



НА ПОЛЯХ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

УДК 130.2

КИТЕЖ – НЕЗРИМЫЙ ГРАД РУСИ

© А. В. Михайловский

Михайловский
Александр Владиславович
кандидат философских наук,
доцент
доцент школы философии
Национальный
исследовательский
университет
«Высшая школа экономики»
e-mail: amichailowski@hse.ru

В статье проводится сопоставление двух смыслообразов «Незримого града» в немецкой и русской эстетике модерна – «Тайной Германии» и Китеж-града. С позиций феноменологии фиксируется особый тип социальности, связанный с переживанием символической реальности «Незримого града» и обозначаемый понятием эзотерической разомкнутости (инклюзивной эксклюзивности). За основу описания сообщества «Незримого града» берется эссе С. Н. Дурылина «Церковь невидимого града» (1914), где вводится социально-философская категория «Церкви невидимой», которая соединена с Церковью видимой. Эта идея имеет эвристический потенциал в контексте «постсекулярных» моделей государства и общества.

Ключевые слова: Незримый град, «Тайная Германия», Китеж-град, «Церковь невидимая», С. Н. Дурылин, В. В. Розанов.

Несколько лет назад в «Вестнике Самарской гуманитарной академии» увидела свет моя статья о Незримом граде «Тайной Германии»¹. Я писал о концепции историка-медиевиста Эрнста Канторовича, родившейся внутри эзотерического круга Штефана Георге и ставшей оригинальным выражением «политической теологии» георгеанцев. Уже тогда меня заинтересовала возможность сопоставления смыслообраза «Тайной Германии» с возникшими на рубеже веков

¹ Михайловский А. В. Незримый град «тайной Германии» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2013. № 1 (13). С. 105–114.

переживаниями и «хранительными ощущениями» Руси как «пребывающего незримого Града», по слову писателя и философа Сергея Николаевича Дурылина. 1 июня 2013 года в мемориальном Доме-музее С. Н. Дурылина в Болшеве прошел круглый стол «НевидИмое: русский контекст», приуроченный организатором и хранительницей «музейчика» Анной Игоревной Резниченко к 100-летию со дня написания книги «Церковь Невидимого Града. Сказание о граде Китеже». «...Увожу в душе своей святых, храню веру, надежду и любовь, но Св. Русь все глубже уходит в Светлоозеро, а бесерменское все наглет. Где Россия и как служить ей?» — писал «внешний» эмигрант, Сергей Николаевич Булгаков, размышляя о судьбе будущего эмигранта «внутреннего», Сергея Николаевича Дурылина, и о его темах². Среди тем круглого стола были названы «Град Небесный», «Горний Иерусалим», «Поиски Китежа» в русском философствовании начиная с первых славянофилов и метаморфозы и искажения этого образа.

«Не имамы зде пребывающаго града, но грядущаго взыскуем» — эта цитата из Апостола Павла (Евр 13:14), равно как и убежденность в том, что «видимое временно, а невидимое вечно» (2Кор 4:18) в последние десятилетия стала для исследователей путеводной нитью в сложном движении по «саду расходящихся троп» русской философии Серебряного века³. «Поиски Руси невидимой, — писал в 1915 году Вячеслав Иванов, — сокровенного на Руси Божьего Града, церкви неявленной, либо слагаемой избранными незримыми строителями из незримого им самим камня на Святой Горе, либо таимой в недрах земных, на дне ли светлого озера, в серединных ли дебрях, на окраинах ли русской земли, не то за Араратом, не то за другими высокими горами, — эти поиски издавна на Руси деялись и деются, и многих странников взманили на дальние пути, других же на труднейшее звали, не пространственное, но духовное паломничество. Так святая Русь, становясь предметом умного зренья, как в бытийственной тайне сущая, являлась созерцателям этой тайны чистым заданием, всецело противоположным наличному, данному состоянию русского мира»⁴.

Слова о вере в «пребывающий незримый Град» Руси прозвучали в письме С. Н. Дурылина к этнографу Г. С. Виноградову, где писатель назвал 1910 год переломным в своей жизни. В 1911-1913 гг. Дурылин сблизился с П. П. Картушиным и Н. Г. Сутковым, последователями учения поэта-символиста и самостилизованного «бегуна» А. М. Добролюбова, который проповедовал прямое, без обрядов и таинств, общение с Богом. «Китежскую ночь» с 22 на 23 июня 1912 года Дурылин провел на озере Светлояр. Итогом его размышлений

² Цитата приводилась в анонсе конференции: http://www.ff-rggu.ru/sob/anons/nevidimoe_russkij_kontekst/

³ Ср.: Взыскующие Града. Хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти хх века в письмах и дневниках современников / вступ. ст., публ. и коммент. В. И. Кейдана. М. : Языки русской культуры, 1977; Взыскующие Града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников, 1829–1923 гг. Антология / сост. В. И. Кейдан. Изд. 2, испр. и доп. Книга первая: 1829–1900. М. : Модест Колеров, 2018.

