

Этническая и конфессиональная география

АРХЕТИП «СОКРОВЕННОГО ГРАДА» В СИМВОЛИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Кирилл Михайлович Товбин,

кандидат философских наук,

доцент, заведующий кафедрой общих и гуманитарных дисциплин

Филиала Дальневосточного федерального университета в г. Южно-Сахалинске

E-mail: kimito@yandex.ru

В статье рассматриваются пространственные мифологемы Китежа и Беловодья в преломлении старообрядческого мировоззрения. Заимствовав эти архетипы из русской православной традиции, староверы вписали их в собственный контрсекулярный «проект». В статье показаны различия в интерпретации двух мифологем – нематериального Китежа и труднодоступного Беловодья. Доказывается, что от староверов эти архетипы перешли в общенародную русскую культуру, заложив некоторые особенности российского коллективного бессознательного.

Ключевые слова: старообрядчество; сакральное пространство; сакральная география; пространственный архетип; мифологема; Китеж; Беловодье.

УДК 911.3:281.96

Идея *Центра мира* бытует во всех традиционных цивилизациях и духовных учениях, материализуя некое средоточие святости в мире, «пуп земли» [Генон 2002: 484]. В разных традициях эта мифологема по-разному объяснена и представлена. На Руси это миф о *сокровенном граде Китеже*, соединившийся в старообрядчестве с концепцией Третьего Рима [Товбин 2006б]. В результате этого синтеза сформировалась цельная и самобытная философия старообрядческой жизни, служащая примером традиционалистского сопротивления секуляризации и десакрализации Модерна.

Отделение староверов от остального российского общества вызвало определённые значимые и знаковые ментальные перемены [Товбин 2006а]. В изоляции от иностранных идеологов и стили жизни обращение к русским архетипам (в особенности – к мифологемам) стало одним из основных направлений старообрядческой ментальности. В интересе старообрядцев к дохристианским и раннехристианским мифологемам типа *Китежа* нам видится тоска по традиционной связанности *земного* и *небесного*, по *сочленённости*, в которой *священное* не отделено от повседневного и бытового; по единству традиции и быта, веры и власти, церкви и народа, пространства и молитвы, бытового и сакрального [Савельева 2005; Успенский 2002: 475; Матвеев б.г.]. Именно в таком контексте появились старообрядческие редакции рассказов про иеротопы, не затронутые секуляризацией.

Старообрядчество представляло собой не столько традиционное, сколько *традиционалистическое* духовное движение. Его целью было не сохранение, а возрождение *образа* «древлего благочестия». Этим объясняется высочайший интерес старообрядцев (проявившийся как в интеллектуальности, так и в риторике) к древнехристианским и древнерусским культурным образам. Символический отрыв Модерна от традиционных сакрально-

пространственных инстанций и обращение к временным аспектам вызвал внимание старообрядцев к символическим геоконцептам, отображавшим традиционное освящение земли. Эти мифологемы – наиболее яркой из которых и служит Китеж – в традиционалистическом старообрядчестве имели такую силу и вес, каких не имели в *Традиции*. В своём бегстве от репрессивной государственно-синодальной политики, старообрядцы в Средней Азии, на Дальнем Востоке, в Русской Америке изыскивали географические локусы, которые, по их мнению, отображали идею «сокровенного града».

Китеж как мечта

Миф о Китеже – православном городе, скрывшемся от иноверцев под водами озера Светлояр, – не был создан самими староверами. Сразу после Раскола они реанимировали его из «образцовых» времён Святой Руси [Послание... 1909]. По мнению П.И. Мельникова-Печерского, старообрядческая редакция мифа о Китеже изначально возникла как искусственное вытеснение языческой иеротопии, сохранившейся на местах старообрядческого проживания. Как пишет А.В. Карташёв:

Русский народ увидел в христианстве откровение о пришествии на землю и создании силою церковного благочестия вместо этого грешного, нечистого мира другого, сплошь святого, ритуально святого, то есть материально-святого, Иерусалима-Китежа... [Карташёв 1992: 19].

Это традиционное духовное представление лежит *вне* модернистского разделения на материальное и идеальное. Китеж – это материя, но *иная*, отличная от материи чувственной. Она чувственна на более «тонком» уровне, где созерцание и ритуал становятся способами познания. «Мир сей» не может прикоснуться к Китежу и затронуть его обитателей. Важно при этом, что Китеж – не рай, не *Царство небесное*, это священное пространство – последняя земная твердыня. «И невидим будет Большой Китеж даже до второго пришествия» [Комарович 1936: 165].

