

СЕМИОТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПЕТРОВСКОЙ ЭПОХИ
В СВЕТЕ КОНСТАНТИНОВОЙ ПАРАДИГМЫ
И ПРОБЛЕМ АНТИЧНОГО ЯЗЫЧЕСТВА

Мария Плюханова

Петровская эпоха не только была и остается ключевой для любых сколько-нибудь общих размышлений об истории и судьбе России, но, в силу своего динамического характера, служит для разработки, проверки и эксплицирования методов гуманитарного исследования. Последние десятилетия XX века история интерпретаций петровской эпохи обогатилась структурно-семиотическим подходом.

Системный семиотический подход продемонстрировал свою приспособленность к описанию реформ Петра как резкой замены одного культурного языка на другой, при которой сообщения на новом петровском языке воспринимаются (или могут восприниматься) традиционалистами в рамках их собственной языковой системы, с подменой значений. Старообрядцы при таком подходе оказываются носителями системы исходных, а значит – исторически естественных, ценностей и призваны глядеть “естественными” глазами на поступки Петра, чтобы оценивать их как “антиповедение”.¹ Например, Петр выписывает статуи голых языческих богов из

¹ Приведу яркий пример такого типа суждений из статьи В. М. Живова и Б. А. Успенского “Метаморфозы античного язычества” (статья 1984 года, потом дополнявшаяся): “Восприятие европейской культуры как нового язычества, оскверняющего православную Русь, становится одним из основных моментов в рецепции западного влияния – во всяком случае для консервативной аудитории. Поэтому отступления от традиционной православной культуры, совершающиеся в ближайшем окружении Петра, закономерно воспринимаются как переход из благочестия в нечестие, а следовательно в идолопоклонничество, поскольку идолопоклонничество онтологически стоит за всякой нечистой верой” // Живов В. М. Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. Москва

Рима, что понимается традиционалистами, или предполагается, что понимается ими или должно пониматься ими – как кощунство.

По нынешним временам системный подход и вместе с ним бинарные системы уже хотя бы по чисто диалектическим причинам потеряли свое обаяние и стала общеочевидной необходимость расширять поле зрения для усложняющих факторов.² Но при всех усложняющих усилиях остается неизменным ключевой для семиотического подхода исходный пункт: понимание истории как переворота, совершаемого в отношении к естественной, правильной религиозной традиции.

Новая статья В. М. Живова, которая очевидно призвана манифестировать новый усложненный метод семиотического или постсемиотического подхода к петровским реформам – “Культурные реформы в системе преобразований Петра I” – в основе сохраняет позицию изначальной для истории метода работы Б. А. Успенского “*Historia sub specie semioticae*”.³ Усложняющим материалом здесь является преимущественно Константинова парадигма, рассмотрением роли которой в пропаганде петровского периода в статье уделено много места, как в основном тексте, так и в примечаниях, даже и корректурных, что свидетельствует о плодотворном чувстве незавершенности размышлений. Действительно, Константин Великий стоял на границе между античностью и христианским периодом истории, Константинова парадигма, формировавшаяся столетиями и всегда находившаяся в динамике, сыграла выдающуюся роль в эпоху перехода к новому времени как в Европе, так и в России. Собственно, внутри Константиновой парадигмы, в процессах обновления ее, в условиях развивающегося нового видения античного мира формировалась новые концепции власти и истории, дающие место светской сфере. Попытка работы с этим материалом могла бы дать и уже почти дает автору выход из тупика, но традиция метода, обаяние приемов его оказываются сильнее и

2002, с. 474). В этом периоде находим характерные черты: первое усвоение материалу качества простой системы бинарного типа и, второе, двузначность высказывания, позволяющую, по возможностям и склонностям читателя, принимать систему или как присущую материалу или как систему ценностей описывающей стороны или как то и другое вместе.

² Один из последовательнейших проводников структурно-семиотического метода, В. М. Живов в предисловий к недавно вышедшему сборнику статей подчеркивает свое намерение отойти от редукционизма этого подхода, что, однако, не мешает ему воспроизводить в сборнике классические образцы его, в том числе работу об античном язычестве.

³ Успенский Б. А. *Historia sub specie semioticae* / Культурное наследие древней Руси: (Истоки. Становление. Традиции). Москва 1976, с. 286-292.

автор возвращается к обычным рассуждениям о том, что смена концепции власти была религиозным выбором Петра, который оценивался традиционалистами как поведение антихристово. “Претендуя на роль апокалиптического вождя народов (ответом традиционного сознания на эти претензии и было восприятие Петра как антихриста), Петр вместе с тем приписывал себе власть демиурга – творца нового порядка (например, по модели тысячелетнего царства)” и т. д.⁴ Вновь в результате полуигровое выстраивание авторской позиции в соответствии с искусственно реконструируемой позицией традиционалистов и в противопоставлении к искусственно постулируемой позиции Петра.

Материал, вовлекаемый в семиотические исследования петровской эпохи, достаточно широк. Было бы громоздко оспаривать их выводы за счет добавления новых сведений или за счет споров о корректности каждого данного примера. Эти работы и не нужно оспаривать и корректировать, потому что они сами стали памятником культуры, и при этом довольно значительным. Важно яснее представить особенности и корни этого направления, среди которых наиболее существенным именно для группы исследований по петровской эпохе представляется присутствие просвещенческого компонента. Это может показаться парадоксальным, поскольку авторы названных работ стремятся идентифицироваться с позицией религиозных традиционалистов и тем самым отодвинуться возможно дальше от Просвещения. Однако речь идет не о направлении самоидентификации, а о сходстве методов.

Ю. М. Лотман посвятил роли Просвещения для формирования русской культуры целый ряд работ, из которых центральные – о Ж.-Ж. Руссо и русском руссоизме.⁵ В конечном счете он отрефлексировал основополагающую роль руссоизма и Просвещения вообще для той культурной перспективы, которая была основной для него персонально и в которой развивались методы русской семиотики. XVIII век был для Ю. М. Лотмана до 80-х годов основным материалом для выявления моделей культуры и основным полигоном для их испытания, этап, на котором он в основном и останавливался. Дальнейшее использование выработанных таким образом процедур как метода исследования означало закрепление позиции

⁴ Живов В. М. Культурные реформы в системе преобразований Петра I / Разыскания в области истории и предистории русской культуры., с. 401.

⁵ Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века / Избранные статьи. Т. 2. Таллинн 1992, с. 40-99; Истоки “толстовского направления” в русской литературе 1830-х годов / Избранные статьи. Т. 3. Таллинн 1993, с. 49-90 и другие работы.

