

УДК 947.066.22:304.3+957.17

В.Я. Мауль

«ГОРОД ИГНАТА» В БУНТАРСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ РОССИЙСКОГО ПРОСТОНАРОДЬЯ

Рассматриваются малоизученные аспекты отечественной истории, связанные с распространением народных социальных утопий в России и отношением к ним простолюдинов. На примере легенды о «городе Игната», имевшей хождение начиная с XVIII столетия, осуществлен семантический анализ такого варианта народной утопической мысли, как легенды о «далеких землях». Ставится задача показать, что социокультурное содержание легенды не ограничивается исключительно рамками классовой борьбы, но неизбежно выходит за их пределы.

Ключевые слова: социальная утопия, легенды о «далеких землях», казаки-некрасовцы, «город Игната».

Как известно, бунтарская психология народных масс, формировавшаяся конкретно-историческими обстоятельствами российского бытия, всегда актуализировалась в переломные в культурном отношении эпохи, когда происходила трансформация привычных порядков и устоев. Таким переходным временем оказался период XVII–XVIII столетий, подвергший мироощущения российских простецов серьезным испытаниям. Под натиском культурных инноваций, детерминированных «революцией сверху», традиционная культура с помощью своих адептов искала спасительные средства, способные предотвратить распад устоявшихся структур повседневности. Важнейшим из них был русский бунт как крайняя мера, к которой прибегали социальные низы, доведенные до последней степени отчаяния, в поисках сохранения святой старины. Бунт оказывался экстраординарной ситуацией, порожденной эмоциональным всплеском враждебности и спровоцированной коллективными фобиями простолюдин. Однако на многочисленных примерах приходилось убеждаться, что бунт никогда не улучшает, но всегда ухудшает существующий порядок вещей. Поэтому в народной памяти отношение к нему было достаточно настороженным: «бунт – не перца фунт», – не без оснований полагал фольклорный опыт.

Не должно вызывать удивления, что на уровне коллективных представлений бунт коррелировался и с иными формами недовольства, ярко выражавшими различные срезы традиционной ментальности. Так, например, органичной составляющей социальной правды являлось понятие свободы/воли, одновременно акцентирующее вероятность боярской (дворянской) измены. С точки зрения массовой психологии, воля понималась не просто как бескрайний простор и полная безбрежность страстей, но и как независимость от конкретного, своего господина. Стремление к ее об-

ретению в ситуации социокультурного конфликта провоцировало такой специфический вид индивидуального или группового сопротивления, как побег, запечатленные стереотипными формами фольклорных рефлексий. «Кабалка лежит, а Ивашка бежит», «Беглого не устережешь», «За беглым не нагоняешься», утверждали народные пословицы и поговорки. И в этих соображениях заключалась изрядная доля житейского прагматизма, катализируемая подвигами российских землепроходцев. «Государева земля не клином сошлась», – приходили к заключению социальные низы. Согласно выводам Ю.М. Лотмана, в традиционной культуре «земля как географическое понятие одновременно воспринимается как место земной жизни (входит в оппозицию «земля/небо») и, следовательно, получает ... религиозно-моральное значение. Эти же представления переносятся на географические понятия вообще: те или иные земли воспринимаются как земли праведные или грешные». Поэтому «всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религиозно-нравственном отношении. Не случайно проникновение человека в ад или рай в средневековой литературе всегда мыслится как путешествие, перемещение в географическом пространстве» [1. С. 239, 240].

Вполне последовательно чаяния, ожидания и представления простолюдин выражались в социальных утопиях, появление и активизация которых становились симптомами общественных неполадок, постепенной трансформации старого порядка на новый, вестернизированный лад. Давно доказано, что мышление тогдашнего человека при всей его сословной специфичности было мифологизированным и семиотизированным, работающим по законам мифологического отождествления культурного знака и заложенного в нем смысла. В таком мышлении органично уживались архаическая онтология с бытовым православием, что, не-

сомненно, запечатлевалось и в социальных утопиях. Это означает, что методологически упрощенный подход к утопическим легендам как форме классовой борьбы, т.е. пассивного протеста трудящихся против феодально-крепостнического гнета, не пойдет. Он уже явно устарел. Сегодня необходимы иные познавательные стратегии и исследовательские практики. На современном этапе развития гуманитаристики наиболее востребованным оказывается культурологически ориентированное проникновение в прошлое с его знаковой символикой и непрочитанными встроенными культурными контекстами. Только через расшифровку этого культурно-семиотического кода можно понять внутреннюю семантику социальных утопий. Опыт такого рода и предлагается вашему вниманию.

