СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

The Light of Christ Enlightens All

ACADEMIC PEER-REVIEWED
JOURNAL OF SAINT PHILARET'S
CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

Since May 2007

ISSUE 28 • AUTUMN 2018

Moscow • 2018

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО ИНСТИТУТА
Научный рецензируемый журнал

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 28 • ОСЕНЬ 2018

Москва • 2018

УДК 27–1
ББК 86.37–4

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков,** кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)
Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)
О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)
Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)
А. М. Копировский, канд. пед. наук (СФИ)
А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)
А. А. Красиков, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)
А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный университет)
А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)
С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)
Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)
Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)
О. С. Попова, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)
П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)
К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)
Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)
В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СТПГУ; МГАХ)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)
Д. М. Гзгзян, канд. филол. наук (СФИ)
З. М. Дашевская (СФИ)
К. А. Мозгов (СФИ)
Л. Ю. Мусина (СФИ)
К. П. Обозный, канд. ист. наук (СФИ)
Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)
М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018

Содержание

Теологические исследования

9 С. Паренти
«Победа» литургии Иоанна Златоуста над литургией Василия Великого в церкви Константинополя

43 И. В. Мезенцев
Проблема применимости концепта «сознание» в интерпретации христианской триадологии

Междисциплинарные исследования

61 Конференция «Духовные итоги революции в России: коллективный человек и трагедия личности»

64 Л. В. Крошкина
«Всякий пред всеми за всех и за всё виноват»? Вина и ответственность в русской культуре

81 Н. В. Ликвинцева
Антропологический аспект темы революции в религиозной мысли русского зарубежья (прот. Сергий Булгаков, Георгий Федотов, мать Мария (Скобцова))

98 А. С. Баранов
Солдатская революция 1917 года и предпосылки становления массового общества в России

117 Ю. А. Асоян
Организованное упрощение культуры? Понятие и идеологема культурности в советской России 1920-х годов

141 Б. А. Воскресенский
Влияние революции 1917 года на эволюцию понятия психического расстройства

Юбилейные даты

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А. И. СОЛЖЕНИЦЫНА

159 Слово, идущее от Золотых Ворот: из переписки архиепископа Иоанна (Шаховского) с А. И. Солженицыным (1968–1982). *Публикация, предисловие и комментарии А. Ю. Никифоровой*

186 Ж. Нива
От «Молитвы» к отказу от отпущения грехов: можно ли дать определение христианству Солженицына?

Обзоры, аннотации, рецензии

203 Итак, идите. Рецензия на книгу:
Анастасий (Яннулатос), архиеп. Даже до края земли : Исследования по истории миссии. М. : ОЦАД им. святых Кирилла и Мефодия : Познание, 2018. 224 с. (*Н. А. Адаменко*)

Table of Contents

Theological Studies

9 S. Parenti
The Liturgy of St. John Chrysostom "Outcompeting" the Liturgy of St. Basil the Great in the Church of Constantinople

43 I. V. Mezentsev
The Problem of Applying the Concept of "Consciousness" in Interpreting Christian Triadology

Interdisciplinary Research

61 Conference "Russian Revolution and its Spiritual Outcome: Man as a Collective Being and the Tragedy of the Person"

64 L. V. Kroshkina
"Is Everyone to Blame for All and for Everything"? Guilt and Responsibility in Russian Culture

81 N. V. Likvintseva
The Anthropological Aspect of the Revolution Theme in the Russian Emigration's Religious Thought (Archpriest Sergius Bulgakov, Georgy Fedotov, Mother Maria (Skobtsova))

98 A. S. Baranov
The Soldiers' Revolution of 1917 and Prerequisites of Forming the Mass Society in Russia

117 Yu. A. Asoyan
Simplifying Culture in an Organized Way? The Concept and Ideologeme of Culturalness in Soviet Russia of the 1920s

141 B. A. Voskresensky
The Impact of the 1917 Revolution on the Evolution of the Concept of Mental Disorder

Anniversaries

ON THE 100TH ANNIVERSARY OF A. I. SOLZHENITSYN'S BIRTH

159 A Word from the Golden Gate: Excerpta from the Correspondence between Archbishop John (Shakhovskoy) and A. I. Solzhenitsyn (1968–1982). *An Introduction, publication and commentary of A. Yu. Nikiforova*

186 G. Nivat
From the "Prayer" to the Refusal to Receive Absolution: Is It Possible to Define Solzhenitsyn's Christianity?

Reviews and Abstracts

203 Therefore Go. Book Review: Anastasios (Yannoulatos), Archbishop. Even to the Ends of the Earth : Studies in Mission History. Moscow : Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, 2018. 224 p. (*N. A. Adamenko*)

С. Паренти

«Победа» литургии Иоанна Златоуста над литургией Василия Великого в церкви Константинополя [1]

Изучение истории богослужения ныне предполагает не только рассмотрение литургических текстов и процессов их формирования, но также исследование практики совершения богослужения, отразившейся в письменных источниках: церковных канонах, житийной литературе, проповедях и писаниях деятелей церкви, сохранивших для нас указания на особенности богослужения различных эпох и регионов. Предметом исследования в данной статье является сложный феномен православного богослужения византийского обряда. Литургия свт. Василия Великого, совершаемая ныне только десять раз в году, некогда была главной византийской литургией для воскресных и праздничных дней церковного года, но вследствие определенных обстоятельств оказалась «на вторых ролях». В течение последнего тысячелетия, напротив, бывшая некогда «запасной» и предназначавшаяся для дней седмицы литургия свт. Иоанна Златоуста постепенно вышла на «первые позиции» и стала восприниматься как главная литургия византийского обряда, о чем свидетельствуют не только перемещение ее на первое место в литургических рукописях, но и сохранившиеся косвенные свидетельства о практике ее совершения. Несмотря на неоспоримый факт перемещения литургии свт. Василия с «лидирующих позиций», причины такого изменения не становились прежде предметом историко-литургического анализа. Благодаря достижениям сравнительной литургики и сопоставлению литургических и агиографических свидетельств автор указывает

1. После моей работы 2001 г. (репринт 2010 г.) эту тему затронули Стефанос Алексопулос и Алькивиадис С. Каливас. Алексопулос объяснил предпочтение Златоустовой литургии Васильевой после второго иконоборчества отсутствием термина ἀντίτυπα, относящегося к евхаристии и находящегося только в Васильевой литургии. Каливас, в свою очередь, указал на некоторые особенности в тексте Златоустовой литургии, такие как *трезвение души* в числе плодов причастия и наличие категории аскетов (ἐγκρατευτοί) в интерцессио. Эти элементы, по-видимому, были близки монашескому менталитету X и XI вв. и поэтому оказались более предпочтительными. См.: [*Alexopoulos*] и [*Calivas*].

на основные причины данного перемещения, связывая их не с «удобством» и краткостью чина литургии свт. Иоанна Златоуста, но с целым комплексом изменений в практике литургического благочестия, характерных для монастырей и церквей Византийской столицы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: литургия свт. Василия Великого, литургия свт. Иоанна Златоуста, анафора, византийский обряд, православное богослужение, евхологий, типикон.

В современной практике православных церквей выбор между анафорами свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста не предоставлен усмотрению совершителя литургии, но регламентирован указаниями служебника. Совершение литургии свт. Василия предписывается в первые пять воскресных дней Четыредесятницы, в Великий четверг и Великую субботу (канун Пасхи) в соединении с вечерней, в сочельник Рождества и Богоявления, а также 1 января, в день литургической памяти святого епископа Кесарии Каппадокийской [*EV, 75*] [2]. Литургия свт. Иоанна Златоуста совершается в прочие литургические дни года. Именно из-за более частого использования литургия Златоуста предшествует в евхологии или в его сокращенных версиях (например, в греческом Иератиконе и в славянском Служебнике) литургии Василия Великого. При публикации формуляр (*formulario*) литургии свт. Василия может несколько разниться в зависимости от изданий. Последование может начинаться прямо с молитвы об оглашаемых [3] или, напротив, с начального возгласа «Благословенно Царство…», за которым следуют общие с литургией Златоуста молитвы, дьяконские ектеньи и рубрики [4].

Таким образом, современный служебник указывает на практику, противоположную той, что сложилась к концу VIII в., и была зафиксирована в наиболее древнем из известных науке византийском евхологии *Barberini gr. 336*. С начала XX в. лидирующее положение литургии свт. Василия Великого в евхологии Барберини [5]

2. В различных восточных католических церквах византийской традиции строгие указания больше не соблюдаются, и литургия Златоуста совершается в первые пять воскресений и даже в будние нелитургические дни Четыредесятницы. Эта практика, установившаяся относительно недавно, подверглась прямому осуждению в «Инструкции…» Конгрегации по делам Восточных церквей: [*Istruzione, 53–54*].

3. Данный порядок принят за основу, например, в римском издании евхология: [*ER, 80*].

4. Ср. [*HIR, 167*].

5. См.: [*Parenti-Velkovska 2000, 57, § 1*].

рассматривалось как указание на более частое ее совершение по сравнению с литургией свт. Иоанна Златоуста[6]. Ныне исследователям требуется решить две задачи: точнее определить хронологические рамки процесса и выявить побудительные мотивы и возможные причины, которые «вывели в лидеры» формуляр литургии Златоуста и определили его «победу» над литургией свт. Василия Великого. Рассмотрим доступные нам текстуальные свидетельства.

1. Литературные и канонические источники

1.1. Письмо, авторство которого приписывается Карлу Лысому († 877)

В письме сомнительной подлинности, адресованном клирикам Равенны и написанном с намерением обязать получателей следовать римскому обряду, читаем:

Nam et usque ad tempora abavi nostri Pippini Gallicanae et Hispanicae Ecclesiae aliter quàm Romana vel Mediolanensis Ecclesia divina officia celebrabant; sicut vidimus et audivimus ab eis qui ex partibus Toletanae Ecclesiae ad nos venientes, secundum morem ipsius Ecclesiae coram nobis sacra officia celebrarunt. Celebrata sunt etiam coram nobis Missarum officia more Hierosolymitano auctore Iacobo Apostolo, et more Constantinopolitano auctore Basilio. Sed nos sequendam ducimus Romanam Ecclesiam in Missarum celebratione.
Ибо вплоть до времен предка нашего Пиппина галльские и испанские церкви совершали богослужения иначе, чем Римская или Медиоланская церковь; как мы видели и слышали у тех, кто, прибыв к нам из земель Толедской церкви, в нашем присутствии совершали богослужения по обряду собственной церкви. Так, совершались ими в нашем присутствии богослужения мессы по обряду Иерусалимскому, учрежденному апостолом Иаковом, и по обряду Константинопольскому, учрежденному Василием. Но мы полагаем, что в отправлении мессы надо следовать Римской церкви [*Baluzius, 730*].

Подлинность письма является предметом дискуссии, однако в любом случае данный текст очень древний. Если даже подлинность письма будет опровергнута, его появление можно датировать временем, близким к дате кончины Карла Лысого [*Jacob 1972б*]. Не вызывает сомнений тот факт, что в последние десятилетия

6. См.: [*Meester 1908, 275–276; Meester 1925, 1598–1599*].

IX в. формуляр литургии свт. Василия считался образцом обряда Константинополя (*more Constantinopolitano*), подобно этому и литургия св. ап. Иакова воспринималась как обряд, относящийся к практике Иерусалима (*more Hierosolymitano*). В более поздней латинской версии *Paris Nouv. acquis. lat. 1791*, датируемой XI в., литургия Василия Великого обозначена по преимуществу как *Missa Graecorum* (Греческая литургия), а *Missa Sancti Iohannis Crisostomi* (литургия Иоанна Златоуста), напротив, занимает второстепенное и подчиненное положение [*Strittmatter 1943*].