Китеж – *точка связи* ангельской материи с земной. Староверы неосознанно подчеркнули эту особенность традиционного православия – отношение к материи как к априорно чистой, божественной среде. Чистая материя доступна только для чистого человека; с другой стороны, чистая материя и не позволяет оскверниться. Для человека «земного», «мирского», безбожного, Китеж *нематериален*, он его *не чувствует*. Несмотря на это, люди в нём «печалуют» о падении Московского царства, тоскуют и молятся о возвращении прежней благодати в мир, в то же время сознавая необратимость апостасийного процесса, коснувшегося Руси [Шестаков 1995: 18]. По «Повести о Граде Китеже», войти в него может отнюдь не каждый:

Если какой человек обещается истинно идти в него, а не ложно, и от усердия своего поститься начнёт, и многие слезы прольёт, и пойдёт в него, и обещается лучше голодной смертью умереть, а его не покинуть, и иные многие скорби претерпеть и даже смертью умереть, знай, что спасёт Бог такового, что каждый шаг его будет известен и записан будет ангелом [Книга... 2005].

Эти слова – «духовный манифест» и руководство к устройству старообрядческих общин. Миф о Граде Китеже стал один из важнейших в старообрядческой ментальности. Староверы и сегодня совершают паломничества на Китеж [Бел-ский 2001] как в Иерусалим, служат на Светлояре молебны [Антонов 2004].

Для староверов Китеж – образ «невидимой», «похищенной» Церкви, доступной искренне верующему наследнику древлеправославного благочестия [Дурылин 1916: 48].

Этот миф напрямую связан с беспоповским учением о «невидимом Причастии», осуществляемом «духовно», «незримо», через искреннее желание стоящего в древней традиции правоверного христианина [Михаил (Семёнов) 1916] и со старообрядческим представлением о Церкви в целом.

Тема Китежа была одной из основных в творчестве Н.А. Клюева, представлявшего старообрядчество как квинтэссенцию всей «русскости», востребованной в эпоху краха Империи и поставленного ей на службу «синодального православия» [Киселёва 1993]. Китеж – важнейший иеротоп; не только символ, но и мистическая тема, само обращение к которой возвышает над повседневным материализмом и указывает «выход» из секуляризма современности.

Развитие старообрядцами мифологемы Китежа знаменовало ментальное и мировоззренческое отмежевание от прочих россиян. Образ города, сокрытого под водами от «нечестивцев», недоступного воздушным ветрам, показывает саму сущность старообрядческого гештальта: быть в «мире сем», но быть *иномирными*, живущими по совершенно иным принципам бытия. Эта старообрядческая *инаковость*, породившая множество фантастических представлений и инсинуаций, была динамичной: Китеж *погрузился* с поверхности, был затоплен. Следовательно, смыслом старообрядчества было не сохранение существующего образа жизни, не приспособление к окружающим реалиям, а *погружение в образ* святоотеческого православия, символики, уклада и ритуала.

Китеж напрямую связан с традиционным представлением о *воде* как символе переменчивости, текучести, времени. Китеж не отстраняется от воды – он погружается *ниже её поверхности*, туда, где нет течений, производимых лишь ветрами. Текучие воды проходят *над* Китежем. Китеж – *в глубине*: эти образы намекают православному сознанию и на традиционное таинство крещения, и на ветхозаветный исход евреев через Красное море и даже на самоутопление некоторых «святых девиц», бежавших от поругания «нечестивцами» [Иоанн Златоуст 1896]. Все эти образы раскрывают активную социальность староверов и принципиальную невозможность замыкания в территориально отгороженное сектантское гетто. Действительно, старообрядцы до 1917 года представляли альтернативу историческому развитию России, и эта «параллельная Россия» не была просто идолом старины [Дугин б.г.]. Староверы пропускали текучесть времени «над собой», оставаясь верными древним принципам, легшим в основу российской цивилизации. Это позволило К.Н. Леонтьеву считать старообрядцев большими *византистами*, чем империю, формально декларировавшую свою преемственность от Второго Рима [Леонтьев 1993: 36]. Российская империя менялась вместе со своими политическими и ценностными предпочтениями, а староверы оставались практически незатронутыми модернизациями. Они сохранили свой вариант «русскости» – настолько альтернативный, что Л.Н. Гумилёв считал староверов *субэтносом* [Гумилёв 2003: 346], сохранившим особую пассионарность [Гумилёв 1997: 270]. Поэтому в современных старообрядческих общинах Боливии или Аляски мы можем видеть больше русского в культуре, чем у соотечественников [Болонев 1994: 9]. А.Г. Дугин так характеризует «русскость», развитую в старообрядчестве: «Это русский гордый, русский вертикальный, русский, отстаивающий свою истину бескомпромиссно» [Русский... 2008].

