

ГРАД КИТЕЖ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

В истории русской культуры нет более популярной легенды, чем легенда о граде Китеже, который чудесным образом скрылся во время монголо-татарского нашествия. И происхождение этой легенды, и ее современное бытование не раз исследовались фольклористами. По данным экспедиций конца 1990-х гг., она и поныне является элементом живого устного народного творчества; для сравнения, типологически родственная и также популярная в веке легенда о старцах гор Жигулевских в наши дни практически забыта. Из местного предания с точно обозначенным географическим центром (озеро Светлояр Семеновского уезда Нижегородской губернии) китежская легенда превратилась в символ, связанный с идеей национального самосознания. В этом качестве град Китеж присутствует в произведениях многих русских писателей –XX веков. Однако при чтении этих произведений становится очевидным, что образ невидимого города претерпел в них несколько существенных трансформаций: у разных авторов он приобрел совершенно разный, даже противоположный смысл. Как будет показано ниже, эти трансформации отразили тот кризис самосознания, которым отмечена судьба русского народа в XX столетии и который не изжит до сих пор.

Становление символа

Народное предание повествует, что жители Китежа изначально отличались особым благочестием, и город опустился в озеро по их соборной молитве. Согласно одной из фольклорных записей, старики и дети обратились с такой молитвой к Богу после того, как погибли, защищая Китеж, все его воины, а вслед за ними и взявшие оружие женщины. По другой версии легенды, это молитва всех горожан в храме: татары обложили Китеж во время светлой заутрени, и китежане сначала молили Бога и Богородицу позволить им достойно служить, затем – защитить храм от глумления, и лишь в последнюю очередь – спасти их жизнь. Тогда Господь повелел архистратигу Михаилу погрузить Китеж в Светлояр. Именно такой вариант А.М. Горький в детстве услышал от бабушки, а потом изложил в повести «В людях» (1916).

Итак, в отличие от ряда европейских сказаний о затонувших городах (например, древнегреческого предания о Сибарисе и сибаритах или бретонской легенды о городе Ис) исчезновение Китежа под водой является знаком не Божьего гнева, а Божией милости. Однако нельзя сказать, что спасение города через его затопление – исключительно русский сюжет. О таком чуде повествуется, для сравнения, и в балладе А. Мицкевича «Свитязь» (1821). Поэт преобразил литовскую легенду об исчезновении города Свитязь в одноименном озере, придав сюжету героико-романтический характер: город тонет по молитве юной княжны, не желающей, как и все свитязяне, сдаться окружившей их русской армии. Сходство этого сюжета с легендой о Китеже очевидно: по молитве горожан их город уходит в незримый мир, спасаясь от чужеземного войска. Но важны и различия. У Мицкевича героиня-княжна становится русалкой, а ее подруги – прибрежными цветами. Китеж, напротив, до сих пор живет, согласно легенде, своей прежней городской жизнью, хотя и в

ином мире – то ли на дне озера Светлояр, то ли на его берегу, оставаясь при этом невидимым для обычных людей. Праведники же, по народным преданиям, не только видят Китеж, но и ходят в этот город в гости. Кроме того, у польского поэта акцент сделан на защите национальной чести. В русской же традиции мотив невидимого города связан прежде всего с верностью вере. В конце 1960-х гг. архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской) назвал тайную жажду правды и веры «светлоярским сознанием в народе»; по его мысли, высказанной в статье «Дно Светлояра», сказание о «городе людей, соблюдавших правду Божию и не отдавших святую веру на поругание», стало в XX веке «выражением самой русской культуры»: питавшая эту культуру христианская вера могла существовать в СССР лишь тайно[1]. Исследовав народную традицию паломничества к Светлояру, этнограф и филолог Н.И. Толстой констатировал, что в 1980-е годы Китеж продолжал восприниматься паломниками как «сонм «живых» храмов, с колокольным звоном и утренними и вечерними службами, <...> как материально и конкретно существующий, но незримый или зримый не всем и не всегда. И в этом по народному представлению нет ничего необычайного, ибо Китеж отмечен печатью святости и героического подвига, и тем же отмечено и озеро Светлояр»[2].

Следует, однако, оговорить, что известен и вполне языческий вариант легенды. По нему, предки местных жителей чтили в древности различных лесных богов и в особенности «Девку-Турку». Гордые китежане забыли про Девку-Турку и перестали ее бояться. Разгневавшись, она напустила на их селение своего коня. От ударов его копыт Китеж провалился под землю; яма заполнилась водой – так и возникло озеро Светлояр. В одной из записей данного варианта присутствует и народная этимология названия озера, возводящая его к имени славянского божества Ярилы. И хотя, как уже говорилось, несравнимо более распространен тот вариант легенды, где Китеж является городом исповедников христианской веры, XX век вынес наружу и те языческие потенции, которые до срока таились в образе невидимого города.