1.2. «Церковная история» свт. Германа Константинопольского

Рене Борнер в исследовании, посвященном византийским литургическим комментариям, рассматривает сложный вопрос авторства *Historia ecclesiastica* — «Церковной истории», знаменитого памятника, авторство которого традиционно приписывается свт. Герману, патриарху Константинопольскому, занимавшему столичную кафедру с 11 августа 715 г. по 17 января 730 г. [*Bornert, 142–149*] [7]. В отношении авторства данного документа все рукописи можно поделить на две группы: первая усваивает авторство «Церковной истории» свт. Василию, вторая — свт. Герману. Как отмечает Р. Борнер, «на стороне святого Василия Великого голоса более древние и более многочисленные» [*Bornert, 142*], но данная атрибуция объясняется именно тем, что «в эпоху, когда зародилась василиевская традиция, литургия святого Василия была наиболее часто совершаемой» [*Bornert, 148*].

1.3. «Двенадцать глав» (κεφαλαιον) патриарха Никифора

Единственным каноническим документом, утвердившим ритм совершения византийских литургий, насколько мне известно, остается Κεφάλαιον, авторство которого приписывается Константинопольскому патриарху Никифору (806–815). Данный текст происходит из коллекции, которую о. Венанс Грюмель оценивает как «разрозненную и не вполне достоверную» [*Grumel, n. 373a*; *Beck, 490*] и из которой я привожу текст по изданию под редакцией кардинала Питры:

7. О памятнике *Historia Ecclesiastica* см.: [*Taft 1980; Taft 1995; Schulz, 67–76, 184–188; Neil, 336*].

γ΄. Περὶ τῆς θείας λειτουργίας τοῦ Χρυσοστόμου καὶ περὶ τῆς τοῦ μεγάλου Βασιλείου πότε δεῖ ἀποτελεῖσθαι;

3. О божественной литургии Златоуста и о (литургии) Василия Великого — когда следует их совершать?

Ἰστέον ὅτι Νικήφορος καὶ Ταράσιος, οἱ ἀοίδιμοι πατριάρχαι σὺν τῇ λοιπῇ τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ ἐν τάξει τὰς λειτουργίας συνέθηκαν· κοινὴν δὲ πάντοτε τὴν τοῦ Χρυσοστόμου· ἐπιτελεῖν τοῦ δὲ μεγάλου Βασιλείου ἕνδεκα τοῦ ἐνιαυτοῦ, οἵαί εἰσιν τῇ ιδ’ τοῦ σεπτεμβρίου μηνὸς εἰς τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, ἐν ᾗ γὰρ καὶ πᾶς χριστώνυμος τοῦ Κυρίου λαὸς νηστείαν ἐπιτελοῦσι· τῇ παραμονῇ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, καὶ ἐν τῇ μνήμῃ τοῦ εἰρημένου τούτου πατρός, ἤτοι μηνὸς Ἰανουαρίου εἰς τὴν α’, ὁμοίως καὶ ἐν τῇ παραμονῇ τῶν φώτων, ἐν δὲ ταῖς κυριακαῖς τῆς μεγάλης τεσσαρακοστῆς, χωρὶς τῶν βαΐων κυριακῆς, καὶ ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ ε’, καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ· ἐκτὸς δὲ τοιούτων ἡμερῶν ἡ τοῦ μεγάλου Βασιλείου λειτουργία οὐχ ἱερουργεῖται.

Известно, что Никифор и Тарасий, честные патриархи, с остальным святым собором относительно порядка литургии постановили: обычной (считать) литургию Златоуста, а Василия Великого совершать одинадцать раз в году, каковы суть 14 сентября, на Воздвижение Честного и Животворящего Креста, когда христоименитый народ Божий совершает пост; в навечерие Рождества Христова и в память этого вышеназванного отца (Василия Великого), т. е. месяца января 1 числа, также как и в навечерие праздника Светов и в воскресные дни Четыредесятницы, за исключением Недели ваий, и в Святой и великий четверг, и в Святую и великую субботу. Помимо этих дней литургия Василия Великого не совершается.

Ὁ δὲ Ταράσιος ἐν τούτῳ εἶπεν· Ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τιμιώτατε πάτερ, οὐδὲν ἦν τὸ κωλῦον ἡμᾶς ἱερουργεῖν τοῦ μεγάλου Βασιλείου λειτουργίαν καὶ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἡμέρᾳ τῆς πεντηκοστῆς, καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς μεταμορφώσεως, καὶ ἐν τῇ τῆς ὑπαπαντῆς ἑορτῇ. Πρὸς τούτους Νικήφορος εἶπε· Τὸ κωλῦον οὐδέν, τιμιώτατε πάτερ, ἐστίν. Ἀλλ’ οὖν διὰ τὰς χαρμοσύνας ἡμέρας οὐ δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ.

Тарасий на это сказал: как мне кажется, досточтимый отче, ничто не мешает нам совершать литургию Василия Великого и в святой день Пятидесятницы, и в день Преображения, и в праздник Сретения. На это Никифор ответил: ничто не мешает, досточтимый отче. Но все же, как мне кажется, не следует (ее совершать) в дни радости [*Pitra, 320–321*].

Вопрос о частоте совершения той или иной литургии оказывается отнесенным к деятельности некоего загадочного собора, на котором председательствует патриарх Никифор вместе со своим предшественником (!) Тарасием (784–816 гг.). Никифор объясняет, что для совершения литургии свт. Василия отводится только одиннадцать дней в году — те же, что и сегодня, с добавлением праздника Воздвижения Креста (14 сентября). Тарасий возражает ему на это, что нет препятствий для совершения литургии свт. Василия в воскресенье Пятидесятницы и в праздники

Преображения (6 августа) и Сретения (2 февраля). Но Никифор отвечает, что он, хотя и разделяет позицию Тарасия, полагает, что литургия свт. Василия не подходит для праздничных дней. Текст Κεφάλαιον-а считается не вполне достоверным, поскольку он связывает порядок, который, как мы увидим, сформировался по меньшей мере на два столетия позже, с началом IX в. В то же время, автор Κεφάλαιον предлагает интересную интерпретацию, с помощью которой он пытается обосновать некую несовместимость литургии свт. Василия с праздничными днями.

1.4. «Послание, написанное отцом Евфимием Мтацмидели в ответ Феодору старцу, звонарю» Евфимия Афонского из монастыря Ивирон [8]

«Покаянный» аргумент, который Κεφάλαιον приписывает Никифору, также возникает в «Послании…» Евфимия Мтацмидели, игумена грузинского монастыря Ивирон на Афоне (1005–1016 гг.) [*Taft 1988, 184–185*] [9]. На вопрос старца Феодора из лавры св. Саввы Освященного в Иерусалиме о «подлинности» литургии св. ап. Иакова, игумен отвечает:

> Литургия св. Иакова, безусловно, подлинна и первоначально совершалась и в греческих церквах, и у нас. Но с тех пор, как св. Василий и св. Иоанн Златоуст составили свои литургии, верующие люди предпочли их по причине их краткости, и литургия св. Иакова была забыта. И теперь все совершают литургию св. Иоанна Златоуста, *а во время поста* литургию св. Василия… [10]

«Послание…» святого игумена показывает, что в начале XI в. частота совершения литургии свт. Василия Великого была уже такой, как и в наши дни. Действительно, в византийской канонической дисциплине канун Рождества и Богоявления также приходятся на «время поста» [11]. Достоверность ответа Евфимия для Константино-

8. «Послание, написанное отцом Евфимием Мтацмидели в ответ Феодору старцу, звонарю» существует в 2 редакциях: согласно 1-й (Ath. Iber. 79, XI в.; НЦРГ. А 450, XVI в.; А 381, XIX в.), адресатом является старец Феодор из лавры св. Саввы Освященного в Иерусалиме; по 2-й (НЦРГ. А 1132, XVIII в.) — свт. Георгий Чкондидели (Описание груз. рукописей. 1986). Подробнее см.: [*Курцикидзе*]. — *Прим. науч. ред*.

9. Эта же статья: [*Taft 1995*]; в более широком контексте: [*Martin-Hisard*]. (См. также рус. пер.: Тафт Р. Ф. Гора Афон: последняя глава в истории византийского обряда // Он же. Статьи : В 2 т. Т. 2. Омск : Голованов, 2011. С. 149–187. — *Прим. науч. ред.*).

10. Опубликовано в: [*Îordanija, 83–87*]. См. также: [*Peradse, 77*] (немецкий перевод); [*Hanssens 1939, 109–110, сноска 1 на стр. 109*] (французский перевод).

11. Ср.: [*Herburt*].

поля подтверждается *типиконом* под редакцией Алексия Студита до его восшествия на патриарший престол (15 декабря 1025 г.). Данный типикон дошел до нас только в славянской версии, где в рубрикальных указаниях в канун Богоявления (см. л. 124 об.–125), мы встречаем следующее предупреждение:

Вѣдѣти ѥсть • ꙗко въ всѧ дн҃и поста • литꙋр(г) • ст҃го василиѧ съвьршаѥть сѧ • сирѣчь въ наве(ч)риѥ хв҃а рожьства • и въ наве(ч)риѥ просвѣщениꙗ • и въ самоую памѧ(т) ст҃го василиѧ • и въ великыи четвьртъ(к) • и въ великоую соу(б) • и въ всѧ не(д) поста • развѣ цвѣ(т)ныѧ не(д)лѧ •

Подобает знать, что во все постные дни совершается литургия святого Василия, а именно в навечерие Рождества Христова, в навечерие Просвещения (Богоявления), и в самую память святого Василия, и в Великий четверг, и в Великую субботу, и во все воскресные дни поста (т. е. Четыредесятницы), за исключением Цветоносной недели (Недели ваий) [12].

2. Аргумент от «Сравнительной литургики» Антона Баумштарка

Закрепление некоторых анафор за определенными периодами церковного года можно наблюдать и в других традициях помимо византийской, например, в Коптской церкви [*Brakmann*]. Согласно *диатаксису* Абу-л'Бараката ибн Хабара (XIV в.), анафора св. Марка, составленная, как считают копты, св. Кириллом I, предназначена для Четыредесятницы и месяца Кихак, а анафора свт. Григория положена «в дни божественных праздников и сугубой радости» [*Ibn Kabar, 247*]. В восточно-сирийской церкви анафора Феодора Мопсуэстийского используется в период от первого воскресенья после праздника Благовещения до Недели ваий, а анафора Нестория совершается пять раз в году: на Богоявление, в дни памяти св. Иоанна Крестителя и трех святителей (Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста), в среду поста ниневитян и на Пасху [13].

«Послание…» Евфимия Афонского и *типикон* Алексия Студита, к которым мы обращались выше, сообщают нам ценную информацию: литургия свт. Василия совершается в период Четыредесятницы, в Великий четверг и торжественные навечерия литургического года, а также в канун Пасхи — в Великую суббо-

12. Цит. по: [*Пентковский, 315*].
13. Ср.: [*Hanssens 1932, 571–572*], в другие литургические дни используется анафора апостолов Аддай и Мари.

ту. Как отметил архим. Роберт Тафт [*Taft 1999a, 537*] [14], в данном случае мы имеем дело с хорошо известным «законом» — закономерностью, о которой догадался Адриан Фортескью [*Fortescue, 270*] и которую сформулировал Антон Баумштарк, а именно тенденцией резервировать древние последования за наиболее торжественными периодами литургического года, о чем свидетельствуют все литургические традиции [*Baumstark 1927; Baumstark 1953, 27–30*].