Староверы в эмиграции смогли не только не слиться с другими народами, но и воссоздать многие социальные формы *русского* на чужой «почве». Существует множество исследований эмигрантского староверия; все их объединяет образ традиционно-православного базиса, верного *образу* Святой Руси. Отличительная черта староверов-эмигрантов – яркая этика повседневности, не позволяющая «чистым людям» [Андреева 2006] сливаться с окружающей действительностью, сохраняя специфику своего уклада [Юмсунова-Моррис, Моррис 2011]. Вовлечение мифологемы Китежа в старообрядческую ментальность было не традиционным, но традиционалистическим ответом Новому времени; попыткой выработать симметричный ответ образам барочной культуры и имперской государственности. Соответственно, жить эти образы могли только при наличии тех реалий, которым они противостояли.

Беловодье как цель

Легенда о Беловодье – это мирская редакция мифа о Китеже. Символика здесь совсем иная: Беловодье – как «сокровенный град» – расположено, во-первых, на островах *посреди* текучих вод и, во-вторых, на далёких и неизвестных землях. Таким образом, до Беловодья трудно добраться, его достижение выражено скорее в традиционно-православном странничестве [Смирнов 2006: 242], нежели в созерцании. Странствуя – внешне покоряясь современной текучести – путник представлял собой автономный *корабль*. Он вступал в соревнование с подвижностью времени, сохраняя *священное* исключительно на индивидуальном уровне. Эти символы и образы чрезвычайно повлияли не только на образование специфического старообрядческого согласия странников и специфической секты хлыстов, но и на всю русскую дореволюционную народную культуру [Щепанская 2003].

Согласно легенде о Беловодье, в *далёких* местах (признак сакрализации как отдаления [Смирнов 2000: 339]) имеется страна с неповреждённым древлеправославием и православным государем во главе. Беловодье – «последний стан веры истинной» – есть *Центр мира* [Топоров 2010: 30], а его государь (Пресвитер Иоанн, Поп Иван) – *Царь мира* [Генон 2008: 254]. Примечательно, что, в отличие от Китежа, Беловодье в принципе доступно, хотя и с большим трудом. Локализация его в труднодоступных местах «мира сего» свидетельствует: Божественная благодать здесь не отделена от «земной юдоли», как в случае Китежа. Также примечательно соединение Пресвитером Иоанном в себе священнического и воинского статусов – он и верховный священнослужитель, и политический глава последнего места на земле, где происходит соприкосновение со *священным* [Генон 2002: 117].

Беловодье – это *модернизация Китежа*. Китеж при приближении «нечестивого» безбожного войска *скрылся*, перешёл и «иное измерение» до светопреставления. Считается, что когда-то наступит миг уничтожения православной веры и благочестия, и тогда Китеж *явится*. В то же время по беспоповскому эсхатологизму «последние времена» *уже* настали, духовный антихрист *уже* царствует. Значит, Китеж *уже материализовался*, и где-то на Земле живут «остальцы веры Христовой», сохраняющие и передающие священную традицию посредством неискажённого ритуала [Дутчак 2006: 83]. Соответственно, можно отыскать Беловодье – и путь к нему соединяется с сакральной мифологемой дороги. Странствование по сухопутным просторам Евразии осуществляется с целью найти «незатронутые антихристом углы»¹. Поэтому оно интерпретируется как *исход* из «мира сего», передача себя «четырёх концам земли», прикосновение к сакральному Космосу.