Литературную форму китежской легенде первыми дали старообрядцы. Насколько известно, самой ранней ее обработкой стала «Книга, глаголемая летописец, написана в лето 6646 (1237) сентября в 5 день» (иногда именуемая просто «Китежский летописец»), которая сложилась во второй половине XVIII века в среде одного из наиболее радикальных старообрядческих толков – «бегунов», или «странников». В основу ее сюжета легли предания, восходящие, по мнению Д.С. Лихачева, к XIII столетию. Князь Георгий (Юрий) II Всеволодович, о котором идет речь в данном памятнике – реальное историческое лицо: он пал в битве с татарами на р. Сити и в XVII в. был причислен к лику святых. Вполне реальна и его связь с городом Малым Китежем (ныне Городец): до занятия Владимирского стола князь отъезжал туда на удел; в 1237 г., когда полчища Батыя подступили ко Владимиру, Георгий Всеволодович ушел в Ярославскую землю, в пределах которой находились Большой и Малый Китежи и где состоялась проигранная русскими битва. В отличие от народных преданий, в «Китежском летописце» не говорится о чудесном спасении Китежа – сообщается только, что «нечестивый царь Батый» убил благоверного князя Георгия и разорил его города – Малый Китеж, что на берегу Волги, и Большой, что на берегу Светлояра. Мотив невидимости возникает вслед за этим без всяких объяснений. Однако его связь с христианской верой очевидна: «И невидим будет Большой Китеж вплоть до пришествия Христова...» Второй книжный источник легенды – также старообрядческая рукопись «Повесть и взыскание о граде сокровенном Китеже». В отличие от «Китежского летописца», она лишена исторического фона и принадлежит к типу легендарно-апокрифических сказаний

о земном рае. Здесь впервые говорится о Китеже как о городе святых, который открывается лишь праведникам. Повесть призывает искать путь в невидимый Китеж, чтобы спастись от «скверны мира сего»; сам же современный мир объявляется царством антихриста.

Возникший в русской литературе в интерес к старообрядчеству как самобытному этнографическому феномену сделал китежскую легенду предметом внимания беллетристов. Неоценимая заслуга в ее освоении принадлежит П.И. Мельникову-Печерскому. Занимаясь изучением раскола, писатель использовал старообрядческие тексты и народные легенды о Китеже в своих художественных произведениях. В рассказе «Гриша» (1861) богомольный юноша, одержимый мыслью о всеобщей греховности, с восторгом слушает сказание о невидимом городе из уст странника Ардалиона (как уже говорилось, странники, или бегуны – один из старообрядческих толков). В соответствии с «Повестью и взысканием...», Китеж населяют преподобные старцы, вкушающие райское блаженство. Попасть к ним, по словам Ардалиона, можно лишь путем абсолютного послушания наставнику и верности некоей вывернутой наизнанку морали, где брак оказывается большим грехом, чем блуд. Гриша, плененный картиной земного рая, готов на всё и по приказу странника грабит воспитавшую его благочестивую вдову. Получив от взлелеянного ею сироты такую благодарность, та умирает от потрясения. Так Китеж оказывается ложным маяком; его чарующий свет ведет героя к преступлению; поэтичная народная фантазия становится орудием страшной духовной подмены. Как писал в 1908 г. критик А.А. Измайлов, в «Грише» русская душа предстает «как слепой Самсон, которого первый встречный может привести к обрыву».

А.Н. Майков переложил сюжет «Гриши» в стихотворную пьесу «Странник» (1867). Как показывает заглавие, внимание поэта сосредоточено на лжестарце. Его образ более конкретен, чем у Мельникова-Печерского; выясняется, что его ждут в кабаке собутыльники, что у него есть любовница Фенька. Но как и в «Грише», этот странник объявляет весь мир погрязшим во грехе и увлекает богомольного юношу рассказом о блаженной жизни китежан. В финале, убегая «в пустыню», герои не только грабят (как в «Грише»), но и поджигают дом. Последняя авторская ремарка звучит зловеще: «Пожар разгорается».

Поэма имела успех; Ф.М. Достоевский называл ее шедевром. Однако по-настоящему популярной легенда о Китеже стала после публикации романа Мельникова-Печерского «В лесах» (1871–1874), где вера в незримый город придает очарование месту действия – дремучим лесам за Волгой. «Преданья о Батыевом разгроме там свежи. Укажут и «тропу Батыеву» и место невидимого града Китежа на озере Светлом Яре. Цел тот город до сих пор – с белокаменными стенами, златоверхими церквами <...>. Не видать грешным людям славного Китежа. Скрылся он чудесно <...>. Не допустил Господь басурманского поруганья над святыней христианскою <...>. И досель тот град невидим стоит, – откроется перед страшным Христовым судилищем. А на озере Светлом Яре, тихим летним вечером, виднеются отраженные в воде стены, церкви, монастыри, терема княженецкие, хоромы боярские, дворы посадских людей. И слышится по ночам глухой, заунывный звон колоколов китежских. Так говорят за Волгой. Старая там Русь, исконная, кондовая». Персонажи романа совершают паломничество на берега Светлояра. Здесь книжники и крестьяне, мечтающие увидеть незримый город, спорят о путях к нему. Народная фантазия украшает Китеж сказочными деталями: «А по улицам, увидишь, Алконаст райская птица ходит и дивные единороги, а у градских ворот львы и ручные драконы заместо стражи стоят». Один из паломников рассказывает о своем знакомом, который прочитал о Китеже в книгах, узнал дорогу в него у старообрядческого игумена, отца Михаила, и отправился в путь. Батыева

тропа привела его к зеленой лужайке, которая оказалась коварной топью – «чарусой»; с трудом вырвавшись из болота, путник едва не попал в лапы медведю и совершенно разбитым вернулся домой. Услышав об этих похождениях, отец Михаил говорит: «Дурак ты, дурак... чаруса-то и был невидимый град, а медведь – отец-вратарь; тебе б у него благословиться, тут бы тебе град Китеж и открылся... Завсегда так бывает, – кому чарусой, кому речным омутом невидимый град покажется, а кому горой...». В повествовании очевидно и любование поэтичностью народных сказаний, и немалая доля иронии: ведь отец Михаил, объясняющий, как попасть в город праведных, – мошенник и фальшивомонетчик. Если рассказчик, Андрей Печерский, и способен разделить веру собравшихся у озера крестьян, то автор, Павел Мельников, описывает ее с определенной социально-культурной дистанции – как своеобразную этнографическую ценность.