исследователей внутри просветительской парадигмы. Проявлением ее в работах о петровской эпохе является типичная для мыслителей просвещения активная критическая позиция по отношению к историческому процессу, понимаемому как нарушение правильного порядка, как переворот, и связанное с ним настаивание на бинарной схеме переворота. Оценка переворота как пути от света к мраку или от мрака к свету не меняет сути метода. Существенное сходство между просветительским и семиотическим подходом к истории – метод моделирования правильного естественного сознания, основанного на светлом разуме или на чистой вере, (она в этих конструкциях является оперативным аналогом светлого разума), по отношению к которому история, понимаемая как человеческие деяния, оказывается коррумпирующей силой или, с противоположным знаком, освободительной силой. Укорененность семиотических интерпретаций Б. А. Успенского и В. М. Живова в Просвещении, которое близко по времени к петровским реформам, и повлияло на восприятие петровских реформ в XVIII веке, придает им историческое значение, может быть, большее, чем имеют другие работы школы, применяющие те же подходы к исторически более отдаленному от Просвещения материалу.

Роль Просвещения как основы гуманитарной мысли в период после второй мировой войны была всеобщей для Европы и осознана. Итальянский специалист по истории Просвещения говорит об этом времени как эпохе неоиллюминизма, охватившего не только страны Западной Европы, но Соединенные Штаты и Советский Союз.⁶

Общность корней обусловила сходство направлений и тенденций гуманитарной мысли между странами, не имевшими реальных культурных контактов, и международное значение русских работ, написанных в условиях изоляции. Схождения или расхождения, иногда весьма сильные, происходили в едином мире неопросвещения. В частности, интересующая нас здесь методологическая потребность в “естественном человеке” и “естественном обществе” как приемах структурирования помещает в центр научного внимания первобытные общества К. Леви-Стросса, славянское язычество В. В. Иванова и В. Н. Топорова и старообрядцев Б. А. Успенского и В. М. Живова.

Глубинная связь с Просвещением обуславливает характерное свойство обсуждаемых здесь семиотических работ – отталкивание от барокко, то есть исключение из поля зрения всей эпохи перехода к новым формам культуры. Для этого и выделяется условный старообрядец, “естествен-

⁶ Casini P. Introduzione all'illuminismo: Da Newton a Rousseau. Roma-Bari, Laterza, 1973, p. XIV.

ный” древнерусский человек, никогда не живший в условиях этой переходной динамической культуры и разделяющий мнения авторов.

Чтобы проверить, в какой эпохе, в петровской или иной, коренятся особенности *Historia sub specie semioticae*, соположим ей два случая применения к Петру Константиновой парадигмы: один – собственно петровского времени и почти из рук самого Петра, второй – конца века. Константинова парадигма – повторим – имеет ключевое значение в переходах к новому времени.

Первый случай – трактат Феофана Прокоповича, посвященный вопросу церковной реформы Петра: “Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицались императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожного закона; а в законе христианством, христианстии государи, могут ли нарециса епископи и архиереи, и в каком разуме”. Работа Феофана носит филологический и исторический характер. По отношению к ней, как и по отношению ко всем другим работам, здесь рассматриваемым, мы не ставим вопроса о верифицируемости сообщаемых сведений и положений. Нас интересует лишь способ использования Константиновой парадигмы как моста к античности и как моста между греческим и латинским, западным и восточным мирами. Феофан выявляет преемственные связи и сходство между управлением религиозными делами в античности и христианским управлением. За счет подчеркивания этих связей проясняется круг светских понятий и действий и очерчивается круг светских словоупотреблений. Для этого ему служит фигура Константина как связующая античный мир с христианским. То, что было в античности – то есть сосредоточение в руках властителя руководства делами религии, и было воспроизведено Константином в условиях перехода к христианству – является властью внешней по отношению к религии. Епископство Константина внешнее, в отличие от внутреннего епископства священников, участников священнодействия. Константин, как и Петр могут называться не только Епископами, но и Епископами Епископов, а дела их – священными, – в переносном значении. Феофан уделяет большую часть трактата рассуждениям о переносных и буквальных значениях. Он предлагает воспринимать слова “понтифекс” и “епископ” как, соответственно, латинское и греческое заимствования, имеющие свои языковые значения, религиозно ненагруженные: “Таково и имя Епископ, понеже само собою неизобразует собственного дела духовных пастырей, якоже выше довольно показалось, но точию значит надсмотрителя; может и высочайшей власти служить, понеже она есть общая над всеми чинами надсмотрительница, и понеже надсмотру оной подлежат и Епископи, того ради по самой сущой

истинне может Царь нарецися Епископ Епископов, есть бо во истинну таков, аще и не нарицается”.⁷ Таким образом, по Феофану, возведение к латинской и, одновременно, греческой античности как институций, так и слов открывает сферу религиозно ненагруженных значений. Этот ход – не изобретение Феофана, а результат обычной выучки в западных школах, употреблявших классическое наследие и риторику для установления границ между религиозным и внешним по отношению к религиозному знанием и пониманием. Можно ли принять мнение, что такие уроки прошли совершенно мимо русского опыта?

В свое время В. М. Живов и Б. А. Успенский, участвуя в дискуссии о барокко, утверждали, что типичная для барокко идея конвенциональности знака осталась чужда Руси-России, что для великороссов сакральный смысл и сакральная форма остались неразделимы, а если что-то и было иначе, то только под воздействием государственной культурной политики. Эта ригоризм, сам себя познающий, и стал основой культурологии наших авторов.⁸

Рассмотрим другой случай применения Константиновой парадигмы, который будет интересен для нас сразу с двух сторон: во первых, – своей близостью по методам и результатам к *Historia sub specie semioticae*, обусловленной, очевидно, общей близостью к Просвещению, во-вторых, демонстрацией изменений, которые происходили внутри образов и символов Константиновой парадигмы при переходе к новому времени: “Сравнение свойств и дел Константина Великого первого из римских христианского императора, с свойствами и делами Петра Великого, первого всероссийского императора, и происшествий, в царствование обоих сих монархов случившихся. Творение покойного Ивана Ивановича Голикова, известного Сочинителя Деяний Петра Великого” (ч. 1-2, Москва 1810). Это произведение двух авторов, опубликованное посмертно. Кроме обозначенного на титуле Голикова, оно включает труд Петра Алексеевича Алексеева, духовного писателя XVIII века. В отличие от самого Голикова, который, десятилетиями трудясь над историей Петра Великого, вдохновлялся в основном собственным душевным жаром и чувством преданности императору, П. А. Алексеев имел довольно серьезное гуманитарное образование, он учился в Славяно-греко-латинской академии, и до-

⁷ Вёрховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 2. Ростов на Дону 1916, Отдел 3, с. 14 (Репринт 1972).

