

Е.Е. ДУТЧАК

Геополитическая символика сквозь призму эсхатологии (Вопросы формирования социальной основы староверия)*

Староверие прочно ассоциируется в массовом сознании с конфликтом – культурным или социальным, с формированием религиозно-политической оппозиции. У истоков этих представлений стоят русская демократическая публицистика второй половины XIX в. и советская традиция изучения народных религиозных движений как преимущественно политических. Действительно, принципиальный отказ староверия признать иную форму этнической консолидации и политической идентичности, кроме “погибшего” в ходе никоновских реформ Московского царства, с одной стороны, и вера государства в эффективность административно-полицейского воздействия на противников церковной реформы с другой, не создавали условий для диалога.

В то же время сама история староверия свидетельствует о том, что оппозиционные настроения могут возникать, длиться, но при этом не перерасти в открытое противостояние существующему политическому режиму. Именно об этом писал шеф жандармов А. Орлов (1844–1856 гг.) – человек, стоявший на страже интересов империи и династии: “Хотя правила раскольников весьма неблагоприятны, но они, разумея их в религиозном смысле, едва ли применяют их в гражданском быту. Они проповедуют не платить податей, а сами исправно их вносят, учат избегать рекрутства, а сами усердно служат, учат не повиноваться властям, а сами повинуются” (цит. по [В-ь, 1884, с. 5]).

Это подтверждает важный для понимания сущности религиозной оппозиционности факт: конфессиональная доктрина и социальная практика не находятся в состоянии прямой зависимости. Эсхатологические учения прекрасно объясняют ситуативную оппозиционность, но для понимания истоков длительного и наследуемого протестного поведения их одних явно недостаточно. Вероятно, в тех случаях, когда задействованы более глубокие ментальные слои, нежели непосредственные политические интересы, и в орбиту сознательного противостояния власти втянуто значительное число населения, стоит поставить вопрос не только о содержании вероучения, но и о специфических формах и каналах его проникновения в народную среду.

Концепты *царство* и *государство* в старообрядческих представлениях о власти

Данное смещение акцентов позволяет предположить, что точку соприкосновения старообрядческой эсхатологии с народными представлениями о власти следует искать в смысловом поле концептов политической культуры, а именно концептов *царство* и *государство*. Будучи понятиями полисемантической природы, в рамках которых воз-

* Статья подготовлена в рамках Целевой программы “Научные и научно-педагогические кадры инновационной России” на 2002–2013 гг.

можно объединение конкретно-исторического знания о политических институтах с их эмоционально-образным восприятием, они легко могли быть использованы при описании объектов христианской политической топографии прошлого и настоящего. Это свойство дает основания рассматривать названные концепты в качестве особых “инструментов” формирования старовеерием своей аудитории. Конструируемая при их участии народная версия православной геополитической символики играла, на мой взгляд, ключевую роль в процессах стабилизации апокалиптических настроений, поскольку содержащиеся в ее составе элементы достоверной, “привязанной” ко времени и пространству социальной реальности изначально предполагали эсхатологическое осмысление действий политических элит.

Тезис библейской апокалиптики о разрушении христианской царственности/государственности в “последние времена” максимально полно воплощен на русской почве в мифологемах Вавилона, Иерусалима, Рима и Беловодья. Базовая для них корреляция между правителем/социумом и правлением/жизнеустройством делала эти пространственные образы “осциллирующим” или “мерцающим” текстом – имеющим универсальное значение и обладающим способностью к ситуативному воспроизводству вне связи с реальной или вымышленной территорией¹.

Соответственно, выяснение условий и факторов включения эсхатологической доктрины старовеерия в жизненные стратегии взаимодействующих с ним социальных групп предполагает установление: 1) национальных особенностей эсхатологической смысловой компоненты символов Вавилона, Иерусалима, Рима и Беловодья; 2) логики их соотнесения в народной традиции с идеологическими концептами власти (*царство* и *государство*). Наиболее адекватным для решения этого круга вопросов представляется подход гуманитарной географии², предлагающей анализировать пространственные объекты как *палимпсест* с перемежающимися пластами действительности и вымысла, ориентированный на нужды, интересы и идеалы своих потенциальных потребителей [Замятин, 2009; Митин, 2004] – в данном случае аудитории, чьи политические предпочтения принято характеризовать как “наивный монархизм”.