Следует заметить, что общая схема утопических легенд имеет много схожего, хотя создавались они в разной социальной среде и в разные времена. В широком смысловом плане утопия – это «явление, фокусирующее множество силовых линий культуры. Она, подобно мифу, главным объектом избирает картину мира, структурирует ее и показывает место человека в ней». При этом утопия подобна зеркалу, которое «отражает сразу два объекта, реальный и воображаемый». Поэтому в «утопии, выстраивающей иные миры, всегда просматривается сравнение с действительностью. Сравнивая, утопия отрицает существующее, предлагает спасительные рецепты» [2. С. 6].

В ситуации кризиса культурной идентичности российские простецы, сопоставляя привычные традиции и чуждые инновации, регулярно выражали искреннюю убежденность в том, что прежде мир был устроен более справедливо. По выражению Ежи Шацкого, «народы, прочно укоренившиеся и удовлетворенные», «не производят на свет» утопий [3. С. 62]. Умозрительное конструирование простонародьем образа социального рая на земле воплощалось, например, в легендах о «золотом веке», которые выражали критическое отношение к настоящему посредством идеализации прошлого. Оно воображалось временем всеобщего изобилия, невиданной щедрости природы к простому человеку. В легендах нередко акцентировались сообщения о больших зернах, изобилии рыб и зверей, о невероятных рудных запасах земли в прошлом. И лейтмотив таких утопических мечтаний был социально значим и очевиден. В конечном счете, считал польский ученый, решающим здесь «оказывается противопоставление идеала и действительности. Идеала, существующего где-то там, и действительности, в которой приходится жить» [3. С. 68–69].

Другой разновидностью народных социальных утопий были легенды о «далеких землях». Они «посвящены не просто некоему идеальному месту, локализованному где-то в отдаленном времени ... но земле, четко географически определенной, земле, которая существует и до которой можно и нужно добраться. Эти легенды ... настаивали в первую очередь на обязательном *поиске* этой земли, буквально *движении* к ней» [4. С. 207]. Таким образом, в утопических легендах идея перемещения, путешествия мифологизируется, приобретая ритуальную культурную окраску. Поэтому, как отмечал В.Н. Топоров, «ценность пути состоит не столько в том, что он венчается неким успехом, достижением благого и чаемого состояния, сколько в нем самом. Целью является не завершение пути, а сам путь, вступление на него, приведение своего Я, своей жизни в соответствие с путем, с его внутренней структурой, логикой и ритмом» [5. С. 268].

Создание социально-утопических легенд о «далеких землях» во многом было связано с деятельностью старообрядцев, находившей широкий резонанс в народной среде, в том числе и у донских казаков. Известно, что после церковных реформ патриарха Никона немалое число «расколотчиков» бежало на Дон, способствуя формированию и распространению слухов о том, что «светлая Россия потемнела, а мрачный Дон восиял и преподобными отцами наполнился, яко шестокрыльнии налетеша». В конце 1680-х гг. донские старообрядцы терпят поражение – было разгромлено несколько их религиозных центров, а власть в Войске вновь захватили сторонники «еретической» Москвы. Поэтому часть донцов-старообрядцев бежит на юг, в том числе на Кубань [6. С. 134; 7. С. 67–68]. Возникая в точках пересечения культурных потоков, легенды о «далеких землях» мысленно проецировали идеал общественной гармонии за географические пределы «антихристового царства», реализуя извечную тягу простонародья к «подройской земле». Так не раз бывало испокон веков. Еще в древнерусской культуре «возникло концептуальное поле, в зоне воздействия которого обильно произрастали утопические образы «праведных земель». Источниками, питавшими это поле, были: полужыческие представления об обители праведников (остров Буян); вера в существование земного рая, а также многочисленные геомантические (*геомантия* – *гадание по земле; составная часть астрологии*) легенды» [8. С. 40].

