Тамара Прозич

Культурная гегемония, религия и Русская революция 1917 года

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-1/2-622-642

Tamara Prosich

Cultural Hegemony, Religion and the 1917 Russian Revolution

Tamara Prosich — Monash University, Melbourne (Australia). tamara.prosic@monash.edu

The ambition of this article is to initiate an understanding of the Russian Orthodox Christianity at the time of the revolution in a way that is different from the classical approach which is often focused on its institutional side and limited to historical facts. Its main thesis is that rather than being an obstacle, Orthodox Christianity to some extent contributed to the revolution's success by providing familiar semantic background against which the majority of Russians interpreted, accepted and fought for the socialist ideals. It argues that Orthodoxy was the source of hegemonic cultural values and that it functioned as dominant, yet circuitous, semantic filter through which ideas surrounding the revolution were understood and appropriated by the masses. In constructing its argument the discussion relies on Antonio Gramsci's ideas about cultural hegemony, Iurii Lotman's concept of semiosphere and Ernest Bloch's theory about utopianism as a necessary element of radicalism.

Keywords: Russian revolution, Orthodox mysticism, Ernst Bloch, utopia, cultural hegemony, semiosphere.

В январе 1917 г., в годовщину Кровавого воскресенья 1905 г., спровоцировавшего первую русскую революцию, Ленин выступил с речью на собрании молодых рабочих в цюрихском Народном доме. В этой речи он утверждал, что события 1905 года — это пролог к общеевропейской революции, которая, по его мнению, неизбежно произойдет, если учитывать

Прозич Т. Культурная гегемония, религия и Русская революция 1917 года // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1-2. С. 622–642.

Prosich, Tamara (2019) "Cultural Hegemony, Religion and the 1917 Russian Revolution", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 37(1-2): 622–642.

ужасы и страдания, вызванные Первой мировой войной[1]. Слова Ленина оказались в некотором смысле пророческими, поскольку всего полтора месяца спустя произошло нечто, похожее на революцию; эти события были спонтанными и никем не возглавляемыми, однако они имели место снова в России. Позже случилась еще одна революция, российская промышленность оказалась в руках рабочих советов, большевики возглавляли правительство, а Ленин отказался от провозглашенной в цюрихской речи интернациональной повестки, заключив Брестский мир.

Можно только гадать, что бы случилось, если бы этот договор не был подписан и революционная Россия решилась бы пересечь свои границы с целью раздуть искры революционных волнений, которые в различных формах вспыхивали на большей части территории Западной Европы в течение нескольких следующих лет. Предоставленные самим себе, эти движения вскоре истощили свою энергию. Россия же сохранила революционный импульс и в 1921 г., после трех лет гражданской войны и присутствия почти 200 тысяч иностранных солдат, отправленных Западом для поддержки контрреволюционных сил, а также несмотря на серьезные сомнения Ленина в 1918 г. по поводу успеха революции[2], стала первой страной в мире, предпринявшей попытку создания общества, основанного на марксистских принципах.

Провал революций в Западной Европе доказал ошибочность тезиса Маркса о том, что «ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества»[3]. Россия — единственная страна, в которой революция достигла успеха — была наименее промышленно развитой страной Европы, и большинство ее населения составляли крестьяне, а не рабочие.

Было множество попыток объяснить причины успеха революции в России. Например, Антонио Грамши в статье 1917 г. «Ре-

1. *Ленин В.И.* Доклад о революции 1905 года // *Ленин В.И.* ПСС. 5-е изд. Т. 30. М.: Политиздат, 1974. С. 306–328.
2. «Абсолютна истина, что без немецкой революции мы погибли» (*Ленин В.И.* Седьмой экстренный съезд РКП(б) // *Ленин В.И.* ПСС. 5-е изд. Т. 36. М.: Политиздат, 1974. С. 1–76).
3. *Маркс К.* К критике политической экономии [https://www.marxists.org/russkij/marx/1859/criticism_pol_econ/01.htm, доступ от 14.08.2018].

волюция против "Капитала"»[4] объяснял этот успех социально-экономическими и политическими факторами. Безусловно, эти факторы были весьма значимыми. В *«смутные времена»*, как сказали бы в России, вопросы неравенства и эксплуатации выходят на первый план. Однако все это не может объяснить массового принятия социалистической идеологии, без которого русская революция должна была закончиться так же, как и ее аналоги в Западной Европе: как героические, но неудачные попытки преодолеть социальную несправедливость.

При этом часто упускается из вида то обстоятельство, что Россия была не единственной страной, пострадавшей от ужасов Первой мировой войны и связанных с ней серьезных экономических проблем. В Италии, например, покупательная способность в 1917 г. была почти на 25% ниже, чем в 1913 г. В период с 1917-го по 1921 г. страна пережила нормирование хлеба, нехватку жилья, беспорядки, баррикады, расстрелы демонстрантов войсками, всеобщие забастовки с более чем 2 млн. участников, захваты заводов и формирование заводских советов[5]. Однако революции не произошло. По сути, большая часть написанных в тюрьме сочинений Антонио Грамши, особенно о культурной гегемонии, была попыткой понять причины, по которым западная революция, казавшаяся неизбежной, потерпела неудачу. Сравнивая Россию и Западную Европу, Грамши утверждал, что в России гражданское общество, которое он считал главной опорой культурной гегемонии, находится в «первозданном и желеобразном» состоянии[6]. Единственным механизмом власти, доступным нарождающейся буржуазии, было государство, и как только эта структура была уничтожена, все другие средства контроля обрушились вместе с ним. На Западе все обстояло иначе. Государство было просто «внешним рвом», за которым находилась мощная гегемонистская система, посредством которой правящие классы осуществляли ненасильственный контроль над социальным целым[7]. Другими словами, можно было сотрясти государство, но никак не культурную

4. Gramsci, A. (1917) "The Revolution Against 'Capital'", *Avanti!* 24 December.
5. Clark, M. (1977) *Antonio Gramsci and the Revolution that* Failed, pp. 21–23. New Haven and London: Yale University.
6. Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. 238. London: Lawrence and Wishart.
7. Ibid.

