

С.В. Шешунова

Град Китеж в художественной литературе и проблема бифуркации русской культуры

В истории русской культуры нет более популярной легенды, чем легенда о невидимом граде Китеже (варианты названий: «сказание о граде Китеже», «китежская легенда»). Комплекс переплетенных в ней исторических, религиозно-эсхатологических и эстетических мотивов «превратил ее из местной легенды с точно обозначенным географическим центром в общенациональный символ»¹. Именно в таком качестве легендарный топоним используется в современном публицистическом дискурсе: «Это воистину цивилизация невидимого града Китежа»²; «Можно ли было ждать, что едва схлынет потоп коммунизма, явится, словно град Китеж, историческая Россия»³ и т. п. Подобное словоупотребление свидетельствует, что *Китеж* воспринимается носителями русского языка как наименование, способное обозначать своеобразие их культуры. Никакая другая русская народная легенда, насколько известно, не породила подобного феномена.

Художественных произведений, связанных с китежской легендой, в русской литературе настолько много, что лишь небольшая их часть зафиксирована в соответствующем разделе «Словаря-указателя сюжетов и мотивов русской литературы»⁴ и в специально посвященной этой теме антологии⁵. Справедливо отмечалось, что «для русской поэзии XIX–XX вв. образ легендарного града Китежа и сокрывшего его озера Светлояр – одна из популярных тем, связанных с идеей национального самосознания»⁶. При констатации этого факта художественные тексты, включающие данный образ, до сих пор рассматривались исследователями как единое, непротиворечивое целое⁷. Однако литературный материал дает основания говорить о *принципиально разных* прочтениях легенды о граде Китеже писателями, принадлежащими к разным литературным направлениям. Как будет показано ниже, судьба китежского мотива в русской литературе XX века складывалась в контексте сложных взаимоотношений символизма и

¹ Шестаков В.П. Эсхатологические мотивы в легенде о граде Китеже // Он же. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995. С.6.

² Русская цивилизация и соборность. М., 1994. С.4.

³ Горянин А.Б. Мифы о России и дух нации. М., 2002. С.147.

⁴ Словарь-указатель сюжетов и мотивов русской литературы. Новосибирск, 2003. Вып. 1. С.84.

⁵ Град Китеж. Горький, 1985.

⁶ Шестаков В.П. Указ. соч. С.23.

⁷ Там же. С. 23-24; Криничная Н.А. Легенды о невидимом граде Китеже: мифологема взыскания сокровенного града в фольклорной и литературной прозе // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Вып. 4. Петрозаводск, 2005. С. 53-66.

постсимволизма и оказалась непосредственно связанной с проблемой бифуркации отечественной культуры в минувшем столетии. Но прежде чем говорить о функционировании этого мотива в художественной литературе, обозначим сначала характер его фольклорного источника.

Как происхождение китежской легенды⁸, так и ее современное бытование изучены весьма полно. Согласно данным фольклорных экспедиций конца 1990-х гг., она и поныне является элементом живого устного народного творчества⁹. Народное предание помещает на озере Светлом Яре, или Светлояре (Семеновский уезд Нижегородской губернии) город Китеж, чудесным образом скрывшийся во время его осады монголо-татарами. По одной из версий, Китеж остался на том же берегу, но стал невидимым для непосвященных: «Всё кажется нашему грешному взгляду только лесок да озеро, холмик и болотце. А вот праведные люди всё видят: и храмы, монастыри золоченые, да еще сами в этот город ходят в гости. Это ведь убежище чистых и честных»¹⁰. По другой, он ушел под землю и находится под холмами, окружающими Светлояр; по третьей, вместе с жителями опустился на дно озера; однако в «заветные дни» – на праздники Вознесения, Троицы, Сретения и особенно в ночь на празднование Владимирской иконы Божьей Матери (23 июня по ст. стилю) – при усердной молитве можно увидеть в воде отражение Китежа и услышать звон его колоколов; это поверье на протяжении веков собирало на берегу Светлояра толпы паломников¹¹. И происхождение легенды, и ее жизнь в народном сознании неопровержимо свидетельствуют о ее христианском характере. Согласно ей, жители Китежа отличались особым благочестием¹², и в безвыходной ситуации город уходит в озеро по их соборной молитве¹³. В одном из вариантов легенды, защищая Китеж, погибли все его воины; на их место встали женщины и тоже пали в битве; тогда старики и дети обратились к Богу с просьбой не отдавать их в рабство, и город под колокольный звон ушел под воду¹⁴. В другом варианте это молитва всех горожан в храме; именно эту версию – в форме, близкой к духовному стиху – М. Горький изложил в повести «В людях» (1916). По этой версии, китежане сначала молят Бога и Богородицу позволить им достоять

⁸ Комарович В.Л. Китежская легенда: опыт изучения местных легенд. М.-Л., 1936; Морохин В.Н. Таинственный мир града Китежа // Град Китеж. С. 10-17; Шестаков В.П. Указ. соч. С. 7-21.

⁹ Легенды и предания Волги-реки. Н. Новгород, 1998; Легенды и предания земли Нижегородской. Н. Новгород, 2001; Кулагина А.В. Легенда о граде Китеже в свете экспедиционных записей XX – начала XXI века // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этитет этноса. Архангельск, 2004. Вып. 2. С. 131-141.

¹⁰ Легенды и предания земли Нижегородской. С.19.

¹¹ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С.73-74.

¹² Легенды и предания Волги-реки. С.110; Легенды и предания земли Нижегородской. С.17.

¹³ Легенды и предания земли Нижегородской. С.35.

¹⁴ Легенды и предания Волги-реки. С.110.

службу, затем – защитить храм от поругания, и лишь в последнюю очередь просят спасти их самих; тогда Господь повелевает архистратигу Михаилу:

– А поди-ка ты, Михайло,
Сотряхни землю под Китежем,
Погрузи Китеж во озеро;
Ин пускай там люди молятся
Без отдыха да без устали
От заутрени до всенощной
Все святы службы церковные
Во веки и века веков!¹⁵.

В повести эта легенда определяет собой впечатление, полученное рассказчиком от богослужения в реальном храме: «Все вокруг гармонично слито с пением хора, все живет странною жизнью сказки <...>. Иногда мне казалось, что церковь погружена глубоко в воду озера, спряталась от земли, чтобы жить своей особенной жизнью. Вероятно, это было вызвано у меня рассказом бабушки о граде Китеже»¹⁶. По справедливому замечанию В.В. Лепехина, в этой повести Горький сохранил религиозное содержание легенды, которое в фольклорном источнике важнее, чем мотив «спасения жизни людей от завоевателей»¹⁷. Как показала Н.А. Криничная, в народном сказании о граде Китеже проявилось «философское осмысление земного бытия, соотнесенного с идеальным инобытием, смысл которого раскрывается в Св. Писании»¹⁸.

Искусствовед С.Н. Дурьлин, изучавший в 1913-1916 гг. современную ему практику паломничества к Светлояру, пришел к выводу, что в китежской легенде не точно, но с большой силой воплощен церковный опыт народной души¹⁹. Исследуя ту же традицию несколько десятилетий спустя, Н.И. Толстой констатировал, что в народном представлении Китеж – сонм «живых» храмов, отмеченный «печатью святости и героического подвига»: «Для народной легенды, как и для архаического народного мироощущения, град невидимый и храмы невидимые – не абстрактность и фантастичность, а конкретность и реалистичность, открывающаяся, правда, при условии молитвенной сосредоточенности и отрешенности»²⁰. В конце 1960-х гг. архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской) назвал тайную жажду правды и веры

¹⁵ Горький М. Собр. соч.: В 30 т. М., 1949-1955. Т. 13. С. 266.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Лепехин В.В. Икона в русской художественной литературе. М., 2002. С. 452-453.

¹⁸ Криничная Н.А. Указ. соч. С. 53.

¹⁹ Дурьлин С.Н. Русь прикровенная. М., 2000. С. 81, 97, 123, 314.

²⁰ Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей: 1. Оползание и опоясывание храма // Труды по знаковым системам. 21: Символ в системе культуры. Тарту, 1987. С. 61-62.

