



Ю. М. ЛОТМАН, Б. А. УСПЕНСКИЙ

Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра I

1. Идеологии Петровской эпохи было свойственно представлять переживаемое Россией в начале XVIII в. время как некий исходный пункт, точку отсчета. Все предшествующее объявлялось как бы несуществующим или, по крайней мере, не имеющим исторического бытия, временем невежества и хаоса. Допетровская Русь наделялась признаками энтропии. Идеальная Россия мыслилась как не соотнесенная с предшествующей, в предшествующей же России выделялись не присущие ей черты, а то, чего ей, с позиции этого идеала, не хватало. Следует отметить, что в самом этом нигилистическом подходе к прошлому объективно заложены были черты исторической преемственности.

Вычеркивая предшествующую историческую традицию, теоретик Петровской эпохи обращался к античности как к идеальному предку переживаемой им эпохи. Так, например, официальный титул императора в сочетании с наименованиями «отец отечества» и «великий» (все три наименования были приняты Петром одновременно — в 1721 г.) отчетливо указывал на римскую традицию и одновременно свидетельствовал о разрыве с русскими титулами (На медалях в честь коронации Екатерины в 1724 г. Петр изображен «в римской одежде под балдахинном стоящий» (см. Барсов Е. В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883. С. 115) — римская одежда явно связана с императорским титулом). Современники не замечали, что само обращение к Риму как норме и идеалу государственной мощи было традиционно для русской культуры. Так, в политическое самосознание XVI в. органически входила идея кровной связи русских князей и римских императоров. Об этом говорят «По-

слание» Спиридона-Саввы и «Повесть о князях владимирских», связывая Рюрика с потомством брата Августа Римского, Пруса (*Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. М., Л., 1955. С. 162, 175, 188–189, ср. также С. 197, 208). Это же легло в основу многочисленных деклараций Ивана Грозного. В послании шведскому королю Иоганну III Грозный писал: «Мы от Августа Кесаря родством ведемся, а ты усужаешь нам противно богу» (Послания Ивана Грозного / Подг. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье М., Л., 1951. С. 158). В дальнейшем преемственная связь российских монархов с Августом подчеркивается при венчании Петра II (первого русского императора, венчающегося на царство) «изыде великихъ государей царей российских корень, и самодержавствоваху в Велицѣй России, от превысочайшаго перваго великаго князя Рурика, еже от Августа кесаря и обладающего всею вселенною» (Барсов Е. В. Древнерусские памятники священного венчания царей. С. 111. Знаменательно также упоминание чаши Августа, наряду с шапкой Мономаха, во вступлениях к чинам венчания Ивана Грозного и Федора Ивановича (см.: *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. С. 183–184, 194).

И титул «царь», и сменивший его «император» фактически восходят к одному и тому же источнику, обозначая один и тот же историко-культурный объект, но в переводе на языки разных периодов русской культуры. В самом деле, слово «царь» этимологически восходит к «цѣсарь» и, следовательно, равнозначно «императору» (ср. нем. «Kaiser» — «император», также восходящее к имени Цезаря, но в другой культурно-исторической традиции); когда Петр из русского царя становится русским императором, это означает не столько расширение власти, сколько именно культурную переориентацию (Весьма характерно в этом смысле противопоставление «цесаря» и «кесаря» в древней славянской редакции евангельского текста (Ин 19: 15) Ср., например, в Супрасльской рукописи: «не имамаы цѣсарѣ развѣ кесаря» (Супрасльская рукопись. Труд С. Северьянова. СПб., 1904. Т. 1. С. 435 (Памятники старославянского языка. Т. 2. Вып. 1), в Мариинском евангелии «не имам црѣ, тѣкмо кесара» (Quattuor evangeliorum versionis paleoslovenicae. Codex Mananus glagoliticus / Ed. V. Jagic. Berolini, 1883. P. 393), в «Изборнике 1073 г.» «Не имамаы цѣсар, нѣ кесар» (*Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 1461) или в Мстиславовом евангелии XII в. «Не имам цесар, тѣк'мо кесар» (*Карский Е. Ф.* Труды по белорусскому и другим славянским языкам. М., 1962. С. 19), в позднейшей редакции вместо «цесаря» стоит «царя». Соответственно противопоставление «цесаря» (или

«царя») и «кесаря» выступает как противопоставление византийской и римской верховной власти. Не случайно, перед тем как назвать себя «императором», Петр называет Ромодановского — так сказать, своего двойника — «князь-кесарем» (см. подробнее: *Успенский Б. А. Царь и самозванец. Самозванчество в России как культурно-исторический феномен § 6 // Художественный язык средневековья. М., 1982*), и то и другое наименование знаменуют ориентацию именно на Рим.