Знаковой чертой последнего считается “умение” сочетать идеализацию царской власти с резким неприятием бюрократической системы [Гурьянова, 1999; Усенко, 1999; Лукин, 2000]. Но, видимо, в его основании лежал не только традиционный патернализм, но и раздельное “существование” в обыденном сознании человека позднего Средневековья символично-эсхатологического и светского содержания понятий царства и государства. Как показывает историко-лингвистический материал, уже с середины XVI в. с помощью этого различения акцентировались разные, порой интерпретируемые как диаметрально противоположные стороны власти: *царство* указывало на ее конфессиональные, идеологические ориентиры, а *государство* – на светские, административные функции [Колесов, 2000; Человек... 2003; Хорошкевич, 2005].

Подобное распределение тесно связывало такое качество правителя, как “крепость в вере”, с социальной стабильностью Московской Руси или России, что позднее в условиях модернизационных реформ заложило предпосылки для альтернативных оценок одного и того же политического образования в “маятниковом” режиме. Иными словами: в зависимости от ситуации и точки зрения могли быть использованы и понятие “царство”, и понятие “государство”, что, в частности, отражено “старообрядческой политологией” – *христианским царством* правит царь, а *антихристовым государством* – император. В соответствии с этой логикой становятся возможными и диаметрально противоположные оценки деятельности власти.

Следовательно, процесс внедрения старообрядческой эсхатологии в крестьянскую и городскую податную среду в XVIII–XIX вв. может быть представлен как состоящий из двух взаимосвязанных этапов: сначала старовеерами было опровергнуто право

¹ Термин “мерцающий текст” использован О. Бахтиной для характеристики беловодской легенды [Бахтина, 2001].

² См. о данном направлении статью Д. Замятина в следующем номере журнала.

официальных структур на обладание *царской* властью и только потом они предъявляли народу нового носителя, обладающего сакральной легитимностью. Поскольку в данном случае речь шла, прежде всего, об этноконфессиональной идентичности, то и дискредитация официальной государственности осуществлялась в смысловом поле символики Рима и Вавилона – структурообразующих элементов религиозно-политической доктрины “священного царства”. Причем роль этих образов в процессе целенаправленного создания староверами негативного имиджа действующего правления оказывалась различной и зависела от “культурных ареалов” их бытования, в частности от того, входили ли эти образы в фольклорную картину мира или оставались достоянием исключительно книжной, литературной традиции.

Роль образов Рима и Вавилона в политической культуре староверия

Важность этого вопроса прекрасно иллюстрируется на примере легкоузнаваемой сегодня формулы “два Рима падоша, третий стоит, а четвертому не быти”. Давно установлено, что уже во второй половине XVII в. она активно использовалась старообрядческой полемической литературой в качестве доказательства сбывшегося пророчества о падении Москвы. Однако указание М.Плюхановой на то, что ее существование в сравнительно массовых формах начинается только в 1860-е гг. после публикации послания Филофея [Плюханова, 1995, с. 15–16], дает основание для сомнений в широкой известности темы “римского наследия” в народной среде. А значит, и для предположения о том, что образ Рима оставался атрибутом эсхатологии лишь в ее книжном варианте. В XVIII–XIX вв. он был понятен человеку, уже включенному в старообрядческую традицию, но вряд ли являлся основой для распространения соответствующих взглядов, для формирования аудитории, ориентированной на “древнее благочестие”, хотя бы потому, что доктрина “Москва – Третий Рим” никак не объясняла существование Петербурга – первой и главной из столиц действующей империи. Косвенным подтверждением этому служат трактовки Рима в поздней старообрядческой литературе, где “вечный город” соотносится прежде всего с центром враждебного православия католического мира, и в подавляющем большинстве случаев его упоминание обусловлено необходимостью противопоставить соборное и единоличное решение конфессиональных вопросов.

На мой взгляд, гораздо большими возможностями при объяснении неوفиту всего спектра российских модернизационных реалий обладала не римская, а *вавилонская легенда* – метатекст, начавший складываться с Крещения Руси и уже к XVIII в. включавший в себя историко-географические сведения, литургические, агиографические и фольклорные реминисценции, часть которых не имела однозначно негативного звучания³. Есть смысл говорить, как минимум, о трех информационных пластах в русском варианте “вавилонского мифа” с разной степенью нагруженности политическими/государственными и конфессиональными/царственными коннотациями.