«светлоярским сознанием в народе»; по его мысли, сказание о «городе людей, соблюдавших правду Божию и не отдавших святую веру на поругание Божьим врагам», стало в XX в. «выражением самой русской культуры»²¹. В представлении другого богослова русского зарубежья, о. А. Шмемана, китежская легенда также призывает к идеалу Святой Руси²².

Следует, однако, оговорить, что известен и вполне языческий вариант легенды. По этой версии, китежане чтили различных лесных богов и в особенности «Девку-Турку», но потом по гордости забыли о ней и перестали ее бояться. «И на то разгневалась она и напустила на китежское селение своего коня. Конь бил о землю копытом – всё провалилось. Это место заполнилось водой. Так и возникло на месте, где жило это племя, озеро Светлояр»²³. В одной из записей данного варианта присутствует и народная этимология названия озера: «Соединились два слова – "светлый", что значит "добрый", и "яр" – от Ярилы, языческого бога»²⁴. По словам В.Л. Комаровича, эта версия легенды «выдает языческую основу светлоярской обрядности»²⁵. Согласно гипотезе того же исследователя, сказание о Китеже сложилось задолго до Батыея, в той среде, где не угасли еще симпатии к язычеству, под впечатлением разорения крупных языческих центров сначала в Кидекше под Суздалем, а затем в Городце и на Светлояре; впоследствии раскол вынес это потаенное предание наружу – наряду с другими пережитками «двоеверия»²⁶. Однако гипотеза В.Л. Комаровича остается гипотезой; кроме того, как уже говорилось, несравнимо более распространен тот вариант легенды, где Китеж является городом исповедников православной веры.

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 «Китежский летописец»), которая сложилась в 1780–90-е гг. 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 в.²⁷ Князь Георгий (Юрий) II Всеволодович, о котором идет речь в данном памятнике – реальное историческое лицо: в 1237 г. он пал в битве с татарами на р. Сити, а в XVII в. был канонизирован. Реальна и его связь с Малым Китежем (ныне г. Городец), куда князь отъезжал на удел с 1216 по 1219 гг. В отличие от народных преданий, «Китежский летописец» не сообщает о чудесном спасении Китежа:

²¹ Иоанн Сан-Францисский, архиеп. Избранное. Петрозаводск, 1992. С.509-510.

²² Шмеман А., прот. Проповеди и беседы. М., 2003. С.64.

²³ Легенды и предания земли Нижегородской. С.35.

²⁴ Легенды и предания Волги-реки. С.112-113.

²⁵ Комарович В.Л. Указ. соч. С.153.

²⁶ Там же. С.145.

²⁷ Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. С.16.

упоминается лишь о том, что «нечестивый царь Батый» убил защищавшего город князя Георгия. «И после того разорения запустели города те, Малый Китеж, что на берегу Волги стоит, и Большой, что на берегу озера Светлояра». Мотив невидимости возникает вслед за этим без всяких объяснений: «И невидим будет Большой Китеж вплоть до пришествия Христова...»²⁸. Связь китежской легенды с верой во второе пришествие Христа и Страшный суд, за которым следует всеобщее воскресение и преображение мира (на эту связь указывает и Н.А. Криничная²⁹), чрезвычайно важна для понимания тех причин, которые обусловили особую популярность сказания о невидимом граде. Этот аспект фольклорного сюжета соответствовал фундаментальному для отечественной культуры пасхальному архетипу, структурообразующую роль которого в русской литературе показал И.А. Есаулов³⁰.

Вторая книжная обработка легенды – также старообрядческая «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 рае³¹. Человек, ищущий путь в Китеж, уподобляется здесь «спасающемуся от блудницы вавилонской, темной и полной скверны мира сего»³². Образ вавилонской блудницы, заимствованный из Апокалипсиса, трактуется как образ современного мира. Создатели повести утверждают, что праведные обитатели Китежа день и ночь печалятся «об отступлении <...> государства московского, ведь антихрист царствует в нем»³³.

Запись устных преданий о Китеже, бытующих в Нижегородской губернии, была впервые опубликована М.П. Погодиным в журнале «Москвитянин» (1843), а «Книга, глаголемая летописец» – П.А. Бессоновым в «Приложениях» к IV выпуску «Песен, собранных П.В. Киреевским» (1862). Таким образом, китежская легенда стала известна достаточно широкому кругу читателей в середине XIX столетия. В это же время она вошла и в художественную литературу.

Первым писателем, включившим сказание о Китеже в свой художественный мир, стал П.И. Мельников (Андрей Печерский). Почитание невидимого града привлекло его как яркое проявление старообрядческой субкультуры, изучению которой он посвятил значительную часть своей жизни. Занимаясь по заданию министерства внутренних дел исследованием раскола, Мельников включил в «Исторические очерки поповщины» (1864-1867) сводку устных и письменных источников легенды о Китеже, а также впервые

²⁸ Там же. С.219.

²⁹ Криничная Н.А. Указ. соч. С.66.

³⁰ Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. М., 2004.

³¹ Памятники литературы Древней Руси: XIII век. С.17.

³² Там же. С.221.

³³ Там же. С.225.

опубликовал «Послание к отцу от сына» (полное название – «Послание к отцу от сына из одного сокровенного монастыря, дабы о нем сокрушения не имели и в мертвы не вменяли скрывшегося из миру в лето 7209 [1702] июня в 20 день»), где повествуется о побеге благочестивого юноши в Китеж и о его блаженной жизни в этом городе.

Все эти источники Мельников-Печерский использовал в художественных произведениях, широко цитируя, а подчас полностью включая их в свои тексты. В рассказе «Гриша» (1861), имеющем подзаголовок «Из раскольников быта», богомольный юноша, одержимый мыслью о своем духовном превосходстве над окружающими, с восторгом слушает китежскую легенду из уст странника Ардалиона. В соответствии с радикальной идеологией странников (бегунов), Китеж рисуется как Царство Божие на земле и противопоставляется всему остальному миру, безраздельно греховному и безбожному. Странник настойчиво призывает Гришу: «...пролагай стезю ко спасению, направляй стопы в чудный Китеж-град»³⁴. Попасть туда, по словам Ардалиона, можно лишь путем абсолютного послушания наставнику и верности особой 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. Рассказ строится на контрасте между ложной праведностью, проклинаяющей всё земное, и праведностью подлинной, смиренной, исполненной любви к ближнему (таковы погубленная Гришей вдова и принимаемый им за беса кроткий старец Досифей). Так Китеж оказывается ложным маяком; его чарующий свет ведет героя к преступлению, к нравственной гибели, почитаемой им за святость; поэтичная народная фантазия становится орудием духовной подмены. По мнению М.М. Дунаева, «Гриша» – не просто история из жизни старообрядцев, а «пророческая притча, не услышанная современниками»: «Так действуют любые устроители утопического земного блаженства»³⁵. Иначе определил обобщающий характер рассказа А.А. Измайлов; в 1908 г. он писал, что главный предмет изображения у Мельникова – «русская душа», одновременно могучая и слабая; в «Грише» она предстает «как слепой Самсон, которого первый встречный может привести к обрыву»³⁶.

В 1867 г. А.Н. Майков переложил сюжет «Гриши» в стихотворную драму «Странник», которую посвятил Ф.И. Тютчеву. Ее действие происходит в «странноприимной келье при купеческом раскольниковом доме»³⁷. При выходе в свет

³⁴ Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собр. соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 283-284.

³⁵ Дунаев М.М. Православие и русская литература. Ч. IV. С. 356, 360.

³⁶ Измайлов А.А. Бытописатель взыскующих града // Нива: Ежемес. лит. приложение. 1908. № 11. С. 468.

³⁷ Майков А.Н. Собр. соч.: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С.24.