гегемонию, оплот идеологического согласия, связывавшего правителей и управляемых.

При всей ценности идей Грамши нельзя не заметить некоторые изъяны в его логике. У его читателя может сложиться впечатление, будто в России была только система власти и не было ценностей, идеалов, установок, практик и всего остального, что мы обычно имеем в виду под трудноуловимым понятием «культура». Как если бы большевики столкнулись с вакуумом культурных ценностей, с культурной *tabula rasa*, — который они быстро заполнили своей социалистической идеологией в годы Гражданской войны. Все было, конечно, иначе. Россия не существовала без культуры и, соответственно, без такого фактора, как культурная гегемония; и, в равной степени, большевики не внедряли пролетарские культурные ценности в сознание миллионов людей (большинство из которых, кстати, не были рабочими) за столь короткий период.

Сам Грамши мучительно сознавал то обстоятельство, что революции могут происходить лишь в том случае, если идеалы революции признаны и приняты массами как свои собственные[8]. Отсюда следует, что для понимания успеха русской революции необходимо выйти за рамки привычных объяснений (слабое государство, плохое экономическое положение, действия большевиков) и обратить взор на так называемые «субъективные силы», или элементы культурной надстройки, которые не просто сочетались с социалистическими настроениями, но и питали революцию. И в этом поиске невозможно обойти стороной влияние религии как одного из таких факторов. Как хорошо знал Грамши, одновременно восхищавшийся религией и ненавидевший ее, последняя не ограничивается какой-то одной сферой общества. Как и социализм, религия — форма тотальной социальной практики, и в этом смысле она всегда является политической, а потому может быть либо союзником, либо врагом. Более того, в случае России религия могла стать одним из наиболее важных факторов, учитывая, что большинство населения было необразованным и что его взгляды, ожидания и поведение в основном определялись религиозным, а не каким-либо рациональным дискурсом.

8. По сути, в этом и заключается теория Грамши, согласно которой рабочему классу необходимо выдвинуть собственных органических интеллектуалов. Последние должны создать контркультурную гегемонию рабочего класса, способную мобилизовать в нужный момент не просто ту или иную группу рабочих, но и большинство народа.

Макс Вебер в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» утверждал, что кальвинизму удалось превратить конкретную концепцию мира в соответствующие практические нормы и тем самым способствовать развитию капитализма. Я бы хотела выдвинуть схожую гипотезу: одним из факторов, способствовавших успеху революции в России, были ценности православия. Последние сыграли роль квазипролетарского культурного семантического фундамента, на который люди смогли опереться в процессе интерпретации быстро меняющейся политической и социальной реальности. Именно благодаря этому фундаменту, они восприняли радикальную программу большевиков, оказали первоначальную поддержку этой программе и не отказались от нее в дальнейшем.

При всей внешней схожести с Вебером, моя гипотеза опирается на его идеи лишь постольку, поскольку я полагаю, что элементы культуры и, в частности, религия, выступают как активная историческая сила. В своей интерпретации взаимодействия религиозного и общественно-политического я опираюсь на идеи Юрия Лотмана о семиосфере и ее динамике. Семиосфера — это абстрактное и конкретное семиотическое пространство, которое является как предпосылкой взаимной переводимости между различными семиотическими системами (в данном случае политической и религиозной), так и катализатором их диалога[9]. Перевод, обеспечивающий диалог и понимание между различными семиотическими системами, это всегда перевод неясностей на язык знакомых понятий[10]; как писал Г.Д. Торо, «мы слышим и воспринимаем только то, что уже наполовину знаем»[11]. В моей интерпретации православие во времена революции выступало в качестве знакомого языка, который обеспечивал семантически «уже наполовину известный» фон, способствовавший переводу и пониманию радикальных идей простыми людьми.

Предлагая свою гипотезу, я не собираюсь обсуждать прото-социалистические идеи в Священном Писании (например, общинный образ жизни первых христиан, предпочтение, которое Иисус отдавал маргиналам и беднякам, и т. д.), то есть следовать тра-

9. Lotman, Yu. (2005) "On the Semiosphere", *Sign System Studies* 33(1): 208.

10. «Понимание — это всегда перевод неизвестного на язык известных понятий» (*Лотман Ю.* Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин, Эстония: TLU Press, 2010. С. 166).

11. Thoreau, H.D. (1961) *The Heart of Thoreau's Journals*, p. 212. New York: Dover Publications.

дициионному подходу к христианству как источнику вдохновения для левого радикализма[12]. Библейские идеи, безусловно, способствовали становлению квазипролетарской культурной гегемонии в России, однако не эти идеи отличают православие от других направлений христианства. Не собираюсь я говорить и о мессианском характере русской революции, как это делал Николай Бердяев[13]. Напротив, меня интересует то, как мистический аспект православия, часто считающийся его *differentia specifica* — его видовым отличием от других христианских традиций, участвует в исторических изменениях.[14]

Намерение соединить русскую революцию 1917 г. с православным мистицизмом может показаться странным, тем более что православная склонность к мистицизму часто рассматривается в качестве одной из причин экономической и политической отсталости России к моменту революции[15]. Однако опыт XX в. показывает, что революцией движет не столько историческая необходимость, на которую уповал Маркс, сколько, как сказал бы Эрнст Блох, «принцип надежды», то есть некий предвосхищающий утопический «драйв», который часто и не вполне рационален, и не рационализирован, и который возникает в результате слияния, с одной стороны, внешних, поднимающихся, как на дрожжах, возможностей — или, по выражению Блоха, «еще-не-закрытости» «диалектико-материалистически опосредованной новизны», — а с другой, сознательных желаний, поднимающихся изнутри[16]. Проще говоря, революции происходят не только тогда, когда общество переживает состояние смятения, но и тогда, когда люди чувствуют себя не закрытой, фиксированной реаль-

12. Putnam, G. (1977) *Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia*. Knoxville: The University of Tennessee Press; Negrov, A.I. (2005) "An Overview of Liberation Theology in Orthodox Russia", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 61(1, 2): 327–345; Pisiotis, A. (2006) "Christian Socialist Views among Orthodox Parish Clergy in the Twilight of the Romanovs", *Logos: A Journal of Easter Christian Studies* 47(3, 4): 7–28.