В средневековье совершение литургии свт. Василия было ограничено наиболее значимыми периодами церковного года (так называемым "*hochwertige Zeit*", «высоким временем»). Наряду с этим существует интерпретация данного ограничения духом покаяния (объяснение, которое нередко можно встретить в истории христианского богослужения) [*Lanne, 22–25*]. Действительно, если Евфимий Афонский и *типикон* Алексия Студита ограничивают совершение литургии свт. Василия покаянными днями и периодами, то Κεφάλαιον, появление которого предание относит к более позднему времени и приписывает патриарху Никифору, предлагает *интерпретировать* это ограничение несовместимостью литургии свт. Василия с праздничными днями. Разумеется, и анафора, и молитвы формуляра литургии свт. Василия не имеют ничего специфически покаянного, иначе как можно было бы использовать их в праздничном богослужении, тем более в пасхальную ночь! Аналогичный, хотя и противоположный, пример — это отсутствие *Agnus Dei* и других песнопений *проприя* в пасхальном бдении римско-тридентского обряда. Их отсутствие в пасхальном бдении именовали в прошлом, как называл это Баумштарк (и мы вместе с ним), «выражением скорби» [*Baumstark 1953, 33*].

Куда более значимым, чем сомнительная в своей подлинности ссылка на покаянные настроения, является тот факт, что за воскресными днями Четыредесятницы, периодом Страстной седмицы и навечериями Рождества и Богоявления (т. е. наиболее торжественными днями и периодами церковного года) закрепилось совершение литургии свт. Василия. Этот факт дает основания предположить следующее: в более ранний период литургия свт. Василия совершалась как *во все воскресные дни*, так и

14. См. также рус. пер.: Тафт Р. Ф. Возвращаясь к «Сравнительной литургике» Антона Баумштарка // Он же. Статьи. Т. II. Омск : Голованов, 2011. С. 189–239. — *Прим. науч. ред.*

в особо торжественные праздники. Еще на рубеже X–XI вв. *Кодекс Исидора Пиромала*, опубликованный Яковом Гоаром, свидетельствует о том, что в Великой церкви Константинополя литургия свт. Василия совершалась *по особым праздникам* [15], т. е. намного чаще одной церковной памяти свт. Василия; парадоксальным образом, однако, Κεφάλαιον Никифора утверждает обратное. По-видимому, следуя этой логике, в соответствии с диалектикой подходящих или неподходящих для праздника литургий, в Вербное воскресенье ныне используется формуляр свт. Иоанна Златоуста, а не свт. Василия. В самом деле, этот воскресный день фигурирует в перечне основных праздников литургического года, которые в терминологии относительно недавнего времени обозначаются как «двунадесятые» [16].

3. Литургия Златоуста выходит на лидирующие позиции: хронологические границы процесса

Сравнение литургических традиций позволяет наблюдать за процессом, в результате которого литургия Златоуста оказалась первой и потеснила литургию свт. Василия. При совершении евхаристии в Иерусалиме в IX в. византийское влияние едва прослеживается. Все встречающиеся формы этого влияния носят имя свт. Василия и имеют источником литургию его имени:

1) **Καὶ συνάπτει τοῦ θεσπεσίου Βασιλείου**· Οὐδεὶς ἄξιος…
И добавил из божественного Василия: «Никтоже достоин…»
2) **Καὶ ταύτην συνάπτει τοῦ ἁγίου Βασιλείου**· Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ κτίσας ἡμᾶς…
И это добавил из святого Василия: «Господи Боже наш, создавший нас…» [*Mercier, 178, 192*] [17].

Начиная с X в., в чине армянской литургии молитвы *ordo communis* (общие для чинопоследований тексты. — *Прим. науч. ред.*), корни которых очевидно константинопольские, знамена-

15. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου ἱερουργία κατὰ τὴν τάξιν τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας ἐν ταῖς ἰδίαις ἑορταῖς λεγομένη [*Goar, 153*]. По поводу датировки рукописи см.: [*Taft 1998, 67–71*].

16. Вербное воскресенье отсутствует также и в списке основных праздников года в «Слове на Зачатие Пресвятой Богородицы» Иоанна Эвбейского (*ок.* 744) (Sermo in conceptionem s. Deiparae, 10 // CPG 8135; BHG 1117). Что касается термина «*двунадесятый*», то он появляется не ранее начала XIII в. и в большей степени связан с иконографическим сюжетом «Двенадцать праздников», чем с литургическим календарем. Ср.: [*LBG, 428, s. v.*].

17. Ср.: [*Verhelst 1993, 239, сноска 26; Verhelst 2005*].

тельным образом усваиваются свт. Иоанну Златоусту: в то время евхаристическим формуляром Константинополя, который воспринимается как образец, является уже не литургия свт. Василия, но литургия Златоуста[18], «дополненная» молитвами литургии свт. Василия. Исходя из сказанного, разумно будет предположить, что продвижение литургии Златоуста «в лидеры» произошло между концом IX в. — началом X в. Последствия этого перемещения можно наблюдать в евхологии не ранее конца X — начала XI вв., когда появляются полные формуляры литургии Златоуста, предваряющие литургию свт. Василия, или даже независимо от последней. Данный пример иллюстрируют итало-греческие рукописные евхологии *Grottaferrata Γ.β. VII*[19], *Erlangen A2* (1025 г.)[20] и палестинский *Codex Sancti Simeonis Syracusani* (до 1030 г.)[21]. Однако, в те же годы переписчик константинопольского евхология *Paris Coislin 213* (1027 г.), перечисляя евхаристические формуляры в установленном порядке, признает первенствующее положение литургии свт. Василия[22], на которое указывает и более поздняя *Протеория* (комментарий на литургию, составленный между 1085 и 1095 гг. Николаем Андидским и впоследствии пересмотренный Феодором, также епископом Андиды, города из провинции *Памфилия Вторая*[23]).

Как бы то ни было, существуют регионы, в основном на окраинах империи — это Ближний Восток и Великая Греция, — в которых с X по XIV вв. переписчики помещают формуляры литургии Златоуста после литургии свт. Василия [*Jacob 1970, 126–128; Jacob 1989, 88–89*]. Согласно евхологию *Barberini gr. 431* (XII в.), в Южной Калабрии, регионе, в котором, как можно предполагать, была создана эта рукопись, литургия свт. Василия совершалась по случаю помазания больных[24]. Ближневосточный евхологий *Ottoboni gr. 434* (1174–1175 гг.), в свою очередь, приводит чин ее

18. См.: [*Taft 1997a, 183, 191 и сноска 63*], с отсылкой к [*Winkler, 170–171*].

19. См.: [*Passarelli, § 1–35*].

20. По поводу итало-греческого происхождения кодекса см.: [*Velkovska 1995, 484–485*], в противоположность М. Рестле, который игнорирует написанное Е. Велковской и приписывает его Каппадокии или монастырю св. Саввы в Иерусалиме (ср.: [*Baumstark 1998, 201–202*]).

21. Изд.: *Divina ac Sacra Liturgia sancti Ioannis Chrysostomi : Interprete Ambrosio Pelargo Niddano, Ordinis Praedicatorum. Worms, 1541*. Текст изучили [*Strittmatter 1967; Heinz*]. О монахе Симеоне: [*Bayer, 335–337*], см. также: [*Engberg*].

22. "…Βίβλος… περιέχουσα… πᾶσαν ἀκολουθίαν… ἐκτὸς τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἁγίου Βασιλείου καὶ τοῦ Χρυσοστόμου καὶ τῆς τριτοέκτης καὶ τῆς τῶν προηγιασμένων, θελήσει τοῦ γράψαντος καὶ κτισαμένου…" [*Дмитриевский. Т. 2, 992; Duncan, VII*].

23. PG 140. Col. 459B; о произведении см.: [*Bornert, 181–206*]; датировку установил [*Darrouzès, 199–203*].

24. *Barberini gr. 431*. F. 77 v., описание кодекса в: [*Jacob 1974a, 184–188*], см. также: [*Re, 113*].

совершения по случаю освящения храма [25], как это зафиксировано в наиболее древнем евхологии *Grottaferrata Γ.β. VII* (X в.) [26].

4. Свидетельства литургических рукописей

Сравнительная литургика — это экспериментальная наука, которая имеет дело с доказательствами или опровержениями. Подтверждение гипотезы о совершении литургии свт. Василия в воскресные дни мы находим в рукописи *Sinai gr. 959*, ближневосточном евхологии XI в., в котором литургия свт. Василия попрежнему предшествует литургии Златоуста. После литургии свт. Василия переписчик поместил четыре заамвонные молитвы [27], каждая носит название ἀναστάσιμος, т. е. *воскресная*:

1. Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος ἀναστάσιμος· Δέσποτα Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ σαρκὸς ἐπιλάμψας τῷ κόσμῳ…
Молитва заамвонная *воскресная*: «О Владыко Христе, Боже наш, через плоть осветивший мир…»
2. Εὐχὴ ἄλλη ἀναστάσιμος· Ἄφατος ἡ πρὸς ἡμᾶς ἀγάπη σου, Κύριε…
Молитва иная *воскресная*: «Неизмерима Твоя любовь к нам, Господи…»
3. Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος ἑτέρα ἀναστάσιμος· Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ σωτὴρ ἡμῶν ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς σῆς δόξης κοινωνοὺς γενέσθαι…
Молитва заамвонная другая *воскресная*: «Господи Иисусе Христе, Спаситель наш, удостоивший нас приобщения Твоей славе…»
4. Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος ἑτέρα ἀναστάσιμος· Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ κτίστης καὶ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων…
Молитва заамвонная другая *воскресная*: «Боже вечный, все создавший и устроивший…» [*Дмитриевский. Т. 2, 42–43; Arranz 1996, 525–527*].

В христианской грекоязычной литературе [*Lampe, 120–121*] и даже в большей степени в литургической терминологии вначале в Иерусалиме, а после и в Византии вплоть до настоящего времени [*Du Cange, 71–72*] прилагательное ἀναστάσιμος как непосредственно связанное с Воскресением Господа является синонимом слова «*воскресный*» в отношении соответствующего дня недели. Поэтому стихиры, которые присоединяются к воскресным вечер-

25. *Ottoboni gr. 434*. F. 93 v.: Εἰ δὲ ἐστὶν προσφορὰ λειτουργεῖται αὐτίκα ὁ μέγας Βασίλειος, ср.: [*Parenti 2003, 191*].

26. Назначение выводится из названия одной из заамвонных молитв, приведенных в конце формуляра св. Василия: εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς ἐγκαίνιαν· Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας… [*Passarelli, § 304*].

27. О заамвонных молитвах: [*Taft 2006*].

ним псалмам, называются — конечно, благодаря своему содержанию — ἀναστάσιμα, т. е. воскресные. Это можно наблюдать уже в *Paracletice sinaitica antiqua* [*Hannick 1972, 48*], в *Sinai gr. 776 + 1593* (IX–X вв.) или в октоихе *Sinai gr. 824* (IX в.)[28]. Следовательно, четыре заамвонные молитвы из евхология *Sinai gr. 959* изначально, как и литургия свт. Василия, с которой они связаны, были предназначены для *воскресного* евхаристического богослужения. Рассмотрим, как использовались такие молитвы в Южной Италии и на Ближнем Востоке в евхологиях более древних, чем *Sinai gr. 959*, и в евхологиях той же эпохи.

Молитва (1) в евхологиях не встречается, но молитва (2) фигурирует в качестве воскресной в евхологии *Vaticano gr. 1833* (X в.) [*Jacob 1965, 44*]; молитва (3), встречавшаяся нам в *Barberini gr. 336* (VIII в.)[29], также помещена переписчиком евхология *Sinai gr.* 959 в литургию свт. Василия (л. 18 об.), как это произошло в рукописи *РГБ гр. 27* конца X в. (предыдущее наименование этой рукописи: *Севастьянов 474*)[30], а также в *Sinai gr. 958* (XI в.) (л. 16) и *Sinai gr. 962* (XI–XII вв.) (л. 21)[31]. В более древнем евхологии *Sinai gr. 957* (X в.), в котором по какой-то причине отсутствуют молитвы литургий, молитва (3) появляется отдельно, вне связи с евхаристическими формулярами (л. 29 об. – 30 об.), но она неизменно относится к воскресному дню[32]. Молитве (4) в евхологии *Vaticano gr. 1833* предшествует рубрика-надписание: Εὐχὴ λεγομένη ἀπὸ τοῦ Πάσχα Κυρίου (Молитва, читаемая в Пасху Господню) [*Jacob 1965, 41*], закрепляющая ее за воскресными днями (и, возможно, также будними днями периода пения Цветной триоди). Подтверждение того факта, что молитва (2) предназначалась для воскресного дня, мы находим также в Константинопольском евхологии *Paris Coislin 213* (1027 г.), в котором она располагается на третьем месте в группе заамвонных молитв, и первая из них предваряется словами: Εὐχὴ ἀπολυτικὴ κυριακῆς ὀπισθάμβωνος (Молитва отпустная воскресная заамвонная) [*Duncan, 144*]. Аналогично для воскресного дня предназначена группа заамвонных молитв в евхологии *Grottaferrata Γ.β. I* (XIII в.) [*Arranz 1996, 300*][33].

