsa – Russkiy put’.
5. Marchenko, T.V. (2007) *Russkie pisateli i Nobelevskaya premiya (1901–1955)* [Russian Writers and the Nobel Prize (1901–1955)]. Köln; Weimar; Wien: Böhlau.
6. Bunin, I.A. (1931) *Ten’ Ptitsy* [Bird’s Shadow]. Paris: Sovremennyye Zapiski.
7. Bunin, I.A. (1936) *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 1. Berlin: Petropolis. pp. 169–308.
8. Lotman, Yu.M. & Uspenskiy, B.A. (1984) “Pis’mo russkogo puteshestvennika” Karamzina i ikh mesto v razvitiy russkoy kul’tury [“Letters of a Russian traveller” by Karamzin and its place in the development of Russian culture]. In: Karamzin, N.M. *Pis’mo russkogo puteshestvennika* [Letters of a Russian traveller]. Leningrad: Nauka. pp. 525–606.
9. Shatin, Yu.V. (2015) Afrika Andreya Belogo i Nikolaya Gumileva: liki traveloga [Africa of Andrei Bely and Nikolai Gumilyov: faces of the travelogue]. In: Pecherskaya, T.I. (ed.) *Russkiy travelog XVIII–XX vekov* [Russian Travelogue of the 18th–20th Centuries]. Novosibirsk: Novosibirsk State Pedagogical University. pp. 378–392.
10. Panova, L.G. (2006) *Russkiy Egipet. Aleksandriyskaya poetika Mikhaila Kuzmina* [Russian Egypt. Alexandrian poetics of Mikhail Kuzmin]. Vol. 1. Moscow: Vodoley Publishers; Progress-Pleyada.
11. Ponomarev, E.R. (2021) Temple of the sun or bird’s shadow? The poetics of the travel poems by Ivan Bunin. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*. 69. pp. 298–320. (In Russian). DOI: 10.17223/19986645/69/15
12. Rafalovich, A.A. (1850) *Puteshestvie po Nizhnemu Egiptu i vnutrennim oblastyam del’ty* [Journey through Lower Egypt and the Interior of the Delta]. Vol. 12. Saint Petersburg: Tip. Ya. Treya.
13. Garshin, V.M. (1955) *Sochineniya* [Works]. Moscow: GIKhL.
14. Tolstoy, L.N. (1935–1964) *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works]. Moscow: GIKhL.
15. Bal’mont, K.D. (2010) *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 6. Moscow: Knizhnyy Klub Knigovek. pp. 7–164.
16. Anikeeva, T.A. (2020) Dva puteshestviya i odin tekst: E.E. Kartavtsev i I.A. Bunin v Kaire [Two journeys and one text: E.E. Kartavtsev and I.A. Bunin in Cairo]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN*. 2 (12). pp. 29–36.
17. Kartavtsev, E.E. (1891) V Kaire [In Cairo]. *Vestnik Evropy*. 12. pp. 485–536.
18. Elpat’evskiy, S. (1911) *Egipet* [Egypt]. Saint Petersburg: Izd. t-va “Obshchestvennaya pol’za”.
19. Anisimov, K.V. (2015) “Grammatika lyubvi” I.A. Bunina: tekst, kontekst, smysl [Grammar of Love by Ivan Bunin: Text, context, meaning]. Krasnoyarsk: Siberian Federal University.
20. Nikolaev, D.D. (2020) Poezdka v poezde kak syuzhetnyy priem v tvorchestve Bunina. Stat’ya pervaya: Zapad i Vostok [A train ride as a plot device in Bunin’s work. Article one: West and East]. *Syuzhetologiya i syuzhetografiya*. 2. pp. 355–370.
21. Venyukov, M.I. (1896) *Iz vospominaniy M.I. Venyukova* [From the Memoirs of Mikhail Venyukov]. Vol. 2. Amsterdam: Tip. A. Reyfa.