⁴ *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 348.

явились эссе «Рихард Вагнер и Россия» и «Церковь невидимого града: Сказание о граде Китеже»⁵. Примечательно, что около того же 1910 года в Германии вокруг фигуры «Мастера» Штефана Георге создался духовный союз, участники которого — филологи, историки, философы — претендовали на переформатирование секулярной политики эстетическими средствами и обращались за вдохновением к великим образцам германского прошлого.

Смыслообраз «Тайной Германии» впервые возник у Пауля де Лагарда и Юлиуса Лангбена, предтеч «культурреволюционной эпохи» (Т. Манн). Воздействие двух этих авторов на умы немецкой молодежи в конце XIX века в некотором смысле превосходило влияние Вагнера и Ницше. В 1878 году де Лагард (настоящее имя Пауль Бёттихер) выпустил книгу «Немецкие записки», где выступил со страстной критикой современности и предложил идею новой, национальной религии немцев. Германия была для Лагарда не политико-географической величиной, а «совокупностью всех, кто чувствует по-немецки, думает по-немецки, желает по-немецки». Взгляды де Лагарда популяризовал Юлиус Лангбен (1851-1907), автор бестселлера «Рембрандт как воспитатель» (1890). В Рембрандте Лангбен увидел воплощение мистико-романтической противоположности ненавистной ему современности. Рембрандт в интерпретации Лангбена — это глубокое германское мироощущение вне модерна, трагическая расщепленность, преодолеваемая в мистическом экстазе, наконец, это национальное возрождение из духа нового юношества посредством искусства. От творческого «художественного образования» Лангбен ожидал того, что народ, объединенный общим эстетическим переживанием, сможет преодолеть все материальные противоположности и образовать единую общность с обязательным для всех мировоззрением.

Пароль «тайной Германии» впервые прозвучал в кругу Георге после публикации первого тома «Ежегодника духовного движения», а сама идея получила новое, идущее по касательной к культурному и политическому национализму вильгельмовской эпохи направление⁶. Редактор тома, писатель и переводчик Карл Вольфскель, впервые назвал «носителей германских, еще дремлющих сил, в коих прообразовалось и уже воплотилось будущее возвышенное бытие нации» «тайной Германией». Он также адресовал свой призыв к adeptам «неизменной, вечно тождественной себе силы, которая подобно подземному потоку скрыта под видимой Германией и может быть постигнута не иначе как через образы». Политическая теология георгеанцев держалась мифом рейха (царства, Reich), который позволял осуществить короткое замыкание между прошлым и будущим. Воспоминание о германском рейхе Оттонов, Салиев и Штауфенов приобретало в поэзии Георге (напр., сборник «Das neue Reich» 1928 года) характер обетования, а проецирование идеального государства в неопределенное будущее придавало такой «эстетической политике» мощный мессианский и эсхатологический заряд.

⁵ Биографическую канву см.: Померанцева Г. Е. Дурьлин С. Н. // Православная энциклопедия. Т. 16. С. 352–357.

⁶ Jahrbuch für die geistige Bewegung I (1910). S. 1–18.

В свой инаугурационной лекции 1933 года Эрнст Канторович, германский еврей по происхождению и один из младших георгеанцев, предложил понимать «Тайную Германию» как 1) живую духовную общность (*Gemeinschaft*), 2) персонифицированную в отдельных гениальных и аристократических личностях — лучших силах нации, 3) потаенно присутствующую в настоящем и 4) символически прообразующую будущее Германии. Я предложил взять в параллель к этому смыслообраз *Civitas Dei* блаженного Августина. Ведь *Civitas* — это не столько город, сколько община, политическая совокупность людей. Для епископа Гиппонского «град Божий», противопоставляемый «граду земному» есть Церковь как тело Христово, сообществом праведников, которое временно живет в «граде земном», но не смешивается с ним. Эта мысль бл. Августина присутствует и в интуиции Данте, который назвал царство людей, подобное сонму святых и ангелов, словом «*Humana civilitas*». Именно это понятие берет Канторович, когда в мистическом смысле говорит об «иерархически упорядоченном мире героев нынешней, грядущей и вечной Германии»: «Это Царство от сего и в то же время не от сего мира.. царство присутствующее и вместе с тем отсутствующее.. Царство мертвых и живых, оно меняется и все же пребывает вечным и бессмертным [...]»⁷

Для дальнейшего размышления я выделяю ключевой момент: «Тайная Германия» — не утопия. Этот образ напротив обнаруживает отчетливый эсхатологическо-сотериологический профиль: она эксплицитно уподобляется Страшному суду, который всегда уже свершился для того, кто отвергает или принимает Слово Божие (Ин. 3:18; 5:24)⁸. «Тайная Германия» имеет зримо-незримый характер, воплощена в «зримых носителях незримой империи», сообществе людей, которые «не ждут, когда пробьет их великий час, потому что их великий час уже пробил»⁹.