Исходная синонимичность слов «император» и «цесарь» отразилась в наименовании членов императорской семьи. Когда Петр принял титул императора, возник вопрос как именовать царицу и царевен, в русском языке не было соответствующих слов. Сенат и Синод на «конференции» в синодальной крестовой палате в Москве 23 декабря 1721 г. решили супругу царя именовать «Императрицею, или Цесаревою», а детей «Цесаревнами» (любопытно отметить, что эти формы представляют собой морфологические полонизмы). Петр утвердил это решение, заменив «Цесаревну» на «Императрицу, ее цесаревино величество», причем в манифесте это аргументировалось ссылкой на «православных императоров греческих» (*Соловьев С. М. История России. М., 1963. Кн. 9. С. 539*), о том, что царевен стали называть «цесаревнами», свидетельствует Берхгольд (Дневник камер-юнкера Ф. В. Берхгольда, 1721–1725 / Пер. с нем. И. Ф. Аммона. М., 1902. Ч. 2. С. 55), между тем дочери Ивана Алексеевича продолжали именоваться «царевнами», а жена его (Прасковья Федоровна) — «царицей». Впоследствии «цесаревич» стал означать исключительно наследника престола. В Учреждении об императорской фамилии, изданном императором Павлом 5 апреля 1797 г., говорится, что титул этот принадлежит «одному объявленному всенародно наследнику престола» (§ 31, ср. также примеч к § 30). В акте о престолонаследии, обнародованном в тот же день, Павел назначил наследником своего старшего сына Александра, который и стал именоваться «цесаревичем». Тем не менее 28 октября 1797 г. был издан манифест, по которому тот же титул цесаревича был дарован второму сыну Павла — великому князю Константину Павловичу, «во мзду и вящее отличие», в отличие от Александра, который назывался цесаревичем до того, как стал императором, Константин Павлович сохранял этот титул пожизненно. О новизне и неустойчивости титула «императрица» может свидетельствовать «Песнь», сочиненная Тредиаковским в 1730 г. в Гамбурге по случаю коронации Анны, где государыня именуется «императрикс», это наименование привлекло внимание Тайной канцелярии, и поэту пришлось давать объяснения по этому поводу. Знаменательно, однако, что,

когда Тредиаковский сослался на латинскую форму, дело было немедленно прекращено объяснение признано было удовлетворительным (см. Мельников П. И. Дело по поводу стихотворения Тредьяковского // ЧОИДР. 1879. Кн. 1)). То, что титулы «царь» и «император» воспринимались не как синонимы, а в качестве своего рода антонимов, свидетельствует о столкновении самих языков, на которых выражало себя культурное сознание этих эпох (Принятие Петром императорского титула вызывает протест в консервативных слоях населения, поскольку Рим понимается как царство Антихриста, старообрядцы видят в этом доказательство того, что Петр — Антихрист. Так, основатель старообрядческой секты странников Евфимий заявлял в 1784 г.: «Понеже Петр не прият на ся царскаго имени, восхоте по римске именовати ся император» — и делал отсюда вывод о сатанинской природе Петра (Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев Лондон, 1862. Вып. 4. С. 253), в 1855 г. старообрядец федосеевского согласия И. М. Ермаков показал на следствии «Императором Александра Николаевича не признаю, а признаю ею царем. Титул же императорский Петром великим заимствован от нечестиваго сатанинскаго папы Римскаго. Титул император значит Перун, Титан или Дьявол» (Там же. Вып. 1. С. 220)).

Существенно при этом, что в новое время титул императора принадлежал лишь главе Священной Римской империи (которого, до того как Петр стал императором, русские называли «цесарем»), и таким образом, принятие русским монархом императорского титула ставило его в один ряд с австрийским императором (Не случайно Вена болезненно реагировала на этот шаг. См. о реакции венского двора Флоровский А. В. Русско-австрийские отношения в эпоху Петра Великого. Praha, 1955. С. 32–34. Соответствующее восприятие слова «цесарь» отразилось в наименовании австрийских подданных «цесарцами» (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка 2-е изд. СПб., М., 1882. Т. 4. С. 574)), ориентация на Рим осуществлялась как непосредственно, так и через австрийский политический эталон.