Получив благодаря этому писателю широкую известность, образ Китежа на рубеже –XX вв. начинает привлекать деятелей различных видов искусства. Именно в это время он превращается в один из символов национальной культуры. По всей вероятности, именно под впечатлением романа «В лесах» у Н.А. Римского-Корсакова возник замысел «Сказания о невидимом граде Китеже и деде Февронии» (1904); музыкальные критики сравнивали эту оперу с «Парсифалем» Р. Вагнера, а Китеж – с Граалем. Смещение местной легенды с периферии русской культуры к ее центру вскоре стало настолько очевидным, что искусствовед С.Н. Дурылин, посвятивший Китежу книгу «Церковь невидимого Града» (1914), провозгласил его «верховным символом русского народного религиозного и философского сознания». Начиная с рубежа –XX вв. можно, на наш взгляд, говорить и о трансформациях этого символа.

Китеж и миф о «свинцовой мерзости русской жизни»

Первая из них прослеживается у тех писателей, которые так или иначе сотрудничали с революционными организациями (народниками или большевиками). Национальная традиция, в том числе религиозная, изображается в их творчестве как воплощение темноты и косности. Соответственно, китежская легенда осмысливается как плод непросвещенного, «непроснувшегося» народного сознания. Примером может служить очерк В.Г. Короленко «В пустынных местах» (1890), отразивший впечатления автора от поездки на Светлояр. По ходу путешествия Короленко сравнивает свои впечатления с деталями романа «В лесах». Но если у Мельникова-Печерского вера в незримый Китеж ничуть не мешала жителям Заволжья вести полнокровную, красочную жизнь (например, с азартом заниматься предпринимательством), то у Короленко эта же вера осмыслена как проявление косности, не дающей народу развиваться. Его Китеж – темный пережиток, туманящий настоящее и мешающий найти путь в будущее: «Прощай, таинственное озеро чудес и темной веры в призрачное прошлое».

В рассказе «Река играет» (1891) Короленко говорит о том же, но более жестко. «Предыдущие сутки я провел на «Святом озере», у невидимого града Китежа, толкаясь между народом, слушая гнусавое пение нищих слепцов, останавливаясь у импровизированных алтарей под развесистыми деревьями, где беспоповцы, скитники и скитницы разных толков пели свои службы, между тем как в других местах, в густых кучках народа, кипели страстные религиозные споры. <...> Тяжелые, нерадостные впечатления уносил я от берегов Святого озера, от невидимого, но страстно взыскиваемого народом града... Точно в душном склепе, при тусклом свете угасающей лампадки провел я всю эту бессонную ночь, прислушиваясь,

как где-то за стеной кто-то читает мерным голосом зауспокойные молитвы над заснувшей навеки народной мыслью». Примечательно, что писал по этому поводу А.М. Горький: «Это любимый мой рассказ; я думаю, что он очень помог мне в понимании “русской души”»[3]. Такая оценка свидетельствует, насколько ушел Горький от того восприятия китежской легенды, которое пережил в детстве и воплотил в повести «В людях».

В повести Е.И. Замятина «Уездное» (1912) жители захолустного городка оценивают свой традиционный, укорененный в литургическом годовом цикле образ жизни словами: «Мы вроде как во град-Китеже на дне озера живем». Этот уклад изображается здесь бездуховным и тягостным, а развитие национальной традиции – бесперспективным. Тот же Горький, высоко оценивая «Уездное» как «вещь, написанную по-русски, с тоскою, с криком», отметил внутреннее родство этой повести со своим «Городком Окуровым», где заявлено о «свинцовой мерзости русской жизни».

В советский период обозначенную тенденцию продолжил В.Ф. Тендряков в сатирической повести «Чистые воды Китежа» (первый вариант – 1960 г., окончательный – 1977, публикация – 1986). Народная легенда о непокоренном городе здесь оказывается просто фикцией: «Кто сказал, что славный град Китеж канул в Лету? Он живет и строится, выполняет и перевыполняет планы, берет на себя высокие обязательства, выпускает газету, сидит по вечерам перед экранами телевизоров, неустанно повышает свой культурно-массовый уровень». Писатель рисует убожество русской провинции при социализме. При этом жители Китежа, бездумные и бездушные винтики советской системы, по воле автора носят утрированно «исконные» имена, отчества и фамилии: таковы редактор местной газеты Самсон Попенкин, директор комбината Каллистрат Поликарпович Сырцов, поэт Иван Лепота, активист общества «Знание» Адриан Емельянович Кукушев. Рассказ об их противоборстве (напоминающем «миражную интригу» у Гоголя) широко включает фольклорные цитаты и аллюзии, отчего сатира распространяется и на русский фольклор как таковой. По мысли автора, никакой альтернативы изображенному скудоумию ни в настоящем, ни в прошлом русского народа нет: это убожество и есть вечная, неизменяемая суть страны. «Жизнь потекла по-прежнему, как течет по-прежнему и речка Кержавка через славный град Китеж к озеру Светлояру».