22. Bunin, I.A. (1915) *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works]. Vol. 4. Petrograd: Izd-vo T-va A.F. Marks. pp. 100–220.
23. Uspenskiy, B.A. (2004) *Istoriko-filologicheskie ocherki* [Historical and Philological Essays]. Moscow: YaSK. pp. 27–48.
24. Karpenko, G.Yu. (1998) *Tvorchestvo I.A. Bunina i religiozno-filosofskaya kul'tura rubezha vekov* [Art of Ivan Bunin and Religious and Philosophical Culture at the Turn of the Century]. Samara: Izd-vo Samarskoy gumanitarnoy akademii.
25. Reder, D.G. (1982) Osiris. In: Tokares, S.A. (ed.) *Mify narodov mira* [Myths of the Peoples of the World]. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. pp. 267–268.
26. Vasil'eva, M.Yu. (2010) Khudozhestvennaya spetsifika ocherka N.S. Gumileva “Afrikanskaya okhota”. Ego mesto v ryadu proizvedeniy etogo zhanra drugikh pisateley nachala XX veka (Iv. Bunin “Ten’ ptitsy”, K. Bal'mont “Kray Ozirisa”) [The artistic specificity of the essay by N.S. Gumilyov “African hunting”. Its place among the works of this genre by other writers of the early 20th century (Iv. Bunin’s Bird’s Shadow, K. Balmont’s The Land of Osiris)]. *Kazanskaya nauka*. 8. pp. 414–419.
27. Molchanova, N.A. (2002) Putevye knigi I.A. Bunina i K.D. Bal'monta: “Ten’ ptitsy” i “Kray Ozirisa” [Travel books by Ivan Bunin and Konstantin Balmont: Bird’s Shadow and The Land of Osiris]. In: Nikonova, T.A. et al. (eds) *I.A. Bunin v dialoge epokh* [Ivan Bunin in the Dialogue of Epochs]. Voronezh: Voronezh State University. pp. 55–61.
28. Yakubovich, A.I. (2021) Progulki po Palestine v 1889 godu [Walks in Palestine in 1889]. In: Fedotov, P.V. *Russkie uchitelya na Blizhnem Vostoke: Bytovye zarisovki 1889–1895 gg.* [Russian Teachers in the Middle East: Household Sketches 1889–1895]. Moscow: Indrik. pp. 145–240.
29. Etkind, A.M. (1998) *Khlyst (Sekty, literatura i revolyutsiya)* [Whip (Sects, Literature and Revolution)]. Moscow: NLO.
30. Bunin, I.A. (1987) *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 3. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.
31. Bunin, I.A. (2001) Izbrannyye pis'ma. Pis'mo k Bossaru [Selected letters. Letter to Bossar]. In: Burlaka, D.K. (ed.) *Ivan Bunin: pro et contra*. Saint Petersburg: RKhGI. pp. 30–33.
32. Bounine, I. (1922) *Le Monsieur de San-Francisco*. Traduit du russe par Maurice [Parijanine]. Paris: Editions Bossard. pp. 7–12.
33. Muromtseva-Bunina, V.N. (2014) *Besedy s pamyat'yu* [Conversations with Memory]. Saint Petersburg: IG-Lenizdat.
34. Shchavilinskiy, M.S. (2021) “Khram Solntsa” I.A. Bunina – neokonchennyy proekt osvoeniya Vostoka [“Temple of the Sun” by Ivan Bunin – an unfinished project for the development of the East]. In: Dvinyatina, T.M. & Morozov, S.N. (eds) *I.A. Bunin i ego vremya: konteksty sud'by – istoriya tvorchestva* [Ivan Bunin and His Time: Contexts of fate – the history of creativity]. Moscow: IWL RAS. pp. 934–952.
35. Kondurushkin, S.S. (1908–1910) *Siriyskie rasskazy* [Syrian Stories]. Saint Petersburg: Izd. t-va “Znanie”.
36. Loti, P. (1897) *Ierusalim. Dnevnik puteshestviya* [Jerusalem. Travel diary]. 2nd ed. Saint Petersburg: Izd. N.F. Merttsa.
37. Belinskiy, V.G. (1956) *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works]. Vol. 10. Moscow: USSR AS. pp. 212–220.
38. Leont'ev, K.N. (1886) *Vostok, Rossiya i slavyanstvo* [East, Russia and Slavdom]. Moscow: Tipo-litografiya I.I. Kushnerova i K<sup>o</sup>.
39. Bunin, I.A. (1990) *Okayannyye dni. Vospominaniya. Stat'i* [Cursed Days. Memories. Articles]. Moscow: Sovetskiy pisatel'.

***Информация об авторах:***

**Анисимов К.В.** – д-р филол. наук, зав. кафедрой журналистики и литературоведения Института филологии и языковой коммуникации Сибирского федерального университета (Красноярск, Россия). E-mail: kianisimov2009@yandex.ru

**Щавлинский М.С.** – аспирант, младший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук (Москва, Россия); библиограф 1 категории Центральной городской публичной библиотеки им. В.В. Маяковского (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: maxim.shavlinsky@yandex.ru

***Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.***

***Information about the authors:***

**K.V. Anisimov**, Dr. Sci. (Philology), head of the Department of Journalism and Literary Studies, Siberian Federal University (Krasnoyarsk, Russian Federation). E-mail: kianisimov2009@yandex.ru

**M.S. Shavlinsky**, postgraduate student, junior researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation); bibliographer, Central City Public Library named after V.V. Mayakovsky (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: maxim.shavlinsky@yandex.ru

***The authors declare no conflicts of interests.***

*Статья поступила в редакцию 11.05.2022;  
одобрена после рецензирования 13.07.2022; принята к публикации 16.11.2022.*

*The article was submitted 11.05.2022;  
approved after reviewing 13.07.2022; accepted for publication 16.11.2022.*