С XVII–XVIII вв., подвергшись интенсивной интервенции культурных инноваций, пространст-

во традиционной культуры стало эмоционально еще более напряженным. По мнению старообрядцев, «с переориентацией государственной и общественной жизни, нашедшей свое формальное выражение в церковной реформе и деятельности Петра I, «не-сакральное» пространство ... значительно увеличилось в размерах». Поэтому уход из мира антихриста признавался «единственным способом сохранения «древнего благочестия», и этот выбор определялся «давно апробированной в русской истории традицией побега» [9. С. 184, 185]. Психологически уход из родных и обжитых мест в поисках лучшей участи облегчался сведениями об огромных резервах неосвоенных земель, известным по стране опытом народной колонизации, слухами о вольной, без господ, жизни у казаков, но главное – осознанием «неправедности» современного общественного устройства. На этой почве и формировались социально-утопические легенды о Беловодье, Даурии, «земле бородатых людей» и многие другие, где жизнь обустроивалась на эгалитарных принципах, не было несправедливости, обид, сохранялись истинная вера и социальная правда. Все это становилось результативной психотерапией, смягчавшей переживание простонародьем острого социокультурного катаклизма. И столь имплицитная психическая реакция вполне понятна. Утопическому сознанию в целом свойственна «ориентация на умозрительное конструирование таких образов иного социального мира, который был бы лишен органически присущих всякому реальному обществу внутренних противоречий и конфликтов, представлял бы статичную, как правило, детализированную и однозначную картину общественной жизни. В этом главная особенность утопического творчества» [10. С. 84–85].

Одной из наиболее известных российскому фольклору утопий о «далеких землях» была легенда о «городе Игната» – «царстве некрасовцев», которая обостряла христианские эсхатологические и хилиастические ожидания и реанимировала наиболее архаичные культурные архетипы. Возникновение легенды тесно связано с бунташным опытом российского простонародья. Известно, что после поражения Булавинского восстания 1707–1709 гг. часть казаков-староверов, спасаясь от преследования карателей, уже привычно бежала на Кубань. На этот раз во главе с Игнатом Федоровичем Некрасовым – атаманом Голубинского городка и принципиальным раскольником. Подобно многим другим бунтарям, он отличался крепким характером и стойкостью убеждений. Свои взгляды и устремления, сложившиеся в условиях вольного Дона, Некрасов перенес на Ку-

бань, в основанную им общину. Позднее, дополненные коллективным творчеством, они были оформлены в виде особых правил поведения – «заветов Игната» и насчитывали более 170 установлений. Именно здесь на Кубани его личность и дела подверглись идеализации и сакрализации, стимулируя складывание и распространение легенды о «городе Игната». Неслучайно, в народном сознании Некрасов наделен даром волшебника, сверхъестественной силой – такова была чарующая магия этого имени в народно-поэтическом сознании.

Однако за Кубанью, как известно, лежали земли турецкие, а, значит, заповедные для православного люда, иноверные, неблаго-честивые, на которые не распространялась божественная благодать. Поэтому побег некрасовцев – это не просто государственное преступление (измена), но и святотатственное «дьявольское искушение», запредельный выход из сакрального локуса святой Руси. Здесь акцентируется то обстоятельство, в соответствии с которым сила сакрального считалась ослабевающей к периферии, но, с другой стороны, освоение ее рассматривалось как приобщение новых земель к освоенному пространству путем его сакрализации. Тем самым «чужое» пространство становилось «своим». «Легенда о «городе Игната», который по преданию находился за Песчаным морем и в который казаки ушли жить вольной жизнью, отразила передвижение самих казаков-некрасовцев, а с другой стороны, поощряла их на постоянные поиски заветной страны» [4. С. 206; 11. С. 321–328]. «Город Игната», сакрализуясь в мифологическом сознании современников, представлялся незыблемым и несокрушимым оплотом истинной веры и благочестия. Это был измышленный простонародьем город-остров в огромном, окружающем его море иноверческого мира. Своего рода святой Грааль – как символ труднодостижимой, но заветной цели, осуществление которой приносит отпущение грехов и вечную жизнь. Вполне обоснованно «исходной точкой для легенд о земном рае» современная исследовательница считает «библейские описания Эдема. Это находящееся на востоке, где рождается несущее жизнь миру солнце, отовсюду огражденное пространство, надежно охраняемое, обладающее сакральным статусом» [8. С. 40].