Местоположение Беловодья определялось по-разному: Каспий, Алтай, север Урала или Сибири, Китай, Индия, Опоньское царство (Япония) [Бломквист, Гринкова 1930: 10; Пригарин 2005; Селезнёв 2006; Чистов 2003: 313]. В конце XVIII века по местам обитания староверов путешествовал самозванец Аркадий (Антон Пиккульский), выдававший себя за епископа, рукоположенного в Беловодье в «архиепископа всея Руси и Сибири» [Никифоровский 1890; Смирнов 1895: 165; Чистов 2003: 305]. Поиски Беловодья продолжались старообрядцами до XIX в. включительно [Малиновский 1910: 40; Хохлов 1903].

Концепт *пути к Беловодью* был духовным обоснованием русской старообрядческой колонизации Кавказа, Турции, Сибири, Дальнего Востока, Китая и Русской Америки. Распространение по всей Евразии имело не только политические и экономические причины – образ «сокровенного града» подвигал старообрядцев на поиски места, где возможно восстановление образа Святой Руси, «параллельной России», не соприкасающейся с «испорченными» версиями православия. Потому староверы на *чужих* и в культурном, и в природном плане территориях создали устойчивые сообщества, просуществовавшие до момента перехода Модерна в ультра-секулярную стадию (воинствующий атеизм в СССР и КНР, технократия на Западе).

¹ В западной (атлантистской, талассократической) цивилизации это сакральное действие осуществляли пираты и мореплаватели [Стефанов 2006].

Вместо заключения

Современное городское *неостарообрядчество* почти не использует мифологем Китежа и Беловодья. Эти иеротопы предполагают онтологическое осуществление себя, невозможное в виртуально-субкультурном формате, к которому тяготеет нынешнее староверие. Будучи созданной как способ сакральной «привязки» к пространству, мифологема «сокровенного града» не работает в ментальности, полностью оторванной от традиционных инстанций *духа, крови и почвы*.

Однако именно в мифологемах Китежа и Беловодья содержались основания, которые превратили современное старообрядчество в образцовую «пострелигию» [Товбин 2013а]. Это, прежде всего, «привязка» к *образу*. В традиционной духовности существует представление о самостоятельности и «самосвященности» символа, об отсутствии чёткой грани между знаком и обозначаемым [Товбин 2013б]. Поэтому воскрешение древнехристианского архетипа Китежа не просто обозначало, но и осуществляло «привязку» к древнерусской духовности. Более *профанная* (вынужденно подвергшаяся воздействию кочевнической идеологии Модерна) мифологема Беловодья осуществляла «привязку» переселившихся на окраины секулярной ойкумены старообрядческих общин к Китежу, а через него – к Древней Руси. Это *копирование образа с образа*, лишившись в советское время бытийственных оснований, сегодня превратилось в *симулякр*. Это дало возможность современному старообрядцу довольствоваться копированием образа старообрядца «классического»: заимствуются лишь наружные черты, но не сложные мифологемы типа Китежа.

Тем не менее, понимание структуры этих *пространственных архетипов* – ключ к *распознаванию русской ментальности*, особенно её «теневого», параллельной стороны. Это осуществлённое в старообрядчестве действие актуализируется в условиях современной глобализации, ставящей под сомнение национальную идентичность как таковую.

Литература

- Андреева Ю. Хроники одного путешествия, или В гостях у липован // Киевское национально-культурного общество старообрядцев-липован. Февраль 2006. <http://goo.gl/EYMAV>.
- Антонов С. У града Китежа // Старообрядецъ. 2004. №31. С. 11-12.
- Бел-ский С. Отражения в озере // Духовные ответы. Вып. 15. М.: Изд-во Тверской старообрядческой общины храма свт. Николы Чудотворца, 2001. С. 43-70.
- Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Бухтарминские старообрядцы. Л.: Изд-во АН СССР, 1930.
- Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. Новосибирск: Февраль, 1994.
- Генон Р. Символы священной науки. М.: Беловодье, 2002.
- Генон Р. Царь мира // Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. С. 713-782.
- Гумилёв Л.Н. От Руси к России. М.: АСТ, 2003.
- Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Аграф, 1997.
- [Дугин А.Г.] Старообрядчество и русская национальная идея // Радио «Духовный Антихрист». Б.г. <http://staroverie.ru/idea.shtml>.
- Дурьлин С.Н. Церковь невидимого града. Сказание о Граде-Китеже. М.: Проталинка, 1916.
- Дутчак Е.Е. Путь в Беловодье (К вопросу о современных возможностях изучения конфессиональных миграций) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». 2006. №1(5). С. 81-97.
- Иоанн Златоуст. Похвальная беседа о св. мученице Пелагии, что в Антиохии // Иоанн Златоуст. Творения в 12 тт. Т. 2. Ч. 2. СПб.: Изд-во СПбДА, 1896. С. 623-632.
- Карташёв А.В. Смысл старообрядчества // Церковь. 1992. №2. С. 19-24.
- Киселёва Л.А. Христианство русской деревни в поэзии Николая Клюева // Православие и культура. Вып. 1. К., 1993. С. 59-76.
- Книга, называемая Летописец, написана в год 6646 (1237) сентября в пятый день. Повесть и взыскание о граде сокровенном Китеже // Псковская держава: краеведческий архив. 2005-02-01. <http://goo.gl/KGNWE>.

