

Светлана Шешунова

Град Китеж : трансформации образа

Studia Rossica Posnaniensia 31, 65-71

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ГРАД КИТЕЖ: ТРАНСФОРМАЦИИ ОБРАЗА “KITEZH-GRAD”: PICTURE TRANSFORMATIONS

СВЕТЛАНА ШЕШУНОВА

ABSTRACT. The aim of the article is to establish correlation between the word “Kitezh” and the world view in different literary works. The article focuses on some peculiarities of “Grad Kitezh” as a special type of space – mythological and symbolic. The transformations of this image are viewed within the context of the history of Russian literature and spiritual culture.

Светлана Шешунова, Международный университет „Дубна”, Дубна, Россия.

Слово „Китеж” – одно из ключевых для русской культуры. Но вместе с изменением литературной картины мира менялся и его смысл.

Происхождение легенды о невидимом граде Китеже хорошо изучено¹. Она не раз сопоставлялась с европейскими народными легендами о затонувших городах² – например, с бретонской легендой о городе Ис. Отмечалось, что затопление города предстает в них как Божья кара. По контрасту, в китежской легенде переход в иной мир спасает город от поругания, являясь тем самым Божьей милостью.

Единственный аналог этого сюжета мы обнаруживаем в польской культуре, но не в фольклоре, а в романтической балладе А. Мицкевича *Свитязь* (1820–1821). Поэт использовал народную легенду об исчезновении в водах озера Свитязь одноименного города, стоявшего недалеко от Новогрудка. По свидетельству этнографа, в XIX веке в Литве и Белоруссии бытовали предания о затонувших городах, костелы которых звонят из-под волн³. Но Мицкевич преобразил этот мотив, придав ему героический и романтический характер. Город исчезает в волнах озера не по грехам своим, как в народной ле-

¹ В.Л. Комарович, *Китежская легенда: опыт изучения местных легенд*, Москва–Ленинград 1936; В.П. Шестаков, *Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры*, Москва 1995, с. 7–21.

² Н.Ф. Сумцов, *О провалившихся городах*. В: *Сборник харьковского историко-филологического общества*, т. 8, Харьков 1896; В.Н. Перетц, *Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах*. В: *Изборник Киевский (в честь Т.Д. Флоринского)*, Киев 1904.

³ С.В. Максимов, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, Санкт-Петербург 1994, с. 73.

генде, а по молитве княжны, не желающей, как и все жители Свиязья, оказаться во власти окружившей их русской армии. Плен для них хуже смерти, и Бог посылает чудо, чтобы спасти их от позора.

Сходство баллады с легендой о Китеже очевидно: по милости Божией город уходит в незримый мир, спасаясь от чужеземных врагов (в одном случае – монголо-татар, в другом – русских). Но важны и различия. У Мицкевича героиня-княжна становится русалкой, а ее подруги – прибрежными цветами; Китеж, напротив, живет своей городской жизнью, хотя и в ином мире – то ли на дне озера Светлояр (Светлый Яр), то ли на его берегу, оставаясь при этом невидимым. Кроме того, у Мицкевича акцент сделан на защите национальной чести и независимости. В русской же литературе мотив невидимого города связан прежде всего с проблемой истинной веры.

Китеж мыслится как святое место, противостоящее окружающему греховному миру. Такая антитеза характерна для идеологии старообрядцев. Поэтому закономерно, что легенда оформилась именно в их среде, а в литературу ее ввел знаток раскола П.И. Мельников-Печерский. В его рассказе *Гриша* (1860) богомольный юноша, одержимый мыслью о всеобщей греховности, пленяется рассказом странника Ардалиона о незримом городе-монастыре. Китеж рисуется как Царствие Божие на земле: его населяют святые, вкушающие райское блаженство. Но непосвященные видят вместо города только лес или болото. Попасть в него, по словам Ардалиона, можно лишь путем абсолютного послушания наставнику. Юный фанатик готов на всё и по приказу странника тут же грабит свою приемную мать. Так Китеж предстает ложным маяком; он ведет героя к духовной гибели, принимаемой за святость. А.Н. Майков переложил этот сюжет в восхитившую Ф.М. Достоевского стихотворную пьесу *Странник* (1867), где финал еще драматичнее: убегая в Китеж, юноша не только грабит, но и поджигает свой дом.