⁸ Uspenskij B.- Živov V. Zur Spezifik des Barock in Russland // Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizëvskij. Hgg. von Renate Lachman. Forum Slavicum. Bd 54, 1983, S. 25-26.

стиг звания действительного члена Российской Академии.⁹ Авторы, хоть и традиционалисты на поверхностный взгляд, в действительности подчиняются идейным, тематическим, жанровым установкам, заданным в их источниках – произведениях XVIII века.¹⁰ Алексеев, хоть и протоиерей Архангельского собора и преподаватель закона Божия в Московском университете, даже не принимает во внимание, что Константин был святым, и что православная модель константиновой святости, представленная в житии, совершенно отлична от той, которую он воспроизводит, черпая из известных ему источников – прежде всего у Евсевия Кесарийского.

Голиков и Алексеев действуют как мифотворцы и как семиотики. Необходимость развивать параллель Петр – Константин преобладает над всеми остальными задачами. При этом и материал, касающийся Константина, и материал петровский могут быть подвергнуты модификации, если это нужно для стройности параллели. О Константине авторы знают по многим источникам, как языческим, так и христианским, и учитывают, что основные деяния императора были представлены в двойной интерпретации, с двух несводимых позиций, описаны на языках двух разных культур. Описание в двух ключах последовательно выдержано. Но более того, по необходимости, авторы выстраивают описание Петра тоже с двух позиций, в двух системах: точка зрения старообрядцев выделена как параллельная языческой, а взгляд апологетов Петра, панегиристов, таких, как сам Голиков, или писателей западного Просвещения дан как параллельный прогрессивному, христианскому взгляду на Константиновы деяния.

Петр как Константин – просветитель своего народа. Новая вера Петра, которую он насаждает, это христианство, очищенное от “мрака невежества и суеверия”, приведенное к “благообразию” посредством насаждения западных обычаев. Особенность новой веры – типично просвещенческое качество благообразия как устроенности, порядка.

Первый вселенский собор, первое заседание которого открыто в присутствии Константина, имеет аналогом Синод: Петр “установил Соборное

⁹ Сведения о нем и литература - в словарной статье: Лихоткин Г. А. Алексеев Петр Алексеевич. Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1. Ленинград 1988, с. 28. Алексеев не пользовался славой в потомстве, поскольку провинился участием в обличении и преследовании московских масонов, то есть Новиковского кружка.

¹⁰ Произведение Голикова и Алексеева компилятивное. Представляется излишним углублять здесь вопрос об источниках, которыми они пользовались.

правление Церкви Российской, наименовав оное Святейшим Правительствующим Синодом. Первое заседание онаго открыто в присутствии его. Духовный регламент подобен соборным деяниям: сим мудрым регламентом очищена церковь от вкравшихся в нее некие суеверных преданий и соблазнов” (т. 1, с. 42-43).

Весьма подчеркнут и преувеличен конфликт с прошлым как Константина, так и Петра: Константин – нарушитель обычаев, враг римского народа, то есть Константин в образах антиповедения, как мы бы сказали по-семиотически, усиливается благодаря энергичным параллелям с образами Петра-Антихриста.

О Константине:

Константин [...] не приобщался скверным тайнам *Венериным*, *Бахусовым* и прочим, а почитал Единого Бога, Христианами поклоняемого. За сие почитали его язычники за отступника от отеческих преданий, за презрителя богов, хранителей Империи и за нечестивца, вводящего Единого Бога, не-сильного, по их мнению, яко одного, защитить и сохранить только обширную Империю; многие же нарицали его и безбожником (с. 24-25).

О Петре:

Петр за отмену неких соблазнительных обрядов церковных, а паче Патриарха, за непочитание Мощей, несвидетельствованных Церковью, за недопущение чудес ложных, за ставку резных *Пятниц* с кумашными телогреями, за бритье бород, за перемену покрою в платье, за вводимые разные в общежитии новости, за дружественные обхождения с иностранными другаго Христианскаго исповедания, и проч. почитаем был от изуверов и раскольников за еретика, за отступника, за истребителя Веры, а от многих и за *Антихриста* (с. 25).

Главное в “Сравнении” – положение о создании новым монархом просвещенной религии, противостоящей предрассудкам и мракобесию прошлого. Понятие религии здесь покрывает едва ли не все сферы общественной и государственной жизни и по существу подменено понятием цивилизации. Чтобы дать плоть этой идее, необходимо некое воплощение прошлого, подходящими носителями которого оказываются старообрядцы, для которых религия также всеобъемлюща, но с противоположным содержанием по всем пунктам. Нововведения Петра – в синтезе – новая просвещенная цивилизованная вера, противостоящая старой непросвещенной нецивилизованной вере старообрядчества. Таким образом, старообрядцы оказываются помещены в чрезвычайную важную позицию, которой они не занимали в толерантное к ним петровское правление. Без раскольников, колдунов и нескольких диссидентов не сложился бы класси-

ческий для нас образ Петра просвещенного монарха, как не сложился бы такой же, но с обратным знаком семиотический образ петровского антиповедения. Все стереотипные для нас фигуры и формулы уже присутствуют в труде Голикова – Алексеева: и список причин, по которым староверы считали Петра Антихристом, и история о том, как пророчествовали, что Петербургу быть пусту. Труд Голикова и Алексеева, откровенный по приемам построения, и близкий нам по результатам, обнажает базовые схемы интерпретаций петровской эпохи, единые и для XVIII века, и для конца XX.

Наиболее решительная акция создателей “Сравнения” – введение в историю Петра центрального символа Константиновой парадигмы – Креста Константинова. Усвоив этот знак Петру – авторы пересекают параллели. Крест Константинов появляется рядом с символом Петровской парадигмы – со шляпой, простреленной во время Полтавской баталии. Знаменитая простреленная шляпа Петра получила свою роль благодаря Феофану Прокоповичу. Феофан выставил ее как символ богозащитности Петра и России и жертвенного служения России в “Слове на полтавскую победу”, он же свел к этому символу всю историю Петра: “История императора Петра Великого о рождении его до Полтавской баталии” 1713 года кончается образом героической простреленной шляпы. Голиков и Алексеев вводят вторую пулю: Покровительство Божие против врагов доказывает “Полтавское сражение, в котором одна пуля прострелила шляпу его, другая ударила в самую грудь его, но удержана киотом Креста, на выи его висевшаго. Ковчег сей со Крестом, полученный от Греческих Императоров, который принадлежал *Константину* же Великому и потому Константиновским именуемый, хранится ныне в Московском Большом Успенском соборе, и удар пули, попавшей в оной, видим на оном” (т. 1, с. 58).