2. Идея «Москва — третий Рим» по самой своей природе была двойственной. С одной стороны, она подразумевала связь Московского государства с высшими духовно-религиозными ценностями. Делая благочестие главной чертой и основой государственной мощи Москвы, идея эта подчеркивала теократический аспект ориентации на Византию. В этом варианте идея подразумевала изоляцию от «нечистых» земель. С другой стороны, Константинополь воспринимался как второй Рим, то есть в связанной с этим именем политической символике подчеркивалась имперская сущность —

в Византии видели мировую империю, наследницу римской государственной мощи. Таким образом, в идее «Москва — третий Рим» сливались две тенденции — религиозная и политическая. При выделении второго момента подчеркивалась связь с первым Римом, что влекло затушевывание религиозного аспекта и подчеркивание аспекта государственного, «императорского». Исходной фигурой здесь делался не Константин, а «Август-кесарь». Выступая на первый план, государственность могла не освящаться религией, а сама освящать религию. Намеки на это видны уже у Ивана Грозного, писавшего Полубенскому, что Христос «божественным своим рожеством Августа кесаря прославив в его же кесарство родитися благоизволити, и его и тем вспрослави и распростири его царство, и дарова ему не токмо римскою властью, но и всею вселенною владети, и Готфы, и Савроматы, и Италия, вся Далматия и Натолія и Макидония и ино бо — Ази и Асия и Сирия и Междоречие и Египет и Еросалим, и даже до предел Перских» (Послания Ивана Грозного. С. 200). В приведенном отрывке характерно как указание на всемирный, географически «открытый», а не замкнутый характер государственного идеала, так и то, что центром этого вселенского организма оказывается Рим, а Иерусалим фигурирует лишь как далекая пограничная провинция.

Итак, двойственная природа Константинополя как политического символа позволяла двоякое истолкование. В ходе одного подчеркивалась благость и священство, в ходе другого — власть и царство. Символическим выражением первого становится Иерусалим, второго — Рим. Соответственно идеал будущего развития Московского государства мог кодироваться в терминах той или иной символики. Характерно, что идея Москвы — третьего Рима достаточно скоро могла преобразовываться в идею Москвы — нового Иерусалима (Ср. Ефимов Н. И. Русь — новый Израиль. Теократическая идеология современного православия в допетровской письменности. Казань, 1912 (Из этюдов по истории русского церковно-политического сознания. Вып. 1)), что не противоречит первой идее, а воспринимается как ее конкретизация В XVI в русские полагают, что старый Иерусалим сделался «непотребным», будучи осквернен неверными сарацинами, и потому Иерусалимом должна называться Москва (с этим мнением специально polemизирует Максим Грек в «Сказании о том, яко не оскверняются святая николиже, аще и многа лета обладаеми суть от поганых» (Максим Грек. Соч.: в 3 ч. Казань, б. г. Ч. 2. С. 292–293)). Если в свое время воплощением церкви для русских была Святая София в Константинополе, то после 1453 г. ее место замещает иерусалим-

ский храм Воскресения. Характерно, что патриарх Никон строит под Москвой Новый Иерусалим с храмом Воскресения, устроенным по точному подобию иерусалимского. Этот шаг был тем более значим, что он вызвал осуждение восточных патриархов, которые критиковали Никона именно за наименование «Новый Иерусалим» (*Гиббенет Н.* Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1884. Ч. 2. С. 196–197, 367, ср. Лебедев Л. Новый Иерусалим в жизни святейшего патриарха Никона // Журнал Московской патриархии. 1981, № 8. С. 70–74).

Таким образом, символ Византии как бы распадается на два символических образа. Константинополь понимается как новый Иерусалим — святой, теократический город и вместе с тем как новый Рим — имперская, государственная столица мира. Обе эти идеи и находят воплощение в осмыслении Москвы как нового Константинополя или третьего Рима, которое появляется после падения Византийской империи. Существенно при этом, что покорение Константинополя турками (1453) приблизительно совпадает по времени с окончательным свержением в России татарского господства (1480), оба эти события естественно связываются на Руси, истолковываясь как перемещение центра мировой святости — в то время как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное, то есть торжество православия над мусульманством.

С падением Константинополя московский государь оказывается единственным независимым правителем православного мира, если не считать Грузии, которая с московской позиции представлялась скорее легендарным царством, нежели географической и политической реальностью. В условиях средневековой идеологии, когда только за носителями истинной веры признается право на истинное бытие, другие народы оказываются как бы несуществующими, таким образом, глава Московского государства оказывается, на языке этих понятий, властителем всего мира. В этих условиях политический и конфессиональный аспекты доктрины «Москва — третий Рим» соединяются в общем теократическом значении.

В новое время, когда за другими народами признается право на самостоятельное бытие вне зависимости и от их конфессиональной принадлежности, равновесие разрушается. Перед Москвой открывается два пути, требующих выбора быть новым Иерусалимом или новым Римом.

3. Контакты Петра с Западом создавали культурную ситуацию, которая, прежде всего, бросалась в глаза своей новизной. Это не исключало того, что в собственном сознании реформаторов активно действовали стереотипы предшествующей культуры.