Однако особую популярность легенда получила после публикации романа Мельникова-Печерского *В лесах* (1871–1874), где вера в Китеж придает очарование лесным пространствам 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 церквями, с честными монастырями, с княженецкими узорчатыми теремами, с боярскими каменными палатами... Цел град, но невидим. 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... И слышится по ночам глухой, заунывный звон колоколов китежских. Так говорят за Волгой. Старая там Русь, исконная...⁴

⁴ П.И. М е л ь н и к о в (Андрей Печерский), *Собрание сочинений в 6 тт.*, т. 2, Москва 1963, с. 7–8.

Собравшиеся к озеру паломники надеются увидеть сокровенный город и беседуют о путях к нему. Их фантазия украшает его сказочными деталями (по улицам ходят единороги и райские птицы, у ворот на страже ручные драконы). В романе звучит как любование поэтичностью народных сказаний, так и авторская ирония: ведь игумен Михаил, объясняющий, как попасть в город праведных, – мошенник и фальшивомонетчик.

Подчеркнем, что в XIX веке вера в Китеж изображалась как черта старообрядцев, то есть весьма обособленной религиозной и социальной группы. Серебряный век совершенно переосмысляет образ легендарного города, превращая его в символ менталитета всей нации. С.Н. Дурылин, посвятивший Китежу книгу *Церковь невидимого Града* (1914), впервые провозгласил его „верховным символом русского народного религиозного и философского сознания“⁵. Но у разных писателей этот символ играет разную роль. Здесь выделяются три тенденции.

Первой из них следуют авторы, которым свойственны материалистическое мировоззрение и сосредоточенность на социальных конфликтах. Для них Китеж – олицетворение народной косности. Так, В.Г. Короленко в рассказе *Река играет* (1891) признается:

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 мыслью⁶.

Эту тенденцию продолжил советский писатель В.Ф. Тендряков в сатирической повести *Чистые воды Китежа* (1977, публ. – 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 уровень⁷.

Писатель рисует убожество русской провинции при социализме. Безысходность повести в том, что, по мысли автора, никакой альтернативы этому убожеству ни в настоящем, ни в прошлом народа нет.

Совершенно иным предстает образ Китежа в произведениях символистов и близких к ним авторов. Поскольку их поэтика во многом опиралась на различные эзотерические культы, их не могла не привлечь легенда о городе, ко-

⁵ С.Н. Дурылин, *Русь прикровенная*, Москва 2000, с. 21.

⁶ В.Г. Короленко, *Избранные произведения*, Москва 1988, с. 246.

⁷ В.Ф. Тендряков, *Чистые воды Китежа*. В: его же, *Собрание сочинений в 5 тт.*, т. 5, Москва 1989, с. 459.

торый виден лишь посвященным. В 1903 г. на Светлояре побывали Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус, в 1908 – М.М. Пришвин (итогом стала его книга *У стен града невидимого*), в 1913 – С.А. Клычков (в результате был задуман, но так и не написан роман *Китежский навлин*). В расколе и сектах символисты склонны были видеть истинно народную веру, основу грядущей небывалой „русской духовности”. Во имя этой духовности их персонажи (а также лирические герои) отрицают историческую Россию: ее церковность, государственность, быт.