28. Например, *Sinai gr. 776 + 1593*. F. 6: στιχηρὰ ἀναστ(άσιμα); *Sinai gr. 824.* F. 5: στιχηρὰ ἀναστάσιμα εἰς τ(ὸ) Κ(ύρι)ε ἐκέκ(ραξα). О кодексах см.: [*Крашенинникова, 302–315*] и монографию [*Bucca*].

29. Приписывается патриарху Герману, без особого предназначения и со вступлением Δόξα σοι, Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ σωτὴρ ἡμῶν [*Parenti-Velkovska 2000, § 274*].

30. Москва РГБ гр. 27. Л. 24 об. [*Koster, § 28*].

31. Ср. [*Дмитриевский. Т. 2, 64*].

32. См.: [*Дмитриевский Т. 2, 7*], где, однако, сокращение ἀναστ(άσιμος) расширено как ἀναστάσεως. А. А. Дмитриевский дает ошибочно ссылку на л. 9 об., верно 39.

33. О кодексе см.: [*Parenti-Velkovska 2007*].

Поскольку литургия свт. Василия оказалась связана с воскресными днями и периодом Цветной триоди, уместно рассмотреть аргумент, который следует из формуляра литургии Златоуста. Сам литургический текст исключает совершение этой литургии в воскресные дни. Действительно, в двух молитвах верных этой литургии используются формы глаголов προσπεσεῖν (припасть) и προσπίπτομεν (припадаем), которые указывают на совершение *молитвы с преклонением колен*:

Εὐχὴ πιστῶν α΄ μετὰ τὸ ἁπλωθῆναι τὸ εἱλητόν. Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς… **προσπεσεῖν** τοῖς οἰκτιρμοῖς σου…
Молитва верных 1-я при распростертии илитона: «Благодарим Тебя, Господи, Бог небесных сил, ибо Ты удостоил нас… *припасть* к состраданию Твоему…» [*Parenti-Velkovska 2000, § 28.2*].
Εὐχὴ πιστῶν β΄. Πάλιν καὶ πολλάκις σοὶ **προσπίπτομεν** καὶ σοῦ δεόμεθα, ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε…
Молитва верных 2-я. Вновь, как и всегда, мы *припадаем* к Тебе, о благой и человеколюбивый…[*Parenti-Velkovska 2000, § 29.2*].

Источники, собранные и исследованные о. Хуаном Матеосом, показывают, что молитва верных обычно возглашалась *стоя на коленях* за исключением воскресных дней и пасхального времени [*Mateos 1971, 163–165*] [34]. Если данное предположение обоснованно, следует признать: изначально в указанные периоды совершение литургии Златоуста было ограничено евхаристией в седмичные дни. Следует отметить, что в древних молитвах верных из литургии свт. Василия, которые, согласно анализу Матеоса, должны были бы занимать место перед антифонами и помещаться в *энарксисе* [*Mateos 1971, 57–61, 173*] [35], отсутствует какой-либо, даже слабый намек, предполагающий молитву с преклонением колен.

Если переместиться с ближневосточных территорий в южную Италию, положение дел не изменится. В евхологии *Санкт-Петербург, РНБ гр. 226* (X в.), происходящем из Калабрии, за фор-

34. Дальнейшие исследования структуры *oratio fidelium* (молитвы верных) и литаний см.: [*Taft 1997б, 193–196*], также по-итальянски: "*L'analisi strutturale delle unità liturgiche. Un saggio di metodologia*" в [*Taft 1999б, 208–211*]. По поводу канонической дисциплины, относящейся к периодам коленопреклонения, см.: [*Papathomas*].

35. Современные «молитвы верных» в литургии свт. Василия [*Parenti-Velkovska 2000, § 10.2, 11.2*] есть на самом деле молитвы *pro clero (за клир)*, см.: [*Taft 1978, 364–369*].

муляром литургии Василия расположены заамвонные молитвы, предусмотренные для Сретения (2 февраля), Богоявления (6 января), недели Мясопустной и для всех воскресных дней Четыредесятницы, а также положенные на день Входа Господня в Иерусалим, в Великий четверг, на Пасху и в Неделю о Фоме. После них в этом же евхологии расположена молитва, озаглавленная «на праздники»[36], которая в ближневосточных рукописях более позднего времени также относится к Неделе о Фоме[37] (возможно, в нашем случае речь бы шла о повторе, который устраняется общим надписанием), а в южноиталийских евхологиях эта молитва положена в Великую субботу [*Jacob 1972a, 111–112*].

Порядок, который мы встречаем в евхологии *Санкт-Петербург, РНБ гр. 226*, отчасти соответствует указаниям одной итало-греческой рукописи конца X в., *Малому синаксарю* к Четвероевангелию, ныне утраченному и дошедшему до нас в рукописи *Sinai gr. 2095* (л. 12 об.) [*Parenti 1997*].

Χρὴ γινώσκειν ὅτι ἡ λειτουργία τοῦ ἁγίου Βασιλείου λειτουργεῖται ἀπὸ τῆς κυριακῆς τῆς τυροφάγου μέχρι τῶν βαΐων καὶ τῇ ἁγίᾳ πέμπτῃ, ἡ αὕτη ἐξαιρέτως, καὶ εἰς τὴν παραμονὴν τῆς Χριστοῦ γέννης καὶ τῶν Φώτων.
Подобает знать, что литургия святого Василия совершается от Недели сыропустной до [Недели] ваий и в Святой четверг по преимуществу, и в навечерия Рождества Христова и Праздника Светов [*Дмитриевский. Т. 1, 186*][38].

Обратимся вновь к евхологию *Санкт-Петербург, РНБ гр. 226*. После литургии Златоуста там выписаны одиннадцать заамвонных молитв, из которых шесть являются общими (*generiche*, т. е. предназначенными для обычных дней. — *Прим. науч. ред.*), две положены для Рождества (25 декабря), две — на Успение Всесвятой Богородицы (15 августа), и одна приписывается свт. Василию. В конце кодекса мы находим еще четыре заамвонных молитвы: для праздников Благовещения, Вознесения, Пятидесятницы и Субботы Лазаревой [*Jacob 1972a, 123–131*], что указывает на перемещение литургии свт. Василия с передовых позиций.

В евхологии *Grottaferrata Γ.β. IV*, списке конца X в. для монастыря в Кампании, литургия свт. Василия, в отличие от литургии

36. См.: [*Jacob 1972a, 115–123 (издание), 111–112 (краткий комментарий)*].

37. Ср. подтверждение из *Sinai gr. 1631* (XI в.). F. 45 v.: Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν νέαν κυριακήν· Σήμερον ἐθεασάμεθα τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον προκείμενον… οὗ τὴν σκίαν τὰ Χερουβίμ…].

38. Та же рубрика из Четвероевангелия находится в *Sinai gr. 150*, рукописи *не* итало-греческого происхождения XI в.

Златоуста, не имеет собственной заамвонной молитвы [*Parenti 1994, § 28*], однако после формуляра литургии Златоуста в этой рукописи, отдельные листы которой утрачены, помещена небольшая группа заамвонных молитв:

1) **Ὀπισθ(άμβων).** Τελέσαντες τὴν ἱερὰν λειτουργίαν καθὼς προσετάχθημεν…
Заамвонная. Завершая божественную службу, как установлено…
2) **Ὀπισθά(μβων) εἰς ἀποστόλους.** Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τῆς δόξης…
Заамвонная апостолам. Господи Боже наш, через святых Своих апостолов показавший нам тайну славы…
3) **Ὀπισθά(μβων) εἰς μάρτυρας.** Ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ ἅγιος τῶν ἁγίων, ὁ θεὸς τῶν ἀποστόλων καὶ βασιλεὺς τῶν μαρτύρων… Ὅτι ἅγιος εἶ ὁ…
Заамвонная мученикам. Боже отцов наших и Святой святых, Бог апостолов и Владыка мучеников… Ибо Ты свят…

Как было сказано выше, последняя молитва (в этой группе) утрачена, поскольку вся подборка должна была содержать еще одну молитву, о которой свидетельствует рубрика, предпосланная на л. 47 об. заамвонной молитве в неделю Всех святых (первое воскресенье после Пятидесятницы):

Τῇ κυριακῇ μετὰ τὴν ν'· ζήτει ὄπισθεν εἰς τὸ τέλος τῆς λειτουργίας τοῦ Χρυσοστόμου. Ὁ ἐνδοξαζόμενος ἐν ταῖς βουλαῖς τῶν ἁγίων.
На воскресенье после Пятидесятницы ищи в конце литургии Златоуста. Прославляемый в собраниях святых.

Сходная рубрика находится в евхологии *Vaticano gr. 1833* X в., современнике евхология *Grottaferrata Γ.β. IV*:

Καὶ μετὰ τὴν ν' ἤγουν τῶν ἁγίων πάντων, προεγράφη ὀπισθάμβωνος εἰς τὸ τέλος τῆς λειτουργίας τοῦ Χρυσοστόμου. Ὁ ἐνδοξαζόμενος ἐν ταῖς βουλαῖς τῶν ἁγίων.
И в Пятидесятницу до [недели] Всех святых написана заамвонная [молитва] в конце литургии Златоуста. Прославляемый в собраниях святых [*Jacob 1965, 35, n. 12*].

Более того, в том же самом кодексе предлагается аналогичное указание для молитвы, которая соответствует молитве (2) в евхологии *Grottaferrata Γ.β. IV*:

Ὀπισθάμβωνος εἰς ἀποστόλους· ζήτει εἰς τὴν λειτουργίαν τοῦ Χρυσοστόμου· Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τῶν.
Заамвонную [молитву] апостолам ищи в литургии Златоуста: «Господи Боже наш, через…» [*Jacob 1965, 36, n. 15*].

В настоящее время в рукописи *Vaticano gr. 1833* утрачены первые листы, и потому кодекс открывается заамвонной молитвой в Светлый понедельник [*Canart, 272–278*], но из внутренних ссылок мы имеем подтверждение, что расположение евхаристических чинов и заамвонных молитв было абсолютно идентичным порядку *Grottaferrata Γ.β. IV*. Отсутствующая молитва Ὁ ἐνδοξαζόμενος ἐν ταῖς βουλαῖς τῶν ἁγίων (Прославляемый в сонмах святых) предназначена, как правило, для всех остальных категорий святых, как это лучше видно в другом евхологии *Messina gr. 160* (XI в.), происходящем из Калабрии-Кампании, в котором только эта молитва расположена после литургии свт. Иоанна Златоуста (л. 43 об.): Ὀπισθάμβωνος λεγομένη ἐν σαββάτῳ καὶ εἰς μάρτυρας καὶ ὁσίους· Ὁ ἐνδοξαζόμενος… (Заамвонная [молитва], произносимая в субботу и [дни памяти] мучеников и святых: Прославляемый…).