Китеж и «новое религиозное сознание»

Совершенно иным предстает образ Китежа в произведениях символистов и близких к ним авторов. Поскольку их поэтика во многом опиралась на эзотерические культы, их не могла не привлечь легенда о городе, который виден лишь посвященным. В 1903 г. на Светлояре побывали Д.С. Мережковский, отразивший свои впечатления в статье «Религия и революция», и З.Н. Гиппиус, посвятившая этому путешествию статью «Светлое озеро»; в 1908 – М.М. Пришвин (итогом стала его книга «У стен града невидимого»), а в 1913 – С.А. Клычков (в результате был задуман, но так и не написан роман «Китежский павлин»). В расколе и сектах символисты склонны были видеть истинно народную веру, основу грядущей «русской духовности» – особенной и небывалой. Во имя этой духовности в их произведениях, как правило, отрицается исторически существующая Россия: ее церковность, государственность, быт.

Так, в романе Д.С. Мережковского «Петр и Алексей» (1905), завершающем трилогию «Христос и Антихрист», Китеж – антипод и двойник петербургского «парадиза». Герою

романа, молодому богоискателю Тихону, чудилось в Петербурге, «что весь этот город подымется вместе с туманом и разлетится, как сон. В Китеже-граде то, что есть – невидимо, а здесь в Петербурге, наоборот, видимо то, чего нет; но оба города одинаково призрачны. И снова рождалось в нем жуткое <...> чувство конца». Православная Церковь и российское государство изображаются в романе безнадежно порочными. Тихон уверен, что от них нужно бежать; вопрос только в том, куда. «Надо было решить, надо было выбрать одно из двух <...>; на запад с пастором Глюком – в город Стекольный, или на восток со старцем Корнилием – в невидимый Китеж-град. Что он выберет, куда пойдет?» Итак, Китеж становится здесь символом духовных исканий русского человека и противопоставляется рациональному Западу. Между тем старец, зовущий в Китеж, оказывается мошенником – еще худшим, чем у Мельникова-Печерского: руководя массовым самоубийством раскольников, сам тайком избегает смерти (сюжет, заимствованный потом А.Н. Толстым в «Петре Первом»). Герой романа теряет веру в Китеж, однако она становится для него ступенью к новой религии – к «Церкви Иоанна, Грома летящего».

В стихотворении М.А. Волошина «Китеж» (1919) образ подводного города предстает как вечная мечта русского народа. Реальная же история страны на всем своем протяжении является злом. Дух Святой Руси развоплощен, не имеет точек соприкосновения с земным бытием:

Святая Русь покрыта Русью грешной,
И нет в тот град путей,
Куда зовет призывный и нездешний
Подводный благовест церквей.

Московская Русь в этом стихотворении – «тесный, безысходный круг»; Петр I, как и у Мережковского, – Антихрист; его наследники сделали страну «немецкой, чинной, мерзкой». Единственный луч света в темном русском царстве – это народная вера в невидимый город:

На дне души гудит подводный Китеж –
Наш неосуществленный сон!

Страна, из века в век несущая столь тягостное ярмо, обречена гореть пламенем мятежей; автор солидарен с этим пламенем и не желает от него отречься. Родственная позиция воплощена Волошиным и в стихотворении «Святая Русь» (1917), которое наряду с «Китежем» входит в цикл «Пути России». Революция осмысливается здесь как юродство, то есть особый вид святости:

В грязь лицом тебе ль не поклонюсь,
След босой ноги благословляя, –
Ты – бездомная, гулящая, хмельная,
Во Христе юродивая Русь!

Эта «Святая», или «юродивая» Русь (точно так же, как и Китеж), в художественном мире Волошина противостоит исторической России. Утверждение одного феномена возможно лишь за счет уничтожения другого. Логично, что в письме к Б.А. Леману от 25 ноября 1919 г. поэт выражал свое удовлетворение тем, что «Святую Русь» «распространяют большевики и запрещают местные исправники». Именуя «гульбу» и «хмель» русского бунта «юродством

во Христе», Волошин дает яркий пример той «вторичной сакрализации», феномен которой был открыт И.А. Есауловым и описан им как наделение христианских образов и понятий иным, подчас антихристианским смыслом [4]. К этому процессу вторичной сакрализации, во многом определившему лицо советской литературы, причастен и образ невидимого града Китежа.

Наиболее яркое свидетельство тому – творчество Н.А. Клюева, где Китеж стал одним из лейтмотивов: «Глядятся звезды в Светлояр, – / От них мой сон и певчий дар!». Невидимый город становится у поэта олицетворением крестьянской культуры и в этом качестве противопоставлен «антихристовой» урбанистической цивилизации. Однако та крестьянская Русь, которая возникает в поэзии Клюева, весьма специфична: она воплощает экуменическую утопию, столь характерную для интеллигенции «Серебряного века». Здесь «берестяный Спас / Лобзает шафранного Брамю»; «Русь течет к Великой Пирамиде, / В Вавилон, в сады Семирамиды...». Поэт настойчиво подчеркивал как свои старообрядческие корни, так и свою причастность к нехристианским, в том числе языческим, религиозным культам: «За Евхаристией шаманов / Я отпил крови и огня»; «Список Вед, / Из Лхасы Шелковую книгу / И Гороскоп – Будды веригу / Я прочитал в пятнадцать лет – / Скитов и келий самоцвет». Именно таков контекст, в котором возникает клюевский образ Китежа. Поэт действительно воспеваает крестьянскую избу и приравнивает потайное место за печью к легендарному невидимому граду:

Светел запечный притин –
Китеж Мемелф и Арин,
Где словорунный козел
Трется о бабкин подол.