поэма имела успех; Ф.М. Достоевский называл «Странника» шедевром³⁸. Как показывает заглавие, внимание поэта сосредоточено не на юноше, а 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», странник объявляет весь мир владением сатаны; история китежского чуда излагается по контрасту с этими обличениями. Странник описывает нынешний вид Китежа, который населен праведниками:

И старицы и старцы, в черном платье,
По старине одетые... И слышен
Оттуда звон колоколов... И тамо
Жизнь беспечальная, подобно райской!
А виден град всем жителям побережным
Круг озера на утренней заре
Иль в тихие вечерние часы, –
Но внити в оный может токмо тот,
Кто путь прейдет, ни на минуту Бога
Из мысли не теряя; бо сей путь,
«Батыева тропа» рекомый, страхи
И чудищи различными стерегом!
Претерпишь хлад и глад. Зверь нападет
И змии на тебя. Восстанет буря.
И бесы на тебя наскочут...³⁹

В приведенном описании Майков во всем следует за Мельниковым-Печерским. Однако финал в драме несколько иной, чем в рассказе: персонажи «Странника» не только грабят, но и поджигают гостеприимный дом. Последняя авторская ремарка звучит зловеще: «Уходят. Пожар разгорается»⁴⁰.

Отметим, что и в рассказе Мельникова, и в его майковской обработке сказание о Китеже помещено между двумя другими старообрядческими легендами – о горах Кирилловых и о невидимой церкви из Василь-города; странник объясняет ученику, что таких сокровенных градов много. Но в русской культуре укоренилась в дальнейшем лишь одна из этих легенд – о Китеже; вряд ли можно усомниться в том, что это произошло благодаря ее вовлечению в мир художественной литературы.

³⁸ Литературное наследство. Т. 86. М., 1973. С.130.

³⁹ Майков А.Н. Указ. соч. С. 47-48.

⁴⁰ Там же. С. 53.

По-настоящему популярной легенда 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, честными монастырями, с княженецкими узорчатыми теремами <...>. 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, кондовая⁴¹.

Так Китеж становится знаком «исконной, кондовой» (в контексте диалогии – старообрядческой) Руси. Отметим, что в приведенном описании религиозная характеристика незримого города (*святыня*) попадает в один ряд с этической (*честные*) и эстетической (*златоверхие, узорчатые*) оценками его компонентов; тем самым Китеж выступает как олицетворение целостного народного идеала.

Персонажи диалогии совершают паломничество к Светлояру, где собираются книжники и крестьяне, мечтающие увидеть незримый город. Народная фантазия украшает его сказочными деталями: «А по улицам, увидишь, Алконаст райская птица ходит и дивные единороги, а у градских ворот львы и ручные драконы заместо стражи стоят»⁴². Один из паломников рассказывает о знакомом старике, который узнал дорогу в Китеж у старообрядческого игумена, отца Михаила, и отправился в путь.

Шел тропой Батыевой три дня, по ночам лазил спать на деревья, чтоб сонного зверь не заел... И как вылез Перфил Григорьевич из буреломника, видит: луговина зеленая, глазом ее не окинешь, – трава свежая, сочная, цветиков середь той травы множество... <...> Ступил шаг по поляне, ступил другой... вдруг со всех сторон вода из земли кверху брызнула, а ноги у Перфила Григорьевича так и тянет вглубь, так и тянет... Насилу выдрался... И как вынес его Бог, тогда только догадался он, что попал в чарусу... <...> И пошел назад в лес и стал обходить чарусу... А навстречу ему медведь, он от него <...>. Но

⁴¹ Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собр. соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 2. С. 7-8.

⁴² Он же. Собр. соч. Т. 3, С. 310.

бегая от зверя, Батыеву тропу потерял. И, сбившись с пути, шесть недель проплутал он по лесам»⁴³.

Услышав об этих похождениях, отец Михаил говорит:

Дурак ты, дурак, Перфил Григорьич, 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, а на гору ни ходу, ни лазу⁴⁴.

В этом повествовании есть и любование поэтичностью народных сказаний, и доля иронии: отец Михаил, объясняющий, как попасть в город праведных, – мошенник и фальшивомонетчик⁴⁵. 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 Мельникову-Печерскому широкую известность, образ Китежа на рубеже XIX-XX вв. стал привлекать деятелей различных видов искусства и быстро превратился в один из ключевых образов национальной культуры. По всей вероятности, именно под впечатлением ЛГ у М.В. Нестерова возник замысел картины «Град Китеж (В лесах)», созданной в 1917-1922 гг., а у Н.А. Римского-Корсакова – оперы «Сказание о невидимом граде Китеже и деде Февронии» (1904), которую музыкальные критики сравнивали с «Парсифалем» Р. Вагнера (и Китеж, соответственно, с Граалем)⁴⁶. Но еще до Римского-Корсакова к тому же сюжету обратился С.Н. Василенко, создавший оперу «Сказание о граде Великом Китеже и тихом озере Светлояре» (1902). Аналогичная ситуация возникает и в литературе: начиная с рубежа XIX-XX вв. к образу Китежа обращаются писатели разных направлений и дарований. Смещение местной легенды с периферии русской культуры к ее центру вскоре стало настолько очевидным, что С.Н. Дурылин, посвятивший Китежу книгу «Церковь невидимого Града» (1914), провозгласил его «верховным символом русского народного религиозного и философского сознания»⁴⁷. Итак, именно в эпоху символизма град Китеж превращается из нижегородской этнографической достопримечательности в один из ключевых образов русской культуры. С этого же времени есть основания говорить и о трансформациях этого символа, его мета- и псевдоморфозах.

⁴³ Там же. С. 303-304.

⁴⁴ Там же. С. 304.

⁴⁵ Это компрометирующее обстоятельство, немаловажное для сюжета романа, не было принято во внимание Н.А. Криничной, подробно и интересно проанализировавшей эпизод с Перфилом Григорьичем. См.: Криничная Н.А. Указ. соч. С.56-58.

⁴⁶ Шестаков В.П. Указ. соч. С. 24, 27; Криничная Н.А. Указ. соч. С.65-66.

⁴⁷ Дурылин С.Н. Указ. соч. С.21.

Первая из них прослеживается у тех авторов, которым свойственны материалистическое мировоззрение и сосредоточенность на социальных конфликтах. Китежская легенда выступает у них как пережиток прошлого, воплощение непросвещенного, «непроснувшегося» народного сознания. Примером может служить очерк В.Г. Короленко «В пустынных местах» (1890), отразивший впечатления автора от путешествия к Светлояру. Сначала рассказчик испытывает разочарование: вопреки описаниям Мельникова-Печерского, легендарное место – заурядное «овальное озерко, окруженное венчиком березок»⁴⁸. Однако Светлояр обладает «своеобразным обаянием»:

В нем была какая-то странно-маящая, почти загадочная простота... Такие светленькие озерка, и такие круглые холмики, и такие березки попадаются на старинных иконках нехитрого письма. <...> Неумелая рука благочестивого живописца знает только простые, наивно правильные формы: озеро овально, холмы круглы... И над всем веяние «матери-пустыни», то именно, чего и искали эти простодушные молителы⁴⁹.

Аналогия со старинной иконой свидетельствует, что Светлояр и Китеж воспринимаются автором как элемент семантического поля «Святой Руси». Значимо и то, что эта аналогия отвечает общей для повествования снисходительной тональности: Короленко усматривает в иконе «наивность» (иконописец якобы просто «не умеет» изобразить природу так, как современный пейзажист), которая сродни детскости (не случайно в приведенном описании возникает столько деминутивов). Однако поклонение старообрядцев незримому городу изображено далеким от детской непосредственности; оно, скорее, сродни романтическому двоемирию:

Усталые, в истоме между двумя мирами, при огнях на небе и на воде, они отдаются баюкающему колыханию берегов и невнятному дальнему звону <...>. Глаза точно ослепли для нашего мира, но прозрели для мира нездешнего⁵⁰.

Короленко проводит параллель между этой верой и тем поиском идеала, который, по его мнению, характерен для русской интеллигенции:

Многие и из нас, давно покинувших тропы стародавнего Китежа, отошедших и от такой веры и от такой молитвы, – всё-таки ищут так же страстно своего «града взыскуемого». И даже порой слышат призывные звоны. И очнувшись, видят себя опять в глухом лесу, а кругом холмы, кочки да болота...⁵¹.

⁴⁸ Короленко В.Г. Собр. соч.: В 10 т. М., 1954. Т. 3. С.129.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. С.131-132.

⁵¹ Там же. С.132.