Первый пласт составляет эсхатологический образ Вавилона. Он был усвоен Русью при посредничестве византийских историков, а в концентрированном виде выражен в Апокалипсисе, где Вавилон прямо противопоставлен Иерусалиму и изображен в виде женщины в багряной от крови мучеников одежде и с чашей, наполненной нечистотами. Так, сведения о “безстудных деяниях” вавилонян дает со ссылкой на Георгия Амартола “Повесть временных лет”, но, вероятнее всего, рядовой прихожанин считал падение Вавилона само собой разумеющимся благодаря Перемийным чтениям, в которые с XII в. включены предсказания пророка Исаяи [Повесть... 1996, с. 11; Евсеев, 1897]. “Летописец Еллинский и Римский” повторил версии византийских историков

³ Для Св. Писания также характерна двойственность понимания образа Вавилона. По мнению С. Аверинцева, она обнаруживается в астральной символике Венеры: в Книге пророка Исаяи Вавилон подобен Деннице/Люциферу, в Апокалипсисе денница/“утренняя звезда” – мистическая награда верующему и сам Иисус Христос [Многоценная... 1994, с. 393].

о Вавилоне как наследстве потомков Хама, нечестивого сына праотца Ноя, о “безумной” постройке башни царем Невродом и о возрождении города “с гордынею мноюю и прельщением” царем Навуходносором. Правда, теперь был сделан завершающий аккорд – впервые русскому читателю в полном объеме предлагалось видение пророка Даниила, в котором “Вавилонское Навуходносорово царство” скрывалось за образом львицы с крыльями орла [Летописец... 1999, с. 6, 8, 42–44, 48]. Оценка Вавилона как центра мирового греха и соблазна в указанной группе текстов восходит к христианским легендам о притязании смертных на неподобающую им власть, за которыми угадывался образ главного гордеца и обольстителя — Дьявола. Такое “размещение” Вавилона на религиозной шкале ценностей превращало его не только в абсолютное и политическое по своему характеру зло, но и “продляло” ему жизнь до конца времен.

Другой образ города выступает в “Сказании о Вавилоне”, известном в многочисленных списках конца XV–XX вв. [Дробленкова, 1989, с. 351–357]. Здесь он уже не средоточие скверны, а первое мировое *царство*, оставившее знаки власти своим преемникам. Вавилонская версия происхождения национальных монархий возникла на базе представлений Средневековья о существовании царских регалий, общих для всех легитимных правителей⁴. “Добывание” инсигний из опустевшего Вавилона становится отправной точкой для конструирования идеологии “обретения царства” и, что немаловажно, без явных конфессиональных оценок. Более того, Плюханова полагает, что «в начальный период развития русской символики “царения” Вавилон как апокалиптический символ великого погибшего царства не противопоставлялся Византии, а ассоциировался с ней». Антагонизм же в системе соотношений мировых царств, по ее мнению, мог возникнуть лишь в Новое время [Плюханова, 1988, с. 202].

И, наконец, третий информационный пласт “вавилонского мифа” – фольклорный. Попытаюсь обнаружить в нем “стереотипные” и достаточно широко бытовавшие в Новое время мотивы⁵, конечно, не претендуя на решение специального вопроса. Это изображение Вавилона как города змей, а в сказочном варианте – еще и с правительницей Царем-Девкой, “на половину змеей, на половину девкой”. Важно, что “змеиная” сущность Вавилона — не просто общее место средневековой литературы и впоследствии фольклора: она служила атрибутом царствующего града вообще⁶ как амбивалентного, в равной мере *опасного и притягательного* для человека.

Столь сложная природа символа и, как следствие, широкий простор для его истолкования серьезно облегчили староверам использование концепта *Вавилон* для характеристики современного им российского общества и процессов модернизации в целом. Не случайным поэтому можно считать такой парадокс: если современное литературоведение отрицает какие-либо корреляции Сказания о Вавилоне с идеей “Москва – Третий Рим”⁷, то в старообрядческой литературе они присутствуют несомненно. Явное “политическое звучание” вавилонской легенды и позволяло, на мой взгляд, старообрядческим идеологам использовать имя “Вавилон” для обозначения Москвы 1660-х гг., а затем и Петербурга до 1917 г. [Димитрий... 1855, с. 111–112; Юхименко, 2003, с. 347].