Путь в «город Игната» – это, с одной стороны, реальный путь, т.е. географическое перемещение, но это еще и путь метафизический, аксиологически понимаемый как стремление к святости, разрыв с греховностью. Это есть стремление к искуплению и духовному совершенствованию, путь от

Кривды к Правде, причащения и спасения не столько тела, сколько души. Неудивительно, что открывался он только истинным избранникам и был недоступен для всех других. По свидетельству Т.И. Капустиной, принадлежащей к майноской ветви некрасовцев, «наши старики стали ходить по разным странам и искать тот Игнатов город ... Во многих странах побывали казаки, да только так и не нашли того города. А есть он! Как ему не быть, когда его люди видали?! Не станут же люди неправду гутарить!» Рассказчица пребывала в уверенности, что другие люди, в отличие от майносовцев, видели город Игната: «Может, Игнат на нас, майносовых, сердце поимел, что его завет нарушили? Вот он и прятал тот город от наших казаков. Игнат-то наш силу такую имел. Он и войско свое невидимым делал. Старики так и гутарили: Игнат дороги прятал к своему городу. Туман напускал на город» [12].

Туман, который скрывает привычные путевые ориентиры, играет здесь роль своеобразной завесы, отделяющей праведный мир от несправедливого. Вербальное признание Т.И. Капустыной ассоциативно реанимирует воспоминания о знаменитом граде Китеже, который также не давался «басурманам» и с приближением опасности уходил под воду озера Светлояр. Подобное акцентирование аналоговой парадигмы актуализирует особую культурную семантику «города Игната», отразившуюся в его описании. Вслушаемся в этот текст.

– «Живут такие люди на берегу большого озера. Город у них большой, пять церквей в нем, обнесен он высокой стеной; четверо ворот – на запад, восток, север, юг. Ворота все закрыты. Только восточные открыты бывают днем. На воротах стоят вооруженные часовые, а ночью и по стенам часовые ходят. В город свой те люди никого не пускают. Живут богато. У каждого каменный дом с садом, на улицах и в садах цветы цветут. Такая красота кругом. Занимаются те люди шелками. Обиды ни людям чужим, ни друг другу не делают. Женщины у них раскрасавицы, разнаряжены: носят зеньчуг, рубены, золотые монисты, лестовки янтарные. Носят они сараханы из серебряной и золотой парчи, а рубашки из лучшего шелка. Живут там женщины, как царицы. Мужики их любят, пальцем не трогают. Не дай господь, какой мужчина обидит свою жену – его за то смертью накажут. Женщины и на круг ходят, и грамоте обучаются с дьяками вместе.

– В город свой те люди мужчин не принимают и не пускают, а женщин принимают. Кто ни пройдет, того накормят, напоят, оденут и проводят ласковым словом: «Спаси тя Христос».

Вот, казалось бы, и все. Но... ведь это только текст, именно такой текст, где, по выражению М.М. Бахтина, каждое слово пахнет контекстом. Обратим внимание, что утопически созданный город расположен на берегу озера. И такое местоположение едва ли случайный каприз мифологического сознания. Прибрежный характер поселения всегда был свойствен для Руси в целом и казачества в частности. Более того, он вполне типичен для народных утопий и полностью гармонирует с Бело-водьем, озером Светлояр с градом Китежем, рекой Нерогой и т.д. Вода в славяно-русской культуре, как известно, имела особое мистическое значение, наделялась специфическими магическими свойствами, очищающей, исцеляющей и даже оживляющей силой [13]. Поэтому для создателей легенды вполне естественным было топографическое совмещение «города Игната» с сакральной стихией воды. Вода – это еще и естественный, но в то же время символический барьер, отделяющий и охраняющий остров спасения от контактов с миром иным. Созвучие берега и оберега в данном случае приобретает семантическое наполнение.

Необходимо отметить наличие в городе пяти церквей. В «земле обетованной», претендующей на роль спасителя от внешней греховности, церковь была, конечно же, обязательным условием. Но почему их именно пять? Возможный ответ подсказывает магическая символика чисел, которые передавали сакральную информацию, констатируя божественный смысл явлений. Известно, что почитание пятерки опиралось в русской традиции не только и не столько на языческие корни, сколько на христианские истоки. Исследователь этого вопроса В.М. Кириллин приводит свидетельства рельефного присутствия пятерки в различных евангельских текстах: «Евангельская легенда о пяти хлебах, насытивших пять тысяч человек, и притчи о пяти мудрых и пяти неразумных девах и арабе, умножившем данные ему пять талантов, на другие пять; ритуал благословения пяти хлебов на литии во время всеобщего бдения и употребление на проскомидии во время литургии пять просфор; храмы о пяти главах и иконостасы в пять рядов» [14. С. 82].