Задача этой небольшой статьи — первого подхода к теме — выявить социально-философское значение идеи Невидимого града и установить структурное сходство между двумя смыслообразами — «Тайной Германией» и Китеж-градом. Прописывание различий — дело более детального сравнительного исследования функционирования художественного символа в эстетике модерна Германии и России. Здесь же мне прежде всего интересно не только выделить получившее отражение в художественной литературе рубежа веков переживание символической реальности Незримого града, но и зафиксировать характерные черты особого *типа социальности*, сущностно связанного с этим переживанием. С позиции феноменологического подхода, переживание идеальных, духовно созерцаемых сущностей всегда реально, причем пережитое становится, по слову Шпенглера, «свершившимся», т. е. собственно историей¹⁰. Г. Г. Шпет писал в

⁷ *Kantorowicz E.* Das Geheime Deutschland. Vorlesung, gehalten bei der Wiederaufnahme der Lehrtätigkeit am 14. November 1933 // *Benson Robert L., Fried Johannes (Hg.)*. Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Princeton/Frankfurt. Stuttgart, 1997. S. 80–81.

⁸ *Kantorowicz E.* Das Geheime Deutschland. S. 80.

⁹ *Tritsch W.* Das geheime Deutschland: [Ein Bekenntnis zu Wolters] // *Deutsche Rundschau*, 57. 1930. S. 68–71.

¹⁰ *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. С. 250.

книге «История как проблема логики» о феноменологически понятой духовной предметности: «Человеческий индивид... не есть заключенный одиночной тюрьмы... факты и акты коллективного, „сборного“, именно социального порядка так же действительны, как и факты индивидуальных переживаний. Человек для человека вовсе не только со-человек, но они оба вместе составляют нечто, что не есть простая сумма их, а в то же время и каждый из них, и оба они, как новое единство, составляют не только часть, но и „орган“ нового человеческого целого, социального целого. Самые изощренные попытки современной психологии „свести“ социальные явления к явлениям индивидуально-психологического порядка... терпят решительное крушение перед фактами непосредственной и первичной данности социального предмета как такового»¹¹. Здесь важен акцент на преодолении замкнутости индивидуального сознания в актах «сборного» переживания и возникающей общности как социальном целом, включающем в себя больше, чем сумму своих частей. Вместе с тем Шпет говорит о «фактах и актах» во множественном числе, на основании чего можно заключить о возможности различных способов конфигурации социального по национальному, религиозному, культурному и другим признакам, составляющим ценностный коррелят переживания.

Какой же тип социальности соответствует переживанию той идеальной предметности, которая выражена в символе Незримого града? Введем для этого синтагматическое понятие *эзотерической разомкнутости* или, иначе, *инклюзивной эксклюзивности*. Если эксклюзивность Незримого града означает исключение секулярного, т. е. противостояние злу, понимаемому как секуляризация современного мира, то инклюзивность здесь означает преодоление замкнутости этнонационализма через требование включения и интеграции в сообщество все новых и новых членов по принципу «избранного родства». Основанием для такого включения является настроенность на единый сакральный центр, переживание единой духовной реальности. В то же время устремленность к «иному» в переживании Незримого града внутри эксклюзивной общности размывает границы наличного (сословного, классового, национального) бытия, обнаруживает поэтическую способность к творению «миров иных», своей «предметно-смысловую реальность»¹². Потенциал к ценностной поляризации между Незримым градом и земным градом выплескивается, в частности, в «народном эзотеризме» (М. В. Пашенко), о котором будет сказано ниже.

Здесь же следует зафиксировать и ключевое отличие между двумя образами Незримого града, ставшее частью интеллектуально-исторической действительности обеих стран накануне Первой мировой войны. Общность «Тайной Германии» предполагает вхождение в «царство духа» через реальное объединение последователей вокруг фигуры поэта-пророка в форме союза (нем. Bund) «зримых носителей незримой империи», что в последствии привело

¹¹ Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. М., 1916. С. 20–21.

¹² Ср.: Сербрякова Л. А. Миф невидимого града в русской музыке начала XX века // Вопросы истории культуры. Выпуск 3. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. С. 3–16.