В очерке несколько раз звучит мысль о том, что жизнь, породившая китежскую легенду, безвозвратно уходит в прошлое: «"Тайна" Китежа лежит обнаженная у большой дороги... И тоже тихо выдыхается»⁵². Познакомившись с местным фольклором (поверья о святости озера Светлояр, бывальщины о встречах с китежанами), писатель приходит к выводу:

Много наивного чувства, мало живой мысли... Град взыскуемый, Великий Китеж – это город прошлого. Старинный град со стенами, башнями и бойницами, – наивные укрепления, которым не устоять против даже самой плохонькой мирской пушчонки! – с боярскими хоромами, с теремами купцов, с лачугами простого, «подлого» народа. Бояре в нем правят и емлют дани, купцы ставят перед иконами воску-яровые свечи и оделяют нищую братию, чернядь смиренно повинуется и приемлет милости с благодарными молитвами...⁵³.

Как видно, в глазах Короленко Китеж олицетворяет социальную структуру феодального общества. Такое общество, как и всякое явление Средневековья (та же иконопись), воспринимается им иронически. Поэтому Светлояр именуется озером «темной веры в призрачное прошлое»⁵⁴

По ходу своего путешествия Короленко не раз вспоминает роман «В лесах» и сопоставляет свои впечатления с его деталями. Отметим, что существующее на сей день сопоставление этих двух произведений, предложенное Ю.А. Курдиным и И.В. Кудряшовым⁵⁵, игнорирует важное, на наш взгляд, различие. В изображении Мельникова-Печерского вера в незримый Китеж не мешает жителям Заволжья жить активной и красочной жизнью (например, с азартом заниматься предпринимательством). У Короленко эта вера предстает как проявление косности, мешающей народной жизни плодотворно развиваться: Китеж – призрак прошлого, туманящий настоящее и мешающий найти путь в будущее.

В рассказе «Река играет» (1891) Короленко говорит о том же, но более открыто и жестко. Никакого «своеобразного обаяния» Светлояра здесь уже нет, поиски веры интерпретированы как воплощение народной косности.

Преыдушие 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,

⁵² Там же. С.130.

⁵³ Там же. С.132.

⁵⁴ Там же. С.143.

⁵⁵ Курдин Ю.А., Кудряшов И.В. «Китежская легенда» в интерпретации В.Г. Короленко («В пустынных местах») и П.И. Мельникова-Печерского («В лесах») // Короленковские чтения. 15–16 окт. 1996. Тезисы докладов научно-практической конференции. Глазов, 1996. С. 6-9.

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 взыскуемого 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 заупокойные молитвы над заснувшей навеки народной мыслью⁵⁶.

Примечательно, что Горький писал по этому поводу: «Это любимый мой рассказ; я думаю, что он очень помог мне в понимании "русской души"»⁵⁷. Такая оценка свидетельствует, насколько изменилось горьковское восприятие китежского мотива со времен его детства («В людях»). Примечательно, что, судя по черновикам «Жизни Клима Самгина», Горький собирался предпослать своему роману эпитафию в виде фрагмента партитуры «Китежа» Римского-Корсакова⁵⁸; отказ от такого замысла объясняется, видимо, тем, что эта легенда утратила для писателя прежнюю привлекательность.

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»⁵⁹. Этот уклад в изображении писателя предстает тягостным, темным, плотским: «Осмысленный Замятиным через мифологемы Эдема и Китежа как образов изначальной, но утраченной гармонии, русский национальный быт видится ему безобразно и страшно преображенным», а развитие национальной традиции – бесперспективным⁶⁰.

В советский период обозначенную тенденцию продолжил В.Ф. Тендряков в сатирической повести «Чистые воды Китежа» (первый вариант – 1960 г., окончательный – 1977, публикация – 1986). Легенда о непокоренном городе в ней 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»⁶¹. Писатель рисует убожество провинции при социализме. При этом персонажи, которые являются бездушными «колесиками и винтиками»

⁵⁶ Короленко В.Г. Указ. соч. С.210.

⁵⁷ Там же. С.458.

⁵⁸ Морохин В.Н. Указ. соч. С.25.

⁵⁹ Замятин Е.И. Избранные произведения: повести, рассказы, сказки, роман, пьесы. М., 1989. С.78.

⁶⁰ Калганникова И.Ю., Шарафадина К.И. Феномен русского национального быта как проблема ранней прозы Евгения Замятина и Бориса Зайцева // Творческое наследие Евгения Замятина: взгляд из сегодня. Тамбов, 1997. Кн. IV. С.135, 139.

⁶¹ Тендряков В.Ф. Собр. соч.: В 5 т. М., 1989. Т.5. С.459.

абсурдной системы, 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) включает фольклорные цитаты и аллюзии, отчего в сатирическом освещении предстает не только непосредственный предмет изображения, но и фольклор как таковой. По мысли писателя, никакой альтернативы изображенному убожеству ни в настоящем, ни в прошлом русского народа нет. «Жизнь потекла по-прежнему, как течет по-прежнему и речка Кержавка через славный град Китеж к озеру Светлояру»⁶².

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» (1904); в 1908 – М.М. Пришвин, написавший в результате повесть «У стен града невидимого (Светлое озеро)»⁶³. В 1913 г. вслед за символистами к озеру отправился С.А. Клычков: прошел по Батыевой тропе, слушал духовные стихи, местные предания о водяных воротах в Китеж, о китежском звоне и т. д. Согласно С.М. Солнцевой, всё это должно было лечь в основу его романа «Китежский павлин»: «Павлин, как чудо природы, как священное животное, виделся Сергею Клычкову символом вселенского творческого таинства, сокровенного, гордого, вечного, как Китеж»⁶⁴. Роман так и не был написан, однако, по мнению того же исследователя, паломничество к невидимому граду наложило печать на весь художественный мир Клыčkова.

В расколе и сектах символисты и близкие к ним писатели 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», истолкованного как ложный рай. Герою романа, молодому богоискателю Тихону Запольскому, 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

⁶² Тендряков В.Ф. Указ. соч. С. 550.

⁶³ Примечательно, что жена писателя, В.Д. Пришвина, впоследствии дала автобиографическому роману о своих духовных поисках название «Невидимый град» (1962).

⁶⁴ Солнцева Н.М. Китежский павлин. М., 1992. С.122.

нет; но оба города одинаково призрачны. И снова рождалось в нем жуткое <...> чувство конца»⁶⁵. Церковь и государство предстают в романе глубоко порочными и потому обреченными. Тихон уверен, что от них нужно бежать; вопрос только в том, куда.

...надо было выбрать одно из двух: или навсегда вернуться в мир, чтобы жить, как все живут <...>; или навсегда уйти из мира, сделаться нищим, бродягою, одним из утаенных, беглых людей, «настоящего града не имеющих, грядущего – взыскивающих»; на запад с пастором Глюком – в город Стекольный, или на восток со старцем Корнилием – в невидимый Китеж-град. Что он выберет, куда пойдет?»⁶⁶

Итак, выбор жизненного пути принимает для героя характер дилеммы «Китеж» – «Стекольный» (Стокгольм). Очевидно, что Мережковский придает образу Китежа новый смысл, неизвестный ни фольклору, ни перечисленным выше писателям. В «Петре и Алексее» Китеж впервые противопоставлен Западу как символ особого, неевропейского пути русской нации. Однако старец Корнилий, зовущий в невидимый град, оказывается у Мережковского даже худшим мошенником, чем старец Ардальон или игумен Михаил у Мельникова-Печерского: руководя массовым самоубийством раскольников, сам тайком избегает смерти. Тихон утрачивает веру в Китеж, однако она становится для него ступенью к новой религии – к «Церкви Иоанна, Грома летящего»⁶⁷.

В стихотворении М.А. Волошина «Китеж» (1919) образ подводного города предстает как вечная мечта русского народа. Реальная же русская история 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 церквей⁶⁸.

Московская Русь в этом стихотворении – «тесный, безысходный круг»; Петр I, как и у Мережковского, – Антихрист; его наследники сделали страну «немецкой, чинной, мерзкой»⁶⁹. Единственный луч света в темном русском царстве – это народная вера в невидимый город:

На дне души гудит подводный Китеж –

⁶⁵ Мережковский Д.С. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 2. С.379.

