

# ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, МЕТОДОЛОГИЯ

*О.Н. Мухин*

## ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ПРАВИТЕЛЯ В ПЕТРОВСКУЮ ЭПОХУ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКИХ ВЛАСТНЫХ МИФОЛОГЕМ (НА МАТЕРИАЛЕ АМЕРИКАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ)

Томский государственный педагогический университет

Хорошо известна репутация Петровской эпохи (и само понятие «эпоха» в применении к столь непродолжительному отрезку времени тому подтверждение) как периода важнейших, судьбоносных изменений в российской культуре. И хотя сегодня большинство исследователей согласны с тем, что реформы Петра были основательно подготовлены всем предыдущим ходом российской истории, нельзя не согласиться, что в целом ряде аспектов перемены действительно выглядят впечатляюще. Одна из сфер, наиболее подвергшихся европеизации, – символическое обрамление власти. Но и здесь, несмотря на то, что властный миф XVIII в., миф императорской России, на первый взгляд, принципиально отличается от мифа царского, старомосковского, процессы трансформации основных властных мифологем были во многом поступательными. Цель данной статьи – охарактеризовать некоторые черты этих процессов, поместив их в контекст предшествующего исторического пути российской власти и типологических аналогий с западноевропейской традицией властвования.

В последнее время в России стали доступны работы известных западных русистов, которые пока не введены в активный оборот (судя по ссылкам в отечественных трудах), видимо, они вызывают некоторую настороженность. Ведь и западные историки, как правило, не обращают внимания на достижения российских исследователей, покушающихся на их «епархию». Однако целый ряд сочинений, принадлежащих перу иностранных, в частности американских, русистов с мировыми именами, являются не только существенным подспорьем, но и весьма оригинальными, концептуально насыщенными исследованиями. Кроме того, в отечественной историографии не так много работ, рассматривающих аспекты властного мифотворчества в России в период Средних веков и Нового времени; в

основном эти вопросы обращали на себя внимание сторонников семиотического направления (см.: [1, 2, 3]). В силу этого обращение к зарубежному опыту вдвойне оправдано.

Следующие далее размышления будут основываться на материале четырех монографий, написанных американскими исследователями. Две из них – работы М. Чернявского [4] и Р.С. Уортмана [5] – непосредственно посвящены трансформации властного мифа в России в режиме долгого времени. Две других – Р. Пайпса [6] и Дж. Х. Биллингтона [7] – предлагают масштабный анализ основ российской государственности и культуры.

Именно в Новое время особо отчетливо проявилась специфика российского властного кода. Если ранее, в Средние века, можно проследить явные параллели между мифологизацией образа правителя на Руси и в некоторых странах Западной Европы, прежде всего в типологически близких соседях по бессинтезному региону (Англия, Скандинавия) (см. об этом подробнее: [8]), то теперь пути России и европейских государств во многом расходятся. Прежде всего, в императорской России властный миф, так же как и культура в целом, разделились на два параллельно существовавших пласта: народный и элитарный. При этом можно констатировать, что основные изменения происходили в среде элиты. Здесь, в поверхностности модернизации, в основном и лежит корень многослойного, неоднозначного и противоречивого развития дальнейших судеб Российского государства. С одной стороны, начиная с Петровской эпохи, мы можем проследить явное нарастание степени рационализации государственных отношений вполне «в западном стиле». С другой стороны, сохраняется необычайная живучесть традиционных установок сознания, сохранившихся до новейших времен. Попытаемся нанести некоторые штрихи к этой сложной, многослойной картине.

Дж. Биллингтон в своей работе «Икона и топор» рассматривает всю историю русской культуры и государственности как диалогическое противостояние двух ведущих традиций – религиозной и светской, которые, в свою очередь, олицетворялись в русском сознании с отечественными и западными веяниями соответственно [7]. В этом, по его мнению, кроется основная проблема развития России, неудач ее модернизации. По тем или иным причинам в определенные периоды истории, открывавшие потенциально благоприятные возможности для восприятия европейских новаций и достижений культуры, на пути этих новаций вставали слишком сложные препятствия, связанные в первую очередь с ксенофобией, замешанной на религиозной специфике. Все обозначенные черты, конечно, не могли не отразиться на становлении образа правителя.