Кристаллизация устойчиво-негативного образа Вавилона совершалась, во-первых, по правилам “монтажа” (термин Плюхановой), когда смешение разнородных источников и через них разнородных идей обеспечивало перестройку всей системы значений, и, во-вторых, в обстановке стремительного увеличения социальной дистанции между

⁴ Мнение дореволюционных фольклористов И. Жданова и А. Веселовского относительно времени и самостоятельности происхождения легенды было оспорено Дробленковой и Плюхановой, доказавшими ее составной характер [Жданов, 1891; Веселовский, 1896; Дробленкова, 1979; Плюханова, 1988].

⁵ Привлечение Ждановым в качестве материала для анализа “вавилонской легенды” волшебной сказки о Борме Ярыжке, созданной на рубеже XVIII–XIX вв. В. Левшиным, вызвало оправданную критику Дробленковой, но для реконструкции народных представлений о Вавилонском царстве в Новое время она вполне пригодна.

⁶ О наделение этой чертой Царьграда и Казани см. [Плюханова, 1988, с. 264].

⁷ Достоверной считается лишь связь Сказания о Вавилоне с процессами оформления централизованного государства (см. [Дробленкова, 1979]).

привилегированным и податным населением. В итоге литературные и фольклорные контаминации вавилонской легенды с концептами *могущества в прошлом и греха в настоящем* стали своего рода стержнем старообрядческой апокалиптики и как нельзя лучше подчеркивали “неправильность” русского политического порядка с середины XVII в. и одновременно его эсхатологическую запрограммированность. В этой логике православный мир, став Вавилоном, лишался и своего единственного защитника – *царя*, превратившегося теперь в *императора* – персонификацию глобального хаоса⁸. Именно об этой специфике понимания верховной власти говорит вполне традиционный для историко-эсхатологической доктрины староверия текст конца XIX – начала XX в.: “Глупые вы, человецы, что вы его царем называете, когда он того имени сам не желает и не хочет чтобы его царем звали. Обойдите все церкви, нигде в службе царского имени не услышите, а имя его литерами выражено”. И далее: “Видите ли, слепцы, не имени Христова ненавидит сатана, не печать ему мешает, не дает ему ходу, а имя Христово верно не мешает ему, а, види, царское звание помешало ему” [Государственная... собр. Томское, Q. II.46, л. 7–7 об., 12].

В теоретическом плане эти рассуждения есть частный случай архетипа “эсхатологического нашествия”, проявление которого подчиняется законам маятника в определении источника непосредственной угрозы [Громов, 2004]. В практическом – в глазах народной аудитории получало оправдание изъятие из вавилонской легенды концепта “царство” и помещение его в состав другого символа – Беловодье.

Образ Беловодья в народной культуре

Здесь следует дать пояснение, касающееся содержания и, соответственно, возможных интерпретаций беловодской легенды. Вплоть до сего дня общепринятой остается следующая трактовка: 1) она генетически связана с группами фольклорных преданий о “золотом веке” и “обеленных землях” и являет собой типично русскую *утопию места* с ее представлением о наличии искомой земли в районах, близких основной территории России; 2) ее развитие спровоцировано складыванием крепостной зависимости, поэтому сама легенда может считаться формой антифеодального протеста и социально-утопических чаяний; 3) ее бытование связано с индивидуальными и коллективными миграциями второй половины XVIII–XIX в. по тайно распространяемому указанию дороги, известному в письменном варианте под названием “Путешественник”; 4) она вобрала в себя знаковые черты “крестьянского рая” как места благополучного в хозяйственном отношении, справедливого – в политическом, обязательно православного – в религиозном и вольного – в своих эмоциональных характеристиках [Чистов, 2003; Покровский, 1980; Мамсик, 1987].

Однако сведения о бытовании беловодской легенды в XX в.⁹ не укладываются в эту схему. Ее сохранение, пусть даже во фрагментарном виде, говорит о том, что при изучении культурных функций утопий места следует отделять причины их *генезиса* от факторов *поддержания их длительной жизнеспособности*. Так, если рождение географического мифа – “продукт” некоторой экономико-политической или религиозной ситуации, то его устойчивость и дискретная (сакрально-секулярная) форма существования¹⁰ обуславливаются уже не столько политическими интересами и идеалами определенных социальных слоев, сколько самим архетипом сакрального локуса.

В православной традиции представления о физическом существовании областей, которые непосредственно управляются трансцендентными силами, не имеют точных

⁸ О старообрядческой трактовке слова “император” как знака антихриста на троне см. [Гурьянова, 1988, с. 39–41].