⁶⁶ Там же. С.380.

⁶⁷ Там же. С.757.

⁶⁸ Волошин М.А. Молюсь за тех и за других. М., 2001. С.274.

⁶⁹ Там же.

Наш неосуществленный сон!⁷⁰

Страна, из века в век несущая столь тягостное ярмо, обречена гореть пламенем мятежей, и автор солидарен с этим пламенем: «Мятеж в моей природе»⁷¹. В письме А.К. Герцык от 15 ноября 1919 г. Волошин подчеркивал, насколько важен для него его «Китеж»: «...он передает мое отношение к русской истории»⁷². Родственная позиция воплощена поэтом в стихотворении «Святая Русь» (1917), где революция осмыслена как юродство – особый вид святости:

В грязь лицом тебе ль не поклонюсь,
След босой ноги благословляя, –
Ты – бездомная, гулящая, хмельная,
Во Христе юродивая Русь!⁷³

Очевидно, что концепт «Святая / юродивая Русь», 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»⁷⁴. Именуя «гульбу» и «хмель» охваченной революцией Руси «юродством во Христе», Волошин дает яркий пример той «вторичной сакрализации», феномен которой был открыт и описан И.А. Есауловым⁷⁵. К этому процессу вторичной сакрализации, во многом определившему лицо русской литературы советского периода, причастен и образ невидимого города.

В наибольшей мере это проявилось в творчестве Н.А. Клюева, где Китеж стал одним из главных лейтмотивов. «Глядятся звезды в Светлояр, – / От них мой сон и певчий дар!»⁷⁶. Как показал С.Н. Смольников, инвариантное значение топонима «Китеж» включается у поэта в семантику других имен собственных (Русь, Материк, Индия, Индийская земля, Божий Цареград, Лидда-град и др.) и словосочетаний (хрустальный город, алмазный бор, белая роща, лебяжьих острова и др.); все они являются функциональными эквивалентами, обозначающими праведную землю⁷⁷. Подробный обзор этих эквивалентов и метафорических значений, производных от семантики топонима «Китеж» позволил исследователю сделать вывод, что образ невидимого града

⁷⁰ Там же. С.275.

⁷¹ Там же. С.254.

⁷² Волошин М.А. «Средоточье всех путей...». М., 1989. С.551.

⁷³ Он же. Молюсь за тех и за других. С.240.

⁷⁴ Он же. «Средоточье всех путей...». С.546.

⁷⁵ Есаулов И.А. Мистика в русской литературе советского периода (Блок, Горький, Есенин, Пастернак). Тверь, 2002. С.24

⁷⁶ Клюев Н.А. Сердце Единорога. СПб., 1999. С.755.

⁷⁷ Смольников С.Н. Мифологема-топоним «Китеж» в поэтической системе Клюева // Клюевский сборник. Вологда, 1999. Вып. 1. С.106.

противостоит у Клюева урбанистической цивилизации, воспринятой как преддверие царства Антихриста. С этим нельзя не согласиться. Однако мнение С.Н. Смольникова, согласно которому «поэзия Клюева сохраняет традиционное, старообрядческое и народно-поэтическое представление о Китеже»⁷⁸, видится спорным. Дело в том, что сам образ Руси у Клюева во многом не традиционен: он объединяет культы Востока (известные достаточно узкому кругу) и экуменическую мечту, которая была характерна для определенной части интеллигенции Серебряного века, но отнюдь не для крестьянства. «Русь течет к Великой Пирамиде, / В Вавилон, в сады Семирамиды...»⁷⁹. Поэт 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»⁸⁰ («Меня Распутиным назвали...», 1917). Этой универсальной религиозностью он наделяет и мужицкого Христа – «Спаса»:

В ком Коран и Минея,
Вавилон и Саров
Пляшут пляскою змея
Под цевницу веков⁸¹.

(«Спас», между 1916 и 1918)

Таков контекст, в котором возникает образ Китежа. Воспевая крестьянскую избу, поэт приравнивает к легендарному граду потайное место за печью:

Светел запечный притин –
Китеж Мемёлф и Арин,
Где словорунный козел
Трется о бабкин подол⁸².

(«Мать-Суббота», 1922)

Однако этот «избяной рай» (как его определяет Клюев) значим постольку, поскольку в нем воплотилась «величайшая тайна эзотерического мужицкого ведения»: так поэт писал в статье «Самоцветная кровь» («Из Золотого Письма Братьям-Коммунистам»), опубликованной в 1919 г.⁸³ Вряд ли необходимо доказывать, что эзотерические культы не являлись традиционным вероисповеданием русского крестьянства.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Клюев Н.А. Указ. соч. С.408.

⁸⁰ Там же. С.355.

⁸¹ Там же. С.342.

⁸² Там же. С.646.

⁸³ Цит. по: Семенова С.Г. Поэт «поддонной» России (религиозно-философские мотивы творчества Николая Клюева) // Николай Клюев: Исследования и материалы. М., 1997. С.35, 41.

Не случайна для Клюева и адресация «Братьям-Коммунистам». Именно в революции поэт какое-то время видел воплощение мечты о святом городе: «Уму – республика, а сердцу – Китеж-град...»⁸⁴ («Уму – республика, а сердцу – мать-Русь...», 1917). Стихотворение «Русь-Китеж» (1918 или 1919) 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...⁸⁵

Клюев как бы не замечает того факта, что советское государство, олицетворяемое Лениным, разорвало всякую преемственность с исторической Россией. В «Красном Адаме» (1919) подводный город – семантический эквивалент Китежа – становится метафорой того небывалого будущего, которое строит советский «новый человек»:

Ефратная Русь в черемисском совдепе,
В матросской сигарке Аравии зной!
За смертную бурей наш якорь зацепит
Коралловый город с алмазной стеной⁸⁶.

Примечательно, что олицетворением «нового мира», противостоящего «старому», Китеж становится и в стихотворении В. Хлебникова «Если я обращу человечество в часы...» (1922):

Я затоплю моей силой, мысли потопом
Постройки существующих правительств,
Сказочно выросший Китеж
Открою глупости старой холопам⁸⁷.

Несхожесть художественных миров Хлебникова и Клюева лишь подчеркивает значимость китежского мотива в русской литературе данной эпохи, взятой как единое целое. Однако традиционный мотив используется для обозначения радикального разрыва с дореволюционной Россией – с той историко-культурной почвой, которая этот мотив и породила.

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

Китеж-град, ладан Саровских сосен –

⁸⁴ Клюев Н.А. Указ. соч. С.356.

⁸⁵ Там же. С.407.

⁸⁶ Там же. С.425.

⁸⁷ Хлебников В. Собр. соч.: Т. 1. Стихотворения. СПб., 2001. С.426.

Вот наш рай вожделенный, родной⁸⁸.

В контексте лирики поэта, созданной в революционные годы, упоминание о Сарове вовсе не означает верности вере Серафима Саровского; напротив, автор призывает в особую, «львиную красную веру креститься», а священники рисуются как «кутейные змии», которые «шипят по соборам»⁸⁹. В стихотворении «Революцию и Матерь света...» (1918), первые строки которого являются цитатой из молитвы с заменой слова *Богородица* на *Революция*, поэт провозглашает, что «убийца красный святей потира»⁹⁰. Таким образом, путь в Китеж, как и в рассказе «Гриша», лежит через убийство. Однако то, что Мельников-Печерский и Майков изображали как духовную опасность, у Клюева становится залогом святости. Культ национальной самобытности соединяется, по сути дела, с требованием уничтожения реальной национальной традиции.

Однако упоение революцией проходит, и в лирике поэта нарастает ощущение обреченности крестьянской России. Оно присутствует уже в стихотворении «Русь-Китеж»:

Обернулась купальским светляком,
Укрылась крестиком из хвоинок.
Больше не будет сказки за веретеном,
Позапечных, брынских тропинок. <...>
В Светлояр изрыгает завод
Доменную отрыжку – шлаки...
Светляком, за годиною год,
Будет теплиться Русь во мраке⁹¹.