- Комарович В.Л. Китежская легенда. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
- Леонтьев К.Н. Византизм и Славянство // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Парогъ, Моск. рабочий, 1993.
- Матвеев П.Е. Старообрядческая этика и экономика (ценностный анализ) // Персональный сайт Матвеева П.Е. Б.г. <http://matvei5.narod.ru/Ethics/OldbelifEconomic.doc>.
- Мельников П.И. (Андрей Печерский). В лесах. Кн. 2. М.: Сов. Россия, 1984.
- Михаил (Семёнов), еп. Церковь, смысл Её бытия и необходимость жить в Ней // Старообрядческая мысль. 1916. №1. С. 13-20.
- Никифоровский И.Т. К материалам для характеристики современного раскола («Беловодская» иерархия) // Христианское чтение. 1890. №11-12. С. 689-694.
- Послание к отцу от сына из онаго сокровеннаго монастыря, дабы о нем сокрушения не имели и в мертвы не вменяли скрывавшагося из мира. В лето 7209 (1702) июня въ 20 день // Мельников П.И. (Печерский А.) Полн. собр. соч. Т. 7. Статьи и рассказы разных лет. СПб.: Т-во А.Ф. Маркс, 1909. С. 26-27.
- Пригарин А.А. Отражение процессов формирования в исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. 2005. №1. С. 88-108.
- «Русский взгляд» – Старообрядцы. 01.01.2008 // Фома: православный журнал. http://www.foma.ru/article/index.php?news=2993&phrase_id=513486.
- Савельева М.Ю. Трансформация представлений о «Святой Руси» от Царства к Империи // Человек верующий в культуре Древней Руси: Материалы междунар. науч. конф. 5-6.12.2005 г. / Под ред. Чумакова Т.В. СПб.: Лема, 2005. С. 42-59.
- Селезнёв Н. Старообрядцы XVIII в. и «асирские христиане» Японии // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. Вып. XII. М.: Волшебная гора, 2006. С. 181-186.
- Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. СПб.: Тип. Главного Управления Уделов, 1895.
- Смирнов И.П. Мегаистория. К исторической типологии культуры. М.: Аграф, 2000.
- Смирнов И.П. Homo in via // Смирнов И.П. Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности. СПб.: Алетей, 2006. С. 237-258.
- Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
- Стефанов Ю.Н. Капитан Копейкин под флагом «Весёлого Роджера» // Стефанов Ю.Н. Мистики, оккультисты, эзотерики. М.: Вече, 2006. С. 239-248.
- Товбин К.М. Староверие как «контрсекулярный проект» // Религиоведение. 2006а. №3. С. 40-56.
- Товбин К.М. Трансформация концепции «Москва – Третий Рим» в русском православном старообрядчестве: Дисс. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д: СКНЦ ВШ, 2006.
- Товбин К.М. Параметры традиционной духовности // Вестник НГУЭУ. 2013а. №1. С.162-180.
- Товбин К.М. Традиционная духовность в традиционалистском восприятии // NB: Философские исследования. 2013. № 8. С. 432-459. http://e-notabene.ru/fr/article_790.html.
- Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI-XVII вв.). М.: Аспект Пресс, 2002.
- Хохлов Г.Т. Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство». СПб.: Герольд, 1903.
- Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Булганин, 2003.
- Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: очерки русской философии и культуры. М.: Владос, 1995.
- Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. М.: Индрик, 2003.
- Юмсунова-Моррис Т., Моррис Р. Школа для староверов в Орегоне // Старообрядецъ. 2011. №48. С. 6-7.