Крест Константинов действительно значился в описях кремлевских сокровищ за XVIII-XIX вв., он пропал через два года после выхода “Сравнения”, в период пребывания в Москве Наполеона. По размерам, указанным в описях, он хоть и довольно большой, но в принципе ничего бы не мешало Петру взять его с собой.¹¹ Крест в ковчеге воспринимался как тот самый, что был сделан Константином после видения чудесного креста на небе перед битвой с Максенцием. Затем, как рассказывал Евсевий Кесарийский, Константину во сне явился Христос и велел воспроизвести этот знак. Знак воспроизводился разными способами, в том числе – как

¹¹ За эти сведения благодарю директора музея “Успенский собор” Татьяну Владимировну Толстую.

нагрудный императорский.¹² Реликвия, определявшаяся как крест Константин, была получена русским царем из Ватопедского монастыря с Афона в первой половине XVII века и стала важнейшей реликвией к концу века, и одновременно важнейшей темой словесных произведений.

Крест Константин – символ обязательный для христианской культуры и присутствующий в культуре древнерусской. Однако от древности к новому времени он существенно меняется в значениях и во внутренней структуре.¹³ В древнерусских текстах крест Константина является как символ христианской победы или победы христианства и христианского мироустройства, литургический, спиритуальный, с подвижными, склонными к расширению границами значений. Он сливается с образом Крестного древа, вместе с ним восхваляется в литургических текстах. На протяжении XVII века в России он постепенно овеществляется и конкретизируется, сужает свои значения до реликвии, теперь он может быть перевезен и оплачен. С конца века этот символ помещается на русских знаменах возвращаясь по функциям и содержанию ко времени самого Константина и Евсевия Кесарийского, когда в нем языческий солярный смысл совместился с христианским и дал ему ту необходимую амбивалентность, которая позволяла в высшей степени успешно символизировать власть в условиях двойственности и переходности того времени. Теперь этот символ вновь демонстрирует свою амбивалентность, необходимую для символизации власти, которая от религиозных обоснований переходит к светским. Для Голикова и Алексеева крест Константин, знак на груди императора, равный простреленной шляпе и, вместе с тем, несущий память о предыдущих своих контекстах, неустойчивый, эволюционирующий синтез религиозного и светского начал в образе власти.

Кроме такого рода эволюций в сторону светских значений, претерпеваемых образами, находящимися внутри православной Константиновой традиции, в работу Голикова и Алексеева проникает биографический материал, разрабатывавшийся в основном языческими историками Константина, Евсеем не включенный, и в восточной традиции почитания святого императора не учтенный, хотя сохранявшийся в западных средне-

¹² К этой же истории восходит происхождение западного *labarum*'а, так называли императорские штандарты с изображением монограммы Христа.

¹³ Некоторые наблюдения над значениями и судьбой этого символа в древнерусской культуре составили главу III (Крест Константин) моей книги: Сюжеты и символы Московского царства. СПб. 1995.

вековых легендах о Константине.¹⁴ Остановимся на нем подробнее, потому что он прямо относится к предмету нашей конференции – к основанию новой столицы.

Корень истории в обоих случаях – в эпохе смущений, столкновений Константина со старыми императорами и Петра с Софьей, стрельцами и раскольниками. Именно в эпоху смущений сочетались браком Константин и Петр и тогда произвели своих старших сыновей. Константин казнит Лициния, мужа своей сестры, Петр терпит неприятности от Софьи, воплощающей как сестру Константина Констанцию, так и Лициния. Константин казнил смертью жену и сына, оклеветанного женою (с. 32). Петр же царевича Алексея казнил по суду, а жену отлучил от ложа и заключил в монастырь. Многие знатные особы “свергнуты в несчастье” в связи с казнями в семьях Константина и Петра. К., “скучив молвами, возставшими на него в Риме, особенно же по причине помянутых казней, решил оставить оный навсегда” (с. 33). Он отправляется на Восток, сначала хочет основать столицу на месте древней Трои, ибо там – корни для римлян, но потом по практическим удобствам выбирает место по другую сторону моря на Босфоре, в месте, где население было ему враждебно, “от которого он двукратно до того побежден был, но оное место однако же ему полюбилось, яко способнейшее для пристанища корабельного и торговли, и сию Столицу заложил своими руками и нарек по имени своему Константинополем” (с. 33).

В части, посвященной основанию Петербурга, параллель не полностью развернута, не декларируется, что Петр покидает Москву, “скучив враждебными молвами”, но это подразумевается, поскольку полнота сходств по всем параметрам уже доказана и ситуация Москвы описана выше как совершенно параллельная римской. В другом месте во втором томе автор возвращается к этой теме, дополнив параллель, но и относительно П. и относительно К. подчеркивая, что речь идет о ложных мнениях врагов. О причинах создания Петербурга:

От неких приписывает оное ненависти его к Москве, яко месту, в коем толико возникало заговоров и бунтов на Особу его (т. 2, с. 94).

Тут же параллельный “вымысел врагов” относительно Константина как принявшего христианство, чтобы снять с себя грех уничтожения родственников, семьи. То есть смена столицы и веры привязана к отвержению первоначальной семьи. По образовавшейся версии, Петр и Кон-

¹⁴ Легенды исследовались в работе А. Н. Веселовского: A. N. Weselofskiy. Constantinische Sagen. “Russische Pevue”, Bd. VI (1875).

стантин уходит ставить город во враждебную местность среди врагов, от коих они дважды терпели поражение, ибо ничего другого им и не остается после содеянного ими в исходных столицах.

Такое видение истории, не различающее ни сакрализации монарха, ни его кощунственного поведения, а останавливающееся на страстях и смерти, указывает на сильную роль драматического элемента в Константиновой парадигме. Элемент этот в свое время был выявлен и осознан, и послужил для развития барочного театра.