к доминированию социологической категории союза в социально-политической жизни Германии между двух мировых войн. Град Китеж, напротив, осмысливается русскими интеллектуалами в традиции, идущей от Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева, как «Церковь невидимая», включающая в себя в ее богочеловеческом аспекте не только весь русский народ, но и все человеческое общество. Вместе с тем в России постулируется отсутствие «рожденного Китежем художника», «мифомыслителя-делателя» (С. Н. Дурьлин), который сумел бы, подобно Вагнеру (или, добавлю, Георге) провести Китеж от действительности коллективного переживания к «мифу творческому, оплодотворяющему и спасающему искусство». Религиозно-преображающий потенциал теургического искусства (в частности, у авторов «Мусагета») не имел возможности реализоваться после случившейся в 1917 году социальной и политической катастрофы.

Социологически ориентированная филология, занимающаяся русской литературой начала Серебряного века, не видит в культурном возвышении Китежской легенды ничего кроме отражения эмансипации сектантства и старообрядчества в России начала XX века (имеется в виду воздействие Закона о веротерпимости 1905 года). По мнению М. В. Пашенко, опубликовавшего недавно монументальный труд о мистериальном сюжете Китежа, это связано с игнорированием художественного символизма, давшего сам Китеж-символ, и выдвиганием на передний план религиозно-философской интерпретации народной легенды Гиппиус и Мережковским, которая объявляется первоисточком китежской темы в литературе всех последующих лет¹³. Можно согласиться с музыковедом-филологом в том, что ставить вопрос о первенстве в разработке легенды (кто раньше, модернисты или Римский-Корсаков?) неверно ввиду «полной синхронности и взаимодополнительности» опуса Римского-Корсакова и произведений идеологов нового искусства. Эту же *существенную одновременность* допустимо спроектировать и на германский культурный контекст накануне Первой мировой войны, с которого я начал рассмотрение темы в этой статье. В рамках решения своей исследовательской задачи — осмысления факта рождения христианской мистерии в точке пересечения оперной традиции и филологической науки у Вагнера и Римского-Корсакова — М. В. Пашенко утверждает, что «равнозначностью „Китежа“ „Парсифало“ определяется историко-культурное и духовное значение оперы Римского-Корсакова»¹⁴. Это означает принадлежность и публицистики, и оперы к одному и тому же символическому полю, на котором возрастает обильная «разножанровая поросль» от поэзии и прозы до тревелогов о Китеже.

Рождение и развитие символа Китежа в русском искусстве и литературе на рубеже веков действительно происходило в контексте рецепции и критики Gesamtkunstwerk'a Вагнера. Пожалуй, наиболее показательна в этом отношении статья С. Н. Дурьлина «Вагнер и Россия» (1913). В этой большой программной

¹³ См.: Пашенко М. В. Сюжет для мистерии: Парсифаль — Китеж — Золотой Петушок (историческая поэтика оперы в канун модерна). М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 465.

¹⁴ Там же. С. 471.

статье Китеж изображается как невидимый мистический град, хранимый святыми — по аналогии вагнеровского Монсальвата как ордена посвященных. Можно прямо сказать: град Китеж рассматривается здесь как русский Монсальват, а обе легенды — об уходящем под воду Китеже и Св. Граале — воспринимаются в единстве их эзотерического смысла. С одной стороны, утверждает С. Н. Дурылин, «русское искусство прошло мимо... сокровищ народного христианского мифомышления, заключенных в народном русском искусстве, в духовных стихах... памятниках отреченной литературы и т. д. ...» (но в то же время, замечает автор, «религиозная сила, заключенная в созданиях народного христианского мифотворчества, донныне действительна и жива»)¹⁵. С другой стороны, легенда о св. Граале, поэтизированная Вагнером и возведенная до уровня мифа, «при всей своей религиозной ценности и сокровенному значению... ныне не есть религиозная реальность и действительность ни для германского народа, ни для Э<ападной> Европы вообще»¹⁶. Антизападнически заостренная оценка не мешает Дурылину увидеть омертвление жизни вследствие предельной эстетизации религиозного: во имя Грааля западная публика не бросает свои уютные квартиры не отправляется на поиски правды, она слушает «хитрый звук вагнеровских колоколов не в невидимом Граде, а в невидимом Байрейтском оркестре».

Переживание реальности мистического «Невидимого града» Китежа Дурылин описывает, как и П. И. Мельников-Печерский до него, опираясь на получивший распространение у старообрядцев так называемый «Китежский летописец», повествование о былой и грядущей участи Китеж-града. Приведу обширную цитату с небольшими купюрами:

«По-прежнему сияют в невидимом граде, как в видимом, золотые главы церквей, ликует колокольный успенский звон, идут долгие и благолепные службы в церквях, раздается Божественное пение и молитва дымом кадильным, видимым, выходит из уст праведных.