В ряде случаев преобразования Петра могут рассматриваться как кардинальные переименования в рамках уже существующего культурного кода. Во многих идеях, на которых строилась система отношений петровской государственности с Западом, просматривается — то в виде полемики, то в форме продолжения, часто связанного с коренными трансформациями, — концепция «Москва — третий Рим». Идея эта в определенные моменты оказывала давление на реальную политику, в то время как на других этапах приобретала чисто семиотический характер.

Семиотическая соотнесенность с идеей «Москва — третий Рим» неожиданно открывается в некоторых аспектах строительства Петербурга и перенесения в него столицы. Из двух путей — столицы как средоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, — Петр избрал второй. Ориентация на Рим, минуя Византию, естественно ставила вопрос о соперничестве за право исторического наследства с Римом католическим. Ситуация эта в определенном смысле повторяла «спор о наследстве» между Римом и Новгородом, отразившийся в «Повести о белом клобуке». Следует при этом иметь в виду, что Петербург с определенной точки зрения воспринимался как исторический преемник Новгорода. Символика этого рода поддерживалась для людей Петровской эпохи, во-первых, указаниями на историческое право России на невский берег как на территорию новгородской пятины, во-вторых, связью Новгорода и Петербурга с одним и тем же патрональным святым — Александром Невским и, в-третьих, тем, что Петербург принадлежал к епархии архиепископа Новгородского и Псковского.

В этом контексте наименование новой столицы Градом Святого Петра неизбежно ассоциировалось не только с прославлением небесного покровителя Петра Первого, но и с представлением о Петербурге как новом Риме. Эта ориентация на Рим проявляется не только в названии столицы, но и в ее гербе как показал Г. В. Вилинбахов, герб Петербурга содержит в себе трансформированные мотивы герба города Рима (или Ватикана как преемника Рима), и это, конечно, не могло быть случайным. Так, перекрещенным ключам в гербе Ватикана соответствуют перекрещенные же якоря в гербе Петербурга, расположение якорей лапами вверх отчетливо выдает их происхождение — ключи в гербе римского папы также повернуты бородками вверх. Символика герба Петербурга расширявается именно в этой связи. С одной стороны, якорь — символ спасения и веры и в этом значении прекрасно известен в эмблематике барокко, сопоставление его с ключом естественно и уместно. Но одновременно якорь метонимически обозначает

флот — помещенный на место ключей апостола Петра, он знаменует то, что Петр (император, а не апостол) намерен отворить дверь своего «парадиза» (Вилинбахов, устное сообщение). Таким образом, герб Петербурга семантически соответствует имени города имя и герб предстают как словесное и визуальное выражение одной общей идеи.

Вместе с тем особое значение приобретает подчеркнутое насаждение в Петербурге культа апостолов Петра и Павла. Им посвящается собор в Петропавловской крепости, что должно было по первоначальному плану совпадать с центром города. В этом нельзя не видеть переключки с местом, которое занимает в семиотике городского планирования собор святого Петра в Риме.

В этой перспективе частое наименование Петербурга «парадизом» как самим Петром, так и людьми его окружения могло означать не просто похвалу избранного и возлюбленного кусочка земли, а именно указание на святость этого места. Так, Меншиков в письме Петру от 10 декабря 1709 г. называет Петербург «святой землей» (Письма и бумаги императора Петра Великого. В 12 т. М., Л., 1952. Т. 9. Кн. 2 С. 1356)). Само название «Санкт-Петербург» таит в себе возможность двойного прочтения, поскольку эпитет «святой» может относиться как к Петру (апостолу или императору — об этом мы еще скажем ниже), так и к городу. Если немецкое название «Sankt Petersburg» грамматически передает притяжательность и соответственно переводится как «город святого Петра», то принятое в России название «Санкт-Петербург» (с утратой посессивной частицы -s) затемняет это значение и может восприниматься как «святой город Петра», уместно отметить, что русское название «Петербург», противостоящее немецкому «Petersburg», строится по славянской словообразовательной модели — при том что оно составлено из иноязычных компонентов. Претензия Петербурга на святость находит выражение, наконец, и в тенденции к унижению московских святынь. Можно было бы в этой связи указать на настойчивое и демонстративное требование Петра строить в Москве театр именно на Красной площади, воспринимавшееся современниками как надругательство над святостью места (театр — «антицерковь», пространство бесовское).