13. Berdyaev, N. (1971) *The Russian Revolution*. Ann Arbour: University of Michigan Press; Berdyaev, N. (1972) *The Origin of Russian Communism*. Ann Arbour: The University of Michigan Press [рус. издание: *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990].

14. Fairbairn, D. (2002) *Eastern Orthodoxy through Western Eyes*, pp. 5–7. Louisville: Westminster John Knox Press; McLellan, D. (1987) *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, pp. 89–92. New York: Harper & Row.

15. McLellan, D. *Marxism and Religion*, pp. 90–91.

16. Bloch, E. (1986) *The Principle of Hope*. Volume One, p. 197. Cambridge: MIT Press.

ностью, но открытой «реальностью-в-процессе». Как пишет Блох, именно в этих условиях чаемое будущее «не приходит к человеку в виде судьбы, но сам человек преодолевает будущее и входит в него с тем, что является его собственным»[17]. Мне представляется, что именно это и произошло во время русской революции: человек осмелился присвоить себе будущее. Однако это будущее было не будущим исторически обусловленного человека, а утопическим будущим человека, увиденным через мистические линзы православия.

Прежде чем перейти к рассмотрению мистических аспектов православия и их возможного вклада в успех русской революции, необходимо сделать несколько методологических и эпистемологических разъяснений. Данное исследование не претендует на то, чтобы быть исторической реконструкцией, пусть даже мой анализ частично опирается на историю некоторых понятий. Не претендую я и на то, чтобы дать какие-то окончательные ответы на вопрос о роли православия во время революции или в период ее подготовки. Цель моей работы — предложить понимание русского православия, отличное от классического подхода, который зачастую сводится к интерпретации легкодоступных исторических фактов. Я *не* ищу следов прямого влияния православия на революционный активизм; я рассматриваю его косвенное значение в качестве источника гегемонистских культурных ценностей и, соответственно, доминирующего семантического фильтра, через который транслировались, понимались и принимались идеи, сопровождавшие революцию.

Второе разъяснение касается обсуждения особенностей православного мистического богословия. Во времена революции дискурсивное знание православного богословия ограничивалось образованной элитой, и с точки зрения актуальности и прямого влияния можно поставить под сомнение обоснованность рассмотрения такого рода знания в исследовании, посвященном религии простого народа. Однако вопрос о том, насколько глубоко народные массы были погружены в тонкости православного мистицизма, не имеет для данной работы принципиального значения. Цель моего анализа — не доказательство наличия прямой причинно-следственной связи между православием и русской революцией, что предполагает широкое распространение знаний и глубокое понимание православного богословия. Скорее, речь

17. Ibid, p. 198.

идет о том, что можно было бы назвать интуитивным знанием, или осведомленностью, полученной в силу повседневного соприкосновения с мистическими аспектами православия, понимаемыми в самом широком смысле — как все, что воспринимается в качестве места встречи повседневного и божественного. В этом смысле православие является мистическим не только благодаря исихазму, наиболее очевидному его мистическому проявлению, но и благодаря своим иконам, богослужению, пониманию некоторых нетрадиционных форм поведения как проявлений неиссякающего божественного благословения — как, например, в случае с юродивыми или странниками, в которых видели своеобразные иконы Христа, что довольно часто можно встретить в типовых проповедях XIX в.[18] Именно такое совмещение трансцендентного и имманентного в пространстве этого мира и является проявлением православного утопизма и мистицизма. Знакомство с подобной утопической мистикой не предполагает владения интеллектуальной софистикой, а является логическим следствием религии в том ее виде, в каком она существовала и проживалась в повседневной жизни. Простые люди в России, безусловно, не были знакомы с богословскими учениями, лежавшими в основании православного мистицизма, однако они имели интуитивное представление о нем. Именно эти интуитивные знания, полученные в результате повседневных столкновений с различными проявлениями православного мистицизма, были тем семантическим фоном, ориентируясь на который простые люди интерпретировали идею революции.

* * *

На Западе о православии известно мало. Зачастую оно воспринимается как простая вариация его западных аналогов, отличающаяся лишь незначительными деталями. Различия, однако, очень глубокие. Для православия характерно иное понимание Бога, первородного греха, греха как такового, откровения, времени и многих других концептов, и все это соединяется именно в мистическое, но в то же время динамичное и очень посюстороннее видение мира. Если говорить в перспективе, заданной Блохом, то самое важное здесь заключается в том, что православное

18. Lindenmeyr, A. (1996) *Poverty Is not a Vice: Charity, Society and the State in Imperial Russia*, p. 10. Princeton: Princeton University Press.

богословие никогда не заканчивается эссенциалистским пониманием — ни человека, ни Бога, ни мира. Все не пребывает в бытии, а находится в становлении, везде не *стасис*, а *экстасис*[19]. Человек, мир, Бог и его утопическое царство — все это предстает как интерактивные процессы между трансцендентным и имманентным, или, другими словами, историческим и вечным[20].

Вместо того, чтобы определять человека в платонических терминах как абстрактную, вечную и нематериальную душу, единственной земной задачей которой является исполнение божественных заповедей и чаяние того, что человек, совершив онтологический скачок от жизни к смерти, войдет, наконец, в утопию, православная теология рассматривает человечество в гораздо более конкретных понятиях. Человек есть неразрывное единство души и тела, его цель в этом мире и в истории — не просто ждать Царства Божьего, но стать подобным Богу, обожествиться или, другими словами, активно переживать Царство Божье, что не требует обмена жизни на смерть или этого мира на какой-то другой[21]. Кроме того, в силу представления, что Бог не яв-

19. Как, например, в случае с одним из самых популярных иконописных образов — Лествицей Божественного восхождения, по которой происходит постоянное движение вверх (и частое падение вниз).

20. Наилучшим отражением этой интерактивности является сама литургия, в которой люди участвуют совместно с божественным.