Став невидимым, Китеж-град святых и праведных не стал недоступным. Путь в невидимый град есть. Всякий волен в него итти, но одни в него входят, другие — не войдут никогда. Народ ходит на Китеж молиться Богу, стекается к озеру Светлояру, чтоб увидеть в его водах отражение китежских церквей и услышать колокольный звон...

Русский народ создал удивительнейшую в мире секту бегунов; русский народ недавно явил миру невиданный им образ гениального бегуна — Льва Толстого; русский народ бежал к невидимому граду, в церковь невидимую. В невидимой церкви было место Иоасафу — Гаутаме, царевичу Индийскому, и серенькому мещанину, и беглому декадентскому поэту, и мифическому Орфею, и языческим сибиллам, и покаявшимся индивидуалистам, в роде Мережковского, и латинскому Вергилию, — и эту-то церковь он увидел в подлинном граде Божиим, in Civitate Dei, — в невидимом Китеже.

Китеж не есть абстракция, холодная аллегория, моральная притча. Кто *так* поймет Китеж, тот не увидит в нем ничего больше, как „пустое место и лес“ китежского летописца. Китеж есть *действительность*, есть великий реализм веры, есть подлинный

¹⁵ Дурылин С. Н. Рихард Вагнер и Россия // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. II: Тексты. Библиография / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М. : Российский издательский дом «Регнум», 2011. С. 36–37.

¹⁶ Там же. С. 52.

град, ибо вот мы видим у его входа тоскующего мещанина, старуху, молящуюся у березки, это „что-то мягкое, живое“, женщину, распростертую пред прохожим, о которой сказали: „не трогайте ее, она звон слушает!“ В наивных и почти смешных словах старушки, полагающей что „воротца“ в Китеж недалеко: „всего четверти на две“, есть подлинная и горящая ярко правда: кто *так* стучит, тому отворят, — отворят и те ворота невидимого града, за которыми „благоутишное пристанище“, по словам китежского летописца, ибо к таким несомненно — и к ним одним — обращены слова Христа: „толцуйте, и отверзится вам...“. И путь, указываемый народом к несомненному Китежу, также религиозно-несомненен: ибо это есть путь величайшего подвига, труд всей жизни, умное делание, опыт мистический. Двойственность Китежа: одним — Невещественный град, „благоутишное пристанище“, другим — топь, пустое место, лес, — есть истинное свидетельство о подлинном религиозном знании народа, верующего в Китеж. Невидимый град для *тех, кто не требует чуда, но сам пламенеет в себе к чуду*; топь, пустое место — тому, кто без огня веры и религиозного опыта хочет пожара веры — чуда. Атеистическому кощунственному требованию чуда, как доказательства подлинного бытия Божия, Божия присутствия в мире и существования града Божия, — народное религиозное сознание в Китеже противопоставляет подлинный мистический путь к чуду.

Как истинный путь, — это путь уготованный вся кому, хотящему итти; „тропа Батыева“ вмещает вместе идущих: и сектантов, и православных, и старообрядцев, ибо, идущие во имя Христово, все идут одной тропой — религиозного труда, опыта и пламени. Путь этот давно завещан и не раз возвещался. Китеж ушел в землю только до Второго Пришествия, и земля свята, она освящена невидимыми китежскими крестами, донные сияющими в глуби земной, и „недалеко, всего четверти на две“, по словам старушки»¹⁷.

Китеж, как и «Тайная Германия», пребывает в небесном и земном измерении. Неверно, однако, говорить «одновременно пребывает», потому что «Невидимый Китеж» есть вечное царство, Горний Иерусалим, образ Царствия Небесного. В описании Дурьлина отчетливо просматривается, как Китеж выстраивает вокруг себя сакральное пространство. Топос, где мистическая Церковь формирует богочеловеческий социум. Китеж нельзя просто свести к топологии Светлояра, поскольку вовлекает в себя русский народ, более того, *определяет русский народ со всеми его сословиями и религиозными деноминациями как бегущий к невидимому Граду, в Церковь невидимую, где есть место и для индийского царевича, и для мифического Орфея*. «Русский народ», выделяемый и обозначаемый по этнокультурному признаку («русский»), таким образом как бы поднимается над простой совокупностью различных социальных групп, даже над своим национальным измерением, и образует новую социальную реальность *народа иного порядка*, ассоциированную со святыми и праведными и переживаемую в актуальном опыте богоприсутствия.