В параллели Новгород — Петербург, Рим — Петербург была заложена характерная для культуры барокко идея двойничества. Так, фигура апостола Петра могла получать двойника в образе его брата апостола Андрея. Апостол Андрей воспринимался как более национальный для России, так как посетил Восточную Европу согласно «Повести временных лет», он предсказал великое будущее Руси, поставил крест на Киевских горах и удивлялся баням

в Новгороде. Таким образом, он был как бы «русским вариантом» апостола Петра, русским Петром. С этим связывается отчетливый культ апостола Андрея в идеологии Петровской эпохи, сразу же по возвращении из Великого посольства Петр учреждает орден Андрея Первозванного (эпитет «первозванный», вынесенный в название ордена, подчеркивал, что Андрей был призван Христом раньше Петра, что могло восприниматься как превознесение патрона Руси над патроном папского Рима). Флот получает «андреевский флаг». В качестве другого варианта Петра мог выступать равноапостольный святой Владимир. По крайней мере, Феофан Прокопович в своей трагедии «Владимир» прозрачно придал крестителю Руси черты царя Петра.

Двойничество в символике барокко соединяется с широкой системой замещений. Так, Петербург, воспринимаемый не только как новый Рим, но и как новая Москва (новый «царствующий град», как его было повелено официально именовать), в практической жизни в качестве торговых ворот в Европу воспринимался как новый Архангельск. Однако это влекло за собой и символические толкования: покровителем Архангельска был Михаил Архангел — один из патронов Московской Руси. Победа Града Святого Петра над городом Михаила Архангела могла также толковаться символически.

4. Подлинность Петербурга как нового Рима состоит в том, что святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государственная служба превращается в служение Отечеству и одновременно ведущее к спасению души поклонение Богу. Молитва сама по себе, в отрыве от «службы», представляется Петру ханжеством, а государственная служба — единственной подлинной молитвой. Феофан Прокопович проповедовал: «Вопросимъ естественнаго разума, ты ктолико еси, имѣешь невольныя рабы, или и волныя служители, скажи же, молю тебе, когда служащему тебѣ велишь подай пить, а онѣ шапку принесеть, угодно ли? знаю, что скажешь и вельми досадно. Чтожъ, когда велишь ему на село ѣхать осмотреть работниковъ, а онѣ ниже мыслить о томъ, но стоя предъ тобою кланяется тебѣ, и хвалить тебе многими и долгими словами, сіе ужé и за нестерпимую укоризну тебѣ почитать будешь <...>. Помысли же отъ сего и о Бозѣ Вѣмы, яко все наше поведеніе его премудрымъ смотреніемъ опредѣляется кому служить, кому господствовать, кому воевать, кому священствовать, и прочая <...>. А отъ сего является, коликое неистовство гѣхъ, котори мнятся угождати Богу, когда оставя дѣло свое, иное, чего не должни, дѣлають судія, на примѣръ, когда суда его ждуть обидиміи, онѣ въ церкви на гѣниіи да доброе дѣло но аще само собою и доброе, обаче

понеже не во время, и съ презрѣниемъ воли Божія, како доброе, како богоугодное быти можетъ? О аще кая ина есть, яко сіи молитва въ грѣхъ!» (*Прокопович Ф.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. В 4 ч. СПб., 1765. Ч. 2. С. 7–8). Сходные мысли высказывал еще в 1696 г. старец Авраамий в послании, адресованном Петру: «На царех, и на великих князех, и самодержцех, и на приказных их людях Господь Бог, чаю аз, не станет спрашивать долгих молитв, и поклонов многих, и стояния всенощнаго и подаяния убогим милостыни, и церквей и монастырей строения, ни протяженнаго поста», по его словам, «самодержцем труды вместо долгих молитв, и многих поклонов, и псалмопения, и канонов, и всенощнаго келейною стояния» (Цит. по: *Бакланова Н. А.* «Тетради» старца Авраамия // Ист. архив. М., Л., 1951. Вып. 6. С. 151–152; *Волков М. Я.* Монах Авраамий и его «Послание Петру I» // Россия в период реформ Петра I. М. 1973. С. 317).

Святость Петербурга — в его государственности. С этой точки зрения и папский Рим (в отличие от Рима императорского), и Москва представляются синонимическими символами ложной, «ханжеской» святости. С позиции обожествленной государственности старорусское православие казалось подозрительно смыкающимся с «папезным духом». Это определяло и известную симпатию Петра и Феофана к протестантизму, и актуальность критики католического Рима как Рима ненастоящего. Создавалась парадигма идей, в которой Рим «папезный» и Москва допетровская объединялись в противопоставлении Петербургу — истинному Граду Святого Петра.