Для традиционного общества религиозные установки носят базисный характер в идеологических вопросах, поэтому следует в первую очередь обратить внимание на роль церкви в становлении властных мифологем. Русское государство допетровского периода можно назвать религиозно-ориентированным. Складывалась такая ориентация из целого ряда слагаемых, наглядно прослеженных Биллингтоном: это, прежде всего, византийское влияние, а также природно-географические факторы, определившие религиозно-мессианский, «монастырский» путь колонизации северо-восточных пространств Восточной Европы [7]. При этом следует отметить, что ситуация со взаимоотношениями православной церкви и власти в России несколько сложнее, чем ее принято описывать. Россия в этом вопросе была не просто линейным наследником Византии, где церковь традиционно являлась союзником монархии. В Русском государстве часто случались моменты, когда церковь, в особенности в лице монастырей и монашества, становилась силой, скрепляющей ослабленное государство, подставляющей ей плечо и едва ли не подменяющей светскую власть (подобно ситуации в раннесредневековой Европе на руинах Западной Римской империи). Это происходило во времена монголо-татарского ига, в годы Смуты конца XVI – начала XVII в. Биллингтон прямо указывает, что основой, на которой зиждилось Русское государство домосковского периода, являлось именно православие, а не государство [7, с. 79]. Это не могло не породить определенных властных амбиций у церковных иерархов. Кульминацией «самоомнения» русской церкви стала деятельность Никона. Однако кульминация эта стала одновременно ее «лебединой песней». Светская власть вышла победительницей из этого подспудного, векового соперничества. Почему же это произошло?

Как отмечают ряд исследователей, одной из главных особенностей русского православия являлась ее сосредоточенность на внешних атрибутах – красоте и пышности службы и храмов. При этом ее основная слабость, по определению Р. Пайпса, в том, что здесь не было выработано принципов мирской жизни (как это очень четко было сделано в иудаизме или протестантизме) и правил практического поведения [6, с. 292]. При этом, проповедуя отречение от мирской жизни, мистицизм и аскезу, русская церковь не отгородила для себя автономной сферы деятельности и потому целиком и полностью отождествляла себя с государством, служила ему, помогая эксплуатировать подданных. К тому же православная церковь слабо централизована, не имея своего аналога папства, а национальные единицы разобщены и вполне автономны благодаря использованию в богослужении отечественных языков, что ослабляет возможность противостояния светской власти [6, с. 294].

Свое исключительное положение русская церковь заняла, как это не покажется на первый взгляд странным, во времена монгольского ига. Ханы, бывшие веротерпимыми, к тому же использовали авторитет церкви в делах управления и потому освободили ее от налогового бремени. Это вызвало всплеск монастырского строительства. Далее, московские князья, нуждавшиеся в поддержке их объединительных притязаний, активно одаривали церковь землями. При этом, в связи с децентрализованной структурой православной церкви, земли эти не принадлежали ей в целом, в действительности землевладельцами были патриархи, епископы, церкви и монастыри. Более того, церковное землевладение, точно так же как и светское, являлось условным – права на владения должны были подтверждаться каждым новым ханом, а затем великим князем, что в материальном плане ставило церковь в полную зависимость от светской власти [6, с. 297–298]. Именно в связи с накопленными богатствами проявились и слабость церкви как самостоятельной единицы, и весьма четко прочерченные ростки рационализма. Знаменитый спор нестяжателей и иосифлян, по крайней мере со стороны последних, имел, помимо религиозной, вполне материальную подоплеку, которую не могли не осознавать сторонники этой партии. Когда возникла реальная угроза потери богатств, исходившая как от религиозных деятелей, ратовавших за возвращение к первоначальной, «истинной» церкви, так и со стороны растущей мощи государства, церковь в лице иосифлян вполне осознанно пошла на сделку. Глава этого течения Иосиф Волоцкий выдвинул идею о божественном происхождении царской власти. Именно деятели церкви стали авторами концепции царского абсолютизма, зиждившейся на нескольких осно-

ваниях: теории «Москва – Третий Рим», имперской идее (возводившей происхождение царской династии к императору Августу) и представлениях о вселенской христианской власти русского монарха. Причем свои взгляды Иосиф «лоббировал» при дворе с помощью мер весьма нехристианских – путем интриг против другой стороны [6, с. 305]. Это не спасло русскую церковь от секуляризации, но имело весьма серьезные последствия: закончилось время пусть шаткой, но «симфонии» между светской властью и церковью, и начался длительный «скорбный» путь последней под пятой монархии.