На мой взгляд, для той среды, в которой использовался кодекс, наличие в *Grottaferrata Γ.β. IV* общих заамвонных молитв (1), а также молитв, соответствующих чинам святых (2–[4]), предполагает не просто интенсивное использование литургии Златоуста, но ее совершение по будням и ежедневно. В другом итало-греческом евхологии приблизительно того же времени и списанном в том же регионе, *Grottaferrata Γ.β. VII*, находится сводный евхаристический формуляр под именем литургии св. Петра, предусматривающий возможность совершения παρήμερος, т. е. *ежедневно* [*Passarelli, § 310.1*]. Неслучайно в той же рукописи литургия Златоуста была выписана в самом начале евхология и за ней следуют все заамвонные молитвы для воскресных дней, праздников и чинов святых [*Passarelli, § 36–67*].

5. Причины перемещения

Несмотря на тот факт, что изначальное преобладание литургии свт. Василия и последующее «продвижение» златоустовой литургии было предметом интереса исследователей как минимум на протяжении последних ста лет[39], причины такого изменения — объективно «трудные для установления» [*Jacob 1974б, 51*] — так и не были выявлены. В начале 70-х гг. минувшего века Андре Жакоб писал:

> Центральным событием, определившим всю историю формуляра и текста литургии свт. Иоанна Златоуста, было ее перемещение со второго места на первое в византийском евхологии… <…> Трудно сказать с определенностью, в какую эпоху случилась эта перемена. Перемещение, как представляется, окончательно завершилось в Константинополе еще в XI в…. <…> При имеющихся у нас знаниях, по-видимому, не представляется возможным определить причины этой перемены. <…> Первое, что мы могли бы предположить в качестве гипотезы, что краткость анафоры свт. Иоанна Златоуста сделала ее как бы предпочтительнее анафоры свт. Василия. Но это всего лишь гипотеза, которая требует подтверждения фактами [*Jacob 1970, 113*].

И здесь нам следует вновь обратиться к тексту «Послания…» Евфимия Мтацмидели, в котором причина изъятия литургии св. ап. Иакова из богослужебного обихода объясняется чрезмерной длиной формуляра. Верующие люди предпочли ей литургии, составленные свт. Василием и свт. Иоанном Златоустом, по причине их краткости[40]. Это искусное объяснение пользовалось успехом в православных церковных кругах практически до наших дней[41], распространяясь благодаря тексту «О предании божественной литургии» [*CPG, 5893*] св. Прокла Константинопольского, в котором дается следующее объяснение: анафора Златоуста является сокращением литургии свт. Василия, сделанным самим Златоустом, а свт. Василий, в свою очередь, сократил литургию ап. Иакова. Но трактат св. Прокла — не что иное как подделка XVI в.,

39. Помимо работ P. De Meester, процитированных выше в сноске 6, см. также: [*Strittmatter 1943, 81–82, сноска 5; Jacob 1964, 72–74; Fedwick 1981, 464, сноска 123; Fedwick 1999*].

40. Ср. выше, сноска 10.

41. Хорошее краткое изложение данного вопроса см. в: [*Verhelst 1993, 230–238*]. В Греческой православной церкви предание о том, что литургия св. ап. Иакова происходит от литургий свт. Василия и свт. Иоанна Златоуста, распространено и его считают верным даже на официальном уровне: Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου. Ἐπιστασία. Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν Χρυσοστόμου. Афины, 1970. Σ. 5.

корни которой следует искать в тексте «Об освящении Божественных Даров» Марка Евгеника (1394?–1445) [*Petit, 428–429*], с 1437 г. митрополита Эфесского [*Leroy*].

Если, интерпретируя имеющиеся данные, мы можем сделать вывод о том, что до IX–X вв. литургия Златоуста совершалась, прежде всего, в немногочисленные праздники, выпадавшие на седмичные дни церковного года, то корни «продвижения» златоустовского формуляра на первое место в евхологии следует искать в изменении евхаристического ритма и переходе к ежедневному совершению евхаристии. И это уже не гипотеза, а факт, который подтверждается свидетельствами из истории монашества и византийской литургии в IX в.

5.1. ЛИТУРГИЯ И ЧАСТОЕ ПРИЧАЩЕНИЕ [42]

Следует иметь в виду, что риторический вопрос Златоуста (ἡμεῖς καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν οὐ προσφέρομεν; — «Не каждый ли день мы приносим?») из константинопольской «Гомилии на Послание к евреям 17:3» [*CPG, 4440*] не следует рассматривать как указание на ежедневное совершение Божественной литургии [43]. Ритм совершения евхаристии в кафедральном соборе в течение долгого времени сохранял верность традиционному правилу субботне-воскресной литургии, что зафиксировано в 360–390 гг. в канонах 49 и 51 Лаодикийского собора во Фригии [*Joannou, 150–151; Mansi. T. 2, 567, 571*]. В рукописях *Канонаря-синаксаря* IX и X вв. Великой Церкви [*Luzzi*] совершение евхаристии предусматривалось каждый день, начиная с Пасхи, и продолжалось до Пятидесятницы и, конечно же, в дни Господских и Богородичных праздников и дней памяти некоторых святых вселенского значения. В прочие литургические дни кафедральная литургия, связанная с системой стационального богослужения, совершалась только в предназначенном для этого храме [44].

«Дополнение», приведенное после *incipit-desinit* (ἀρχοτέλειαι, т. е. указателя зачал, начальных и завершительных слов для каж-

42. Существенная часть использованного в этом параграфе материала вытекает из работы Р. Тафта [*Taft 2000*], которую, благодаря любезности автора, я прочитал еще до публикации. Впоследствии Р. Тафт вернулся к этому аргументу в работе [*Taft 2004*]. Из предшествующей библиографии, уже не актуальной, необходимо отметить [*Salaville*]. Работа Е. Хермана написана о более позднем периоде, чем тот, который нас интересует [*Herman*].

43. Текст в PG 63. Col. 131 и дискуссия в: [*Taft 2000, 107–108*].

44. См.: [*Mateos 1963, 302–303*, *Index liturgique*, s.v. λειτουργία; *Baldovin, 205–226*].

дого отрывка. — *Прим. науч. ред.*), для субботне-воскресного лекционария, содержит, среди прочего, указания на шесть отрывков из Апостола и Евангелия «для тех, кто желает в среду и пятницу совершать Преждеосвященную или полную литургию» [*Mateos 1963, 188–189*]. Но, как отметил о. Хуан Матеос, в этом «дополнении», которое, впрочем, приводится только в наиболее поздней рукописи *H*, можно отметить различные влияния традиции Святого города (т. е. Иерусалима. — *Прим. науч. ред.*), а именно, наличие «утреннего Евангелия» (ἑωθινόν). Из константинопольского евхология *Paris Coislin 213* (1027 г.) мы знаем, что возглашение евангельского отрывка происходило «в других церквах», а не в кафедральном соборе [*Velkovska 2000a, 713–714*]. Таким образом, датировать это «дополнение» следует не по употребленной модели использованного агиографического текста (шестое десятилетие X в.), но по времени составления рукописи *H*, которая датируется концом X — началом XI вв. [45]

За пределами кафедрального богослужения имеются определенные признаки, что в IX в. мы наблюдаем все возрастающую частоту совершения евхаристии. Согласно «Житию…» *[1], написанному Игнатием дьяконом († после 845), патриарх Тарасий, уже упомянутый в связи с Κεφάλαιον патриарха Никифора, никогда не пропускал совершение литургии, даже когда бывал болен [*The Life of the Patriarch Tarasios, 152–153*]. Также св. Феодор Студит († 826) практиковал ежедневное совершение литургии, и, находясь в изгнании и в тюрьме, он использовал при необходимости обычный стакан [46]. Знаменитый *Ипотипосис*, составленный сразу же после смерти Феодора, предусматривает евхаристическое служение ежедневно, если совершение литургии не обусловлено никакими ограничениями *[2]. Впоследствии эту традицию мы обнаруживаем кодифицированной в основных *typikà* (т. е. уставах. — *Прим. науч. ред.*) студийской традиции, а именно: константинопольского монастыря Богородицы Евергетиды [*Дмитриевский. Т. 1, 603*] [47], монастыря Сан-Сальваторе в Мессине [*Arranz 1969, 414*], монастыря св. Николая в Казоле близ Отранто [*The Synaxarion*] и монастыря Санта Мария дель Патире (Патирион) в Россано [48]. В том же IX в. «Житие св. Феодора из Фессалоник» *[3] (812–892 гг.) неоспоримо свидетельствует о количественном росте совершения литургий,

*[1] BHG 1698

*[2] PG 99. Col. 1713B. 27

*[3] BHG 1737, 1739

45. См.: [*Luzzi, 5–7* и относящиеся к этому сноски].

46. См.: [*Fatouros, 849, 50–57*] (= Liber I, Ep. 57. PG 99. Col. 1116AB).

47. Ср. замечания [*Klentos, 220*].

48. Ср. [*Iordanidou*].

дабы ходатайствовать о посмертной участи почивших насельниц монастыря, с последующим денежным сбором в пользу служащих [*Life of St. Theodora, 203*]. Наконец, согласно «Житию св. Марии Новой» *[1], скончавшейся около 903 г. в Виззе (ныне Визе, город в провинции Кыркларели в Турции), во время завоевания Фракии царем Болгарии Симеоном I, литургия совершалась ежедневно [*Life of St. Mary the Younger, 272*]. Среди свидетельств об увеличении частоты совершения евхаристии в IX в. следует указать и на серьезные нарушения церковного порядка, когда пресвитеры служили чаще одного раза в день — против этих злоупотреблений выступил патриарх Фотий в первый период своего патриаршества (858–867 гг.) [*Grumel, n. 588*].

*[1] BHG 1164

Историко-агиографические данные, приведенные выше, можно дополнить историей эволюции византийского лекционария, из которого мы узнаем, что цикл чтения для будних дней (с понедельника по пятницу) появляется именно в IX в. [*Gy; Velkovska 1996*] с возможностью использования, в зависимости от региона, двух различных систем чтения (*semi-Bahnlesung),* одна из которых называется κ, а другая α-β [*Gregory, 348–362; Braithwaite; Dogramadžieva*]. В течение первой трети XI в. ежедневная литургия уже стала правилом для патриарших часовен. Мы имеем подтверждение этому факту в лекционарии евангельских чтений *Vaticano gr. 2041*, изготовленном в 1026/1028 г. для патриаршей домовой церкви (εὐκτήριον) св. Аверкия [*Velkovska 1998*]. В этом лекционарии приведена система будничных чтений κ. Наконец, спустя несколько десятилетий, ежедневная литургия добирается до кафедрального собора: византийский хронист Георгий Кедрин фиксирует в «Историческом синопсисе», что в 1044 г. император Константин IX Мономах (1042–1055 гг.) обеспечил финансовую поддержку *ежедневного* совершения евхаристии в храме Святой Софии [49].

5.2. ЛИТУРГИЧЕСКАЯ КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ ПРОИЗОШЕДШЕЙ ПЕРЕМЕНЫ

Как можно наблюдать, продвижение формуляра литургии Златоуста, которое завершилось вытеснением формуляра литургии свт. Василия на «вторые позиции», происходит в течение двух столетий. Этот процесс является следствием постепенного утвержде-

49. См.: [*Bekker, 609*; PG 122. Col. 340]. Цит. по: [*Taft 1997в, 95*], также по-итальянски: [*Taft 1999б, 98*].