Характерное высказывание Петра I по этому вопросу передал протоиерей московского Архангельского собора Петр Алексеев в письме императору Павлу I. Сообщая, что, по словам Петра I, Никон «заразился» духом папского властолюбия», П. А. Алексеев комментировал: «Не папская ли то гордость, чтоб Богом венчанного царя учинить своим конюшим» (Рассказ Петра Великого о патриархе Никоне. Всеподданнейшее письмо протоиерея Алексеева к имп. Павлу Петровичу // Русский архив. 1863. Вып. 8/9. Стб. 698–699). При этом имеется в виду церковный обряд «шествия на осляти», совершавшийся в Москве в Вербное воскресенье, когда патриарх, олицетворяющий Христа, ехал на коне, которого вел под уздцы царь, этот обряд был отменен при Петре (последний раз он совершался в 1696 г.). Итак, древнерусский церковный обряд, заимствованный русскими от греков (а именно из Иерусалимской церкви (*Никольский К.* О службах Русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 46–47)), непосредственно ассоциируется с папским Римом.

В свете сказанного проясняется полемическая направленность пародийных церемоний Всешутейшего собора. Вопреки существующему мнению, пародирование обряда избрания римского папы и других папских обрядов не лишено было актуального смысла. Высказывавшаяся исследователями мысль о том, что эти церемонии получили злободневность лишь после того, как в них издевательству стало подвергаться патриаршество, представляется неточной. Для людей петровского окружения издевательство над папским Римом неизбежно превращалось в дискредитацию русского патриаршества, а насмешки над патриархом всея Руси сливались с пародированием власти папы римского.

5. Город, строившийся Петром, не мог обойтись без центрального патронального собора. Взгляд на Петербург с этой стороны обнаруживает, что аналогия с Римом определенно присутствовала в сознании строителей новой столицы. В городской цитадели, которая по первоначальным представлениям должна была располагаться в центре города, был построен собор Петра и Павла, задуманный как самое высокое здание в Петербурге. Любопытно отметить, что с перенесением мощей Александра Невского, исключительно торжественно обставленным Петром I, выявилась и ориентация патрональных святынь на связь с Новгородом. Таким образом, две патрональные святыни Петербурга ориентировали на русскую и вселенскую интерпретацию новой столицы. Одновременно сквозь «римскую» символику собора Петра и Павла просвечивала символика Москвы как третьего Рима, после смерти Петра Петропавловский собор в Петербурге оказывается как бы заместителем Архангельского собора в Москве, поскольку он делается усыпальницей русских государей.

Если первой петербургской церковью был собор Петра и Павла, заложенный в день ангела царя (29 июня 1703 г. — это было первое публичное здание нового города), то второй стала церковь во имя Исаакия Далматского, заложенная в день рождения Петра, 30 мая 1707 г. Церковь была посвящена святому, в день памяти которого родился в 1672 г. царь Петр. Таким образом, обе церкви представляли как бы раздвоение некоего культового единства, связанного с небесными патронами царя. Тем более существенно различие между ними. С одной стороны, церковно-культурная значимость имен верховных апостолов Петра и Павла не могла быть сравнима со скромным местом Исаакия Далматского в то время как этот последний напоминал людям Петровской эпохи в первую очередь о дне рождения их царя, апостолы Петр и Павел имели самостоятельный ореол церковно-культурных значений и вызывали воспоминания о всем комплексе идей вселенской церкви.

С другой же стороны, в допетровской традиции культурный вес празднования дня ангела был значительно выше, чем царского дня рождения, имевшего светский и более приватный смысл (Ср. сообщение Котошихина о праздновании дня рождения царя, царицы и их детей в допетровской Руси (*Котошихин Г. О. России в царствование Алексея Михайловича*. 4-е изд. СПб., 1906. С. 18, 76)). Ввиду всего этого церковь Исаакия, хотя и была потенциальным конкурентом Петропавловского собора в качестве патрональной святыни города, имела более «европейский» характер — в отличие от русско-вселенского Петра и Павла. Этому способствовало и расположение церкви в «западнической» Адмиралтейской части, тогда окраинной и населенной моряками (отсюда Морские улицы) — в значительной мере иноверцами, — и связь ее с явно протестантской традицией торжественного празднования дней рождений, вытекавшей из отсутствия у протестантов культа патрональных святых. Интересно, что в дальнейшем, с перенесением центра города на южный берег Невы и в ходе расширения города в XVIII — начале XIX в., Исаакий превратится в главный собор Петербурга, как бы узурпировав функции, первоначально предназначавшиеся Петропавловскому собору. При этом петровская деревянная церковь Исаакия была перестроена с явной и все более выступавшей от одного варианта к другому ориентацией на архитектуру собора святого Петра в Риме. Показательно, что в чин освящения Исаакиевского собора при Николае I предполагалось включить хождение крестного хода вокруг памятника Петру и пение вечной памяти покойному императору (См. об этом: *Филарет [Дроздов] митрополит Московский и Коломенский*. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1886. Т. 4. С. 332–333). Исаакиевский собор исторически оказался связанным с «императорским» культом Петра.