Однако этот, как определял его Клюев, «избяной рай» значим постольку, поскольку в нем воплотилась «величайшая тайна эзотерического мужицкого ведения», доступного немногим избранным; такую мысль поэт высказал в статье «Самоцветная кровь» («Из Золотого Письма Братьям-Коммунистам»), опубликованной в 1919 г. К счастью, нет необходимости доказывать, что тайные эзотерические культы отнюдь не являлись традиционным вероисповеданием русского крестьянства.

Не случайна для Клюева и адресация «Братьям-Коммунистам». Именно в революции поэт увидел воплощение мечты о святом городе: «Уму – республика, а сердцу – Китеж-град...». Стихотворение «Русь-Китеж» (1918) входило в цикл с показательным названием «Красный рык». В стихотворении «Я – посол от медведя...», включенном в цикл «Ленин» (1918 или 1919), Китеж стоит в одном смысловом ряду с Лениным:

Китеж, Тайна, Финифтяный рай,
И меж них ураганное слово:
Ленин – кедрово-таежный май...

Клюев как бы не замечает того факта, что советское государство, олицетворяемое Лениным, разорвало всякую преемственность с той Россией, где родилась легенда о Китеже. В «Красном Адаме» (1919) подводный город становится метафорой того небывалого будущего, которое строит советский «новый человек»:

Ефратная Русь в черемисском совдепе,
В матросской сигарке Аравии зной!
За смертною бурей наш якорь зацепит
Коралловый город с алмазной стеной.

В «Красной песне» (1917) среди призывов на бой со старым миром утверждается:

Китеж-град, ладан Саровских сосен –
Вот наш рай вожделенный, родной.

Упоминание о Сарове в контексте поэзии Клюева вовсе не означает верности вере Серафима Саровского; напротив, автор призывает «в львиную красную веру креститься» и убивать белогвардейцев «за оплевание Красного бога», а священники для него – «кутейные змии», которые «шипят по соборам». В стихотворении 1918 г. «Революцию и Матерь света...» (его первые строки представляют собой цитату из молитвы с заменой слова «Богородица» на «Революция») поэт провозглашает, что «убийца красный святей потира». Таким образом, путь в Китеж, как и в рассказе «Гриша», лежит через убийство; однако то, что Мельников-Печерский и Майков изображали как страшную духовную опасность, Клюев воспекает. Культ национальной самобытности соединяется, по сути дела, с требованием уничтожения реальной национальной традиции.

Постепенно упоение революцией проходит. В лирике поэта все звучнее тема обреченности крестьянской России. Она очевидна уже в стихотворении «Русь-Китеж»:

В Светлояр изрыгает завод
Доменную отрыжку – шлаки...
Светляком, за годиною год,
Будет теплиться Русь во мраке.

В итоговой трагической поэме Клюева «Песнь о Великой Матери» (1930–1931) Китеж по-прежнему предстает как мистический центр Руси: «Кто Светлояра не видал, / Тому и схема – чертов бал!». Китеж – «поддонное» пространство, где на «собор радельцев веры правой» собираются схимники, суфии, скопцы и хлысты. Сам состав собора свидетельствует, что эта вера – совсем иная, чем в фольклорном источнике. Китежская тропа ведет далеко за пределы христианской ойкумены:

Течет невидимый Евфрат, –
Его беспутным кораблям
Притины – Китеж и Сиам.

Трансформация образа Китежа в творчестве Мережковского, Волошина и Клюева полностью подтверждает тезис И.А. Есаулова: «В символистских и околосоциалистских кругах отношения между Святой Русью и Россией осмысливались отнюдь не в качестве отношения между идеальным инвариантом и его земным несовершенным воплощением, а в качестве, так сказать, членов бинарной оппозиции. Для того чтобы идеальная Русь (или Святая Русь), наконец, восторжествовала и явила себя, согласно этой логике, совершенно необходима гибель реальной России» [5].

Китеж и преемственность с исторической Россией

Третья тенденция, возникшая в литературе XX века, состоит, напротив, в отождествлении Китежа с дореволюционной, «доутопической» Россией. Они вместе принимаются или вместе отторгаются. Ярчайший пример последнего – «Инония» С.А. Есенина (1918):

Проклинаю я дыхание Китежа
И все лощины его дорог. <...>
Проклинаю тебя я, Радонеж,
Твои пятки и все следы!

Китеж здесь – такой же символ православной Руси, что и родина Сергия Радонежского; оба топонима, реальный и легендарный, воплощают прежнюю Россию, которую Есенин отвергает в этой поэме ради нового, небывалого мира. Приведенные проклятия обрамляются яростным богохульством: «Даже Богу я выщиплю бороду / Оскалом моих зубов»; «Тело, Христово тело / Выплюываю изо рта»; «Я кричу, сняв с Христа штаны...»; а взамен града Китежа поэт обещает соотечественникам «град Инонию».

Ответом Есенину явилась статья И.А. Бунина «Инония и Китеж: К 50-летию со дня смерти гр. А.К. Толстого» (1925). Ее автор сопоставляет «Инонию» со стихотворением Толстого «Колокольчики мои, цветики степные...», интерпретируя путь его лирического героя как исторический путь всей России, ее цивилизационный выбор:

Конь несет меня лихой,
А куда, не знаю!
Упаду ль на солончак
Умирать от зною?
Или злой киргиз-кайсак
С бритой головою
Молча свой натянет лук,
Лежа под травую,
И меня догонит вдруг
Меткою стрелою?
Иль влечу я в светлый град
Со Кремлем престольным?
В град, где улицы гудят
Звоном колокольным?