ния в Константинопольской церкви практики ежедневного евхаристического служения, которое, в свою очередь, выражает особый тип монашеского благочестия. Первые знаки этого изменения ощущаются в начале IX в. и принимают более конкретную и институциализованную форму в студийском *Ипотипосисе*, памятнике, который, в свою очередь, будет способствовать распространению нового порядка в рамках хорошо известной "*grundlegende Reform*"[50], т. е. реформы, определившей дальнейшую судьбу византийского богослужения в послеиконоборческий период [*Taft 1992, 52–61*]. Прп. Феодор и так называемая «студийская реформа» давно являются предметом изысканий и исследований[51], однако внимание ученых в большей степени было сосредоточено на влиянии этой реформы на богослужение суточного круга: их интересовало обилие гимнографии, создание которой обычно приписывается самому прп. Феодору и его брату Иосифу Песнописцу, впоследствии архиепископу Фессалоникийскому (760/2–832 гг.)[52], установление особых *ordines* (последований) для вечерни и утрени[53] и изучение многочисленных рукописей τυπικὰ (уставов, определяющих порядок совершения богослужений. — *Прим. науч. ред.*), происхождение которых так или иначе связано со студийским движением [*Morini, 89–97*]. Я не думаю, однако, что, помимо общих соображений, эта «реформа» когда-либо связывалась с существенными изменениями в византийской Божественной литургии.

В моем давнишнем исследовании, посвященном эволюции текста анафоры св. Иоанна Златоуста, я обратил внимание на молчание канонических источников в отношении процесса реформы и абсолютное отсутствие каких-либо документальных свидетельств, за исключением самих евхологиев [*Parenti 1991, 151*]. Сейчас, по прошествии времени, этому молчанию можно найти более удачное объяснение, поскольку эта «реформа» не была следствием вмешательства церковных властей, но являлась *духовным* движением. Томас Потт верно отметил, что «в существе студийской реформы, прежде всякой реорганизации и перестройки византийского монашества, лежало стремление к духовному преобразованию самого существа монашеской жизни» [*Pott 2000a, 122*][54]. То же можно отнести и к студийскому богослужению, которое ее и выражало.

50. Выражение К. Хэнника [*Hannick 1991, 33*].
51. См. очень хорошо написанное краткое изложение в [*Pott 2000a, 113–120*].
52. Ср. статью Д. Стирнона [*Stiernon*].
53. Особенно [*Arranz 1978, 113; Velkovska 2000б*].
54. См. также: [*Pott 2000б*].

6. Заключение

В завершение настоящего исследования обобщим и представим полученные результаты:

1) На основании свидетельств, согласующихся друг с другом, — письма клирикам Равенны, которое приписывается Карлу Лысому, и наиболее древнего греческого списка литургии св. ап. Иакова можно с уверенностью утверждать, что вплоть до IX в. литургия свт. Василия оставалась главным и определяющим для церкви Константинополя евхаристическим формуляром. Из этого следует, что литургия Златоуста употреблялась реже и совершалась в будние дни.

2) Самые древние итало-греческие и ближневосточные молитвы, которые носят название «заамвонных», указывают на связь литургии свт. Василия с воскресными днями, пасхальным временем и ключевыми праздниками литургического года, т. е. с большинством евхаристических дней *в соответствии с кафедральной системой, сложившейся в* IX–X вв.

3) В начале XI в. совершение литургии свт. Василия закрепляется за днями полного поста, точное определение которых колеблется от рукописи к рукописи и примерно около 1025 г. совпадает с современной практикой. Как и в других поместных традициях, тот факт, что за литургией свт. Василия закрепляются определенные дни Четыредесятницы и пасхальное триденствие, рассматривается как свидетельство ее покаянного характера, что, особенно в нашем случае, ей совершенно не свойственно. Эта интерпретация появляется в «Послании…» Евфимия Афонского и после вновь возникает в тексте, который ошибочно приписывается патриарху Никифору.

4) В том обстоятельстве, что совершение литургии Василия было ограничено временем Четыредесятницы и пасхальным триденствием, мы встречаем еще одно подтверждение закона, сформулированного Антоном Баумштарком. Этот закон указывает, что только в наиболее торжественные и значимые периоды церковного года богослужение сохраняет свои наиболее древние и особенные черты.

5) В том же IX в. различные перекрестные литургические и агиографические свидетельства неоспоримо подтверждают возросшую частоту совершения литургии в будние дни седмицы, что было присуще как монастырям, так и мирским храмам. Под влиянием практики личного благочестия или дисциплинарных

правил совершение евхаристии становится ежедневным. Таким образом, бывшее прежде будничным использование формуляра литургии свт. Иоанна Златоуста становится *ежедневным*. Новый евхаристический ритм, центром распространения которого, по всей вероятности, являлся Студийский монастырь, со временем будет оказывать решающее влияние на все кафедральное богослужение, и характерной чертой последнего, начиная с 1044 г., станет новая частота совершения евхаристии.

6) Несмотря на общепринятое доверие к рассказу Евфимия Афонского, бóльшая лаконичность златоустовской литургии, как представляется, не сыграла какой-либо роли в вытеснении ею литургии свт. Василия. Целью «Послания…» Евфимия Афонского являлось уверение собеседника в аутентичности византийских евхаристических формуляров и в их происхождении от апостолов, поскольку грузинские насельники Афона заменили ими иерусалимскую литургию св. ап Иакова.

Перевод выполнен по изданию: Parenti S. La “vittoria” nella chiesa di Costantinopoli della liturgia di Crisostomo sulla liturgia di Basilio // Idem. A Oriente e Occidente di Constantinopli : Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010. P. 27–47. (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica; 54).

Перевод Елены Майзиль и Зои Дашевской;
научный редактор Зоя Дашевская.
Мы признательны Е. Б. Смагиной за помощь при переводе греческих цитат.

Литература

1. *Acts Baumstark* = Acts of the International Congress “Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948)” (Rome, 25–29 September 1998) / Ed. by R. F. Taft, SJ & G. Winkler. Roma : Edizioni Orientalia Christiana, 2001. 1020 p. (OCA; 265).
2. *Alexopoulos* = Alexopoulos S. The Influence of Iconoclasm on Liturgy : A Case Study // Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East : An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nerses Armenian Seminary / Ed. R. R. Ervine. Crestwood, NY : St. Vladimir’s Seminary Press; New Rochelle, NY : St. Nersess Armenian Seminary, 2006. P. 127–137.

3. *Arranz 1969* = Arranz M. Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis [sic] gr. 115, A. D. 1131. Roma : Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969. 450 p. (OCA; 185).
4. *Arranz 1978* = Arranz M. L'office de l'Asmatikos Hesperinos ("vêpres chantées") de l'ancien Euchologe byzantine. Ie partie : Les prieres // OCP. 1978. N. 44. P. 107–130; IIe partie: La psalmodie // OCP. 1978. N. 44. P. 391–419.
5. *Arranz 1996* = Arranz M. L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale). Roma : Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1996.
6. *Baldovin* = Baldovin J. F. The Urban Character of the Christian Worship : The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy. Roma : Pontifical Oriental Institute, 1987. 320 p. (OCA; 228).
7. *Baluzius* = Baluzius S. Capitularia Regum Francorum. Additae sunt Marculfi monachi et aliorum formulae veteres, et notae doctissimorum virorum… T. II. Paris, 1677. 848 p.
8. *Baumstark 1927* = Baumstark A. Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertige Zeit // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. 1927. Bd. 7. S. 1–23.
9. *Baumstark 1953* = Baumstark A. Liturgie comparée : Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes / Ed. B. Botte. 3e éd. Paris; Chevetogne : Édition de Chevetogne, 1953. 316 p. (Рус. изд.: Баумштарк А. Сравнительная литургика : Принципы и методы исторического исследования христианского богослужения / Пер. с фр. С. Голованова. Омск : Амфора, 2014. 256 с.)
10. *Baumstark 1998* = Rom und Byzanz. Schatzkammerstücke aus Bayerischen Sammlungen / Hrsg. von R. Baumstark. München : Hirmer Verlag, 1998. 302 S.
11. *Bayer* = Bayer A. Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhunderts : Simeon von Trier und Simeon von Reichenau // Kaiserin Theophanu : Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrhunderts / Hrsg. A. von Euw; P. Schreiner. Bd. 1. Köln : Köln Stadt, 1991. S. 335–341.
12. *Beck* = Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Handbuch der Altertumswissenschaft. Abt. 12. Teil 2 : Byzantinisches Handbuch. Bd. 1). München : Beck, 1959. XVI, 836 S.
13. *Bekker* = Georgius Cedrenus / I. Bekker : 2 t. T. 2. Bonn, 1839. 1008 p. (CSHB; 9).
14. *BHG* =Bibliotheca Hagiographica Graeca : 3 vol. / Mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. 3 éd. Bruxelles : Société des Bollandistes, 1957. (Subsidia hagiographica; 8a).

15. *Bornert* = Bornert R. Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle. Paris : Inst. fr. d'études byzantines, 1966. 292 p. (AOC; 9).
16. *Braithwaite* = Braithwaite W. C. The Lection-System of the Codex Macedonianus // Journal of Theological Studies. 1904. N. 5. P. 265–274.
17. *Brakmann* = Brakmann H. Le déroulement de la messe copte : Structure et histoire // L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés : Conférences Saint-Serge, XLIe semaine d'études litur-giques. Roma : Edizioni Liturgiche, 1995. P. 107–132. (BELS; 79).
18. *Bucca* = Bucca D. Un antico manoscritto innografico di origine orientale: il Sin. gr. 824 // RSBN. 2006. N. S. 43 P. 87–136.
19. *Calivas* = Calivas A. C. From the Liturgy of St. Basil to the Liturgy of St. John Chrysostom when and why : A preliminary Report // Γηθόσυνον Σέβασμα. Ἀντίδωρον τιμῆς εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην († 2007), Ἐπιμελείᾳ Π. Ι. Σκαλτζή, Ἀρχιμ. Ν. Α. Σκρέττα. Τόμος Α΄. Thessalonike, 2013. Σ. 1487–1494.
20. *Canart* = Canart P. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti… Codices Vaticani graeci : Codices 1745–1962. T. I : Codicum enarrationes. Città del Vaticano, 1970. XX, 785 S.
21. *CPG* = Clavis Patrum Graecorum : In 5 v. / Eds. M. Geerard, F. Glorie; V. 3. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum / Ed. J. Noret; Supplementum / Eds. M. Geerard, J. Noret, J. Desmet (CC). Turnhout : Brepols, 1974–2003.
22. *Darrouzès* = Darrouzès J. Nicholas d'Andida et les azymes // REB. 1974. T. 32. P. 199–210.
23. *Dogramadžieva* = Дограмаджиева Е. Синаксарните четива в ранните славянски евангелски ръкописи // Palaeobulgarica. Старобългаристика. 2000. № 24/1. С. 3–40.
24. *Du Cange* = Du Cange du Fresne Ch. Glossarium ad Scriptores Mediae & Infimae Graecitatis : In 2 bd. Lugduni : Apud Amissonios, 1688. Bd. 1. 1278 p.
25. *Duncan* = Duncan J. Coislin 213 : Euchologe de la Grande Église : Dissertatio ad Lauream. Roma : Pontificium Institutum Orientale, 1983. cxxxiii, 155 p.
26. *Engberg* = Engberg S. G. Trier and Sinai : Saint Symeon's Book // Scriptorium. 2005. 59/2. P. 132–146.
27. *ER* = Εὐχολόγιον τὸ μέγα σὺν Θεῷ ἁγίῳ. Roma, 1873.
28. *EV* = Εὐχολόγιον τὸ μέγα τῆς κατὰ ἀνατολὰς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Βενετία, 1862 (Ἀθῆναι, 1982).
29. *Fatouros* = Theodori Studitae Epistulae / Hrsg. G. Fatouros : 2 Bde. Bd. 2. Berlin; New York : W. de Gruyter, 1992. 1006 S. (CFHB; 31/2).