И следующие по времени постройки петербургские храмы прямо или косвенно связаны с прославлением Петра и его дела. В 1710 г. на Петербургской стороне воздвигается Троицкая церковь, что, видимо, связано с условной датой основания Петербурга (в Троицын день, 16 мая 1703 г.), и затем по Выборской дороге — церковь святого Сампсония, выбор святого Сампсония явно связан с панегирическим образом Петра — Самсона, разрывающего челюсть льва, возникающим после Полтавской победы (при этом церковь, конечно, была освящена не в честь библейского Самсона, а в честь преподобного Самсона странноприимца, — подобное перенесение вполне обычно для Петровской эпохи). Наконец, пятой петербургской церковью становится храм Александра Не-

вского, освященный в том же 1710 г. Таким образом, все первые петербургские святыни дешифруются символиккой Петровской эпохи (ср. мотивы библейского Самсона и Александра Невского в фейерверках, эмблемах и т. п. петровского времени).

6. Имевшая место в дальнейшем сакрализация личности Петра привела к тому, что город святого Петра стал восприниматься как город императора Петра.

Сакрализация императора Петра началась еще при его жизни и имела глубокие корни в идеологии петровской государственности, несмотря на личную неприязнь Петра к торжественной ритуальности. Так, Феофан Прокопович регулярно уподобляет императора Петра апостолу Петру, обыгрывая евангельские слова о Петре как камне, на котором будет воздвигнуто грядущее здание По его словам, «въ Петрѣ нашем, въ которомъ мы первѣе видѣли великаго богатыря, по томъ же мудраго владѣтеля, видимъ уже и Апостола» — он устроил нам и утвердил «вся благая, къ временной и вечной жизни полезная и нужная» и «все то на немъ, яко на главномъ основанъ и стоять» (Прокопович Ф. Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. 2. С. 157). Евангельскому образу создаваемой церкви в речах Феофана соответствует государство и — уже — Петербург. Панегирическое сопоставление с апостолом Петром содержится уже в школьном «Действе о семи свободных науках» 1702–1703 гг., где к царю обращаются со словами:

Ты еси камень в Христсе-бозе нареченный,
Еже помазан есть царь и Петр прореченный
Самем им
<... >

На том камени, Петре, церковь укрепись,
А тобою о Христе церковь утвердися
Истинна (Пьесы школьных театров Москвы.
Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.)
М., 1974. С. 158–159).

Используя тот же образ, и сам Петр в письме Апраксину после Полтавской победы (от 27 июня 1709 г.) уподоблял одержанную «викторию» камню в основании Петербурга. «Ныне уже совершенной камень во основание Санктъ-Петербурху положен с помощью Божию» (Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. 9. Кн. 1. № 3259). Создается цепочка символов с государственным значением, в основе которых дежит образ апостола Петра, переоснающийся на образ Петра-императора.

Та же ассоциация Петра и камня реализуется в противопоставлении деревянной Руси и каменного Петербурга. Это противопостав-

ставление поддерживалось строжайшим запрещением возводить каменные здания где бы то ни было в России помимо Петербурга, в 1714 г. Петр запретил в государстве «всякое каменное строение, какого бы имени ни было, под разорением всего имения и ссылкой». Тем самым фактически создается не только образ Петербурга как каменной столицы, но образ деревянной России как ее антипода. Петербург мыслится как будущее России, но при этом создается не только образ будущего, но и образ прошлого ее состояния. Этот утопический образ России, воплощенный в Петербурге, отчетливо выражен в словах Феофана Прокоповича: «Августъ онъ Римскій Императоръ, яко превеликую о себѣ похвалу, умирая проглагола кирпичный, рече, Рим обрѣтох, а мраморный оставляю Нашему же Пресвѣтлѣйшему Монарху тщета была бы, а не похвала сіе пригласити, исповѣсти бо воистинну подобаетъ, древяную онъ обрѣте Россію, а сотвори златую» (*Прокопович Ф.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. 1. С. 113). Говоря о «златой России», Феофан имеет в виду прежде всего Петербург, который противостоит «России деревянной», для нас важна при этом и ассоциация Петербурга и Рима, Петра и Августа. И в другом месте Феофан восклицает, обращаясь к Петру «Россія вся есть статуя твоя, изряднымъ мастерствомъ отъ тебе передѣланная» (Там же. Ч. 2. С. 164) — камень начинает символизировать Россию и Петербург как ее воплощение, а Петр выступает в роли творца-демиурга, ваятеля, его преобразующего.