В итоговой трагической поэме Клюева «Песнь о Великой Матери» (1930–1931) Китеж по-прежнему предстает как мистическое средоточие подлинной духовности: «Кто Светлояра не видал, / Тому и схима – чертов бал!»⁹². При этом «китежанами» здесь именуются предки лирического героя, в том числе язычники:

Всё прибывали китежане, –
<...> Явились в бусах остяки,
В хвостах собольих орочёны...⁹³

⁸⁸ Клюев Н.А. Указ. соч. С.353.

⁸⁹ Там же. С.379.

⁹⁰ Там же. С.381.

⁹¹ Там же. С.410-411.

⁹² Там же. С.752.

⁹³ Там же. С.793.

В «подземной храмине» на «собор радельцев веры правой» собираются схимники, суфии, скопцы, хлысты и «от Белой пагоды – Дракон»⁹⁴. Китежская тропа ведет далеко за пределы христианской ойкумены:

Течет невидимый Евфрат, –
Его беспутным кораблям
Притины – Китеж и Сиам⁹⁵.

Как видно, культ национальной самобытности неотделим у Клюева от эзотерики, основанной на уравнивании разных религий. Китеж становится символом «поддонной», то есть потаенной, эзотерической Руси. Отмечая тесную связь поэта с религиозным народничеством начала XX в., К.М. Азадовский напоминает, что Клюев «не столько вышел из народной культуры, сколько пришел к ней сознательно, как бы воплощая своим примером идейные, нравственные и художественные искания эпохи русского символизма»⁹⁶. Поэтому «Песнь о Великой Матери» можно считать завершением истории обращения символистов к китежской легенде.

Трансформация образа Китежа в творчестве Мережковского, Волошина и Клюева подтверждает тезис И.А. Есаулова: «В символистских и околосимволистских 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»⁹⁷.

Третья, также очень распространенная в XX в., тенденция состоит, напротив, в отождествлении Китежа с исторической 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 следы⁹⁸.

Китеж здесь – такой же символ православной Руси, что и родина Сергия Радонежского; оба топонима, реальный и легендарный, воплощают прежнюю Россию, отвергаемую ради революционной утопии. Посылаемые по их адресу проклятия обрамляются откровенным богохульством: «Даже Богу я выщиплю бороду / Оскалом

⁹⁴ Там же. С.758-759.

⁹⁵ Там же. С.757.

⁹⁶ Азадовский К.М. Н.А. Клюев // Русские писатели. 1800–1917: Биограф. словарь. Т. 2. М., 1992. С. 558.

⁹⁷ Есаулов И.А. Мистика в русской литературе советского периода. С.19.

⁹⁸ Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. Т. 2. М., 1997. С.62-63.

моих зубов»; «Тело, Христово тело / Выплываю изо рта»; «Я кричу, сняв с Христа штаны...»⁹⁹. Именно в таком контексте взамен града Китежа соотечественникам обещается «град Инония».

Откликом на это обращение Есенина к китежскому мотиву 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...», 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?»¹⁰⁰. Напомним, что «светлый град» в стихотворении «Колокольчики мои...» – это отнюдь не Китеж, а Москва XVII в., показанная в исторический момент объединения Украины с Россией. Топоним «Китеж» употребляется Буниным как эквивалент этой реально существовавшей России. «Правильно тут только одно, – заключает писатель по поводу «Инонии», – есть два непримиримых лагеря: Толстые, сыны "святой Руси", Святогоры, богомольцы града Китежа – и "рожи", комсомольцы Есенины...»¹⁰¹. Тем самым в лагере «богомольцев града Китежа» у Бунина оказывается А.К. Толстой, никогда о Китеже не упоминавший; автору достаточно того, что он с любовью создавал образ «святой Руси».

⁹⁹ Там же. С.61, 63.

¹⁰⁰ Бунин И.А. Публицистика 1918–1953 годов. М., 2000. С. 163-164.

¹⁰¹ Там же. С.164.

Эта Русь-Китеж противопоставляется у Бунина взятому из «Колокольчиков...» «солончаку», южной пустыне. Таким солончаком является в его глазах послереволюционная русская действительность, и это дело «киргизской руки» («злого киргиз-кайсака»). Как и ряд мыслителей XX в., Бунин видел в революции 1917 г. победу азиатского начала над европейским; между тем подлинная национальная традиция, как утверждает он в своей статье 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!»¹⁰². Утверждая, что революция не сможет до конца уничтожить подлинную Россию, хотя и «притязает <...> на монополю русизм», Бунин завершает «Инонию и Китеж» цитатой из другого стихотворения А.К. Толстого: «Нет, шутишь! Жива наша русская Русь, / Татарской нам Руси не надо!»¹⁰³. Следовательно, Китеж как воплощение «русской Руси» становится в этом контексте свидетелем родства России с Европой, а не их противоположности, как в романе Мережковского.

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», которая «толкает народ на сотни путей сектантства»; светлую сторону русской души автор находит в стремлении отыскать «золотые ключи, что отомкнут неведомые двери в неведомое Царство»¹⁰⁴, то есть в стремлении вполне утопическом. Рассматривая эту статью, А.М. Любомудров констатирует: «Перед нами классическая богоискательская идея, типичное для Нового времени хилиастическое чаяние»¹⁰⁵. «Москва в позоре», напротив, утверждает святость кремлевских соборов (то есть «видимой Церкви»), но упрекает столицу в том, что она предала эти святыни на поругание – не уподобилась Китежу: «Сокрылся Китеж до радостного утра, чистый. Никуда не ушла Москва, покорно лежит и тлеет. Не было Светлояра-чуда, – почему же в пожарах не сторела, отдалась, как раба, издевке?!»¹⁰⁶.

¹⁰² Там же. С.164-165.

¹⁰³ Там же. С.171.

¹⁰⁴ Шмелев И.С. Собр. соч.: В 5 т. М., 1998-2000. Т. 2. С. 436.

¹⁰⁵ Любомудров А.М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б.К. Зайцев, И.С. Шмелев. С.123-124.

¹⁰⁶ Шмелев И.С. Указ. соч. С.206.

Допускаем, что «Москва в позоре» не случайно написана почти одновременно с бунинской статьей «Инония и Китеж». Шмелев жил в это время у Бунина в Грассе; это был недолгий период тесного и дружеского общения между писателями, и смысловая параллель *Москва – Китеж* может быть рассмотрена как одно из проявлений этой близости.

Уподобление Китежа России происходит и в статье Шмелева «К родной молодежи» (1928): «Вы, русские бездорожницы, вышли искать Россию, Град-Китеж, потонувший! Ищите смело – и найдете. <...> Я ищу ее в образах и думах. Быть может, *такой* и найду ее, бесплотной... но Вы найдете и осязаемую!»¹⁰⁷. В художественном творчестве писатель больше не обращался к образу Китежа, но весь смысл самых значимых его произведений – в эстетическом воссоздании потерянной России как одухотворенной плоти. Литературный портрет этого писателя К.Д. Бальмонт завершил словами: «Душа Шмелева – Град Китеж. С ним помнишь, что Россия вновь будет Россией»¹⁰⁸.

Философскую интерпретацию нового прочтения легенды дал И.А. Ильин в цикле речей «О России» (1926). Данная параллель представляется значимой, поскольку Ильин имел несомненное влияние на взгляды и творчество Шмелева. Общение писателя и философа было очень насыщенным; Ильин не только анализировал произведения своего друга, но и много раз давал ему творческие советы. Итак, у Ильина взыскание Китежа осмысляется как стремление народной души «углубить и освятить свой быт», «религиозно принять и религиозно осмыслить мир»¹⁰⁹. По контрасту с символистами, этот философ видит историю России как историю плодотворного созидания, а Китеж – как символ духовной традиции, 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 собиранье 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...». Философ верит, что смута XX в. сменится воскресением страны: «Ибо с нами Господь нашего Китежа»¹¹⁰.

Главные герои романа П.Н. Краснова «От двуглавого орла к красному знамени» (1921), ушедшие в эмиграцию, погружены в мечту «об одном, что смутно мерещится далекой, несбыточной надеждой, сжимая сердце сладкой и острой болью. О тебе, пресветлый град Китеж!.. О тебе, Россия!»¹¹¹. Показательна стойкость этого отождествления. Тридцать лет спустя, подводя итоги своей литературной деятельности,

¹⁰⁷ Он же. Собр. соч. Т.7. С.409-410.