30. *Fedwick 1981* = Fedwick P. J. The Translations of the Works of Basil before 1400 // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic / Ed. P. J. Fedwick. V. 2. Toronto : Pontifical Institute of mediaeval studies, 1981. P. 439–512.
31. *Fedwick 1999* = Bibliotheca Basiliana Universalis : A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. IV.2 : Manuscripts, Libraries. Turnhout : Brepols, 1999. P. 312–1279.
32. *Fortescue* = Fortescue A. The Mass : A Study of the Roman Liturgy. London; New York : Longmans, Green, 1912. 448 p.
33. *Goar* = Goar J. Εὐχολόγιον sive Rituale Græcorum… Edit. secunda expurgata & accuratior. Venezia : Ex typographia Bartholomaei Javarina, 1730. 780 p.
34. *Gregory* = Gregory C.-R. Textkritik des Neuen Testamentes. Erster Band. Leipzig : J. C. Hinrich, 1900. VI, 478 S.
35. *Grumel* = Grumel V. Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. V. I : Les actes des patriarches. Fasc. 2–3 : Les Regestes de 715 a 1206. Deux. Édit. revue et corrig. par J. Darrouzès. Paris, 1989. xxxix, 614 p.
36. *Gy* = Gy P.-M. La question du système des lectures de la liturgie byzantine // Miscellanea Lercaro. V. 2. Roma, 1967. P. 251–261.
37. *Hannick 1972* = Hannick C. Le texte de l'Oktoechos // Dimanche : Office selon les huit tons. Chevetogne, 1972. P. 37–60.
38. *Hannick 1991*= Hannick C. Die byzantinischen liturgischen Handschriften // Kaiserin Theophanu : Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends : Gedenkschrift des Kölner Schütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin. Bd. 2 / Hrsg. A. von Euw, P. Schreiner. Köln : Das Museum, 1991. S. 33–40.
39. *Hanssens 1932* = Hanssens J.-M. Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, 3 : De Missa rituum orientalium. Pars altera. Romae : Apud aedes Pont. Universitatis Gregorianae, 1932. XII, 646 p.
40. *Hanssens 1939* = Hanssens J.-M. La Liturgie romano-byzantine de saint Pierre // OCP. 1938. V. 4. P. 235–258; 1939. V. 5. P. 103–150.
41. *Heinz* = Heinz D. Die lateinische Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie von Ambrosius Pelargus, OP (1541) // Mélanges Georges Wagner. Paris : Presses Saint-Serge, 2005. P. 127–155.
42. *Herburt* = Herburt J. De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina : Ab initiis usque ad saec. XI. Romae : Pontificia Università lateranense, 1968. xii, 131 p. (Corona Lateranensis; 12).
43. *Herman* = Herman E. Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern // Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines. Paris : Bucharest, 1948. P. 203–217. (AOC; 1).
44. HIR = Ἱερατικὸν περιέχον τὰς Ἀκολουθίας τοῦ Ἑσπερνοῦ καὶ τοῦ Ὀρθρου, τὰς θείας καὶ ἱερὰς Λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου,

Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ τῶν Προηγιασμένων, μετὰ τῶν συνήθων προσθηκῶν. Roma, 1950.

45. *Ibn Kabar* = Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise copte : Ibn Kabar. Lampe des ténèbres, 17 / Ed. L. Villecourt // Le Muséon. 1924. V. 37. P. 201–280.
46. *Iordanidou* = Iordanidou D. Τὸ τυπικὸ τῆς μονῆς «Τοῦ Πατρός». Ἡ ζωὴ σὲ μία μονὴ τῆς Καλαβρίας κατὰ τὸν XIII αἰῶνα, Βυζαντινὸς Δόμος 7 (1993–1994). Σ. 105–118.
47. *Îordanija* = Îordanija T. Kronik'ebi da sxva masala Sakartvelos ist'oriisa da mc'erlobisa. T. 2. Tbilisi : Metsniereba, 1967.
48. *Istruzione* = Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, 1996. 95 p.
49. *Jacob 1964* = Jacob A. Une version géorgienne inédite de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome // Muséon. 1964. N. 77. P. 65–119.
50. *Jacob 1965* = Jacob A. Les prières de l'ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833 // Bulletin de l'Institut historique belge de Rome. 1965. V. 37. P. 17–51.
51. *Jacob 1970* = Jacob A. La tradition manuscrite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome : 8–12 siècles // Eucharisties d'Orient et d'Occident. V. 2. Paris : Les Editions du Cerf, [1970]. P. 109–138.
52. *Jacob 1972a*= Jacob A. Les prières de l'ambon du Leningr. gr. 226 // Bulletin de l'Institut historique belge de Rome. 1972. V. 42. P. 110–139.
53. *Jacob 1972б* = Jacob A. Une lettre de Charles le Chauve au clergé de Ravenne? // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1972. T. 67. N. 2. P. 409–422.
54. *Jacob 1974a* = Jacob A. Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane // Didaskalia. 1974. V. 4. P. 131–222.
55. *Jacob 1974б* = Jacob A. L'evoluzione del libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall'VIII al XVI secolo, con particolare riguardo ai riti eucaristici // Calabria bizantina : Vita religiosa e strutture amministrative : Atti del primo e secondo incontro di Studi Bizantini. Reggio Calabria : Parallelo, 1974. P. 47–69.
56. *Jacob 1989* = Jacob A. L'euchologe de Sancte-Marie du Patir et ses sources // Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano, 28 sett. — 1 ott. 1986. Rossano ; Grottaferrata : Scuola tipografica italo-orientale "S. Nilo", 1989. P. 75–118.
57. *Joannou* = Joannou P.-P. Discipline générale antique : II–IX s. T. 1. Is. 1–2. Grottaferrata : Scuola tipografica italo-orientale "S. Nilo", 1964. 343 p.
58. *Klentos* = Klentos J. E. Byzantine Liturgy in Twelfth-Century Constantinople : An Analysis of the Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis

(Codex Athens Ethnike Bibliotheke 788) : University of Notre Dame Doctoral Diss., 1995. Ann Arbor : University Microfilms International, 1997. 313 p.
59. *Koster* = Koster S. J. Das Euchologion Sevastianov 474 (X Jhdt.) der Staatsbibliothek in Moskau : Edition : Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum. Roma : Pontificium Institutum Orientale, 1996. xviii, 119 S.
60. *Lampe* = Lampe G.-W.-H. A Patristic Greek Lexicon. 4 Ed. Oxford Clarendon, 1976. xlvii, 1568 p.
61. *Lanne* = Lanne E. Liturgia Comparata. Pontificio Istituto Liturgico Anselmiano. Roma : [Athenaeum Sancti Anselmi de Urbe], 1969. 58 p.
62. *LBG* = Lexikon zur Byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts // Ed. E. Trapp et al. Wien : Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994. 192 S.
63. *Leroy* = Leroy F.-J. Proclus, “de traditione divinae missae”: un faux de Constantin Palaeocappa // Orientalia christiana periodica. 1962. V. 28. P. 288–299. (Заново опубликовано под заголовком: Le Pseudo-Proclus “de la tradition de la divine Liturgie” : Encore un faux de Constantin Palaeocappa (XVIe siècle)” // Id. Proclus de Constantinople. P. 329–354.)
64. *Life of St. Mary the Younger* = Life of St. Mary the Younger / Trans. A. E. Laiou // Holy Women of Byzantium : Ten Saints’ Lives in English Translation / Ed. A.-M. Talbot. Washington, DC : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996. (Byzantine Saints’ Lives in Translation; 1).
65. *Life of St. Theodora* = Life of St. Theodora of Thessalonike / Trans. A.-M. Talbot // Holy Women of Byzantium : Ten Saints’ Lives in English Translation / Ed. A.-M. Talbot. Washington, DC : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996. (Byzantine Saints’ Lives in Translation; 1).
66. *Luzzi* = Luzzi A. Il semestre estivo della recensione H* del sinassario di Costantinopoli // Studi sul sinassario di Costantinopoli. Roma : Dipart. di filologia greca e latina Università di Roma “La Sapienza”, 1995. P. 5–90. (TSBN; 8).
67. *Mansi* = Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collection. T. 2. Paris : Expensis H. Welter, 1903. 1378 p.
68. *Martin-Hisard* = Martin-Hisard B. Monaci georgiani sull’Athos nell’XI secolo // Atanasio e il monachesimo al Monte Athos : Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina (Bose, 12–14 settembre 2004) / Ed. di S. Chialà, L. Cremaschi. Magnano : Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, 2005. P. 79–100.
69. *Mateos 1963* = Mateos J. Le Typicon de la Grande Église : Ms. Sainte-Croix N. 40 : 2 t. T. 2 : Le Cycle des Fêtes mobiles. Roma : Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1963. 334 p. (OCA; 166).

70. *Mateos 1971* = Mateos J. La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine : Étude historique. Roma : Pont. Inst. Stud. Orientalium, 1971. 184 p. (OCA; 191).
71. *Meester 1908* = Meester P., de. Les origines et les développements du texte grec de la Liturgie de S. Jean Chrysostome // XPYCOCTOMIKA. Rome, 1908. P. 275–276.
72. *Meester 1925* = Meester P., de. Grecques (liturgies) // Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. V. 6. T. 2. Paris : Letouzey et Ané, 1925. Col. 1591–1662.
73. *Mercier* = Mercier B.-Ch. La Liturgie de saint Jacques : Edition critique du texte grec avec traduction latine // Patrologia orientalis. T. 26. Fasc. 2. Paris : Firmin-Didot ; (Mesnil : Impr. de Firmin-Didot), 1946. P. 119–256.
74. *Morini* = Morini E. Monachesimo greco in Calabria. Aspetti organizzativi e linee di spiritualità, Bologna, 1996. 99 p. (Quaderni della Rivista di studi bizantini e slavi; 15).
75. *Neil* = Neil B. Anastasius Bibliothecarius' Latin Translation of Two Byzantine Liturgical Commentaries // Ephemerides Liturgicae. 2000. V. 114. P. 329–346.
76. *Papathomas* = Papathomas Grigorios, archim. Comment et pourquoi l'Église exclut l'agenouillement lorsqu'elle proclame la Résurrection et la vie du Siècle à venir selon la Tradition canonique de l'Église // Mélanges Georges Wagner. Paris : Presses Saint-Serge, 2005. P. 247–292.
77. *Parenti 1991* = Parenti S. Osservazioni sul testo dell'anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI secolo) // Ephemerides Liturgicae. 1991. V. 105. P. 120–154.
78. *Parenti 1994* = Parenti S. L'eucologio manoscritto G.b. IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata : Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum. Roma : Pontificium Institutum Orientale, 1994. 74 p.
79. *Parenti 1997* = Parenti S. Per l'identificazione di un anonimo calendario italo-greco del Sinai // Analecta Bollandiana. 1997. V. 115. N. 3–4. P. 281–287.
80. *Parenti 2003* = Parenti S. Nota sull'impiego e l'origine dell'inno Σιγησάτω πᾶσα σὰρξ βροτεία // Κυπριολογία. Ἀφιέρωμα εἰς Θεόδωρον Παπαδόπουλλον = Κυπριακαὶ Σπουδαί. 2000–2001 [2003]. Ὄγκ. 64–65. Σ. 191–199.
81. *Parenti, Velkovska 2000* = Parenti S., Velkovska E. L'eucologio Barberini gr. 336. Seconda ed. rived. con traduzione in lingua italiana. Roma : CLV Ed. Liturgiche, 2000. (BELS; 80).
82. *Parenti, Velkovska 2004* = Parenti S., Velkovska E. Mille anni di "rito greco" alle porte di Roma : Raccolta di saggi sulla tradizione liturgica del Monastero