В 1597 году в Риме в иезуитской школе Collegio Romano была поставлена трагедия “Крисп”, сочиненная о. Бернардино Стефонио.¹⁵ Это был революционный спектакль в истории школьного театра: гуманистический учебный театр пользовался античным наследием, иезуитский школьный театр за предшествующие трудам Бернардино 30 лет своего существования ставил спектакли на чисто религиозные темы, близкие к мистериям, теперь же был осуществлен синтез христианского и античного начал. Автор не случайно выбрал историю Константина, жены его Фаусты и сына Криспа, он лишь дал развитие возможностям такого синтеза, уже заложенным в Константиновой истории. Бернардино накладывает Константинову историю на “Федру” Еврипида и Сенеки и вводит в спектакль тень Федры.¹⁶ Доблестный и благочестивый сын Константина Крисп готовится к триумфу после победоносного германского похода. Мачеха его Фауста, дочь императора Максенция, страдающая от неразделенной страсти к Криспу, клеветает на него своему супругу Константину. Константин велит казнить сына и оплакивает его.

Античная трагедия рока и страсти преобразуется в более христианскую барочную трагедию вины, разделяемой всеми. Время действия – типичное для театра всей последующей барочной эпохи – граница между язычеством и христианством. В “Криспе” тема преследований, претерпеваемых первохристианскими мучениками, обычная для трагедий школьного театра, осложнена темой любовного преследования. Фигура Криспа встроена в ряд Ипполит – Иосиф – Христос. Трагедия имела широчайшее распространение и сценическое, и в печати, и на латыни и в переводах. Но кроме непосредственного влияния, она повлияла на самый дух школьного театра барокко, вернее, выявила специфику этого театра, как синтезирующего античное и христианское религиозное начало. Выявлен-

¹⁵ L. Strappini (a cura di), *Crispus: tragoedia Bernardini Stephonii*. Roma 1998.

¹⁶ Языческий историк Зосима, современник Константина, учел в своем труде сходство семейной трагедии Константина с историей Федры (A. Piganiol. *L'empereur Constantin*. Paris 1932, p. 297).

ный им сюжет, как видим, имел архетипическое значение для эпохи барокко.

На рубеже XVIII-XIX вв. формируется (вероятно, на основе школьного) русский солдатский театр, основная и часто единственная пьеса-игра которого – “Царь Максимилиан”. Пьеса сохранилась до XX века как народная, фольклорная. Центральная интрига пьесы – царь Максимилиан гневается на своего непокорного сына Адольфа и велит казнить его. В разных записях пьесы различаются мотивы протестов сына и причин его казни: то царевич отказывается жениться на выбранной ему царем невесте, то он отказывается поклониться кумирским богам, то он наказывается за разбой, по поздней версии, он сам влюбляется в царицу.¹⁷ По основной версии, царь казнит сына, не желающего поклоняться кумирческим богам, а затем сам женится на кумирческой богине. Народная драма отличается большим объемом текста, противоречивостью представляемых характеров, контрастными переходами от трагического к комическому. Царь – доблестный воин и успешно сражается с врагами своей страны, доблестью в сражениях и поединках отличается и его сын. Царь, казнив сына, пытается воскресить его, и трагические попытки воскресенья выливаются в комические монологи глупого доктора или могильщика. Кумирческие боги являются на сцене в лице фривольной кумирческой богини (иногда ее прямо зовут Венерой) и ее поклонника героического рыцаря Марца.

Многочисленные исследования источников пьесы возводили ее то прямо к историческим обстоятельствам конфликта Петра и царевича Алексея, то к мученическим житиям или пьесам о мучениках. Так П. Н. Берков предполагает источник “Царя Максимилиана” в школьной драме Дмитрия Ростовского “Венец Дмитрия”.¹⁸ Эта драма воспроизводит историю св. Дмитрия, который отказывается следовать воле царя Максимилиана – поклониться идолам и принимает мученическую смерть. Сопоставление с “Венцом Дмитрия” как раз очень удобно, чтобы увидеть, насколько “Царь Максимилиан” удаляется от обычной мученической драмы. Если “Венец Дмитрия” – религиозный спектакль типа мистерии, то “Царь Максимилиан” явно впитал опыты барочного театра с античным

¹⁷ Три варианта пьесы представлены в сборнике: Народный театр. Подг. А. Ф. Некрылова, Н. И. Савушкина. Москва 1991. Место пьесы в русской мифологии власти рассматривалось мной в работе: Петербургский трон в фольклоре // Труды по знаковым системам. XVIII. Семиотика города и городской культуры: Петербург. Тарту 1984.

¹⁸ Берков П. Н. Вероятный источник народной пьесы “О царе Максимилиане и его непокорном сыне Адольфе”. ТОДРЛ XIII (1957), с. 298-312.

элементом. Он представлен не только образом кумирческой богини Венеры, но и амбивалентностью персонажей, и конечной общей подчиненностью их смерти как Року. Спектакль обычно составлен как цепь рыцарских поединков, последним может быть – бой самого Максимилиана или Аники-воина со Смертью. Народная драма “Царь Максимилиан” не воспроизводит, разумеется, ни трагедию “Крисп”, ни исторические события казни Петром своего сына, она только питается опытами школьного театра, и этого достаточно для появления большого сходства.

Светские обоснования, и вообще образование и расширение светской культурной сферы для России эпохи петровских реформ, как и для всей Европы при переходе к новому времени, в значительной степени основываются на использовании античного наследия. Опыты использования античности для создания ненагруженных в религиозном отношении образов и идей, для развития светской сферы, направленные, среди прочего, на смягчение и регулирование конфликтов, которые в качестве религиозных могли оказаться безвыходными и разрушительными, эти опыты связывали эпоху барокко с ренессансным гуманизмом. Религиозный барочный театр создавался как культурный компромисс, когда после Тридентского собора оказались слишком жесткими и конфликтными и предусмотренные им приемы борьбы с Реформацией, и методы очищения народных культур от языческого театрально-праздничного начала.¹⁹ Неогуманизм нового театра был демократичнее ренессансного гуманизма, поскольку он апеллировал к античному театру, воскрешая его народный характер, снимая формальные правила, разрушая запреты, наложенные поэтиками. Школьный театр контрреформации смешал в плодотворном беспорядке античность, средневековую мистерию, народные обрядово-театральные формы, и тем решил и свои задачи школьного образования духовенства и поспособствовал выдвижению театра вообще на главную позицию в европейской культуре XVII-XVIII веков. В русской драматургии нет пьесы более барочной, чем “Царь Максимилиан”.