⁹ К числу поздних устных версий легенды относятся записи, сделанные Н. Покровским в 1967 г. на Верхнем Енисее и О. Бахтиной в 1986 г. в с. Бакчар Томской области [Покровский, 1974, с. 336; Бахтина, 2001, с. 11].

¹⁰ Например, о десакрализации беловодской легенды и появлении в ней отчетливого “экономического акцента” см. [Чуркин, 2006, с. 150–153].

топографических координат и доступны лишь избранным, сформировались из разных источников: канонических, апокрифических и фольклорных. Поэтому в разные эпохи, в разных социальных средах и регионах они могли приобретать и разные названия. Так, эсхатолог-профессионал предпочтет оперировать далеким от Беловодья по фонетическому звучанию топонимом Иерусалим или аллегорией “чувственная пустыня”, поскольку в последних гораздо рельефнее подчеркнута религиозная миссия их “искаателей” и “населников”. Но *народную* версию утопии места с ее знаковой близостью трех дефиниций – *белое, чистое и святое* – точнее и полнее выразит именно концепт Беловодье, приобретший на протяжении XVIII–XIX вв. все качества национального пространственного мифа.

Отсюда понятно, что сакральные локусы не просто сходны, они – взаимозаменяемы. Именно об этом говорят наблюдения трех исследовательниц, сделанные на материалах, бесконечно далеких друг от друга. Г. Лончакова, рассматривая подробности очередного витка общественного интереса к “Посланию о земном рае” (письму новгородского архиепископа XIV в. Василия Калики к тверскому епископу Федору Доброму) и рукописный сборник XVII в. “Книга глаголемая Просветитель”, цитирует крайне любопытную мысль составителя последнего: “Два места уготова Бог любящим его: *горный Иерусалим* и *Едемский рай*, и многи суть, рече, обители в дому Отца Моего” [Лончакова, 2003, с. 212]. Н.Поньрко приводит свидетельства тому, что старообрядческая колония на реке Выге воспринималась ее жителями как *свой* Иерусалим [Поньрко, 1987, с. 299]. Изучение истории освоения Алтая позволило В. Липинской утверждать, что легенда о праведной и благополучной земле существовала в двух вариантах: “Один звал за границу, в дальние страны; по другому – Беловодье могло открыться *неожиданно* и *в любом месте*, даже посреди тайги” (курсив мой. – Е.Д.) [Липинская, 1996, с. 45].

Свойства мифологического пространства

Взаимозаменяемость сакральных локусов могла стать реальностью культуры только по одной причине – все они по своей природе являются образцами пространства *не топографического, а мифологического*. К числу специфических признаков последнего Ю. Лотманом и Б. Успенским отнесены “лоскутность” и “номинальность”, с помощью которых имеющая собственное имя территория отграничивается от внешнего мира и замыкается на самое себя. Вывод С. Никитиной о фольклорном пространстве как оценочном, неоднородном и иерархически выстроенном дает дополнительную аргументацию сказанному [Лотман, Успенский, 1973, с. 288; Никитина, 2000].

Малые размеры, точно очерченные пределы и одновременно свойство разрешать самим своим существованием проблемы космического масштаба наделяют сакральный локус способностью моделировать непространственные (семантические, ценностные и пр.) отношения. Уже в качестве организатора социальных коммуникаций он обретает еще одно качество: двойственная, *земная и небесная*, природа этого типа пространства формирует взаимную зависимость конфессиональной чистоты места и человека. В рамках этой логики в конце XIX в. сибирские староверы будут называть “обетованной землей” территории, где “не ступала нога никонианина” [Беневоленский, 1900, с. 7].

Двусторонняя связь места и человека позволяет установить и сущностные черты народных географических утопий, которые могли в период модернизационных ломок добавить к характеристикам “чистых”, сакральных мест еще и право на хранение православной царственности. На мой взгляд, ими стали: 1) положение о двойственной – мысленной и чувственной – природе Иисуса Христа и его антипода антихриста, которое давало традиционному сознанию основание считать геополитическое пространство поделенным на “христианский” и “антихристовый” локусы; 2) “трудовой” принцип отбора жителей в каждом из них, облегчавший превращение социальных ан-

тагонизмов в конфессиональные и наоборот¹¹; 3) прагматический компонент в народной онтологии святости, который предполагал оценку “христианских” территорий как совмещающих “правильный” ритуал с оптимальной системой жизнеобеспечения¹².