Так, в романе Д.С. Мережковского *Петр и Алексей* (1905), завершающем трилогию *Христос и Антихрист*, Китеж – антипод и двойник Петербурга (оба города по-своему фантастичны). Для героя романа, богоискателя Тихона, путь в Китеж становится ступенью к созданию новой религии – „Церкви Иоанна, Грома летящего”. Реальная же Церковь и реальное государство (реформы Петра I) изображаются в романе как безнадежно порочные. В стихотворении М.А. Волошина *Китеж* (1919) злом оказывается уже вся русская история: Московская Русь – это „тесный, безысходный круг”; Петр I, как и у Мережковского, – Антихрист; его наследники сделали страну „немецкой, чинной, мерзкой”. Единственный луч света в этой тысячелетней тьме – мечта народа о святом городе:

На дне души гудит подводный Китеж –
Наш неосуществленный сон!⁸

Для сравнения, в поэме Н.А. Клюева *Песнь о Великой Матери* (1930–1931) Китеж – не сон, а особая, мистическая явь. Это своего рода экуменический центр, куда собираются на совещание афонские монахи, суфии, скопцы и хлысты (что в старообрядческом источнике легенды немыслимо). Представленный как средоточие народной культуры, клюевский Китеж является, в сущности, таким же авторским мифом, как и образ Руси – „Белой Индии”, где „берестяный Спас лобзает шафранного Браму”. Воплощение мечты о Китеже поэт видит в революции: *Уму – республика, а сердцу – Китеж-град...* (1917). В стихотворении *Я – посол от медведя* Китеж стоит в одном смысловом ряду с Лениным. В *Красной песне* среди призывов на бой со старым миром утверждается:

Китеж-град, ладан Саровских сосен –
Вот наш рай воделенный, родной⁹.

Упоминание о Сарове в контексте поэзии Клюева вовсе не означает верности вере Серафима Саровского; напротив, автор призывает „в ливиную красную веру креститься” и убивать белогвардейцев „за оплевание Красного

⁸ М.В. Волошин, *Средоточье всех путей...* В: его же, *Стихотворения и поэмы. Проза. Критика. Дневники*, Москва 1989, с. 91–93.

⁹ Н.А. Клюев, *Стихотворения и поэмы*, Архангельск 1986, с. 121.

бога”, а священники для него – „змии”, которые „шипят по соборам”¹⁰. Иначе говоря, культ национальной самобытности требует у Клюева уничтожения реальной национальной традиции. Такое превращение китежской легенды подтверждает тезис И.А. Есаулова из его книги о мистике в советской литературе:

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 России¹¹.

Наконец, третья, также очень распространенная в XX веке, тенденция состоит, напротив, в отождествлении Китежа с исторической Россией. Они вместе принимаются или вместе отторгаются – например, в *Инонии* С.А. Есенина (1918), где Китеж проклиняется в одном ряду с Радонежем. Оба топонима, реальный и легендарный, воплощают здесь прежнюю Россию, отвергаемую поэтом ради Инонии – революционной утопии. Ответом Есенину явилась статья И.А. Бунина *Инония и Китеж* (1925), где оценки противоположны. Показательно и восклицание Б.К. Зайцева:

Москва, Россия, все наши поля, леса, благоухания покосов, зорь, весенней тяги, благовест какой-нибудь Поповки тульской... все это град Китеж, Китеж!¹²

Напомним, что в литературе символизма именно такой „благовест Поповки тульской” побуждал героя бежать прочь, в леса, на поиски несовместимого с ней Китежа.

Отождествление Китежа с Россией проявляется у писателей самого разного масштаба: и у И.С. Шмелева в статье *К родной молодежи* (1928), и у С. Бехтеева в стихотворении *Китеж* (1926), где подводные колокола зовут

...к святыням прошлого, покинутого нами,
К тем алтарям, что смели мы не чтить¹³.

Тот же смысл имеет стихотворение этого автора *Китежане* (1943) с характерным посвящением: „Памяти наших благочестивых предков”.