«Теперь ответ на этот вопрос уже дан, – комментирует Бунин, – киргизская рука делает свое дело, и перед нами уже не светлый град, не Китеж, а именно он, голый солончак. Но неужели это конец?» Напомним, что «светлый град» в стихотворении «Колокольчики мои...» – это отнюдь не Китеж, а Москва XVII в., показанная в момент объединения Украины с Россией. Топоним «Китеж» возникает в бунинской статье именно как эквивалент этой реально существовавшей России. «Правильно тут только одно, – заключает Бунин по поводу «Инонии», – есть два непримиримых лагеря: Толстые, сыны «святой Руси», Святогоры, богомольцы града Китежа – и «рожи», комсомольцы Есенины». Тем самым в лагере «богомольцев града Китежа» у Бунина оказывается писатель, никогда о Китеже не

упоминавший; автору статьи достаточно того, что А.К. Толстой с любовью создавал образ святой Руси.

Примечательно, что эта Русь-Китеж противопоставляется у Бунина взятому из «Колокольчиков...» солончаку, азиатской пустыне. Именно таким солончаком является, по мысли писателя, послереволюционная русская действительность, и это дело «киргизской руки» («злого киргиз-кайсака»). Как и ряд мыслителей XX века, Бунин видел в революции 1917 г. победу азиатского начала над европейским. Между тем подлинная национальная традиция, как утверждает он вслед за А.К. Толстым, объединяет Россию с христианской Европой: «Откуда вы взяли, что мы антиподы Европы? Туча монгольская прошла над нами, но эта была лишь туча... Нет, русские все-таки европейцы, а не монголы!» Так говорил он не раз, праведно чувствуя, что весь он и как поэт и как человек, есть порождение Руси славянской, а не обдорской, не киргизской. <...> Будем же крепко помнить о Толстых среди “монгольского” засилья и наваждения!» Высказав убеждение в том, что революция, как и давнее монгольское иго, не сможет искоренить подлинную Россию, хотя и «притязает <...> на монополярный русизм», Бунин завершил «Инонию и Китеж» цитатой из другого толстовского стихотворения:

Нет, шутишь! Жива наша русская Русь,
Татарской нам Руси не надо!

И Китеж как воплощение «русской Руси» становится в этом контексте свидетелем родства России с Европой, а не их противоположности, как в романе Мережковского.

Поражение исторической России в Гражданской войне вызывало ассоциации с судьбой Китежа и у других писателей, опиравшихся на традиционные для русской культуры ценности [6]. Легендарный город стал олицетворять всё то, что символисты ему противопоставляли: православную веру, государственное строительство, традиционный быт. Пример тому – восклицание Б.К. Зайцева: «Москва, Россия, все наши поля, леса, благоухания покосов, зорь, весенней тяги, благовест какой-нибудь Поповки тульской... всё это град Китеж, Китеж!» («Вандейский эпилог», 1951). Напомним, что в литературе символизма именно такой «благовест Поповки тульской» побуждал героя бежать прочь, в леса, на поиски несовместимого с ней Китежа.

В свете нашей темы примечательна грань, разделившая два текста И.С. Шмелева – заметку «Душа Родины» (1924) и очерк «Москва в позоре» из цикла «Сидя на берегу» (1925). В первом из них, в соответствии с традицией символизма, «взыскание Града Небесного, Китеж-Града» объясняется несовершенством «видимой Церкви». Светлую сторону русской души автор находит в стремлении отыскать «золотые ключи, что отомкнут неведомые двери в неведомое Царство», то есть в стремлении вполне утопическом. Рассматривая эту статью, согласно которой «правда христианства еще не обретена Россией», А.М. Любомудров констатирует: «Перед нами классическая богоискательская идея, типичное для Нового времени хилиастическое чаяние» [7]. «Москва в позоре», напротив, утверждает святость зримых кремлевских соборов (то есть «видимой Церкви»), но упрекает столицу в том, что она предала эти святыни на поругание большевикам – не уподобилась непокоренному Китежу: «Сокрылся Китеж до радостного утра, чистый. Никуда не ушла Москва, покорно лежит и тлеет. Не было Светлояра-чуда, – почему же в пожарах не сгорела, отдалась, как раба, издевке?!»

В статье «К родной молодежи» (1928) Шмелев обращается к девушкам-эмигранткам: «Вы, русские бездорожницы, вышли искать Россию, Град-Китеж, потонувший! Ищите смело – и найдете. Я тоже ищу ее, и верю в нее, и верю, что найду ее. Я ищу ее в образах и думах. Быть может, *такой* и найду ее, бесплотной... но Вы найдете и осязаемую!» В своем художественном творчестве Шмелев к образу Китежа не обращался, однако весь смысл его лучших произведений («Лето Господне» и «Богомолье») – в эстетическом воссоздании потерянной России как одухотворенной плоти. Характерно, что в 1927 г. К.Д. Бальмонт завершил свою статью об этом писателе словами: «Душа Шмелева – Град Китеж. С ним помнишь, что Россия вновь будет Россией».