В. М. Живов, подводя итоги своему новому семиотическому исследованию петровских реформ, призывает глубже изучить национальную, народную реакцию на петровскую эпоху и петровскую власть для того,

¹⁹ Об этих обстоятельствах возникновения и развития иезуитского школьного театра в сб.: *I Gesuiti e i primordi del Teatro Barocco in Europa*, a cura di M. Chiabò e F. Doglio. Convegno di studi, Anagni 1994 - Roma 1995. Особенно – статьи Adriani Prosperi: *La Chiesa tridentina e il teatro: strategie di controllo del secondo '500*; Mario Fois: *La retorica nella pedagogia ignaziana, prime attuazioni teatrali e possibili modelli*.

чтобы убедиться в правоте его, В. М., суждений.²⁰ Однако, углубившись в указанном направлении, мы находим совсем другое. Даже протест против античного язычества как сюжет произведений и исторических событий должен для того времени рассматриваться в свете устремлений и принципов барочной культуры, а не как апелляция к древнерусской традиции.

В нашем случае имеет смысл оспаривать не то, что враги Петра воспринимали его поведение как кощунственное, а то, что за врагами его стояла традиция, уходящая корнями в некое естественное и неизменное русское прошлое. Вспомним, например, что тема римских кумирских богов, к поклонению которым принуждаются мученики – была одной из основных в польско-украинском барочном театре, получившем распространение в Великороссии на рубеже XVII-XVIII вв. А поскольку театр был для XVII-XVIII веков вообще центральной областью творчества, то у нас есть основание полагать, что это были темы и мотивы важные для эпохи в целом.

Пример Б. А. Успенского и В. М. Живова – восстание астраханских стрельцов и солдат, которые бунтовали из-за всяких нововведений; в агитационном письме, которое предназначалось для распространения восстания на область Дона, было сказано, что начальники сами кланяются и их заставляют: “болванам кумирским велели поклоняться”.²¹ Для возбуждения негодования агитаторы возили с собой деревянный манекен, на который начальные люди в Астрахани одевали свои парики.²² Для наших авторов этот пример – основной для демонстрации того, как в традиционном сознании в ответ на нововведения Петра пробуждается исконное древнерусское отталкивание от античного язычества. Однако сюжет события, каким оно предстало в агитационных письмах и расспросах стрельцов, сильно напоминает барочный, театральный. Само словосочетание – поклоняться кумирским богам – знакомо нам по театру. В истории астраханского бунта отражен уже сложившийся сюжет эпохи: властитель принуждает к служению неистинной вере, герой, или народ – сопротивляется и пр.²³

²⁰ Живов В. М. Культурные реформы в системе преобразований Петра I, с. 426.

²¹ Голикова Н. Б. Политические процессы при Петре I. Москва. Изд. МГУ. 1957, с. 226.

²² Там же, с. 229, 233.

²³ О значительном присутствии мартирологических сюжетов в славянском польско-украинском русском театре конца XVII-начала XVIII вв. см. Софронова

Авторы статьи солидаризируются с бунтующим народом, чтобы пообличать неистинную власть. Астраханские стрельцы лучше соединяются в деле побивания болванов не с какими-либо древнерусскими обличителями античного язычества, а через век Просвещения, с французскими революционерами. В 1793 году революционеры вытащили из собора Парижской Богородицы, из галереи Царей, два десятка больших статуй и отбили им головы. Это были статуи ветхозаветных царей, которые, как утверждают путеводители, разгневанный народ по ошибке принял за статуи французских королей.²⁴ Интересна объединяющая интерпретаторов тема семиотической ошибки стрельцов и французских революционеров: те якобы по ошибке приняли болванки для париков за языческие статуи, эти по ошибке же приняли ветхозаветных царей за французских. Это избыточное предположение о наличии ошибки там, где довольно очевидно простое намерение крушить символические головы – власти. Французские бунтовщики, может быть, и знали, какие статуи стоят в галерее, но в таком случае они знали также, что французский король избрал себе образцом древних царей Иудеи и Израиля, и предавали поруганию символы власти. А для стрельцов, может быть, было достаточно того, что враждебные им начальники одевали свои парики – чуждые им и, следовательно, тоже враждебные головные уборы на специальные манекены, так что эти деревянные болванки могли служить их символическими заместителями начальственных голов. Во всяком случае, и те, и другие вряд ли боролись с античным язычеством или ветхозаветной религией во имя христианской веры.

Цель приводимых рассуждений – не только помощь В. Живову в борьбе против редукционизма, но и, прежде всего, борьба с искушением, даже и собственным, искать и находить в эпохе, предшествующей Петру, исконно древнерусскую традицию. Новая “анти-античность” вместе со всей “про-античностью” – мифологией театра и панегириков, античным декором триумфов имела выраженный барочный колорит и общеевропейские корни, уходящие к Украине, к Польше, к контрреформистским усилиям иезуитов создателей школьного театра, и дальше – к ренессансному гуманизму.

Даже пламенный традиционализм XVII века не представлял чистых исконных традиций, он подпитывался жаром украинских антиуниатских

Л. А. Поэтика славянского театра XVII-первой половины XVIII в.: Польша, Украина, Россия. Москва 1991.

²⁴ Теперь статуи и отломанные головы выставлены в национальном музее Средних веков (Cluny).

полемика, в свою очередь связанных с общеевропейскими полемиками эпохи контрреформации. Исходные для идеологии русского старообрядчества книги “Книга о вере” и “Кириллова книга” сложились в украинских центрах новой образованности.²⁵ Вожди старообрядчества петровского времени братья Денисовы получили риторическое образование. Русские традиционалисты, даже совсем и не учившиеся на Западе, не были простыми носителями русской исконности и древности, они принадлежали общеевропейскому религиозно-воинственному XVII веку, который в силу своего радикализма создавал новые формы существования и пропаганды, неведомые прежде на Руси. В конечном счете, всякая попытка реконструировать некую целостную и протяженную во времени, уходящую в глубину веков традиционную идентичность, отождествлять радикальный традиционализм и реальные традиции, уязвима по существу.