Как видим, символический смысл отдельного числа, в частности пятерки, не сводился к какому-то одному значению, а скорее представлял собой многослойную, многоплановую и многогранную семантическую структуру, содержание которой в каждом конкретном случае, в зависимости от объективно-субъективных факторов контекста, могло меняться. Числовой символике, идейно связанной

с посвящением храма, отводилась важная роль и в формировании архитектурного образа православных церквей. «В XV–XVII вв. пятиглавие стало трактоваться как традиционное для главных городских и монастырских церквей» [15. С. 46–47]. Практика строительства в городах пяти церквей также не являлась редкостью для отечественной храмовой архитектуры. Вспомним, например, что и в вольном Пскове судная грамота в качестве своих авторов называет «попов всех 5 съборов» [16. С. 331]. Таким образом, упоминание аналогичного количества церквей в «городе Игната», отнюдь, не было плодом безудержной фантазии составителей легенды, но выглядело актом семиотическим.

Чрезвычайно важным представляется изолированность города от внешнего, испорченного мира с помощью высокой стены с четырьмя воротами на разные стороны света. Здесь отчетливо акцентируется идея изоляционизма, отчужденности «Игнат-города». Только разорвав все контакты с утратившими веру землями можно было свято блюсти чистоту истинного православия. Высокая стена – словно рубеж между миром тем и этим. Благодетель, рай земной и свет – здесь, порча, «царство антихриста» и тьма – там. Вполне понятно, что все ворота в стене заперты, только «восточные открыты бывают днем». Именно там, на Востоке, где встает солнце, средневековые христианские представления локализовывали образ рая на земле [17. С. 195]. Соответствующие мысленные рефлексии умозрительно трансформировали апокалиптические мотивы в актуально-востребованные хилиастические ассоциации: «город Игната» – «Новый Иерусалим». Едва ли можно согласиться с историком В.И. Бугановым, полагавшим, что здесь «в сильно идеализированной форме» отразились «порядки, царившие в столице Войска Донского – Черкасске, даже черты его внешнего облика (крепостные стены, ворота)» [18. С. 297].

Безусловно, некоторые моменты пространственно-топографического сходства налицо. Однако думается, что подобный рационально прагматический подход в целом не свойствен утопическому сознанию. В возбужденных кризисом культурной идентичности представлениях простонародья сакральная топография, как отмечалось в литературе, время от времени могла изменяться в зависимости от праведности или грешности населения той или иной земли. Одновременно мог перемещаться и духовный центр мира. «Новый Иерусалим» мог находить вполне конкретное воплощение теоретически в любом городе, который при-

нимал на себя заботу о всеобщем спасении» [19. С. 229]. В этом случае срабатывало характерное для традиционной ментальности мифологическое отождествление знака и смысла. Характерные примеры есть в более ранней истории донских старообрядцев, которые, как известно, один из своих построенных на реке Медведице городков называли «новым Иерусалимом» [7. С. 67].

Вероятно, мятущееся сознание простецов подобным же образом воспринимало «город Игната». Он мог пониматься и в контексте противопоставления его святости погрязшей в ереси и утратившей благодетельность Москве – падшему «третьему Риму». Неслучайно, в легенде используется характерный прием гиперболизации, неоднократно подчеркиваются значительные размеры новообретенного сакрального локуса – «большое озеро», «большой город» и т. п. По существу предводитель казаков-некрасовцев сделал в «Игнат-городе» аналогичное тому, что сотворил Соломон в Иерусалиме. Он также построил новые крепостные стены с четырьмя воротами, а в центре города – величественный храм и даже целых пять. Здесь, правда, нет золотых ворот, но есть такие, которые принципиально дистанцированы от других, и наполняющая их благодетельность подчеркивается обращенностью к востоку. Предположительно в них должен был в конце времен войти Иисус Христос, как Он входил когда-то в Иерусалим. «Отныне «свое» пространство соотносилось с пространством Святых мест, как «подражающее» (имеющее подражать) и «подражаемое», и эти два пространства связались друг с другом идеей пути» [20. С. 629]. В такой постановке вопроса свое символическое значение приобретают и «вооруженные часовые», которые, словно архангелы у врат рая, стоят на страже чистоты и святости. Ворота в этом случае обозначают не просто место входа в священный локус. Они в то же время выполняют функции границы. Ее «особые сакральные свойства» определяются «противоположными значениями: с одной стороны, она обеспечивает защиту мира человека, с другой – соседствует с неупорядоченной сферой хаоса, служит выходом в «иной» мир, т.е. осознается как наиболее удаленная от центра критическая «зона риска» [21. С. 25].