21. Дать ссылки на православные теологические источники — непростая задача. Православные богословы, верные своей вере в то, что все находится в процессе становления, так до сих пор и не создали систематическую теологию наподобие «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Мое краткое введение в православное богословие опирается на следующие работы: Florovsky, G. (1932) “The Work of the Holy Spirit in Revelation”, *The Christian East* 13(2): 49–64; Lossky, V. (1997) *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood: St. Vladimir’s Press; Lossky, V. (1997) *In the Image and Likeness of God*. Crestwood: St. Vladimir’s Press; Meyendorff, J. (1979) *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press; Zizioulas, J. (1985) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St Vladimir’s Press; Russell, N. (2009) *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. Crestwood: St Vladimir’s Press; Ware, K. (1995) *The Orthodox Way*. Crestwood: St Vladimir’s Press. Также я опираюсь на ряд дореволюционных работ: Св. Василий Калика // Полное собрание русских летописей. Т. 6. Санкт-Петербург: Эдуард Прац, 1853; *Петров Г.* Евангелие как основа жизни. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 1997 [1898]; *Тихон Задонский* (2015) Собрание сочинений. Т. 1. Москва: Директ-медиа; *Иоанн Кронштадтский*. Золотые слова о значении веры православной. Санкт-Петербург: Фонд святителя Василия Великого, 1996; *Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе. Т. 1. 1893; *Иоанн Кронштадтский*. Простое евангельское слово. М.: Отчий дом, 2009; *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист: этико-историческое исследование. Могилев на Днепре: Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1886; *Мартынов А.В.* Учение св. Григория Нисского о природе че-

ляется совершенно отделенным и непознаваемым существом и что схождение Святого Духа в день Пятидесятницы не было единичным событием, как это понимается в западном христианстве, но является продолжающимся процессом[22], в православии утопическое будущее просачивается в историю и взаимодействует с ней на разных уровнях. Монахи пытаются заглянуть в него, используя специальные практики созерцания, тогда как для простых людей каждая литургия должна в идеале быть предвосхищением будущей *harmonia mundi* (мировой гармонии). Однако литургическое предвосхищение связано не столько с предполагаемым присутствием Бога, сколько с обязательно общинным характером богослужения. Литургия не может совершаться в пустой церкви, и именно присутствие общины, в конечном счете, низводит Бога и утопию в этот мир.

В обоих случаях происходит наложение друг на друга трансцендентного совершенства и исторического несовершенства. И в обоих случаях мы видим, что реализация будущей утопии и участие в ней зависят не только от воли Бога, но и от решимости и непоколебимой приверженности народа к стремлению быть с Богом, активно устраняя основные препятствия на пути к нему, то есть собственные индивидуалистические и эгоистические желания и наклонности. Упорство в желании быть с Богом через полный отказ от собственной значимости — суть утопического православного мистицизма. В русском языке это целенаправленное стремление к утопии обозначается специальным термином: *подвиг*. Подвиг — это понятие, прочно укоренившееся как в религиозной, так и в светской сфере, но его изначальный смысл религиозен: оно указывает на потенциал православного мистицизма быть семантической опорой, на которой основывалось понимание простыми людьми революции и тех усилий, которые необходимо предпринять для достижения революционных идеалов.

С этимологической точки зрения, слово «подвиг» — производное от глагола «двигать», а «подвигать» — значит возобновлять

ловека: опыт исследования в области христианской философии IV века. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1886; *Епифанович С.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996 [1915]*; Митрополит Филарет*. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие. М.: Синодальная типография, 1867 [1816]*; Булгаковский Д.* Храм Божий и его священная важность для христиан. Санкт-Петербург: И.Л. Тузов, 1893 — и многие другие.

22. Florovsky, G. (1932) “The Work of the Holy Spirit in Revelation”, *The Christian East* 13(2): 49–64.

задержанное движение/развитие/изменение. В религиозных текстах XI–XVI вв. богословские значения подвига определяются через понятия «движения», «стремления», «старания», «борьбы», «сильного устремления», «великого и трудного дела». Зачастую эти слова являются церковнославянскими переводами ряда греческих понятий, связанных с усилием, борьбой и продвижением вперед. Выражение «без подвига» означает отсутствие движения, изменения, пребывание в неизменном состоянии[23].

До XIX в. понятия «подвиг», «подвижничество» и «подвижник» ассоциировались почти исключительно с монашеской жизнью, библейскими событиями, святыми, мучениками и аскетами. Самыми популярными и широко известными подвижниками были раннехристианские святые, такие как Алексий, человек Божий, св. Филарет, Мария Египетская, а также русские святые Борис и Глеб, Сергий Радонежский, Нил Сорский. В XIX в. понятием «подвижник» стали обозначать не только почти все значимые и официально признанные религиозные фигуры прошлого и настоящего, но и бесчисленных святых странников, в основном простых людей, которые, живя за счет подаяния и находясь в постоянном движении между монастырями, церквами и другими святыми местами, пытались подражать библейской заповеди из Мф. 19:21 и Лк. 12:33: «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною»[24].

В XIX в. слово «подвиг» — наряду со многими другими типично религиозными понятиями, такими как «страстотерпцы», «жертва», «святой» — мигрирует в светскую сферу. Там оно становится политически заряженным словом, ассоциирующимся с подрывной и революционной деятельностью. Это понятие использовалось, например, при описании восстания декабристов и действий подпольных организаций, причастных к покушениям

23. *Срезневский И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. Санкт-Петербург: Императорская академия наук, 1902. С. 1031–1034; *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. Санкт-Петербург: М.О. Вольф, 1907. С. 167.

24. Рассказы из жизни христианских подвижников / ред. Б. Алмазов. М.: П. Бахметев, 1865; Русские святые и подвижники православия. Историческая энциклопедия / ред. О. Платонов. Можайск: Институт русской цивилизации, 2010; Berdyaev, N. (1948) *The Russian Idea*, pp. 199–200. New York: MacMillan Company [русск. издание: *Бердяев Н.* Самопознание. Русская идея. М.: Эксмо, 2009].

на царя и видных государственных деятелей[25]. В знаменитом стихотворении Алексея Плещеева 1846 г. «Вперед!»[26] понятие «подвиг» превратилось в метафору революционной борьбы.