¹⁰⁸ Бальмонт К.Д. Иван Сергеевич Шмелев // Шмелев И.С. Родное. М., 2000. С.13.

¹⁰⁹ Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 6. Кн. II. С.14.

¹¹⁰ Там же. С.23, 25, 26.

¹¹¹ Краснов П.Н. От двуглавого орла к красному знамени. Кн. 3. М., 2001. С.193.

Б.К. Зайцев восклицал: «Москва, Россия, все наши поля, леса, благоухания покосов, зорь, весенней тяги, благовест сельской церкви, смиренность кладбища какой-нибудь Поповки тульской... все это град Китеж, Китеж!» («Вандейский эпилог», 1951)¹¹². Напомним, что в литературе символизма именно такая «Поповка тульская» побуждала героя бежать прочь, в леса, на поиски заменяющего ее Китежа.

Независимо от писателей русского зарубежья к образу Китежа несколько раз обращалась А.А. Ахматова. В стихотворении «Уложила сыночка кудрявого...» (1940) лирическая героиня, оставив дома ребенка, идет за водой и слышит из глубины колокола знакомых китежских церквей. Они «грозным голосом» упрекают ее:

«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?..»¹¹³

Обернувшись, героиня видит свой дом в огне. Следовательно, ее ребенок погиб и присоединился к другим китежанам. Так Китеж становится синонимом рая, но не в том понимании, какое придавали китежской легенде персонажи Мельникова-Печерского и Майкова (Царство Божие на земле), а в общехристианском (неземной мир, в котором пребывают спасенные души; в данном случае, души тех, кто умер мученической смертью). В стихотворении очевидны автобиографические аллюзии: оно написано после ареста сына Льва, которому угрожал смертный приговор; «брат-воин» соотносится с Н.С. Гумилевым (обращение к нему как к брату характерно для лирики Ахматовой); наконец, «китежанкой» Ахматову еще в 1912 г. называл Н.А. Клюев, к моменту создания стихотворения уже расстрелянный.¹¹⁴ Благодаря этим аллюзиям образ Китежа сближается с той уничтоженной Россией, наследницей которой всё более остро ощущала себя Ахматова. Те же два мотива – Китеж как прежняя Россия и Китеж как загробный мир – присутствуют и в поэме «Путем вся земли» (1940), где лирическая героиня трижды именуется китежанкой:

¹¹² Зайцев Б.К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 7 (доп.). М., 2000. С. 294-295.

¹¹³ Ахматова А.А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1998-2002. Т. 1. С. 468.

¹¹⁴ Там же. С.497.

Меня, китежанку
Позвали домой. <...>
Не тот китежанке
Послышался звон. <...>
Теперь с китежанкой
Никто не пойдет...¹¹⁵.

В художественном мире поэмы место пребывания китежан (т. е. не названный, но подразумеваемый Китеж) является одновременно и земным прошлым лирической героини, куда она мысленно возвращается, «расталкивая года», и ее посмертным будущим, куда она уйдет «путем вся земли». Это будущее мыслится как возвращение «домой», в мир близких людей:

Я к вам, китежане,
До ночи вернусь¹¹⁶.

Отождествление Китежа с Россией – распространенный в литературе XX в. мотив, привлекающий авторов независимо от степени их таланта. Так, у С.С. Бехтева в стихотворении «Китеж» (1926) сначала вспоминается китежская легенда как «дивное преданье старины», а затем современное состояние страны рисуется как ее новое воплощение: «в дни торжества неслыханного зла» вновь гудят подводные колокола незримого города.

Они зовут нас, благостные звоны,
В таинственный родимый Китеж-град.
К святыням прошлого, покинутого нами,
К тем алтарям, что смели мы не чтить...¹¹⁷

Тот же смысл имеет стихотворение этого автора «Китежане» (1943) с посвящением «Памяти наших благочестивых предков». Оно построено как обращение к современнику от имени жителей легендарного города. Под китежанами здесь понимаются поколения, которые веками «собирали Русь державную»; «в години буйные, крамольные» они шлют из озера колокольный звон, призывая русских людей одуматься

Эх, голубчик мой, мы старые, не новые,
Не безбожные, шальные, непутевые,
Мы из Китежа, из города из стольного,
Спокон века и поныне богомольного¹¹⁸.

¹¹⁵ Она же. Собр. соч. Т. 3. С.31, 32, 36.

¹¹⁶ Там же. С.35-36.

¹¹⁷ Бехтев С. Песни русской скорби и слез. М., 1996. С. 66–67.

¹¹⁸ Там же. С.70-71.

В.П. Бетаки в цикле из пяти стихотворений «Китеж» (1981) тоже обращается к читателю от имени китежан. Но его произведение творчески перерабатывает фольклорный сюжет. Если в народной легенде праведники ходят в гости в невидимый Китеж, то у Бетаки сами китежане поднимаются из озера и врываются в советскую реальность 1970-х гг., пытаясь разбудить омертвевшие души соотечественников. Такие детали их ночной скачки, как луна, плащи и вороные кони, выдают влияние романтической баллады:

Мы – не призраки – но как призраки
Подымаемся по ночам!
За сараем в собачьем лае
(Мол, хозяин, возьми с собой!)
Мы опять вороных седлаем,
И опять – в безнадежный бой! <...>
И когда поезда гремящие, обогнав нас, трясут мосты,
Разгляди, что мы – настоящие, что совсем такие, как ты...
Отряхните же, отряхните же наважденье на этот раз!
Мы – из Китежа, мы – из Китежа,
Мы сегодня разбудим вас!¹¹⁹

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...¹²⁰

Противостояние Китежа и советской реальности, уподобленной ордынскому игу, напоминает «Инонию и Китеж» Бунина (по контрасту напомним, что в ряде стихотворений Клюева «в кумаче» таился именно Китеж). У Бетаки китежане уходят в озеро как во внутреннюю эмиграцию:

Души съедены, сосны спилены,
Вместо птичьего – свист хлыстов...
Оттого-то и затопили мы все – от папертей до крестов,
Затонули мы вместе с Китежем,
И поэтому – вас живей!

¹¹⁹ Бетаки В. Европа – остров. Париж, 1981. С.39-40.

¹²⁰ Там же. С.40.

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...¹²¹

Архиепископу Иоанну Сан-Францисскому 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»¹²². Родственное восприятие произведений этого автора выразил Ж. Нива: по его словам, у Солженицына «нутряная Россия – оскверненное царство <...>. "Крохотки" воспевают эту Россию-Мать, как былины воспевают Китеж, проглоченный водами»¹²³. Между тем само слово «Китеж» возникает в творчестве Солженицына всего один раз – в поздней «крохотке» «Колокольня», при описании на две трети утопленного в Волге древнего города Калязина: «И сегодня, стань на прибрежной грани, – даже воображению твоему уже не подъять из хляби этот изневольный Китеж...»¹²⁴. Употребив эту метафору, Солженицын тем самым уподобил Волгу Светлояру и вписал новое слово в «волжский текст» русской словесности. Колокольня, одиноко стоящая среди водохранилища, выступает здесь таким же символом непокоренного духа, как ушедший под воду город в китежской легенде: «...для всех, кто однажды увидел это диво: ведь стоит колокольня! Как наша надежда. Как наша молитва: нет, в с ю Русь до конца не попустит Господь утопить...»¹²⁵.

В имплицитной же форме китежский мотив можно увидеть в романе Солженицына «Март Семнадцатого» (четвертый «узел» «Красного Колеса») – в эпизоде оползания храма. Один из его персонажей, философ Варсонофьев, видит во время Февральской революции мистический сон.

Будто находится Васонофьев в церкви, но – ночью, на закрытой сокровенной службе, и церковь почти пуста, присутствующих с дюжину – есть священники, есть миряне, все мужчины. И <...> вся Россия – под властью каких-то страшных врагов. А эти здесь собрались на обряд *запечатления* церкви – то есть запечатания её на долгое время <...>. И запечатление это будет вот в чём состоять: на аналой посреди церкви уже положены три больших серебряных креста (не помещаясь, чуть с перекрывом <...>) – и в ходе службы старший

¹²¹ Там же.