Непроницаемость границ, замкнутость «своего» пространства неоднократно подчеркиваются в описании «города Игната». Вероятно, это концептуально важный момент для создателей и исполнителей легенды. Ворота/граница как место встречи жизни и смерти, любви и вражды, соединения и распада. Они позволяют дифференцировать своих и чужих, праведников и грешников.

Только таким образом можно добиться материального процветания («живут богато») и душевного благополучия, которое демонстрируется невиданной красоты каменными домами и цветущими садами. Возникающий при этом ассоциативный ряд становится доминантой очевидной аналогии: город-сад – райский сад. Актуальна именно такая семантическая параллель, а не реальный исторический опыт разведения садов, который культивировал совсем иную традицию. Л.В. Милов, посвятивший много времени исследованию хозяйственного развития России, подчеркивал, что практика отечественного садоводства тесно связана с понятием фруктовый (не цветочный) сад. При этом великорусское садоводство имело сугубо прагматический (торговый), но не эстетический, характер, как в «городе Игната». «Такая красота кругом», – с восторгом сообщают рассказчики легенды [22. С. 278–299].

Не менее шикарно выглядят и сами обитатели города. Нам ничего не известно о внешнем виде мужского населения, зато облик женщин изображен вполне обстоятельно, что дает основание авторам легенды констатировать, что они «раскрасавицы». Скрупулезность в перечислении деталей их гардероба и изысканных украшений, конечно же, не случайна. Изучая культурную семантику костюма, Р.М. Кирсанова пришла к выводу, что «число его функций довольно велико, и они позволяют детализировать национальную принадлежность, сословный статус, материальные возможности, культурный уровень, представления о красоте, свойственные человеку той или иной культуры. Ни одна из функций костюма не может быть изъята; каждая дополняет и усиливает звучание другой» [23. С. 73]. Использование подобного культурного кода нередко прослеживается и по материалам казачьего фольклора. В них «большое внимание уделяется описаниям» «роскошных одежд» главных персонажей, что может быть объяснено тем, «что благодаря этому доказывается высокий социальный статус песенных героев, которые ничем не уступают дворянам и боярам, а то и превосходят их» [24. С. 45–46].

Внешней красоте жителей «Игнат-города» соответствует и их внутренняя душевная гармония, поистине райская толерантность настроений и благость поведения: «Обиды ни людям чужим, ни друг другу не делают». Что характерно, возвышенно-идиллическим выглядит не только внешний вид, но и положение женщин. Им оказывается всеобщий почет и уважение. Отчетливо подчеркнута высокая сословная и статусная их позиция. Откуда же подобный пиетет у носителей архаич-

ного сознания, воспитанного, скорее, в духе «Домостроя», нежели в русле будущих суфражистских движений? Это, на первый взгляд, противоречит традиционной роли женщин в общественной жизни казачества: «в культурах, где ... человек прокладывает себе путь мечом, женщины обычно ценятся не слишком высоко». Поэтому на Дону испокон веков не было ничего, подобного рыцарскому культу «прекрасной дамы» [25. С. 445].

В принципе, декларируемую народной утопией своеобразную женскую эмансипацию («и на круг ходят, и грамоте обучаются») можно было бы рассматривать как следствие эрозии традиционной картины мира под натиском культурных инноваций. Известно, что российский XVIII в. предпринял отчаянную попытку возродить институт куртуазной любви с ее особыми правилами и нравами. Поэтому женщины (преимущественно, знатные дамы) нередко вели вполне светский образ жизни, слухи о которой могли отразиться в народной мифологии, модернизируя ее. Но, думается, дело не в этом: скорее здесь следует предполагать органичную связь с глубинными истоками народной ментальности и, как следствие, реанимирование наиболее архаичных пластов коллективного бессознательного. Как отмечено в литературе, «сад, и город», откровенно акцентируемые и нашей легендой, «в своей символике, хотя по разным признакам, оказались связаны с материнским архетипом, мифологемой Великой матери, с образом Матери-Земли ... При этом в саду символизировалась и сакрализовалась ограда как таковая – «сад заключенный» служил символом и местом пребывания Богоматери [26. С. 87; 27].