Это сочетание чувственного, рационального и символического способов постижения реальности создавало условия для уяснения податной средой ключевой идеи староверия – о необходимости физического (в идеале – территориального) разрыва с “миром антихриста”. Относясь к сакральным локусам как к местам, где блокируется или элиминируется кризисная, угрожающая эколого-демографическому равновесию информация¹³, традиционная община (сельская или городская) не видела ничего невозможного в стремлении староверия обнаружить или создать их аналог, пригодный для спасения “древлего благочестия”.

На пересечении обыденной религиозности и догматически обоснованной экономической самостоятельности староверия и могло возникать отношение к местам старообрядческих поселений и богослужений (местам хранения древних книг и икон) как исключенным из государственной юрисдикции. Его отражениями в равной мере служат и употребление в старообрядческих текстах понятия “скит” применительно не только к монашеским, но и к мирским поселениям единоверцев [Куандыков, 1990, с. 34], и официальное запрещение староверам устанавливать наружные колокола и кресты на своих молитвенных зданиях [Собрание... 1863, с. 279, 280–281; Собрание... 1875, с. 3, 89, 170, 186, 315–316].

Старообрядческое понимание царской власти и символ белизны

Без сомнения, за вынужденным или добровольным признанием автономности “старообрядческого пространства” стоял пересмотр самой конфессией всей группы значений, производных от слова “власть”. Наибольшая активность этих процессов приходится на вторую половину XVIII–начало XIX в. – время активной полемики внутри старообрядческого движения, в том числе и по отношению к действующей власти [Мальцев, 2006]. Часто ее итоги сводятся исследователями только к указанию на последующее разделение староверия на радикалов и умеренных. Первые прямо отождествили царствующую династию с антихристом, вторые – назвали современную им реальность лишь временем, “предстоящим” его приходу, и обосновали необходимость моления за государя.

Все же представляется, что последствия подобной дифференциации в староверии были гораздо шире. Независимо от диагноза, который получала светская и церковная власть, отныне каждое из старообрядческих течений начинает презентировать себя как последнего хранителя веры и, соответственно, *единственного наследника православной царственности*. Наиболее отчетливо подобная связь между хранением веры и правом на власть выражена в крестильной обрядности радикальных толков староверия, почти полностью копирующих древний чин *венчания на царство*. При всем несходстве ситуаций вывод очевиден: максимально высокая степень очистительных процедур в обоих случаях (пост, требование в течение восьми дней не умываться и не снимать ритуальной одежды) свидетельствует об ответственности миссии, к которой готовится человек, и приобретаемом им положении. Тем самым устойчивость в народном сознании мифологемы царской ответственности *за все* не только санкционировала старообрядческую концепцию спасения вне официальной системы церковных

¹¹ Примером могут служить народные сочинения в духе сатирической “Газеты с того света”, предназначавшие ад для “гордых купцов и господ”, “монахов пьяниц и подлецов”, “священника-мошенника”, “красных девиц песьельниц-мастериц” и населившие рай “нищими, смиренными духом и с голодным брюхом” [Государственная... собр. Тихомирова, № 490, л. 4–14 об.] (рукопись датируется 1918 г. и имеет запись: “Сию книгу писал и рисовал крестьянин Нижегородской губернии Балахнинского уезда Большепесешнинской волости деревни Кудашихи Иван Иванович Блинов”).

¹² Например, для многих искателей Беловодья старая вера прямо связывалась со свободным трудом и богатыми промысловыми местами [Липинская, 1996, с. 38–41].

¹³ О подобных свойствах сакральных пространств см. [Щепанская, 2003, с. 264–317].

тайнств, но и привела к актуализации в народной культуре утопии места – поиску пространственных объектов, “очищенных” от присутствия антихристовой государственности.

Показателем этого процесса до середины XIX в. служат масштабы вольной крестьянской колонизации зауральских территорий, в том числе с целью отыскать Беловодье, и во многих случаях прямо инициированной староверами. Только после реформы 1861 г., когда власти сделали попытку решить проблему малоземелья в традиционных аграрных районах за счет поощрения легального движения на восток (опять не без помощи староверов), начинается перевод беловодской легенды на символический уровень. Потому вряд ли можно считать простым совпадением, что на фоне затухания поисков Беловодья православным крестьянином в последней трети XIX в., власти обнаруживают в Западной Сибири “белоногую веру”¹⁴, а старообрядческие скиты включают признак “белизны” в свои самоназвания. Так, на рубеже столетий появится имя Белобородовская пустынь у томско-чулымских таежных поселений староверов-странников [Дутчак, 2007], несколькими десятилетиями позднее староверы-часовенные в Туве создадут свое Белогорье¹⁵.