В результате такого осмысления Петербург как создание Петра естественно связывается с его именем и личностью и само название города воспринимается в этом плане. Это особенно наглядно проявляется в наименовании Петербурга «Петроградом», а также «Петрополем». Вообще название «Санкт-Петербург», или «Петербург», как сокращенный вариант того же названия, переводится либо как «Град Святого Петра», либо как «Петроград» ~ «Петрополь», в первом случае отнесенность названия к апостолу Петру сохраняется, во втором — затушевывается и, соответственно, имя «Петроград» ~ «Петрополь» ассоциируется с императором, а не с апостолом. Традиция такого осмысления восходит, по-видимому, к петровскому времени уже Феофан Прокопович эксплицитно связывает «царствующий Петрополь» с именем императора, подчеркивая при этом, что в императоре Петре мы «видимъ уже и Апостола» (Там же. С. 151–157). Подобного же рода ассоциацию Петербурга с Петром I мы встречаем и в текстах конца XVIII — начала XIX в.

Не венценосец ты в Петровом славном граде.
Но варвар и капрал на вахтпараде.

(Эпиграмма на Павла I)

(Гуковский Г., Орлов В. Подпольная поэзия 1770–1800-х годов // Лит наследство. М., 1933. Т. 9/10. С. 54).

От Волги, Дона и Днепра,

От града нашего Петра

(К. Н. Батюшков. «Переход через Рейн»)

Пушкин употребляет наименование «Петроград» («Над омраченным Петроградом») и «град Петра» («Красуйся, град Петров») как однозначные, в обоих случаях имеется в виду город императора Петра. Так образ императора постепенно вытесняет образ апостола в функции патрона города, императору Петру начинают приписываться не только исторические качества основоположника и строителя, но и мифологические — покровителя и защитника. (Если первоначально замена названия «Петербург» на «Петроград» воспринимается в связи с переосмыслением города апостола Петра как города императора Петра, то в дальнейшем ей придается другое значение, а именно она понимается как отказ от иноязычного наименования — замена немецкого имени на русское. Такое понимание мы встречаем уже во второй половине XIX в. См., например, эпиграмму 1880-х гг. по поводу славянофильства петербургских ученых немецкого происхождения.)

7. Идейное бытие Петербурга мыслилось в связи с тремя временными моделями. Как «новая Голландия», реальное воплощение идеала «регулярного государства», Петербург включался в европейское реально-историческое время. Это проявилось в речах Петра и его сотрудников, подчеркивавших быстроту создания нового города и акцентировавших момент переживаемого времени. Однако связь с идеей «Москва — третий Рим» могла включать Петербург и в мифологическую модель времени. В этом случае он, с одной стороны, с самого момента своего основания трактовался как вечный город, что явилось отражением веры в то, что, будучи новым и истинным «третьим Римом», он исключает возможность появления четвертого. С другой стороны, эта же мифология допускала возможность противоположного толкования. Противники реформы, считая, что истинный третий Рим — это Москва, и отрицая возможность четвертого, утверждали, что Петербурга нет вообще, что он имеет только кажущееся бытие, «мнится» и минет, как наваждение.

Все три точки зрения отразились в последующих культурных моделях Петербурга. Первая — в частности, во вступлении к «Медному всаднику» («Прошло сто лет, и юный град вознесся»). Вторая получила специальную трактовку в соединении с идеей

исторической молодости Петербурга если, говоря о Риме как «вечном городе», обычно имеют в виду его непрерывное бытие сквозь толщу прошедших веков, то «вечность» Петербурга осмыслялась как «вечность будущего». Третья точка зрения отразилась в широком круге текстов «петербургской» литературы (в первую очередь — Гоголь, Достоевский, символисты

Москва, умолкни
Здесь Петербург стал Петроград,
Здесь Гильфердинг, Фрейганг и Мичлер
Дела спавянские вершат

(Цит. по: *Вересаев В.*

В студенческие годы // Недра. 1929. Кн. 16. С. 15).

В XX в. по несколько иным причинам академика Ольденбурга называли академиком Ольденградом (см. письма Г. А. Ильинского к М. Г. Попруженко от 1928 г. в кн. Българо-руски научни връзки XIX–XX век. Документи / Съст. Л. Костадинова, В. Флорова, Б. Димитрова. София, 1968. С. 135, 138–139), в основе этой словесной игры лежит переименование Петербурга в Петроград, официально узаконенное в 1914 г.

С подобной трактовкой Петербурга у символистов полемизирует молодой Манделъштам. В сборнике Манделъштама, демонстративно названном «Камень» (см. выше о символике камня в отношении к Петру и Петербургу), побеждает ампириный и имперский образ города.

А на Неве — посольства полумира.

В свете сказанного возможно осмысление дальнейшего поворота Манделъштама от камня к дереву.

И я теперь не камень,
Но дерево пою.

Так символика средневековья, пройдя через века, воздействует на идейно-художественное сознание поэтов.

1982