Судьба стихотворения Плещеева свидетельствует о той трансформации, которой подверглись религиозные идеи. По этой причине оно заслуживает бо́льшего внимания. Стихотворение, призывавшее людей к подвигу, сразу же стало пользоваться успехом у левой интеллигенции, называвшей его русской Марсельезой (хотя по содержанию оно было гораздо более радикальным). Его читали на собраниях, студенты знали его наизусть, образованные люди упоминали его в письмах; эти стихи клали на музыку, а заговорщики пели их в момент ареста[27]. Нередко фрагменты этого произведения включались в иные литературные сочинения революционной направленности, как, например, в случае с «Песнью рабочих», опубликованной в 1897 г. в нелегальном издании одной из самых первых радикальных рабочих организаций — Южно-русского рабочего союза. Два первых предложения были из плещеевского «Вперед!» (Вперед! Без страха и сомненья / На подвиг доблестный, друзья!), но за ними следовали совершенно новые строки о солидарности рабочих, и заканчивалось все клятвой следовать «завету» Маркса рабочим и парафразом знаменитого лозунга «Рабочие всех стран, объединяйтесь» из Коммунистического манифеста[28]. Помимо первых двух строк, эти два произведения сближала революционная бравада, однако язык их различался. «Вперед!» было переполнено религиозными метафорами и образами («подвиг», «святое искупленье», «небеса», «жрецы греха», «кумир», «блажен», «путеводная звезда», «святая истина»), тогда как в «Песне рабочих» только слова «подвиг» и «завет» имели бесспорно религиозное звучание, которое к тому же было приглушено совершенно нерелигиозным языком остальной части стихотворения.

25. Trigos, L. (2009) *The Decembrist Myth in Russian Culture*, p. 22. New York: Palgrave MacMillan; Henry, P. (1983) “Imagery of *podvig* and *podvizhnichestvo* in the Works of Garshin and the Early Gor’ky”, *The Slavonic and East European Review* 61(1): 139–159.

26. Первые четыре строки: «Вперед! Без страха и сомненья / На подвиг доблестный, друзья! / Зарю святого искупленья / Уж в небесах завидел я!».

27. *Пустильник Л.* «Русская марсельеза» и ее автор // Вопросы истории. 1966. № 11. С. 206–210.

28. *Аноним*. Песнь рабочих. Неопубликованное (1897). ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 1741-1-12876, нелегальные листовки 1862–1917.

К началу XX в. семантическая трансформация «подвига» и его перемещение из религиозной сферы в социальную, где оно стало обозначать политический радикализм, были настолько успешными, что в 1909 г. Сергей Булгаков счел необходимым разъяснить разницу между революционным героизмом и христианским подвижничеством[29]. Усилия Булгакова по разграничению этих понятий остались без внимания. Несмотря на то, что сборник «Вехи», в котором Булгаков опубликовал свою статью о политическом радикализме и подвиге, был издан тиражом более 16 тыс. экземпляров, в годы Гражданской войны в выступлениях, призванных укрепить революционный дух и подчеркнуть достижения Красной Армии, революцию часто называли именно «подвигом»[30].

Эта семантическая трансформация религиозного смысла в политический ставит прежде всего вопрос о том, что являлось общей основой — «инвариантной информацией»[31] — религиозного кода православного мистицизма и светского кода политического радикализма — основой, которая сделала возможным семантическое отождествление «подвига» и революции? Согласно Питеру Генри, этой «инвариантной информацией» был самоотверженный идеализм и нравственный ригоризм, которые были свойственны как религиозным подвижникам, так и революционерам[32]. Это предположение верно, но лишь в той мере, в какой для подвижников эти качества являются общехристианскими требованиями и, следовательно, неотъемлемой частью подвига. В этом смысле они — лишь отправная точка для подвига, но никак не те качества, которые позволяют с легкостью отождествить их с радикализмом, инициативностью и динамизмом, присущими революционности. Однако подобное отождествление возможно, если мы будем понимать подвиг, а также революцию, как то, что требует чего-то выдающегося, выходящего за пределы всех ожиданий,

29. *Булгаков С.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.

30. См., например, выступления Михаила Калинина в 1919 г. на партийном съезде в Выборгской губернии и на митинге в Кронштадте (*Калинин М.* Избранные произведения в четырех томах. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 147, 155).

31. «Семиотические трансформации — это замена знаков, кодирующих сообщение, знаками из другого кода, сохраняющая (насколько это возможно в условиях энтропии) инвариантную информацию по отношению к изначальной системе координат» (Ludskanov, A. (1975) "A Semiotic Approach to the Theory of Translation", *Language Sciences* 35: 7).

32. Henry, P. "Imagery of *podvig* and *podvizhnichestvo*", p. 140–141.

связанных с традиционным и устоявшимся. В конечном счете, это означает проблематизацию, подрыв и отрицание существующего на всех возможных уровнях и во всех возможных формах. Скорее всего, именно этот радикализм *выхода за рамки* интуитивно переживался в качестве «инвариантной информации» и общего семантического основания религиозного кода подвига и политического кода революции.

Православный мистицизм предполагает различные пути *выхода за рамки*, но наиболее актуальным применительно к революции является тот, который связан с человеческой субъективностью и активностью в достижении утопической цели. Вопреки представлению о том, что православие обрекает человека на пассивность и летаргический ступор[33], смысл «подвига» — как можно заключить, имея в виду этимологию этого слова и его использование в ранних русских религиозных текстах — состоит в постоянном изменении, движении и процессе. Первым «подвижником»/«подвигоначальником», то есть тем, кто утвердил подвиг (стал «подвигоположником) как путь к Царству Божьему, был Иисус Христос[34]. Именно инициируя процесс изменения, движения, улучшения, героизма и активности, человек подражает божественному идеалу и устремляется к утопическому состоянию[35].