Во многом в силу означенных причин, хотя, конечно, и не только их, в России слились светские и сакральные функции власти в лице правителя подобно тому, как это происходило в восточных империях. Здесь следовало бы отметить, что восточная прививка была сделана Русскому государству не только монголами, о чем часто пишут историки, но и римской традицией. Ведь и Византия, и даже Римская империя эпохи домината в значительной мере являлись носителями именно восточного властного кода. В этом смысле Петр I, свершивший, казалось бы, радикальный переворот, направленный против церковного авторитета, на самом деле выступил верным наследником своих великодержавных предков. Поскольку православная церковь была в основном озабочена внешней, магически-обрядовой стороной веры, то она очень легко сдавала свои социальные позиции и отказывалась от политических амбиций. Р. Пайпс подчеркивает, что ни одна церковь христианского мира не смирялась так легко с ущемлением своих прав, как русская [6, с. 315]. Даже когда Петр отменил патриаршество и издал «Духовный регламент», никакого сопротивления не произошло. И вообще, Антихристом Петра называл народ, церковные иерархи всегда находились в окружении Петра, принимая участие, и весьма активное, в его сомнительных увеселениях, именно потому, что Петр не интересовался литургическими тонкостями и в целом был на стороне официальной доктрины, преследуя старообрядцев. К тому же все наблюдатели отмечали набожность царя-реформатора.

Выше приводилось очень точное наблюдение Биллингтона о том, что одной из главнейших черт, определявших постоянные срывы и откаты в деле российской модернизации, являлась ксенофобия, порожденная, прежде всего, мессианским комплексом единственной в мире крупной православной державы, окруженной кольцом врагов – католиков, протестантов, мусульман. На этом фоне русские люди все-таки пытались искать контакты, прежде всего, с миром Запада, вступая на противоречивый путь поверхностной, государственно-управляемой модернизации. И именно на этом пути совершают-

ся пусть робкие, но вполне прочитываемые шаги в сторону рационализма.

Интересно, что в связи со всеми вышеозначенными особенностями русской цивилизации накопление рационализма здесь шло, в первую очередь, во взаимоотношениях с церковью, а не с сословиями, как это было на Западе. Как уже отмечалось, под покровом «симфонических» отношений между двумя авторитетами, светским и духовным, на практике и в России всегда присутствовало соперничество между ними. Поэтому обеим сторонам приходилось искать возможности лавирования для достижения своей пользы.

Ксенофобия, определявшая отношение россиян к внешнему миру и мешавшая приобщиться к достижениям западного рационализма, направляла энергию соперников вовнутрь. Принципиальное различие западного и российского вариантов модернизации состоит в том, что первый осуществляется за счет ресурсов, извлекаемых извне (пик – эпоха колониализма), благодаря внутренним силам, тогда как второй всегда проходит за счет внутренних резервов, во многом подавляя государственным диктатом собственный потенциал. Сначала две ветви власти пришли к соглашению, базировавшемуся на подчинении церкви государству, о чем говорилось выше. Далее, когда перед государством, в силу международной обстановки, встали вполне прагматические задачи – защита от внешней угрозы, теперь уже союзники делали некоторые уступки наперекор ксенофобии и религиозному фанатизму. Дж. Х. Биллингтон подробно рассматривает ситуацию активного проникновения в Россию, при попустительстве власти, образованных иноверцев (в особенности протестантов и униатов, а иногда и католиков), начиная со времен Ивана Грозного и особенно активно после Смуты, на протяжении XVII в., и их использования на благо государства [7].

При этом надо помнить об одной важной особенности власти – харизма ее воспринималась по-разному в зависимости от социального статуса подданных. Недовольство «западничеством» власти и ксенофобия ярче всего проявлялись в массах, в том числе и в массах необразованного духовенства, тогда как в рядах элиты подход был гибче, он больше походил на ситуацию в таких «пионерах» абсолютизма, как Франция и Англия. Соответственно верхушка, заботившаяся о безопасности государства, по необходимости допускала новации. Но и в умах элиты сохранялись на уровне подсознательных установок многочисленные «запреты» традиции, которые порождали «срывы» и «откаты» российской модернизации. И изменения, и срывы рефлексировались в терминах мифа.