Пример такой трансформации у писателя первого ряда – стихотворение А.А. Ахматовой *Уложила сыночка кудрявого...* (1940). Лирическая героиня слышит из-под воды звон китежских церквей; они „грозным голосом” упре-

¹⁰ Там же, с. 138–139.

¹¹ И.А. Е с а у л о в, *Мистика в русской литературе советского периода*, Тверь 2002, с. 19.

¹² И.А. Е с а у л о в, *Категория соборности в русской литературе*, Петрозаводск 1995, с. 265.

¹³ С. Б е х т е е в, *Песни русской скорби и слез*, Москва 1996, с. 66–67.

кают ее за то, что она избежала „горькой гибели” остальных жителей города; ныне китежане печалются о ней и ждут ее у Престола Божьего¹⁴. Благодаря автобиографическим аллюзиям эпоха легендарного Китежа (то есть, период татаро-монгольского ига) сближается со временем жизни автора (то есть, с эпохой советских репрессий), а сам Китеж – с той уничтоженной в ходе революции Россией, наследницей которой всё более остро ощущала себя Ахматова. Китеж является здесь и синонимом рая, но не в сектантском его понимании, воссозданном в рассказе *Гриша* (Царство Божие на земле), а в христианском (неземной мир, в котором пребывают спасенные души). Те же два мотива – Китеж как прежняя Россия и Китеж как загробный мир – присутствуют и в поэме *Путем всея земли* (1940), где лирическая героиня также именуется китежанкой. В любом случае образ Китежа уже не имеет здесь эзотерического смысла.

История легенды о Китеже продолжается и в наши дни. Так, Н. Блохин дает свой ее вариант в повести *Глубь-трясина* (1999). В основе сюжета лежит чудо: святой старец строит в болоте невидимый монастырь. Но во время Гражданской войны некоторым людям (не всегда праведным) дано увидеть эту обитель и найти в ней убежище. Повесть состоит в основном из их споров о вечных вопросах; большинство персонажей приходят в монастырь к покаянию и вере. Характерно, что автор осуждает как красных, так и белых; весь мир за пределами незримой обители для него погряз в неправде, и только здесь, в ее стенах, в отречении от всего земного – правда Божия. Но монастырь невидим лишь по молитвам старца, а после его смерти тут же открывается глазам окруживших болото красноармейцев. Те идут на штурм и уничтожают монастырь, но и сами гибнут в трясине. Как видно, Блохин воспроизводит важнейшие мотивы китежской легенды (апокалипсическое восприятие истории; невидимая обитель как островок истинной веры; путь в нее как путь к спасению души). Однако само слово „Китеж” в ней отсутствует, хотя звучит в аннотации книги.

По контрасту, это слово оказалось чрезвычайно популярным в тех интеллектуальных кругах, где в чести эзотерические и неоязыческие мотивы. Согласно постмодернистскому проекту С. Корнева и В. Штепы, на смену русскому народу должен прийти новый этнос – „китежане”, соединяющий веру раскольников-беспоповцев с „энергетикой язычества” и духом Серебряного века¹⁵. Для них Китеж – это

...русское предание о „земле обетованной”, которую еще нужно открыть. Он стоит в одном ряду с мифами, изменившими лицо мира и оставившими на его карте новые государства и народы; на его основе должно возникнуть новое государство, порвавшее с исторической Россией и противостоящее цивилизации Запада¹⁶.

¹⁴ А.А. Ахматова, *Стихотворения. Поэмы. Проза*, Томск 1989, с. 369.

¹⁵ <http://kornev.euro.ru>.

¹⁶ <http://kitezhane.narod.ru>.

Можно сказать, что перед нами – рождение мифологии фундаментализма, для которой слово „Китеж” становится ключевым.

Такого рода обращения к образу невидимого города свидетельствуют, что в последние годы XX века русская культура во многом вернулась к ситуации его начала, и еще раз обнаруживает противоречивость роли этого образа в русской литературе.