¹²² Иоанн Сан-Францисский, архиеп. Указ. соч. С.510

¹²³ Нива Ж. Солженицын. М., 1992. С.149.

¹²⁴ Солженицын А.И. На изломах: Малая проза. Ярославль, 1998. С.590.

¹²⁵ Там же. С.591.

священник зальёт их вместе расплавленным белым воском, и так они застынут надолго. И ещё знают они все: что п о с л е этого обряда их всех должны посадить в тюрьму, за то, что они были здесь, и это неминуемо, и они к этому готовы. А власть врагов спешит, чтобы этот обряд не произошёл: они хотят, чтобы церковь не успела запечатлеться. А в обряде тоже спешить нельзя: теперь они все должны лечь на каменный пол ниц и так оползти всей чередой все церковные стены кругом, лишь потом будет запечатление¹²⁶.

Храм – зримое воплощение Святой Руси. Христианская символика некоторых деталей очевидна: на аналое лежит не один крест, как в жизни, а сразу три, причем неразделимо соединенных, что напоминает о Святой Троице. Важно и то, что участников обряда «с дюжину». Если у Блока двенадцать человек собрались, чтобы «пальнуть пулей в Святую Русь», то у Солженицына – чтобы «запечатлеть», сохранить ее для будущих поколений. При этом форма обряда чрезвычайно показательна. Традиция оползания связана в народной культуре с китежской легендой. Паломники, собравшиеся к озеру Светлояр, стремились троекратно оползти его, выражая таким способом свое почтение к святыням невидимого града. В 1960 г., во время очередной атеистической кампании, местная администрация даже разместила на берегу Светлояра стенд с надписью: «Моление и оползание строго воспрещается!»¹²⁷. Согласно этнографическим данным, этот обряд сохраняется в Нижегородской области до сих пор: «Ползают вокруг озера три круга, нельзя и разговаривать, и головы поднимать, а только молиться, а ведь это очень тяжело»; по народной вере, кто сможет так оползти Светлояр, тот увидит в воде отражение Китежа или услышит звон его колоколов¹²⁸. Тем самым в подтексте «Красного Колеса» возникает параллель между духовным наследием прежней России, таинственно сберегаемым от тотальной власти ее врагов, и градом Китежем. Не случайно в том же сне Варсонофьев видит на пороге храма свою дочь в крестьянской вышитой рубашке, которую она в жизни заведомо не носит. Мысль этого персонажа о том, что «современность – только плёнка на времени»¹²⁹, получает здесь весомое подтверждение. Варсонофьев, интеллектуал начала XX в., одновременно ощущает свою причастность и к будущему, где вера будет под запретом, и к древним глубинам народной культуры.

Русские писатели обращаются к легенде о Китеже и в последние годы XX столетия. Так, Н.В. Блохин дал свой ее вариант в повести «Глубь-трясина» (1999). В основе сюжета лежит чудо: в начале XX в. святой старец строит в болотной трясине невидимый

¹²⁶ Он же. Красное Колесо: Повествование в отмеренных сроках: В 10 т. Т. 8. М., 1995. С. 575.

¹²⁷ Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей. 1. Оползание и опоясывание храма. С.58.

¹²⁸ Легенды и предания земли Нижегородской. С.19, 17.

¹²⁹ Солженицын А.И. Красное Колесо. Т. 4. М., 1993. С. 549.

монастырь. Напомним, что именно в трясине (чарусе) можно было обрести невидимый Китеж и по вере персонажей ЛГ. Но Мельников-Печерский рисовал эту народную веру с добродушной иронией, Блохин же абсолютно серьезен. Символично число строителей, собранных старцем Спиридоном из разных сословий: их семьдесят, как и учеников Христа (Лк. 10: 50–51); возведенная ими обитель мыслится как олицетворение Церкви. Во время Гражданской войны некоторым людям дано увидеть этот монастырь 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 народном предании Китеж стал невидимым лишь после того, как были исчерпаны все земные средства борьбы с его врагами (защищавшие город воины погибли 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, разрушают монастырь и убивают всех его насельников, но и сами гибнут в трясине. Таким образом, Блохин воспроизвел на современном материале ряд мотивов «Повести и взыскания о граде невидимом Китеже»: 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 закономерно возникает в аннотации книги: «Словно "град Китеж" возвышался монастырь-невидимка среди болотной топи...»¹³⁰.

Чрезвычайно примечателен в аспекте данной 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 укρυвище 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 слушает¹³¹.

¹³⁰ Блохин Н. Глубь-трясина. М., 1999. С. 4.

¹³¹ Крусанов П.В. Укус ангела: Роман. СПб., 2001. С. 77-78.

Там, у Светлояра, собеседник Ивана получил от другого старца талисман, призванный указать будущего царя: «Земля без царя есть вдова»¹³². Старик дает понять, что этим желанным государем призван стать именно Иван, вручает ему талисман и наказывает «наследовать <...> Русь небесную»¹³³. Лексика приведенных цитат вызывает впечатление, что в романе создается образ России как христианской страны, взыскующей небесного. Но это впечатление порождено авторской игрой с материалом культурной традиции – в данном случае, китежской легенды. Под видом традиции, при соблюдении ряда ее внешних примет в художественном мире романа 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 представления о святости (тем более влечения к святине), но и самых элементарных нравственных понятий. «Альтернативная», не знавшая революций Русь (и жизнь дворянской усадьбы, и государственное устройство империи) в изображении писателя оказывается миром вездесущей магии, не знающей ограничений 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 мрака, ночных видений и чародейства <...>. Ночная, страшная богиня, с пылающим факелом в руках и змеями в волосах, Геката – богиня колдовства, к которой обращаются за помощью, прибегая к специальным таинственным манипуляциям. <...> В образе Гекаты тесно переплетаются хтонически-демонические черты доолимпийского божества, связывающего два мира – живой и мертвый <...>. Гекату можно считать ночным коррелятом Артемиды; она тоже охотница, которую сопровождает свора собак, но ее охота – это мрачная, ночная охота среди мертвецов, могил и призраков преисподней»¹³⁴. Таким образом, христианский в своем истоке фольклорный мотив предстает в «Укусе ангела» не просто в языческом, но и в откровенно inferнальном освещении.

Подобные обращения к образу невидимого города свидетельствуют, что в последние годы XX в. русская культура во многом вернулась к ситуации его начала. Как видно из сказанного, образ Китежа в отечественной словесности связан с вопросом о приятии или отторжении мира. Символизм наследует от старообрядческой традиции противопоставление незримого града и бездуховного, «страшного» мира, который

¹³² Там же. С. 78.

¹³³ Там же. С.88.

¹³⁴ Тахо-Годи А.А. Геката // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С.269.

достоин лишь уничтожения. Если в финале поэмы «Странник» убегающие в Китеж герои поджигали гостеприимный купеческий дом, то в стихах о Китеже, созданных Волошиным и Клюевым, разгорается уже, говоря словами Блока, «мировой пожар». В постмодернистском романе Крусанова этот мотив доведен до предела своих возможностей (избранник Китежа уничтожает мир).

Параллельно развивается традиция обращения к Китежу как символу сохранения – вопреки трагическим обстоятельствам – лица национальной культуры. Эта традиция коренится в фольклоре, но приобретает новые конкретно-исторические черты в литературе постсимволизма, где Китеж предстает одновременно и как символ незримой Святой Руси, и как символ реальной, но утраченной России (Ахматова, Шмелев и др.) Эстетической доминантой постсимволизма стало, по словам И.А. Есаулова, движение «от развоплощения духа к его воплощению»¹³⁵. Эта реабилитация творения, вера в возможность одухотворения материи проявилась, в частности, в поэтическом изображении исторической России, которая сближается и даже отождествляется с образом града Китежа.

Так народная вера в существование невидимого, но реального города породила сначала переносные значения топонима «Китеж», а потом емкий символ, превратившийся в один из компонентов национального образа мира. Это превращение совершилось в эпоху символизма. Поэтому последующие переосмысления образа Китежа неизбежно соотносятся с этой эпохой – эпохой смены вех и начала процесса бифуркации отечественной культуры.

¹³⁵ Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 280.