Петр, подобно Людовику XI или Эдуарду IV английскому, оказавшись перед необходимостью пре-

образований и будучи приобщен к западным формам цивилизации, проявляет ту же способность, что и его западные «коллеги» – использовать в своих интересах представителей различных слоев, в том числе «средних», предпринимательских. Достаточно вспомнить его меры, связанные с поощрением торговли. То, что и в России проявлялись те тенденции, которые лежали в основе европейской модернизации, хотя и со значительным опозданием, заметно из отсутствия серьезного сопротивления петровским преобразованиям со стороны знати, церкви и купечества. Поведение церкви, демонстрировавшее изрядную долю прагматизма в отношениях со светской властью, легко объяснить, исходя из особенностей, о которых говорилось ранее.

Что же касается городских предпринимательских слоев, то в этой среде прагматизм являлся неотъемлемой чертой профессии даже в России. Как только они получили возможность «развернуться», они тут же этим воспользовались, насколько позволяло государство.

И наконец, знать достаточно легко приняла новшества в рамках российского властного мифа. Давно уже историки перестали утверждать, что реформы Петра явились революцией. Начиная с XVI в., российская элита в той или иной степени приобщалась к достижениям западной мысли, наук, искусства. Ведь недаром Петр был выходцем из семьи Нарышкиных, вполне готовых к западническим преобразованиям. Но в том-то и дело, что в России все позитивные поступательные процессы несли четкий национальный отпечаток.

Анализируя сакральные черты русской власти в новое время, М. Чернявский пишет следующее о Петре I и произошедших при нем изменениях. Европеизаторские преобразования этого времени имели два основных последствия для мифа о правителе: неприятие правителя, не соответствовавшего по своим личным атрибутам устоявшемуся образу православного царя, с одной стороны, и новое, еще большее возвышение фигуры монарха на новых идеологических основаниях – с другой [4, р. 75]. Первое базировалось на следующем убеждении: так как русский князь является ответственным за спасение не только своей души, но и всей России, то неблагочестивый царь не может быть истинным царем. Отсюда распространенные в народе слухи о подмене Петра или даже о том, что он является Антихристом. Появление Антихриста возвещало конец света, который последует за падением «Третьего Рима» и, следовательно, православия.

Второе последствие – появление нового культа императора, кульминацией которого являлось объявление Петра земным Богом (ср. высказывания Нартова и Прокоповича). При этом М. Чернявский

утверждает, что это не слом, но вполне логичное продолжение русского властного мифа. Петр секуляризовал русское государство, соответственно Иисус стал неуместным образцом для правителя (а ранее, в средневековой Руси, главной фигурой мифа являлся именно **хриstopодобный князь**). После его «устранения» божественность правителя потеряла всякий внешний контроль, т.е. Петр сохранил мифологический образ князя, но теперь стандарты выбирались им самим [4, р. 78].

При этом был сделан огромный шаг в сторону утверждения светского государства. Если царь-**батьюшка** воплощал персональные отношения правителя с подданными, то государь-император – фигура деперсонализованная. Ранее царь считался **мужем** матушки-Руси и одновременно посредником между своими детьми и Богом, каким являлся и сам Иисус Христос. Император также **отец** отечества», но «отечество» среднего рода, и теперь их отношения обезличены [4, р. 84]. Соответственно для части россиян Петр действительно ассоциировался с Господом, так как, по мнению многих современников, его деяния породили буквально из ничего новую Россию. И сам Петр был склонен рационализировать свою деятельность посредством подобной мифологизации: яркий пример – образы Петра-Пигмалиона и России-Галатеи.

Пусть с трудом, но новое, европеизированное восприятие власти со времени Петра пробивало себе дорогу в России. Показательным здесь более всего является пример Екатерины II. По всей видимости, как заключает М. Чернявский, образ императора был во второй половине XVIII в. уже настолько абстрактным, что его место смогла занять женщина-немка, никак не связанная с русской царской династией [4, р. 91].

Однако и в этой части мифа ярко проявилась специфика русской государственности. На самом деле, Петр, желавший построить по-современному деперсонализованное государство, осуществлял управление не через положенные в таком государстве институты, но по-прежнему посредством отдельных персон. Как подчеркивает М. Чернявский, ни Правительственный сенат, ни Святейший синод не являлись институтами, это, скорее, исполнительное дополнение петровской личной воли. Недаром первоначальное обращение «господа Сенат» было изменено на «господа сенаторы» [4, р. 87].