Архаизация исследовательских запросов позволяет получить познавательный ключ к качественно иной контекстуальной интерпретации «царства некрасовцев», в которой город-сад воспринимается воплощением женского начала. Заметим, что в нем прекрасны ведь не только женщины, но и сам город. Тем самым создатели легенды ретроспективно оживляют в сознании простонародья древний культ плодородия с имманентными ему эротическими мотивами. Неслучайным при таком подходе представляется и следующий семантически-однокоренный ряд: плодo-**род**-ие, Бого-**род**-ица, чадо-**род**-ие, ого-**род**, но здесь же и го-**род**. Город-женщина (вспомним, Киев – мать городов русских, Москва-матушка) в этом случае оказывается объектом всеобщего вождения, провоцируя тягу к обладанию, как обретению. Неизбыточной остается мечта найти и познать эту счастливую избранницу («Искали, да не нашли! Где

только казаки ни бывали! ... От разных людей слух до нас шел, что есть такая земля и люди в ней живут на нас похожие, а найти их ... не довелось»).

Потому-то ворота – это символически обозначенный вход в женское лоно – как метафорический источник жизни, т.е. внутрь города-женщины, которое, разумеется, надо охранять от насильственных проникновений. А это обязанность сугубо мужская. Отсюда наличие вооруженных воинов на страже непреступной обители, ее запертых ворот. Мужчины здесь не выполняют физических, тяжелых работ. Не в этом состоит их истинное предназначение. Они берегут девственную чистоту города-матери и любят своих женщин. Разумеется, не только платонической, но и плотской любовью. В то же время чадородные и чадолюбивые женщины, соотносимые с культом плодородия, – обительницы «царства некрасовцев» – трудовой деятельностью заняты. Они изготавливают шелка, т.е. рукодельничают, выполняют привычную, хотя и женскую, но общественно полезную работу. Здесь все организовано в согласии с социальной правдой. И это не случайно. Город-остров, город-сад, город-женщина, хранящий целомудренную неприкосновенность невесты, при всей внешней схожести не должен был уподобляться известному библейской истории городу-блуднице Вавилону. В «Откровении» святого Иоанна говорится: «И пришел один из семи Ангелов, имеющий семь чаш, и <...> сказал мне: подойди, я покажу тебе суд над великою блудницею ... С нею блудодействовали цари земные, и вином ее блудодеяния упивались живущие на земле ... и я увидел жену ... И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом и драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистой блудодейства ее; И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» [28. С. 253–254].

Семантика эротического влечения, жажды обладания становятся показателем высокой значимости объекта целеполагания. Как знаки русского Эроса в нем могут восприниматься и гипотетические архитектурные строения (пять церквей). Известно, что пятерка считалась на Руси символическим обозначением иерогамии, священного брака земли и неба, положившего основу творению, т.к. пять является суммой двойки, числа Великой Матери, и тройки, числа Небесного Отца. Поэтому пять церквей в «Игнат-граде» – это пять высоких башен-колоколен – обычных фаллических символов производительной силы, словно бы активно оплодотворяющих женщину-мать, воплощением

которой являлся сам цветущий город-сад. Этот образ не развенчивает незаслуженно высокое, но интенсивно акцентирует материально-телесный низ через архаичный архетип плодородия, как рождения и вечного существования города, в котором все создано как будто раз и навсегда.

Неслучайно «Игнатов город», мысленно сконструированный социальной утопией и ею же вознесенный в высокий статус, олицетворяя женское начало, органично сливался в неразрывном союзе со своим небесным супругом, о котором сказано в народных духовных стихах: «Иерусалим город: городам отец». Мифологически объединенные в браке, они отождествляются в метафоре производящих сил природы. Их иерогамия условно обозначает торжество своего мира над чужим. В этом оргазме сакрального соития в конце времен могла состояться долгожданная встреча непорочно зачатого сына Божия – Иисуса с девой Марией... И символически предполагаемое их свидание в апокалиптическую эпоху словно бы проводило в народной утопии резкую грань между обителью святой чистоты и непорочности – «городом Игната» и погрязшим в разврате и греховности миром официально-лицемерного благолепия, оскверненного антихристовой печатью, из которого, спасая свою душу, требовалось бежать, разрывая все привычные для рядового человека узы. И вера в существование «города Игната» освящала особым смыслом многочисленные побеги российского простонародья, обеспечивая беглецов морально-религиозной санкцией своих действий.

Таким образом, семантический анализ одной из распространенных в XVIII–XIX вв. легенд о «далеких землях» показал, что созданная коллективным сознанием общественных низов величественная утопия социального рая на земле аксиологически отрицала неблагочестивый мир господ, словно бы пародируя его в качестве мертвящей искусственной карикатуры на праведный и настоящий порядок. Следовательно, иллюзорно сконструированный бунтарскими представлениями простонародья «город Игната» – это умозрительная имитация идеальной действительности, которая, по закону зеркальной симметрии, тем самым изображала реальный мир как антиутопию.