Это свидетельство не постепенного умирания легенды о Беловодье, а выраженное стремление староверия закрепить за собой символическое качество “белого” как видимую приметку *православной царственности*¹⁶. Акцентирование знака “белизны” становилось беспроектной технологией привлечения неопитов, чем объясним, например, успех “хлестаковской” авантюры Антония Пикульского. Выдавая себя за беловодского епископа, в 1870-е гг. он жил на полном содержании у староверов не только в глухой провинции, но и в образованном Петербурге [Марков, 1914, с. 901–902; Чистов, 2003, с. 305–306, 319]. Не исключено, что та же самая слитность в народном сознании понятий белого, чистого и святого определила в XIX в. быстрый рост численности староверов-поповцев, создавших церковную иерархию под названием – Белокриницкая.

Указанная конвергентность понятий и может считаться тем самым информационно-смысловым “каналом”, по которому эсхатологические доктрины староверия проникали в народную среду и, главное, благодаря которому оказывались ей близки. А уже превращение этих доктрин в наследуемые жизненные стратегии произошло, как показывают персональные истории неопитов, в ходе другой интеллектуальной процедуры – в результате переосмысления института покаяния [Дутчак, 2007, с. 87–130].

Это закономерно. Старообрядческая эсхатология, маркируя ситуацию модернизационных реформ с помощью знакомого православному сознанию ряда – Вавилон/смущение/безумие¹⁷, отнимала у института покаяния его важнейшую функцию – функцию регулятора микрокризисов и объясняла, что теперь привычные покаянные практики не дадут результата и потому делают спасение души проблематичным. В рамках этой логики ключевые для христианской культуры понятия “страха Господня” и “духовной смерти” превращались из абстракции в форму социального контроля, средство стабилизации и саморегуляции податного мира, а протестное поведение лишалось ореола *подвига* (иными словами – ситуативности и исключительности) и рассматривалось уже как *условие личного спасения* человека и его потомков.

¹⁴ Следственная документация дает следующую версию происхождения нового учения: в 1860–1870-е гг.: по Сибири ездил беглый архиерей, который отправлял “службу чистого четверга”, сопровождавшуюся обрядом омовения ног, символизирующим душевную и телесную чистоту его последователей перед Богом [Государственный... ф. 170, оп. 2, д. 1319] («Переписка с Томским губернским судом о деятельности раскольников секты “белоногой веры” в д. Высокая Грива Барнаульского округа», 1875 г.).

¹⁵ Автор признателен А. Стороженко за информацию об этих поселениях.

¹⁶ О царской символике “белого” см. [Трепавлов, 2007, с. 43–56].

¹⁷ Такую же корреляцию “смущения/безумия” содержит рассказ о Божественном гневе на строителей Вавилонской башни и своеобразном помиловании Фалека не-отнятием у него “второго языка Адамова” за то, что “не приложися к безумию их”, в изложении “Летописца Еллинского и Римского” [Летописец... 1999, с. 8].

Таким образом, традиция покаяния, помещенная в систему христианской топографии, усиливала полярность антиидеала Вавилон/Рима и идеала Беловодья/Иерусалима, что и позволяло старообрядческим идеологам без труда транслировать во времени и пространстве представления о царстве как политической структуре *всегда* благочестивой, и государстве – как *потенциально* антихристовом. Поскольку эта трактовка строилась на понятной народному сознанию символике власти и при этом не противоречила официальной православной ортодоксии в главном – не называла точную дату Страшного суда, – ей удалось выполнить свою двойную задачу. С одной стороны, она ориентировала само старование на адаптацию к условиям любого политического режима, с другой — обеспечила формирование социальной основы старообрядческой духовной и политической оппозиции в имперской России, а затем ее сохранение в условиях России советской и постсоветской.