Для сравнительного рассмотрения двух образов Незримого града С. Н. Дурьлин является, пожалуй, центральной фигурой именно потому, что он, по наблюдению М. В. Пащенко, порывает с «германофильской» трактовкой Китежа (свойственной коллективу «Мусагета»), которая обнаружила для него «всю свою непригодность для решения русских вопросов»¹⁸. Так же он отходит и от оперного сюжета Римского-Корсакова. В следующей книге Дурьлина «Церковь

¹⁷ Дурьлин С. Н. Рихард Вагнер и Россия. С. 40—49.

¹⁸ Пащенко М. В. Сюжет для мистерии. С. 454.

невидимого града»¹⁹ вместо заклинания «мифа» вводится социально-философская категория «Церкви невидимой», которая соединена с Церковью видимой и спасает ее молитвой о Китеже. Важность этого шага, по моему мнению, заключается в том, что он позволяет *автономизировать социально-философское содержание идеи Китежа*, который привычным образом рассматривается как часть музыкальной литературы. Кроме того, именно благодаря этому движению Дурылина я могу смело предлагать вместо бинорма Китеж — Грааль *другой бинорм Тайная Русь — Тайная Германия*. Ведь «Тайная Германия» уже не имела прямого отношения к вагнерианству и предполагала именно деятельно-жизненное участие в эстетической политике «невидимого Рейха» георгеанцев.

В своей статье о граде Китеже Дурылин обрушивает критику на Гиппиус и Мережковского, провозгласивших смерть «официальной церкви» по причине сервиллизма и личного неблагочестия клира²⁰: «Никогда еще не была столько обличаема Церковь, как ныне и есть нечто свое, особое у этих обличений, объединивших Льва Толстого и социал-демократа, Мережковского и Илиодора»²¹. Главное заблуждение обличителей, по Дурылину, происходит из-за их *отождествления церкви видимой и Церкви вообще, которая включает себя еще и Невидимую Церковь, мистическое Тело Христово, вне и без которого она в самом деле ничто*. «Церковь земная жива не учреждениями, не процветанием внешних форм церковной жизни ... но ее внутренним сокровенным устремлением к Церкви Невидимой...»²², — утверждает он, приводя авторитетные ссылки на учение А. С. Хомякова о «живом организме истины и любви» и еkkлезиологическое утверждение В. С. Соловьева о «самосознательном и нравственно свободном» церковном существе.

Однако гораздо полнее и ощутимее мысль С. Н. Дурылина о Незримом граде смыкается — начиная с 1914 года — с мыслью В. В. Розанова, который перед смертью фактически назначил Дурылина своим душеприказчиком²³. За несколько лет до интеллектуального паломничества к Светлояру Мережковского, Дурылина, Пришвина и др. Розанов ясно осознал и сформулировал

¹⁹ Дурылин С. Церковь невидимого града. М.: Путь, 1914. При этом Дурылинская версия сказания о граде Китеже местами дословно повторяет вышеприведенный пассаж о Китеже из «Рихарда Вагнера и России».

²⁰ Зинаида Гиппиус и Дмитрий Мережковский ездили на Светлояр в 1903 году. Китеж произвел на Мережковского мощное впечатление. В статье «Революция и религия» он с пафосом писал: «...Мы (интеллигенция. — А. М.) — такие же, как он (народ. — А. М.), жалкие дети без матери, заблудшие овцы без пастыря, такие же бездомные странники, „настоящего града не имеющие, грядущего града взыскующие“» (Мережковский Д. С. Революция и религия // *Он же*. Не мир, но меч. М., 2014. С. 75).

²¹ Дурылин С. Н. Собрание сочинений в трех томах. Том 2: Статьи и исследования / сост., вступ. статья и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 125.

²² Там же. С. 129–130.

²³ См.: Дурылин С. Н. Троицкие записки / публ. А. И. Резниченко и Т. Н. Резвых // Наше наследие. 2016. № 117. С. 101.

*тезис о двух Россиях*²⁴. В 1896 году в статье «Психология русского раскола» Розанов писал: «Есть две России: одна — Россия *видимостей*, громада внешних форм с правильными очертаниями, ласкающими глаз; с событиями, определенно начавшимися, определенно оканчивающимися, — „Империя“, историю которой „изображал“ Карамзин, „разрабатывал“ Соловьев, законы которой кодифицировал Сперанский. И есть другая — „Святая Русь“, „матушка Русь“, которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями, конец которых не предвидим, начало неизвестно: Россия *существенностей*, живой крови, непочатой веры, где каждый факт держится не искусственным сцеплением с другим, но силой собственного бытия, в него вложенного»²⁵. И вот Дурылин демонстрирует тот же самый «дар внутреннего глубокого зрения», позволяющий взглянуть на «потаенную, прикрытую первую, Русь», равно как фактически поддерживает розановское же упование на то, что России будет дан «великий художник», который сможет привести все «формы нашего бытия» к софийной гармонии «через живой акт души»²⁶.