Новейшая работа Е. А. Погосян “Петр I накануне петровских реформ” стремится, как кажется, противопоставить *Historia sub specie semióticae* нечто новое.²⁶ Статья утверждает в конечном счете, что Петр был глубоко традиционен в своих основных путях. Автор выявляет сходные элементы в старинных исторических повествованиях и в новых стихах, в памятниках красноречия, в обрядовых формах, в эмблемах и иконах предреформенной и послереформенной эпохи и рассматривает их воспроизводимость как признаки следования единой традиции. На фоне этой традиции бытовые нововведения Петра оказываются лишь скандальным юношеским походом “против всего московского”, не имеющим существенного значения. Зрелый же Петр, по мнению автора, остается “человеком кремлевской культуры”, не находит адекватного западного языка для осмысления своей провиденциальной миссии (автор намекает на взятие Царьграда), о которой “Петр умел говорить только на языке московских пророчеств”. Предполагается, как и у авторов классических работ Б. А. Успенского и В. М. Живова, существование системной и целостной предыдущей традиции – “кремлевской культуры”, или “языка московских пророчеств”, гомогенной древнерусскости, традиционности, с культом Покрова, почитанием икон Божьей Матери, со Степенной книгой и пр. Устанавливается, что многие жесты и поступки Петра, если их интерпретировать в рамках заданной системы, ей не противоречат. Только, в отличие от старших ученых, автор акцентирует случаи не “ан-

²⁵ Новейшая работа на эту тему с литературой вопроса: Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск 1998.

²⁶ Погосян Е. А. Петр I накануне петровских реформ // Лотмановский сборник 3, Москва 2004, с. 13-40.

типоведения”, а внутрисистемного поведения со стороны Петра.²⁷ Интересно, что для реконструкции системы автор пользуется чаще всего текстами новых для того времени жанров, стихами, панегириками, по своей барочной сути стоящими на пересечении традиций.

Весьма интересный пример, с которого Е. А. Погосян начинает описание “языка московских пророчеств” – “Прогностик” Симеона Полоцкого на рождение царевича Петра о грядущем взятии Царьграда. “Прогностик” – панегирические вирши, имитирующие астрологический прогноз, или действительно его включающие. Прогностик с панегириком – трудно найти что-либо менее традиционное и московское. Модальность этого текста совсем другая, чем у традиционных пророчеств-откровений, например, у Мефодия Патарского. Прогностик написан виршами, то есть озабочен ритмом, внутренними ритмическими связями, игрой рифм. Это панегирические хвалы и политическая агитация по восточному вопросу, а не воля Провидения.

Симеон Полоцкий, которому традиция приписывает создание “Прогностика” имел авторитет как человек определенных технических навыков в области поэзии или астрологии, а не как пророк. Можно возразить, что рядом с этим панегириком Крекшин помещает другие предвещения славы Петра, например, пророчество святого Кирилла Новоезерского, применяемое к молодым царям, о двух отроках у Божьего престола. Однако и здесь мы имеем дело не с собственно пророчеством святого, а с его применением к определенным политическим обстоятельствам, с конкретизацией его. Для судьбы этой, как и для многих других символических форм в XVII в. характерны изменения в сторону конкретизации значения. В контексте же крекшинского произведения пророчества существуют уже вообще только в значении панегириков. “Сказание” Крекшина составлено после смерти Петра, когда тексты в их пророческом статусе уже потеряли всякую цену.

Можно рассматривать цикл предсказаний, приведенный Крекшиным, как документ 70-х гг. XVII в., принадлежащий периоду конца царствования Алексея Михайловича. В таком случае он действительно харак-

²⁷ В 1998 году на IV Лотмановских чтениях в РГГУ в Москве я делала доклад на тему “Царьградская идея накануне строительства Петербурга”, который, что естественно для работ создаваемый в рамках единой школы, в материале и в некоторых выводах частично совпал с работой Е. А. Погосян. Мне не пришлось переработать доклад в статью и теперь, благодаря тщательному печатному исследованию Е. А. я вижу свои и ее основные ошибки. Хотя, впрочем, как кажется, я и тогда не говорила, что намерение освободить Царьград – традиционное для Московской Руси.

теризует “язык московских пророчеств”, но не как традиционный, а как диамический, новый и в значительной степени привозной.

Изучение пророчеств Ренессанса и постренессансной эпохи – едва ли не самое живое и актуальное направление западноевропейской исторической науки. Накопленный материал позволяет видеть громадную роль пророчества в культуре нового времени и планировать возможность написания последовательной истории европейской культуры этого периода именно в таком ключе. Ведущий специалист в этой области Роберто Рускони сетует однако, что объем материала сейчас оказался значительно выше, чем степень осмысления и изученности эволюции статуса пророчеств, их меняющихся соотношений с реальностью и пр.²⁸ Сопоставление западной ситуации с “языком московских пророчеств” в этом случае может быть полезно для выявления разных фаз в эволюции пророчеств, изменений их модальности и конкретности.

Усиленное использование политической астрологии и жанра прогностиков характеризует Европу позднего Ренессанса и Постренессанса. Это пророчествование опирается, как и многое другое в Ренессансе, на античный способ мышления и античную науку и осознает себя в связи с античностью.²⁹ Внутри истории, определяемой *откровениями* Писания и церковного предания, укрепляется и расширяется сфера математически расчисляемого воздействия античных божеств-планет. Сочетаясь с традиционными средневековыми пророчествами, астрологический прогностик деформирует и их содержание в сторону конкретизации, историко-политического прогноза и агитации.

Начало нового времени после падения Константинополя ознаменовано на Западе появлением циклов пророчеств-предсказаний о возможных спасениях, восстановления священного христианского города. В этих циклах использовалось и старинное средневековое “Откровение Псевдомефодия”, и старинное же пророчество Льва Премудрого, но с применением к новым актуальным обстоятельствам и в пестром окружении пророческих стихов, астрологических прогностиков и пр. На рубеже XVI-XVII вв. эти циклы уже распространялись в печатном виде.

²⁸ Rusconi R. *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma 1999.

²⁹ В обзоре исторических исследований астрологии (Grafton A. *Il Signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*. Bari 2002, pp. 18-19) указаны две наиболее авторитетные работы, рассматривающие роль античности в астрологии Нового времени: Warburg A. *Heidnisch-Antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*. Heidelberg 1920; Cassirer E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Berlin 1927.