И дело не только в личности самого Петра, действительно нестандартной. Эти тенденции имели большое будущее. Начиная с Елизаветы, российские правители сами короновались во время церемонии – архиепископ только вручал им корону. Даже вначале XX в. сохраняются отголоски этой специфики – когда Николай II в 1905 г. собирался ввести конституцию, один из великих князей сказал, что

он не имеет права уступать часть власти за пределы царской фамилии [4, р. 90].

Петр выбирает западный стиль мифологизации власти, связанный с императорским титулом (хотя это было также и в рамках русской традиции) и античными символами. Однако и в своем подражании он проявляет самостоятельность выбора. Р.С. Уортман, исследователь властного мифа имперской России, показывает, что со времени Людовика XIV во Франции, а затем под ее влиянием и далее в Европе образ монарха-завоевателя трансформируется в монарха-охранителя, который не столько возвеличивается реальными достижениями в сфере войны и политики, сколько пребывает в рафинированном поле дворцовой «репрезентативной», максимально игровой и символической культуры [5, с. 34–35]. В Европе XVII в. триумфальные въезды выходят из моды, «главной сценой для королевских церемоний стали зал и дворец» [5, с. 34–35]. Яркий пример трансформации – въезд «короля-солнце» в Реймс, который он проделал не верхом на коне, как это делали все его предшественники в аналогичных случаях, а в карете [5, с. 38–39].

Петр I берет за образец, скорее, символическую систему предшествующего времени, нежели непосредственно современную ему, выстраивая свой авторитет, в первую очередь, на военных достижениях, которым в основном и было посвящено все его царствование. В том числе это проявляется в аллегорических изображениях женщин. Если в Европе XVI – начала XVII вв. Андромеда, спасенная Персеем, или девушка, спасенная св. Георгием, были символами освобождения завоеванных территорий (причем мужские героические образы олицетворялись королями), то при дворе Людовика XIV, старшего современника Петра, – это Венера, представлявшая мирные добродетели и художественный вкус короля [5, с. 36]. Если мы взглянем на аллегии времен Петра, то увидим на триумфальных арках 1703 г. как раз Персея и Андромеду, где Пер-

сей – это Россия, Андромеда – Ингерманландия, а морское чудовище, конечно, Швеция [5, с. 75]: набор символов из европейского теперь уже прошлого получил здесь чрезвычайно актуальное российское наполнение. То есть, как отмечает Уортман, при всей схожести символического ряда, «в то время как Людовик создавал фиктивную “персону” короля, героизм и достижения Петра были реальными» [5, с. 77]. Прославление государя здесь являлось не прославлением в его лице государства и нации, но восхвалением «сверхчеловеческих подвигов» самого Петра, совершенных для блага нации [5, с. 77].

Главный перелом произошел после Полтавы, когда Петр сбросил с себя сдерживавшие его оковы сомнений и открыто заявил о претензиях на образ императора и божества, что проявилось и в изобразительном искусстве. Таким образом, Петр, внешне действуя по плану выстраивания современного, деперсонифицированного государства, на деле, в силу собственных комплексов, продолжал, на новом витке и с привлечением новых символов, старую русскую традицию. Петр теперь, как положено императору-триумфатору, въезжает в город после побед верхом на коне (вспомним карету Людовика XIV).

Подводя итоги, следует отметить, что в ходе петровских преобразований новый для России образ императора не заменил в рамках русского властного мифа образ православного батюшки-царя. В личности Петра сошлись все накопленные русской традицией образы: суверенный император, благочестивый христианский монарх, Антихрист, земной Бог. Произошло, как и в русской культуре в целом, разделение между слоями общества в восприятии монарха, что являлось прямым следствием поверхностности и местами даже искусственности российских модернизационных процессов. Фактически все ипостаси русского монарха сохранялись до гибели империи, а их отголоски живы и по сей день.

## Литература

1. Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России. М., 1998.
2. Успенский Б.А. Царь и император: помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000.
3. Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // Труды отдела древнерусской литературы. XXXVII. Л., 1983.
4. Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. NY., 1969.
5. Уортман Р.С. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии от Петра Великого до смерти Николая I. М., 2002.
6. Пайпс Р. Россия при старом режиме. М., 1993.
7. Биллингтон Дж. Х. Икона и топор: опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001.
8. Николаева И.Ю., Мухин О.Н. Власть в традиционных обществах: психосоциальная и культурная символика. Вестник Томского государственного университета. Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология». № 282. 2005.