Несмотря на признание необходимости участия божественной благодати в этом процессе, утопия может быть достигнута только в результате настойчивого человеческого усилия. Об этом достаточно ясно говорили русские богословы, часто упоминающие подвиг в связи с библейской цитатой из Мф. 11:12: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его». Другими словами, вместо того, чтобы уповать исключительно на божественную благодать и ожидать небесного вмешательства, люди должны сами позаботиться о реализации чаемой утопии. В этом смысле даже постоянное повторение так называемой Иисусовой молитвы не означает покорности или пассивных благочестивых размышлений. На первый взгляд, слова молитвы[36] свидетельствуют о том, что вся икономия спасения, хрупкая

33. McLellan, D. *Marxism and Religion*. P. 90–91.

34. *Тихон Задонский* Собрание сочинений. Т. 1. Москва: Директ-медиа. С. 433; *Иоанн Кронштадтский*. Золотые слова о значении веры православной. Санкт-Петербург: Фонд святителя Василия Великого, 1996. С. 2.

35. *Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе. Т. 1. 1893. Прим. 310.

36. «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго».

взаимосвязь между человеческой волей и божественной благодатью, всецело зависит от воли Бога. Однако при более внимательном взгляде становится очевидным, что постоянное повторение этой молитвы склоняет чашу весов в сторону человека, превращая молитву в инструмент человеческой активности. Молитва работает как постоянный «стук в небесную дверь», как дерзновенное воплощение стихов Мф. 7:7 и Лк. 11:9: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят». В таком смысле эта молитва — не столько просьба о божественной помощи, сколько постоянное напоминание о праве человека и этого мира участвовать в совершенстве утопического. В данном случае подвиг — это не столько аскетическая жизнь монахов, сколько их дерзание постоянно концентрироваться на трансцендентном, их абсолютное желание переживать в настоящем обетованное божественное совершенство.

В монашеской жизни подвиг относится к созерцательной практике, которая, однако, отличается от схожих мистических практик — верой в то, что в конечном счете молитва приведет к чувственному переживанию трансцендентного. Эта связь с телом укореняет божественное и утопическое в материальном и историческом, что, в свою очередь, позволяет понять подвиг как процесс непрерывного движения к утопии с целью трансформировать существующее путем его слияния с будущим. В этом движении в будущее и в стремлении к нему наиболее важным является сам процесс, который своей траекторией к утопическому из точки «будет» одновременно ставит под вопрос, подрывает и трансформирует существующую реальность[37].

В такой перспективе можно понять, почему россиянам было так просто связать подвиг с политическим радикализмом. Даже в наиболее созерцательной форме он обладает всеми признака-

37. Лучшей современной метафорой православного мистицизма и подвига является фильм Андрея Тарковского «Сталкер» (Мосфильм, 1979). Сюжет вращается вокруг странствия по пугающей сети путей, зачастую замыкающихся в круг или ведущих в тупик, полных ловушек, с лестницами, дверями, проходами и тоннелями. Герои движутся благодаря смутной надежде, что однажды им удастся достигнуть главной цели — мистической Комнаты, в которой их желания могут быть исполнены. В фильме герои предпочитают не входить в Комнату, так как путешествие уже оказало на них преобразующее воздействие; еще до того, как они нашли Комнату, герои осознали свои собственные нравственные изъяны и пороки, самый серьезный из которых — неспособность верить в преображающую силу надежды.

ми революционной деятельности: подвиг требует постоянной устремленности в будущее, абсолютного, самоотверженного упорства в достижении поставленной цели; наконец, подвиг — это процесс трансформации, который не только направлен на реальность, выходящую за пределы существующего, но и изменяет существующую реальность, исходя из перспективы будущего. Одно из лучших объяснений взаимосвязи между подвигом и будущим можно найти в романе-утопии Николая Чернышевского «Что делать?». Героиня Вера, одна из «новых людей», слышит во сне следующие слова:

> Говори же всем: вот что в будущем, будущее светло и прекрасно. Любите его, стремитесь к нему, работайте для него, приближайте его, переносите из него в настоящее, сколько можете перенести: настолько будет светла и добра, богата радостью и наслаждением ваша жизнь, насколько вы умеете перенести в нее из будущего. Стремитесь к нему, работайте для него, приближайте его, переносите из него в настоящее все, что можете перенести[38].

«Новые люди», о которых писал Чернышевский и которые должны были внести будущее в настоящее, мало чем отличаются от религиозных подвижников. Подобно преп. Сергию Радонежскому, одному из самых популярных русских святых, основателю Троицкого монастыря и образцовому представителю православного аскетизма и мистицизма, они бросали вызов недостаткам существующего мира не только своей смелостью «быть реалистами и требовать невозможного», но и дерзанием практиковать, как выразился бы Блох, утопическое как уже реализованное в настоящем. Разделяя это дерзание относиться к абстрактной новизне утопического как к исторической/материальной актуальности и считая себя главным субъектом этого процесса, «новые люди» Чернышевского, как и подвижники, воспринимали конкретное и утопическое как равно присутствующие в пространстве возможного[39], открывая тем самым исторический процесс для воплощения утопического.

38. Chernyshevsky, N. (1989) *What Is to Be Done?* p. 379. Trans. Michael Katz. Ithaca: Cornell University Press [русск. издание: *Чернышевский Н.* Что делать? М.: Художественная литература, 1969].

39. Bloch, E. *The Principle of Hope*. P. 199.

Чернышевский был социалистом и атеистом, но многие идеи из его романа, оказавшие существенное влияние на русских революционеров всех направлений, включая Ленина, сегодня признаны завуалированными отсылками к традициям православного мистицизма[40]. Роман «Что делать?» пользовался необычайной популярностью в России XIX в., однако его признание едва ли может быть объяснено содержащимся в нем откровенным социалистическим посланием. На момент публикации (1863) социалистический/революционный дискурс уже был частью культурной и политической жизни России. Магическая привлекательность романа, скорее всего, была связана с успешной семантической трансформацией сокрытого, но интуитивно понятного и культурно привычного православного содержания в рациональный политический дискурс. Для многих русских интеллектуалов это означало бескомпромиссную преданность марксизму и коммунизму, но для необразованных рабочих и крестьян, пытавшихся разобраться в политическом языке своего времени, исходной политической формой сознания, скорее всего, был православный мистический утопизм и присущая ему концепция «подвига». Именно благодаря такой форме эти люди смогли услышать, усвоить и в дальнейшем отстоять идеалы революции.