М. В. Пащенко точно определяет «софийность» китежской легенды: «В мире видимом обретается мир горний»²⁷. Линию Розанова-Дурылина можно проследить вплоть до поэта Николая Клюева, который исчерпывающе характеризует Китеж как *осуществление на небе всего праведного на земле*: «Существует тайное народное верование, что Русь не кончается здесь, на земле, что все праведное на Руси воссоздается и на небе»²⁸. Возникающее незримым образом «братство», «народный Иерусалим» у Клюева едино не только с Церковью видимой (Дурылин), но и со всем «видимым устройством жизни русского народа как государства или вообще человеческого общества»²⁹. Здесь социологическое учение, обосновывающее инклюзивную эксклюзивность Китежа, отсекающее Малый Китеж — город страстей и грехов — и открывающее двери Большого Китежа для бегунов и других старообрядческих толков, незаметно трансформируется едва ли не в апокатастасическое учение, нацеленное на спасение всего мира в богочеловечестве.

«Рыцарям Руси», как называет себя и своего корреспондента В. В. Розанов в одном письме С. Н. Дурылину, было суждено пережить сначала столкновение «Руси Аксаковых, Хомякова, Киреевских», «Руси Данилевского, Страхова» с «Россией Чернышевского, Добролюбова, Плеханова, Алексинского», «Россией Герцена», а потом и наблюдать ее гибель под ударами «врагов Церкви и

²⁴ В другой своей статье «Черта характера древней Руси» Розанов прямо предпринимает сравнение двух образов церкви — западной и восточной — в соответствии с моделью *Civitas Dei* (Розанов В. В. Религия и культура. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 92–95.

²⁵ Розанов В. В. Психология русского раскола // *Он же*. Религия и культура. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 47.

²⁶ Там же. С. 81.

²⁷ Пащенко М. В. Сюжет для мистерии. С. 471.

²⁸ Из письма Н. А. Клюева Д. Н. Ломану 1917 г. (цит. по: Пащенко М. В. Сюжет для мистерии. С. 478).

²⁹ Там же. С. 478.

Руси»³⁰. Эти переживания Розанова, Булгакова, Дурылина и многих других понятны и психологически, и даже бытийно-исторически. Но особенно примечательно, что они, так сказать, резонируют с эсхатологизмом китежской легенды («Апокалипсис нашего времени!»). Тем более что, по наблюдениям Веселовского, внутри народной поэтической стихии, в которую стремились погрузиться все певцы Китежа, заложен универсальный сценарий эсхатологического характера. «И не видим будет Большой Китеж даже до пришествия Христова, якоже и в прежния времена бысть сие. И сокровенныя обители не едина, но многи монастыри, в тех монастырех много множество бысть святых отец, яко звезд небесных, просиявших житием своим, и яко песка морского, невозможно предати и»³¹.

Обращаясь в первой статье о Незримом граде к идее «Тайной Германии», я хотел показать, что этот эзотерический и элитарный концепт, несмотря на безвозвратно ушедший социально-политический и культурный контекст, остается важным свидетельством в пользу существования альтернативных вариантов образования сообществ и иных коммуникативных способов, которые не вписываются в устоявшиеся в общественном мнении оппозиции этнонационализма и глобального универсализма, эксклюзивности и инклюзивности, открытости и закрытости, единообразия и разнообразия, и т.д. Не менее актуальна и социально-философская категория незримого Града Руси,

³⁰ В ноябре 1922 года, по следам революции и гражданской войны, Дурылин создает пронзительный текст «В те дни». В главке под названием «Светлый вторник» он описывает свое пасхальное мистическое видение «Незримого града». «...И вновь увидел я храм — великий и прекрасный, окруженный множеством меньших храмов, за высокими стенами. В храме клир пел стихиры Пасхи: "Да воскреснет Бог". Я пал ниц, едва увидев сонм служащих.

— Встань и возрадуйся, — сказано мне было.

Чада мои! Воистину возрадовался я: святители

Московские совершали служение, а первенствовал сам святейший патриарх Ермоген, старец световидный и грозный. А молились, а молились-то кто? О, чада мои! И князь благоверный и тихозорный Даниил, в иноческом образе, пришел из строгой обители своей, и маленький царевич Димитрий, с улыбкой ангельской, со страсто-терпцами Михаилом и Феодором внимали пасхальному пению. Буии мира сего, наготово блистая, ангельски веселились о Господе Воскресшем, стоя в притворе, — блаженные Максим, Василий, Иоанн. Сладкие слезы их видел я и радость ангельскую! Сыне мой! Я сподобился ответить патриарху, шествовавшему по собору с каждением: "Воистину воскрес!" Маленький царевич подал мне красное яйцо, и нагоходцы в притворе целовали меня пасхальным лобзанием. О, Пасха велия и священная!