Произошло это в результате того, что христианская геополитическая символика утратила автономную природу идеологических конструктов. Образы царственности и государственности, стоящие за ней, оказались динамически сопряженными, что позволяло бесконечное число раз наполнять каждый из них актуальным социальным смыслом. Нагруженные культурными коннотациями, пространственные символы стали своего рода “смысловым катализатором” идентичности, с помощью которого ориентированная на старование часть российского социума до сих пор выстраивает связь между национальным историческим прошлым, политическим настоящим и прогнозируемым будущим.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бахтина О.Н.* Проблемы изучения миграции старообрядцев (Сибирь и Дальний Восток) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. В 2 т. Т. 2. Благовещенск, 2001.
- Беневоленский И.* Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 г. // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 24. 15 декабря.
- Веселовский А.Н.* Сказания о Вавилоне, скинии и св. Граале. СПб., 1896.
- В-ъ. В.* Вопрос о расколе и мерах против него в начале царствования Александра II // Церковный вестник. 1884. № 47.
- Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского Отделения РАН (ГПНТБ).
- Государственный архив Томской области (ГАТО).
- Громов Д.В.* Образ “эсхатологического нашествия” в восточнославянских поверьях в древности и современности // Этнографическое обозрение. 2004. № 5.
- Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
- Гурьянова Н.С.* Монарх и общество: к вопросу о народном варианте монархизма // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999.
- Димитрий, митрополит Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1855.
- Дробленкова Н.Ф.* К вопросу о средневековом историзме (“обежанин” Сказания о Вавилоне граде) // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979.
- Дробленкова Н.Ф.* Сказание о Вавилоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989.
- Дутчак Е.Е.* Из “Вавилон” в “Беловодье”: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX–начало XXI в.). Томск, 2007.
- Евсеев И.* Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897.
- Жданов И.И.* Повести о Вавилоне и “Сказание о князьях Владимирских”. СПб., 1891.
- Замятин Д.Н.* Пространство и цивилизация в зеркале гуманитарной географии // Мировая экономика и международные отношения. 2009. № 9.
- Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000.
- Куандыков Л.К.* Выговские сочинения XVIII в. о скитском житии // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990.
- Летописец Еллинский и Римский. В 2 т. Т. 1. Текст. СПб., 1999.

- Липинская В.А.* Старожилы и переселенцы: русские на Алтае. XVIII–начало XX века. М., 1996.
- Лончакова Г.А.* Об одном прочтении “Послания о земном рае” новгородского архиепископа Василия Калики в XVII веке // Книга и литература в культурном контексте. Новосибирск, 2003.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Имя–миф–культура // Труды по знаковым системам. Т. 6. Тарту, 1973.
- Лукин П.В.* Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000.
- Мальцев А.И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII–начале XIX в.: проблемы взаимоотношений. Новосибирск, 2006.
- Мамсик Т.С.* Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX в. Новосибирск, 1987.
- Марков В.С.* К истории раскола – старообрядчества второй половины XIX столетия. Периодика профессора Н.И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1845–1904 гг.). М., 1914.
- Митин И.И.* На пути к мифогеографии России: “игры с пространством” // Вестник Евразии. 2004. № 3 (26).
- Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетие н.э. М., 1994.
- Никитина С.Е.* Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000.
- Плюханова М.Б.* Казань и Царьград. О монтаже источников в “Казанской истории” // Монтаж: литература, искусство, театр, кино. М., 1988.
- Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995.
- Повесть временных лет. СПб., 1996.
- Покровский Н.Н.* Антифеодалный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.
- Покровский Н.Н.* К постановке вопроса о Беловодской легенде и бухтарминских “каменщиках” в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Новосибирск, 1980.
- Поньрко Н.В.* Проблема “культурной оседлости” на примере одного эпизода из истории Выговской поморской пустыни // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987.
- Собрание постановлений по части раскола. Лондон, 1863.
- Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1875.
- Трепавлов В.В.* “Белый царь”: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М., 2007.
- Усенко О.Г.* Об отношении народных масс к царю Алексею Михайловичу // Мировосприятие и самосознание русского общества. В 3 вып. Вып. 2. М., 1999.
- Хорошкевич А.Л.* Россия или Московия? В каком государстве было Смутное время? // Родина. 2005. № 11.
- Человек между Царством и Империей. М., 2003.
- Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.
- Чуркин М.К.* Переселения крестьян черноземного центра Европейской России в Западную Сибирь во второй половине XIX–начале XX в.: детерминирующие факторы миграционной мобильности и адаптации. Омск, 2006.
- Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.
- Юхименко Е.М.* Старая вера в новых условиях // Человек между Царством и Империей. М., 2003.