Россия в разные периоды подвергалась давлению со стороны Запада с целью направить ее силы на борьбу против турецкой опасности. В один из таких периодов, на рубеже XV-XVI вв. на Руси появилась “Повесть о взятии Царьграда”, выдающееся литературное произведение, полное трагизма. Происхождение этого текста остается не прояснено. Е. А. Погосян обращает внимание на помещенную в конце повести группу пророчеств, намекающих на возможную миссию русских в деле освобождения Царьграда, что и дает ей основание рассматривать пророчества, приведенные у Крекшина в перспективе древнерусской традиции. Однако группа пророчеств находится только в одном списке, единственном, представляющем особую редакцию повести, с указанием на автора, Нестора-Искандера, турецкого пленника. Другая редакция, имевшая широчайшее распространение и влияние, не содержит ни имени, ни пророчеств. Очевидно, пророчества были сняты, как несоответствующие московскому образу мысли, или же, наоборот, добавлены в одном случае вместе с рассказом об авторе, но во всех случаях они – аномальны. Эти пророчества могли быть плодом греческой или грекофильской или западной агитации, призвавшей русских к борьбе за Царьград. Исключение пророчеств из традиции – еще одно в ряду многих доказательств последовательно отрицательного отношения Руси к этому призыву в конце XV и в XVI вв. Это неприятие царьградской миссии было обусловлено не только политическими соображениями русского правительства, но и, как мне представляется, чуждостью для русской традиции предложенной степени конкретизации известных ей пророчеств.

В XVII веке в эпоху царствования Алексея Михайловича, ближе к концу его, Россия опять подверглась агитационно-пророческому воздействию, проводниками которого были люди гуманистической образованности. Рассмотренное выше произведение Симеона Полоцкого и Епифания Славинецкого только один из памятников в широкой группе текстов этого рода. Особенно отличился в этой области Николай Милеску Спафарий, гуманистически образованный писатель и переводчик, сформировавшийся в перемещениях между культурными центрами Константинополя и Западной Европы. Будучи в России, он сохранял связи с восточными церковными иерархами. В начале 70-х годов, когда Спафарий оказался при русском дворе, его, видно, стали прочить в педагоги. Ему были заказаны произведения, которые должны были служить формированию образцового идеального правителя.³⁰ Спафарий действительно собрал и

³⁰ Николай Спафарий. Эстетические трактаты. Подг. текстов и вступ статья О. А. Белобровой. Ленинград 1978, с. 15 (в книге изданы некоторые пророческие произведения Спафария).

соединил сведения о науках, рекомендации этического характера, но в основном – пророчества. И доминирующие темы, и жанровая традиция, и заглавия – все принадлежало пророческой литературе. “Книга о Сивиллах”, “Хрисмологион”, составленные Спафарием, толковали традиционную пророческую литературу, сводя всё к единственной теме судьбы Царьграда и необходимости его освобождения. “...И тебе, Марсон и Аггон, сиречь саракине, арапе, жребиево вам, многия зла всем неверным уготовляет. Северный уже двоеглавный орел и благоверный поразит вас всех, мехметанов поганов, и оружием креста царства и стран ваших возодолеет”.³¹ Всюду фигурирует Константин, который является не как созыватель собора и устроитель христианского государства, а как вооруженный крестом борец с неверными. В заключительной главе “Книги о Сивиллах” приведено большое апокрифическое повествование о происхождении крестного древа, которое кончается словами: “Сей убо крест да будет православному и боговенчанному царю нашему победа и знамя против невидимых и видимых исмаильтянов врагов, яко же иногда Константину Великому со умножением со славою царствия его от конца даже до конца земли. Аминь”.³² Интересен здесь способ конкретизации образа креста, обычный для того времени: в литургическую формулу похвалы кресту вставляется конкретное наименование врагов, отчего, в частности, зарождается такой феномен как невидимые измаильтяне, а Константин оказывается борцом с мировым мусульманством. Это произведение датировано 1673 г. На год раньше, одновременно с прогностиком Симеона и Епифания и, очевидно, служа общим с ними целям агитации, был составлен “Хрисмологион”, с толкованием на книгу Даниила, с “предречениями Льва Премудрого” и другими, взятыми от древней еллиноримской харатейной книги, “...о пленении Царьграда и о турках, и что имать быть во грядущее время...”. В грядущие времена, разумеется, предстояло освобождение Царьграда русским царем, который, подобно Константину, попреет под ноги “нечестивейших и крайнейших врагов”.³³

В конце века русские правительства оказались гораздо более восприимчивы к идеям пророчеств – прогностиков, чем все предшествующие.³⁴

³¹ Там же, с. 48.

³² Там же, с. 86.

³³ Хрисмологион. РНБ, Рукописный отдел, собрание Шибанова (Ф. 344) № 171, заголовок и Л. 18 об.

³⁴ О признании русским правительством своей миссии освобождения христианского Востока в конце XVII века: Каптерев Н. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Изд. 2. Сергиев Посад 1914, гл. 8.

Сам Петр долго, вплоть до окончательного поражения в Прутской кампании, преследовал цели, заданные в прогностиках и очерченные политикой Священной Лиги. Однако при этом Петр вряд ли размышлял над текстами “Откровения” Мефодия Патарского или пророчеств Льва Премудрого в древних редакциях и вряд ли мыслил свое дело в соответствующих провиденциально-эсхатологических категориях.³⁵ Поскольку Петр обычно уклонялся от высказываний на темы, не имевшие непосредственно прикладного значения, всякие предположения остаются открытыми. Но само упорство, с которым он совмещал битвы с врагами креста Христова на юге и битвы с врагами другого рода – на севере, заставляет сомневаться в том, что больше всего его интересовала роль мессианического царя, призванного, по Псевдомефодию, победить Гога и Магога и повесить свою корону на крест, посреди земли восходящий на небо.

Переходная эпоха, в рамках которой осуществляется петровский переворот, в силу многообразия пересекающихся традиций предоставляет множественные возможности интерпретации текстов – можно смешать панегирик и откровение, спутать театральную игру и священнодействие, попасть в ситуацию опасной двусмысленности и найти выход из нее, сводя символ к метафоре и ритуальное действие – к игре, или, наоборот, приписать игре кощунственное значение, а метафору осудить как святотатство. Эта ситуация динамизма и относительной свободы в области значений готовилась и развивалась на протяжении длительного периода – который удобно называть эпохой барокко. В рамках этого перехода развивалась огромная сфера светских значений, в которой оппозиция кощунственный/сакральный была нерелевантна вообще. Сам Петр как семиотик, работник в области знаков, внес большой вклад в дело секуляризации значений для политической области. Можно придерживаться угла зрения, при котором его акции будут рассматриваться как кощунство, как “антиповедение” или как поведение сакрального монарха, но такой подход искусственно ограничивает существующие возможности интерпретаций.

³⁵ В предположении, что Петр осмысливал свою деятельность в религиозном эсхатологическом духе Е. А. Погосян сходитсся с В. М. Живовым, см. выше соответствующие цитаты из статей обоих авторов.