Изшел я из собора — и был один, и никто не вышел со мной. Но слышано мною было тихое: "Тако празднует Российская незримая земля Христу Воскресшему".

Незримая земля! Братия и други! А зримая?

А зримая пребывала во мраке: храмы пусты, и множество из них уже и не храмы, а любозрительные места старины, а иных и еще множайших уже и не существует вовсе. И лишь слабые и малые огни в лесах и дебрях и городах, утаенные и робкие, восходили к небу с пасхальным исповеданием: "Христос воскрес!"» (*Раевский Сергей (Сергей Дурылин)*). В те дни // Московский журнал. 1991. № 8. С. 26).

³¹ «Китежский летописец» (цит. по: *Дурылин С.Н.* Рихард Вагнер и Россия. С. 40).

извлекаемая из неославянофильского учения о Церкви невидимой и Невидимом граде. Она оказывается чрезвычайно эвристичной именно тогда, когда все чаще тематизируют возвращение «постсекулярных моделей» государства и общества. Ревнители общественного блага обличают Русскую Православную Церковь, как Гиппиус и Мережковский обличали Русскую Церковь синодального периода. Критики «политического православия» предъявляют Ф. М. Достоевскому его же идею «русского Бога», фактически обвиняя его в создании «русской гражданской религии», которая трансформировалась сначала в национализм, а потом и в империализм. За всеми этими, казалось бы, изощренными понятийными схемами обнаруживаются все признаки дальтонизма в отношении народа и Церкви, когда последняя видится только как «союз людей для религиозных целей» или отождествляется с «практикующими христианами». Напротив очевидно, что сообщество Невидимого града, полноценное социальное целое, не вмещалось и не вмещается ни в тесную оболочку самодержавия, ни в тесную оболочку любой национально-патриотической идеологии, равно как противится любому механическому истолкованию всечеловеческого единения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Взыскующие Града. Хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников / вступ. ст., публ. и коммент. В. И. Кейдана. Москва, 1977
2. Взыскующие Града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников, 1829-1923 гг. Антология / сост. В. И. Кейдан. 2-е изд., испр. и доп. Книга первая: 1829-1900. Москва, 2018.
3. *Дурылин С. Н.* Троицкие записки / публ. А. И. Резниченко и Т. Н. Резвых // Наше наследие. 2016. № 117.
4. *Дурылин С. Н.* Собрание сочинений в трех томах. Том 2: Статьи и исследования / сост., вступ. ст. и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. Санкт-Петербург, 2014.
5. *Дурылин С. Н.* Рихард Вагнер и Россия // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. II: Тексты. Библиография / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. Москва, 2011. С. 9–63.
6. *Дурылин С.* Церковь невидимого града. Москва, 1914.
7. *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. Москва, 1994.
8. *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч. Москва, 2014.
9. *Михайловский А. В.* Незримый град «тайной Германии» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2013. № 1 (13). С. 105–114.
10. *Пашенко М. В.* Сюжет для мистерии: Парсифаль – Китеж – Золотой Петушок (историческая поэтика оперы в канун модерна). Москва ; Санкт-Петербург, 2018.
11. *Розанов В. В.* Религия и культура. Т. 1. Москва, 1990.
12. *Померанцева Г. Е.* Дурылин С. Н. // Православная энциклопедия. Т. 16. С. 352–357.
13. *Раевский Сергей (Сергей Дурылин).* В те дни // Московский журнал. 1991. № 8. С. 20–27.
14. *Серебрякова Л. А.* Миф невидимого града в русской музыке начала XX века // Вопросы истории культуры. Выпуск 3. Екатеринбург, 1999. С. 3–16.
15. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Москва, 1993.

А. В. Михайловский

16. *Шнем Г. Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Москва, 1916.

17. Jahrbuch für die geistige Bewegung I (1910). S. 1–18.

18. *Kantorowicz E.* Das Geheime Deutschland. Vorlesung, gehalten bei der Wiederaufnahme der Lehrtätigkeit am 14. November 1933 // *Benson Robert L., Fried Johannes (Hg.)*. Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Princeton/Frankfurt. Stuttgart, 1997. S. 77–93.

19. *Tritsch W.* Das geheime Deutschland: [Ein Bekenntnis zu Wolters] // Deutsche Rundschau, 57. 1930. S. 68–71.