Насколько убедительным оказался предпринятый опыт дешифровки кодовой символики текста традиционной культуры на примере социально-утопической легенды о «городе Игната» – однозначно судить нелегко. Здесь, конечно же, возможны вариации. Например, связанные с анализом текстуальных умолчаний легенды, допустим, о возрасте обитателей (мужчин и женщин) «горо-

да Игната», об их предполагаемых детях, священниках – блюстителях «древнего благочестия», составе, качестве и способах приема пищи. Вполне плодотворным может быть также взгляд на «царство некрасовцев» сквозь призму народной смеховой культуры, необходимо глубокое культурологически направленное изучение «заветов Игната» и т.д. Одним словом, пробелов в моих исследовательских интерпретациях достаточно. Несомненно другое: предложенные истолкования дают возможность иначе, чем прежде, взглянуть на, казалось бы, давно и хорошо изученную проблематику народных социальных утопий, тем самым пунктирно намечая новые пути ее решения и существенно раздвигая познавательные горизонты отечественной гуманитаристики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. 434 с.
2. Софронова Л.А. Об утопии и утопическом // Утопия и утопическое в славянском мире. М., 2002. С. 6–13.
3. Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. 456 с.
4. Кошовец Е.Б. Истоки формирования утопического сознания в России: легенды о «далеких землях» // Философский век. Альманах. Вып. 13: Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма. СПб., 2000. С. 202–215.
5. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.
6. Письмо чернецов Никифора и Иона на Дон к старцу Макарию // Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1875. Т. 12. Док. №17.
7. Сень Д.В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. – конец 1920-х гг.). Краснодар, 2002. 285 с.
8. Чумакова Т.В. Ностальгия по раю. Утопический контекст древнерусской мысли // Verbum. Вып.3. СПб., 2001. С. 39–60.
9. Дутчак Е.Е. Учение о победе в сочинениях старообрядцев-странников второй половины XIX–XX вв. по материалам книжных собраний Москвы, Новосибирска, Томска // Мир старообрядчества. Вып. 4: Живые традиции. М., 1998. С.183–191.
10. Кирвель Ч.С. Парадоксы утопического сознания // Философский век. Альманах. Вып. 13: Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма. СПб., 2000. С. 84–93.
11. Тумилевич Ф.В. Предания о «городе Игната» и их источники // Народная устная поэзия Дона: Материалы научной конференции. Ростов на /Д, 1963. С. 321–328.
12. Город Игната: предание. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.tumilevich.ru/study.php?study_id=406004&pagenumb=1
13. Виноградова Л.Н. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С.32–60.
14. Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 76–111.
15. Майничева А.Ю. О семантике архитектурного образа Собора Софии Премудрости Слова Божия в Тобольске (1622–1645 гг.) // Гуманитарные науки в Сибири. 1999. №3. С. 44–47.
16. Российское законодательство X–XX веков. Т. 1: Законодательство Древней Руси. М., 1984. 432 с.
17. Алексеев А. Представления о рае в период Средневековья // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». Вып. 31. СПб., 2003. С. 195–198.
18. Буганов В.И. Булавин. М., 1988. 316 с.
19. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1998. 399 с.
20. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1: Первый век христианства на Руси. М., 1995. 875 с.
21. Виноградова Л.Н. Граница как особая пространственная категория в народной культуре // Культура и пространство. Славянский мир. М., 2004. С. 19–26.
22. Милов Л.В. Великолукский пахарь и особенности русского исторического процесса. М., 1998. 573 с.
23. Кирсанова Р.М. Костюм как средство идентификации // Культура сквозь призму идентичности. М., 2006. С. 72–82.
24. Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII–XVIII веков. Тверь, 1995. Ч. 2. 66 с.
25. Мининков Н.А. Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). Ростов н/Д, 1998. 512 с.
26. Свирида И.И. От антитезы город – сад к городу-саду // Культура и пространство. Славянский мир. М., 2004. С. 89–96.
27. Франк-Каменецкий И.Г. Женщина-город в библейской мифологии // Франк-Каменецкий И.Г. Колесницы Иеговы. Труды по библейской мифологии. М., 2004. С. 224–236.
28. Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002. 672 с.