Перевод с английского Дмитрия Узланера

Библиография / References

Аноним. Песнь рабочих. Неопубликованное (1897). ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации), фонд 1741-1-12876, нелегальные листовки 1862–1917.

Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

Бердяев Н. Самопознание. Русская идея. М.: Эксмо, 2009.

Булгаков С. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.

Булгаковский Д. Храм Божий и его священная важность для христиан. Санкт-Петербург: И.Л. Тузов, 1893.

40. Berdyaev, N. (1972) *The Origin of Russian Communism*, p. 177. Ann Arbour: The University of Michigan Press [русск. издание: *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990]; Katz, M., Wagner, W. (1989) “Chernyshevsky, What is to Be Done? and the Russian Intelligentsia”, in Chernyshevsky, N. *What Is to Be Done?* Trans. M. Katz, pp. 15–16. Ithaca: Cornell University Press; Morris, M. (1993) *Saints and Revolutionaries: The Ascetic Hero in Russian Literature*, p. 129. Albany: State University of New York Press.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. Санкт-Петербург: М.О. Вольф, 1907.

Епифанович С. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996 [1915].

Игнатий Брянчанинов. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Аскетические опыты. Санкт-Петербург: И.Л. Тузов, 1886.

Иоанн Кронштадтский. Золотые слова о значении веры православной. Санкт-Петербург: Фонд святителя Василия Великого, 1996.

Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 1. 1893 [http://predanie.ru/lib/book/71700/#description, доступ от 14.08.2018].

Иоанн Кронштадтский. Простое евангельское слово. М.: Отчий дом, 2009.

Калинин М. Избранные произведения в четырех томах. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960.

Ленин В.И. Доклад о революции 1905 года // *Ленин В.И.* ПСС. 5-е изд. Т. 30. М.: Политиздат, 1974. С. 306–328 [http://libelli.ru/works/30-2.htm, доступ от 14.08.2018].

Ленин В.И. Седьмой экстренный съезд РКП(б) // *Ленин В.И.* ПСС. 5-е изд. Т. 36. М.: Политиздат, 1974. С. 1–76 [https://leninism.su/works/75-tom-36/1443-sedmoj-ekstrennyj-sezd-rkpb.html, доступ от 14.08.2018].

Лотман Ю. Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин, Эстония: TLU Press, 2010.

Маркс К. К критике политической экономии [https://www.marxists.org/russkij/marx/1859/criticism_pol_econ/index.htm, доступ от 14.08.2018].

Мартынов А.В. Учение св. Григория Нисского о природе человека: опыт исследования в области христианской философии IV века. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1886.

Митрополит Филарет. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие. М.: Синодальная типография, 1867 [1816].

Петров Г. Евангелие как основа жизни. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 1997 [1898] [http://krotov.info/libr_min/16_p/pet/rov_02.htm, доступ от 14.08.2018].

Пустильник Л. «Русская марсельеза» и ее автор // Вопросы истории. 1966. № 11. С. 206–210.

Рассказы из жизни христианских подвижников / ред. Б. Алмазов. М.: П. Бахметев, 1865.

Русские святые и подвижники православия. Историческая энциклопедия / ред. О. Платонов. Можайск: Институт русской цивилизации, 2010.

Св. Василий Калика // Полное собрание русских летописей. Т. 6. Санкт-Петербург: Эдуард Прац, 1853.

Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. Санкт-Петербург: Императорская академия наук, 1902.

Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист: этико-историческое исследование. Могилев на Днепре: Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1886.

Тихон Задонский (2015) Собрание сочинений. Т. 1. Москва: Директ-медиа.

Чернышевский Н. Что делать? М.: Художественная литература, 1969.

Almazov, B. (ed.) (1865) *Rasskazy iz zhizni khristianskikh podvizhnikov* [Stories from the life of Christian devotees]. M.: P. Bakhmetev.

Berdyaev, N. (1948) *The Russian Idea*. New York: MacMillan Company.

Berdyaev, N. (1971) *The Russian Revolution*. Ann Arbour: University of Michigan Press.

Berdyaev, N. (1972) *The Origin of Russian Communism*. Ann Arbour: The University of Michigan Press.

Bloch, E. (1986) *The Principle of Hope*. Volume One. Cambridge: MIT Press.

Bulgakov, S. (1994) "Heroism and Asceticism: Reflections on the Religious Nature of the Russian Intelligentsia" [1909], in M. Shatz, J. Zimmerman (eds) *Vekhi [Signposts]: A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia*, pp. 17–49. London: M.E. Sharpe.

Bulgakovskii, D. (1893) *Khram Bozhii i ego sviashchennaia vazhnost' dlia khristian* [Church of God and its sacred importance for Christians]. Sankt-Peterburg: I.L. Tuzov.

Chernyshevsky, N. (1989) *What Is to Be Done?* Trans. Michael Katz. Ithaca: Cornell University Press.

Chryssavgis, J. (2004) *Light Through Darkness: The Orthodox Tradition*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.

Clark, M. (1977) *Antonio Gramsci and the Revolution that Failed*. New Haven and London: Yale University.

Dal', V. (1907) *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language]. T. 3. Sankt-Peterburg: M.O. Vol'f.

Epifanovich, S. (1996 [1915]) *Prepodobnyi Maksim Ispovednik i vizantiiskoe bogoslovie* [Rev. Maxim the Confessor and Byzantine Theology]. M.: Martis.

Fairbairn, D. (2002) *Eastern Orthodoxy through Western Eyes*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Florovsky, G. (1932) "The Work of the Holy Spirit in Revelation", *The Christian East* 13(2): 49–64.

Gramsci, A. (1917) "The Revolution against 'Capital'", *Avanti!* 24 December [Marxist Internet Archive, http://marxism.halkcephesi.net/Antonio%20Gramsci/1917/12/rev_against_capital.htm, accessed on 14.08.2018].

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. London: Lawrence and Wishart.