Философскую интерпретацию нового прочтения легенды дал И.А. Ильин в цикле речей «О России» (1926). Известно, что Ильин не просто был ближайшим другом Шмелева, но и оказывал несомненное влияние на его творчество. Итак, у этого философа взыскание Китежа осмысливается как стремление народной души не бежать из мира, а «религиозно принять и религиозно осмыслить» его, «углубить и освятить свой быт». По контрасту с символистами, Ильин видит в истории России не вечный бунт, а плодотворное (хотя и трагически прерываемое) созидание. Китеж рисуется у него как символ, вдохновляющей на это созидание: «...в дремучей душевной чаще нашли мы таинственное духовное озеро... И от него мы получили наше умудрение; и от него мы повели наше собирание сил и нашу борьбу... <...> И только временами, изнемогая от бремени, падая духом, запутываясь в чаще страстей, терял русский народ пути к своему Китежу, изменял служению, впадал в смуту...». Свою веру в грядущее воскресение России философ выражает словами: «Ибо с нами Господь нашего Китежа».

Независимо от писателей русского зарубежья к образу Китежа обратилась и А.А. Ахматова. В стихотворении «Уложила сыночка кудрявого...» (1940) ее лирическая героиня слышит из озера колокольный звон:

Так звонили у нас в граде Китеже. <...>
Говорят они грозным голосом:
«Ах, одна ты ушла от приступа,
Стона нашего ты не слышала,
Нашей горькой гибели не видела.
Но светла свеча негасимая
За тебя у престола Божьего.
Что же ты на земле замешкалась
И венец надеть не торопишься?.. <...>
Что ж печалишь ты брата-воина
И сестру – голубицу-схимницу,
Своего печалишь ребеночка?..»

Благодаря автобиографическим аллюзиям эпоха легендарного Китежа сближается в этом стихотворении со временем жизни автора, а сам Китеж – с той уничтоженной Россией, наследницей которой всё более остро ощущала себя Ахматова. Китеж становится здесь и синонимом рая, но не в сектантском его понимании, как в рассказе «Гриша» (Царство Божие на земле), а в христианском (неземной мир, в котором пребывают спасенные души; в данном случае, души тех, кто умер мучеником). Те же два значения (загробного покоя и прежней России) Китеж сохраняет и в лирической поэме того же года «Путем вся земля», где

героиня прямо называет себя китежанкой и, прощаясь с жизнью, обещает: «Я к вам, китежане, / До ночи вернусь».

Необычен поворот темы в стихотворном цикле В.П. Бетаки «Китеж» (1981), где китежане поднимаются по ночам из озера и врываются в мир «развитого социализма», пытаются достучаться до омертвевших душ соотечественников, разбудить их историческую память. Как в романтической балладе, они скачут лунной ночью на вороных конях, в развевающихся плащах. Древнерусские реалии (набатный звон, терем, золотое шитье) перемешаны с современными: китежане проносятся по асфальту, среди троллейбусов, рискуя «заблудиться в пятиэтажии»:

Где на улицах и вокзалах
В кумаче – ордынская вонь,
Где в церквах гаражи...

Противостояние Китежа и советской действительности, уподобленной ордынскому игу, напоминает «Инонию и Китеж» Бунина. Китежане Бетаки уходят в озеро как во внутреннюю эмиграцию:

Души съедены, сосны спилены,
Вместо птичьего – свист хлыстов...
Оттого-то и затопили мы всё – от папертей до крестов,
Затонули мы вместе с Китежем,
И поэтому – вас живей!
Отворите же, отворите же, вот мы спешили у дверей!
В ваших комнатах, в ваших комнатах,
Там, где страх, как столетье, стар,
Мы напомним вам, мы напомним вам
Все, чем жили вы до татар...
И о Китеже, и о Китеже, ибо мгла его – не смогла...
Ну, проснитесь же,
Ну, очнитесь же
И услышите
Колокола!

Архиепископу Сан-Францисскому Иоанну Китеж виделся и как скрытый архетип творчества А.И. Солженицына: «Александр Солженицыну дано в наши дни коснуться этой тайны Светлояра. Он видит место, где скрыта высшая правда, утаивающаяся от шумного и пустого слова» [8]. Правда, само слово «Китеж» возникает в творчестве Солженицына, кажется, всего один раз – в «крохотке» «Колокольня» (1996), при описании древнего волжского города Калязина, на две трети затопленного ради очередной коммунистической стройки: «И сегодня, стань на прибрежной грани, – даже воображению твоему уже не поднять из хляби этот изневольный Китеж...» Но «высокостройная колокольня», оставшаяся от утопленного города, продолжает напоминать о красоте прежней России и становится таким же символом непокоренного духа, как легендарный невидимый град: «... ведь стоит колокольня! Как наша надежда. Как наша молитва: нет, в с ю Русь до конца не попустит Господь утопить».

На новом рубеже веков

Итак, писатели, в той или иной мере готовые принять революционное разрушение России, придавали образу Китежа негативную окраску либо подвергали христианское содержание легенды «вторичной сакрализации». Параллельно развилась традиция обращения к Китежу как символу героического сохранения Россией своего лица, своей христианской души – вопреки всем трагическим обстоятельствам. Эта традиция, как мы видели, коренится в фольклоре, но приобретает в XX столетии новые конкретно-исторические черты.