Henry, P. (1983) "Imagery of *podvig* and *podvizhnichestvo* in the Works of Garshin and the Early Gor'ky", *The Slavonic and East European Review* 61(1): 139–159.

Ignatii Brianchaninov (1886) *Sochineniia episkopa Ignatiia Brianchaninova. Asketicheskie opyty* [The writings of Bishop Ignatius Brianchaninov. Ascetic experiences]. Sankt-Peterburg: I.L. Tuzov.

Ioann Kronshtadtskii (1893) Moia zhizn' vo Khriste [My life is in Christ]. T. 1. [http://predanie.ru/lib/book/71700/#description, accessed on 14.08.2018].

Ioann Kronshtadtskii (1996) *Zolotye slova o znachenii very pravoslavnoi* [Golden words about the meaning of Orthodox faith]. Sankt-Peterburg: Fond sviatitelia Vasiliia Velikogo.

Ioann Kronshtadtskii (2009) *Prostoe evangel'skoe slovo* [Simple gospel word]. M.: Otchii dom.

Kalinin, M. (1960) *Izbrannye proizvedeniia v chetyrekh tomakh* [Selected Works in Four Volumes]. T. 1. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1960.

Katz, M., Wagner, W. (1989) "Chernyshevsky, What is to Be Done? and the Russian Intelligentsia", in Chernyshevsky, N. *What Is to Be Done?* Trans. M. Katz, pp. 1–36. Ithaca: Cornell University Press.

Lenin, V. I. (1917) “Lecture on the 1905 Revolution”, in *Marxist Internet Archive* [http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/jan/09.htm, accessed on 14.08.2018].

Lenin, V. I. (1918) “Extraordinary Seventh Congress of the R.C.P.(B.)”, in *Marxist Internet Archive* [https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/7thcong/01.htm, accessed on 14.08.2018].

Lindenmeyr, A. (1996) *Poverty Is not a Vice: Charity, Society and the State in Imperial Russia*. Princeton: Princeton University Press.

Lossky, V. (1997) *In the Image and Likeness of God*. Crestwood: St. Vladimir’s Press.

Lossky, V. (1997) *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood: St. Vladimir’s Press.

Lotman, Iu. (2010) *Nepredskazuemye mekhanizmy kul’tury* [Unpredictable mechanisms of culture]. Tallin, Estoniia: TLU Press.

Lotman, Yu. (2005) “On the Semiosphere”, *Sign System Studies* 33(1): 205–229.

Ludskanov, A. (1975) “A Semiotic Approach to the Theory of Translation”, *Language Sciences* 35: 5-7.

Martynov, A.V. (1886) *Uchenie sv. Grigoriia Nisskogo o prirode cheloveka: opyt issledovaniia v oblasti khristianskoi filosofii IV veka* [Teaching of St. Gregory of Nyssa on human nature: the experience of research in the field of forth century Christian philosophy]. M.: Tipografiia M.G. Volchaninova.

Marx, K. (1859) “A Contribution to the Critique of Political Economy”, in *Marxist Internet Archive* [http://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm, accessed on 14.08.2018].

McLellan, D. (1987) *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*. New York: Harper & Row.

Meyendorff, J. (1979) *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.

Mitropolit Filaret (1867 [1816]) *Zapiski, rukovodstvuiushchie k osnovatel’nomu razumeniiu Knigi Bytiia, zakliuchaiushchie v sebe i perevod sei knigi na russkoe narechie* [Notes, guiding to a thorough understanding of the Book of Genesis, which include the translation of this book into Russian dialect]. M.: Sinodal’naia tipografiia.

Morris, M. (1993) *Saints and Revolutionaries: The Ascetic Hero in Russian Literature*. Albany: State University of New York Press.

Negrov, A. I. (2005) “An Overview of Liberation Theology in Orthodox Russia”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 61 (1, 2): 327–345.

Petrov, G. (1997 [1898]) *Evangelie kak osnova zhizni* [Gospel as the basis of life]. M.: Pravoslavnoe bratstvo cviatogo apostola Ioanna Bogoslova, [http://krotov.info/libr_min/16_p/pet/rov_02.htm, dostup ot 14.08.2018].

Pisiotis, A. (2006) “Christian Socialist Views among Orthodox Parish Clergy in the Twilight of the Romanovs”, *Logos: A Journal of Easter Christian Studies* 47(3, 4): 7–28.

Platonov, O. (ed.) (2010) *Russkie sviatye i podvizhniki pravoslaviia. Istoricheskaia entsiklopediia* [Russian saints and devotees of Orthodoxy. Historical Encyclopedia]. Mozhaisk: Institut russkoi tsivilizatsii.

Pustil’nik, L. (1966) “‘Russkaia marsel’eza’ i ee avtor” [“Russian Marseillaise” and its author], *Voprosy istorii* 11: 206–210.

Putnam, G. (1977) *Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia*. Knoxville: The University of Tennessee Press.

Russell, N. (2009) *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. Crestwood: St Vladimir's Press.

Sreznevskii, I. (1902) *Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam* [Materials for the Old Russian Dictionary of Written Monuments]. T. 2. Sankt-Peterburg: Imperatorskaia akademiia nauk.

"Sv. Vasilii Kalika" [St. Vasilii Kalika], in *Polnoe sobranie russkikh letopisei*. T. 6. Sankt-Peterburg: Eduard Prats, 1853.

Thoreau, H.D. (1961) *The Heart of Thoreau's Journals*. New York: Dover Publications.

Tikhomirov, D. (1886) *Sv. Grigorii Nisskii kak moralist: etiko-istoricheskoe issledovanie* [Gregory of Nyssa as a moralist: ethical-historical research]. Mogilev na Dnepre: Ckoropechatnia i litografiia Sh. Fridlanda.

Tikhon Zadonskii (2015) *Sobranie sochinenii* [Collected works]. T. 1. Moskva: Direkt-media.

Trigos, L. (2009) *The Decembrist Myth in Russian Culture*. New York: Palgrave MacMillan.

Ware, K. (1995) *The Orthodox Way*. Crestwood: St Vladimir's Press.

Zizioulas, J. (1985) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St Vladimir's Press.