Литературная история легенды о Китеже продолжается и на новом рубеже веков. Так, Н.В. Блохин дает свой ее вариант в повести «Глубь-трясина» (1999), где сюжет основан на чуде: в начале XX века святой старец строит в болотной трясине невидимый монастырь. Напомним, что именно в трясине-чарусе можно было обрести невидимый Китеж и по вере героев романа «В лесах». Но Мельников-Печерский рисовал эту народную веру с добродушной иронией, Блохин же абсолютно серьезен. Во время Гражданской войны различным людям дано увидеть монастырь-невидимку и найти в нем убежище. Повесть состоит в основном из их споров о вечных вопросах; большинство персонажей приходит в обители к покаянию и вере. Характерно, что автор осуждает как красных, так и белых. Если в народной легенде Китеж становится невидимым лишь после того, как исчерпаны земные средства борьбы (все защитники города погибают в битве), то по логике Блохина военное сопротивление большевикам – это грех. Только в монастырской жизни, в полном отречении от всего земного – правда Божия. Но монастырь невидим лишь по молитвам старца, а после его смерти открывается глазам окруживших болото красноармейцев. Те идут на штурм и уничтожают монастырь, но и сами гибнут в трясине. Похоже, что Блохин воспроизвел на современном материале то содержание легенды, которое первоначально воплотилось в старообрядческой «Повести и взыскании...»: апокалипсическое восприятие окружающего мира; невидимая обитель как островок истинной веры; путь в нее как путь к спасению души. При этом само слово «Китеж» в повести отсутствует, хотя звучит в аннотации книги: «Словно «град Китеж» возвышался монастырь-«невидимка» среди болотной топи...»

Чрезвычайно примечателен в аспекте нашей темы и постмодернистский роман П.В. Крусанова «Укус ангела» (1999) – своего рода мистический триллер на материале «альтернативной» русской истории. Главный герой, Иван Некитаев, встречается со стариком, который бывал в изображенных Мельниковым-Печерским заволжских скитах: «Оттуда ходил ко граду Китежу, где земное укрыище ныне в холмах у озера Светлояр. Летом, в ночь на Купалу, если кто со свечой вокруг Светлояра обойдет, тому это как хождение богомольное в Киев зачитывается, а если трижды осилить – будто паломничанье по всем уделам Богородицы на земле совершил. Ну, а кто двенадцать раз обернется, тот и вовсе как в Святую Землю на поклон сходил. Под Владимирскую там вся бродячая Христа ради Русь собирается, колокола китежские, подземные слушает». Там, у Светлояра, собеседник Ивана получил от иного безымянного старца талисман, призванный указать будущего царя: «Земля без царя есть вдова». В конце разговора старик дает понять, что этим желанным государем призван стать именно Иван. Ему вручается талисман и дается наказ «наследовать Русь небесную». По приведенным цитатам можно подумать, что в романе создается образ России как христианской страны, взыскающей небесного. Но это впечатление порождено авторской ироничной игрой с культурной традицией – в данном случае, китежской легендой. Под видом традиции, при соблюдении ряда ее внешних примет в «Укусе ангела» предстает ее прямая противоположность. Ни Россия, ни ее царь, которым становится по ходу действия Иван Некитаев (справедливо прозванный Иваном Чумой), не имеют у Крусанова ничего общего с христианством; у героев, якобы наследующих «Русь небесную» нет не только

никакого представления о святости (тем более влечения к ней), но и самых элементарных нравственных понятий. «Альтернативная», не знавшая революции Русь (и жизнь дворянской усадьбы, и государственное устройство империи) рисуется как царство вездесущей магии, жестокости и всепоглощающей жажды мирового господства. В финале романа русский император, наделенный (и выделенный из простых смертных) китежским талисманом, вызывает из бездны разрушающих весь мир демонов – «псов Гекаты». Крусанов опирается здесь на древнегреческую мифологию, где Геката – богиня колдовства, своего рода демонический двойник Артемиды; она тоже охотница, которую сопровождает свора собак, но ее охота – это мрачная, ночная охота среди могил и призраков преисподней. Таким образом, христианский в своем истоке китежский мотив получает в «Укусе ангела» не просто языческое, но инфернальное освещение.

Подобные обращения к образу невидимого города свидетельствуют, что Китеж прочно стал в русской литературе символом национального выбора. Идет уже XXI век, а мы до сих пор не можем определить, как относиться к себе и своей истории. Перечисленные писатели предлагают нам свои варианты. Что же мы выберем? Будем уныло твердить, что в «этой стране» никогда ничего хорошего не было и быть не может? Будем умиляться когда-то победившим в ней убийцам и грабителям: «Это они во Христе юродствовали, это была святость такая – н а ш а, особая»? Может, будем строить «евразийское духовное единство», воображая Христа братом «шафранного Браммы»? Или, может, всё-таки вспомним, «как жили мы до татар» и обретем волю к тому, чтобы снова стать «русской Русью»?

-
1. Иоанн (Шаховской), архиеп. Избранное. – Петрозаводск, 1992. – С. 509–510.
 2. Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей. 1. Оползание и опоясывание храма // Ученые записки Тарт. гос. ун-та. Вып. 754. Символ в системе культуры. Труды по знаковым системам. XXI. – Тарту, 1987. – С. 61–62.
 3. Короленко В.Г. Собр. соч. В 10 т. Т. 3. – М., 1954. – С. 458.
 4. Есаулов И.А. Мистика в русской литературе советского периода (Блок, Горький, Есенин, Пастернак). – Тверь, 2002. – С. 24.
 5. Там же. – С. 19.
 6. Любопытно, что так интерпретировал китежскую легенду и знаменитый оперный режиссер Гарри Купфер, который в 1995 г. поставил «Сказание о невидимом граде...» Римского-Корсакова как фантазию на тему Гражданской войны в России. По откликам прессы, именно эта постановка «открыла» оперу для европейского слушателя.
 7. Любомудров А.М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б.К. Зайцев, И.С. Шмелев. – СПб., 2003. – С. 123–124.
 8. Иоанн (Шаховской), архиеп. Указ. соч. – С. 510.