italo-bizantino di Grottaferrata. Grottaferrata : Monestero Esarchico, 2004. (Analekta Kroemgoferriz; 4).
83. *Parenti, Velkovska 2007* = Parenti S., Velkovska E. A Thirteenth Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology : Grottaferrata G.b. I, alias of Cardinal Bessarion // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 2007. Ser. 3. V. 4. P. 175–196.
84. *Passarelli* = Passarelli G. L'eucologio cryptense G.b. VII (sec. X). Θεσσαλονίκη : Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1982. 237 p. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; 36).
85. *Peradse* = Peradse G. Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens // Kyrios. 1936. N. 1. P. 9–74.
86. *Petit* = Petit L. Documents relatifs au Concile de Florence : 7/24 : Oeuvres anticonciliares de Marc d'Éphèse : Documents VII–XXIV. Paris : Firmin-Didot, 1923. P. 310–524. (Patrologia orientalis; t. 17, fasc. 2). Документ был впоследствии переиздан с заголовком: Marci Eugenici metropolitae Ephesi : opera anti-unionistica, Roma : Pontificio istituto di studi orientali, 1977. P. 118–126, особенно 120–121. (Concilium Florentinum : documenta et scriptores., series A; v. 10, f. 2).
87. *Pitra* = Pitra J.-B. Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta : In 2 v. V. 2. Paris, 1876.
88. *Pott 2000a* = Pott T. La réforme liturgique byzantine : Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine. Roma : C.L.V., 2000. 240 p. (Bibliotheca ephemerides liturgicae: subsidia; 104).
89. *Pott 2000б* = Pott T. Réforme monastique et évolution liturgique. La réforme stoudite // Crossroad of Cultures : Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler / Edd. H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. F. Taft. Roma : Pontificio Istituto Orientale, 2000. P. 557–589. (OCA; 260).
90. *Re* = Re M. I manoscritti in stile di Reggio vent'anni dopo // L'Ellenismo Italiota dal VII al XII secolo : Alla memoria di Nikos Panagiotakis. Atene : Ethniko Hidryma Ereunon, 2001, P. 99–124.
91. *Salaville* = Salaville S. Messe et communion d'après les Typika monastiques byzantins du Xe au XIVe siècle // OCP. 1947. V. 13. P. 282–298.
92. *Schulz* = Schulz H.-J. The Byzantine Liturgy : Symbolic Structure and Faith Expression. New York : Pueblo Pub. Co., 1986. 284 p.
93. *Stiernon* = Stiernon D. Joseph Stoudite (saint) // Dictionnaire de Spiritualité. V. 8. P. 1405–1408.
94. *Strittmatter 1943* = Strittmatter A. Missa Græcorum : 'Missa Sancti Iohannis Crisostomi : The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom. Repr. from Traditio. V. I. [US] : S. l., 1943. P. 79–137.

95. *Strittmatter 1967* = Strittmatter A. Missa Treverensis seu Sancti Simeonis Syracusani // Studia Gratiana. 1967. V. 14. P. 495–518.
96. *Taft 1978* = Taft R. F. The Great Entrance : A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Roma : Pont. Inst. Studiorum Orientalium, 1978. XL, 485 p. (OCA; 200).
97. *Taft 1980* = Taft R. F. The Liturgy of the Great Church : An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm // Dumbarton Oaks Papers. 1980–1981. N. 34–35. P. 45–75.
98. *Taft 1988* = Taft R. F. Mount Athos : A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // Dumbarton Oaks Papers. 1988. N. 42. P. 179–194.
99. *Taft 1992* = Taft R. F. The Byzantine Rite : A Short History. Collegeville, MN : The Liturgical Press, copyr., 1992. 84 p.
100. *Taft 1995* = Taft R. F. Liturgy in Byzantium and Beyond. Aldershot : Ashgate, 1995. (Variorum Collected Studies Series; n. 494).
101. *Taft 1997a* = Taft R. F. The Armenian “Holy Sacrifice” (Surb Patarag) as a Mirror of Armenian Liturgical History // Id. The Armenian Christian Tradition : Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996. Roma : Pont. Ist. Orientale, 1997. P. 175–197. (OCA; 254).
102. *Taft 1997б* = Taft R. F. The Structural Analysis of Liturgical Units : An Essay in Methodology // Id. Beyond East and West : Problems in Liturgical Understanding. 2 ed. Roma : Ed. Orientalia Christiana, 1997. P. 187–202.
103. *Taft 1997в* = Taft R. F. The Frequency of the Eucharist throughout History // Id. Beyond East and West : Problems in Liturgical Understanding. 2 ed. Roma : Ed. Orientalia Christiana, 1997. P. 87–104.
104. *Taft* 1998 = Taft R. F. Quaestiones disputatae : The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited : Part 2 : Liturgy // Oriens Christianus. 1998. V. 82. P. 53–87.
105. *Taft 1999a* = Taft R. F. Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948) : A Reply to Recent Critics // Worship. 1999. V. 73. P. 521–540.
106. *Taft 1999б* = Taft R. F. Oltre l’oriente e l’occidente : Per una tradizione liturgica viva. Rome : Lipa, 1999. 355 p.
107. *Taft 2000* = Taft R. F. The Frequency of the Eucharist in byzantine Usage : History and Practice. Studi sull’oriente cristiano. 2000. V. 4. P. 103–132.
108. *Taft 2004* = Taft R. F. Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism // Il monachesimo tra eredità e aperture : Atti del Simposio “Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano” per il 50° Anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’Anselmo, Roma, 2002 / A cura

di M. Bielawski, D. Hombergen. Rome : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2004. P. 419–458. (Studia Anselmiana; v. 140).

109. *Taft 2006* = Taft R. F. Toward the Origins of the Opisthambonos Prayer of the Byzantine Eucharistic Liturgies // OCP. 2006. V. 72. P. 5–39, 305–331.

110. *The Life of the Patriarch Tarasios* = The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG 1698) / Intr., ed., transl. by S. Efthymiadis. Aldershot : Ashgate Variorum, 1998. 309 p. (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs; v. 4).

111. *The Synaxarion* = The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis : September — February; March — August : The Movable Cycle / Ed. R. H. Jordan. Belfast : Belfast Byzantine Enterprises, 2000–2005. (Belfast Byzantine Texts and Translations; 6.5/6).

112. *Velkovska 1995* = Velkovska E. A Liturgical Fragment in Majuscule in Codex A2 in Erlangen // Byzantinoslavica. 1995. Bd. 56. S. 483–492.

113. *Velkovska 1996* = Velkovska E. Lo studio dei lezionari bizantini. Roma : Pontificio istituto liturgico, 1996. P. 253–271. (Ecclesia Orans; Bd. 13).

114. *Velkovska 1998* = Velkovska E. Il lezionario evangelico Vaticano gr. 2041 // Bollettino della Badia greca di Grottaferrata. 1998. N. 52. S. 153–160.

115. *Velkovska 2000a* = Velkovska E. I "dodici prokeimena" del mattutino cattedrale bizantino // Crossroad of Cultures : Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler / Edd. H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. F. Taft. Roma : Pontificio istituto orientale, 2000. P. 705–716. (OCA; 260).

116. *Velkovska 2000б* = Velkovska E. Денонощното богослужение в Синайския евхологий // Palaeobulgarica. 2000. Т. 24/4. С. 19–34.

117. *Verhelst 1993* = Verhelst S. L'histoire de la liturgie melkite de saint Jacques : Interprétations anciennes et nouvelles // Proche-Orient chrétien. 1993. V. 43. P. 229–272.

118. *Verhelst 2005* = Verhelst S. Une priere de St. Jacques et deux prieres de St. Basile // Θυσία αἰνέσεως: Mélanges liturgiques offerts à la memoire de l'archevêque G. Wagner. Paris : Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, 2005. P. 411–429. (Analecta Sergiana; 2).

119. *Winkler* = Winkler G. Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluß // Oriens christianus. 1974. V. 58. S. 154–172.

120. *Дмитриевский Т. 1* = Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1 : Τυπικά. Ч. 1 : Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские типиконы. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. [1084] с. разд. паг.

121. *Дмитриевский Т. 2* = Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2 :

Εὐχολόγια. Киев : Тип. Императорского ун-та св. Владимира Г. Т. Корчак-Новицкого, 1901. [1099] с. разд. паг.

122. *Крашенинникова* = Крашенинникова О. А. Древнеславянский Октоих св. Климента архиепископа Охридского : По древнерусским и южнославянским спискам XIII–XV веков. М. : Языки Славянских культур, 2006. 382 с., [4] л. ил., [1] л. портр. : табл.

123. *Курцикидзе* = Курцикидзе Ц. Евфимий Святогорец // Православная энциклопедия. Т. 17. М. : Православная энциклопедия, 2008. С. 457–461.

124. *Пентковский* = Пентковский А. М. Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М. : Изд-во Московской патриархии, 2001. 432 с.

125. *Тафт* = Тафт Р. Ф. Гора Афон : Последняя глава в истории византийского обряда // Он же. Статьи: В 2 т. Т. 2 : Литургика. Омск : Голованов, 2011. С. 149–187.

Сокращения

AOC	Archives de l'Orient chrétien
BELS	Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CPG	Clavis patrum Graecorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Cristiana Periodica
PG	Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. (Series Graeca)
REB	Revue des Études Byzantines
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
TSBN	Testi e Studi bizantino-neoellenici

S. Parenti

The Liturgy of St. John Chrysostom "Outcompeting" the Liturgy of St. Basil the Great in the Church of Constantinople

At the present time, exploring the history of worship implies not only analyzing liturgical texts and the processes of their formation but also studying the practices of performing divine services, as reflected in written sources, such as canons, hagiographic literature, sermons, and writings of church figures. These

sources contain indications of worship peculiarities in various ages and regions. The article focuses on the complex phenomenon of the Orthodox worship of the Byzantine rite. Celebrated nowadays only ten times a year, the Liturgy of St. Basil the Great used to be the main Byzantine liturgy for Sundays and holidays over the church year. However, due to certain circumstances, it has taken a back seat. On the contrary, the Liturgy of St. John Chrysostom, formerly considered as a "standby" and intended for the weekdays, has gradually come to the fore during the past millennium and has begun to be viewed as the main liturgy of the Byzantine rite, as evidenced not only by liturgical manuscripts but also by surviving indirect data about the celebration practices. Despite the indisputable fact of removing the Liturgy of St. Basil from leading positions, the causes of this change were not previously the subject of historical and liturgical analysis. Thanks to the achievements of comparative liturgics and the contrastive analysis of liturgical and hagiographic evidence, the author points out the major causes for this displacement and associates them not with convenience and the concision of the Liturgy of St. John Chrysostom but with a whole complex of changes in the practice of liturgical piety, characteristic of monastic and lay churches in Constantinople.

KEYWORDS: Liturgy of St. Basil the Great, Liturgy of St. John Chrysostom, anaphora, Byzantine rite, Orthodox worship, euchologion, typicon.

И. В. Мезенцев

Проблема применимости концепта «сознание» в интерпретации христианской триадологии

В настоящей статье рассматривается проблема использования концепта «сознание» в интерпретации позднеантичной и средневековой христианской триадологии. Автор показывает, как содержание библейских, патристических и литургических текстов порождает эту богословско-философскую проблему. В статье применяется феноменологический метод: читателю предлагается изнутри проследить внутреннюю логику и проблематику тринитарного богословия. В статье раскрывается ограниченность традиционной тринитарной терминологии. По мнению автора, изложение классического богословия современным языком имеет важное теоретическое и практическое значение для формирования христианской идентичности в наши дни. В статье показано, какие концептуальные выводы следуют из последовательного развития тринитарной и антитринитарной позиции по вопросу сознания в Троице. Также подчеркивается, что при решении указанной проблемы важно понимать отличие новоевропейской интерпретации «сознания» от позднеантичного и средневекового понимания этого феномена. В целом, статья позволяет сделать некоторые выводы об особенностях взаимодействия церковного и секулярного языков.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Троица, триадология, ипостась, лицо, терминология, сознание, самосознание, самовластие, патристика, богословие, религиозный язык.

Религиозное становление человека предполагает освоение нового языка — языка религиозной традиции. Чтобы всерьез овладеть языковым и концептуальным содержанием религии, верующий вынужден соотнести его с известными ему понятиями. В итоге, он может узнать в новом тезаурусе что-то знакомое или же преодолеть привычное для него понимание каких-то явлений ради принципиальной новизны. В данном случае речь идет о важнейшем срезе религиозной жизни — о взаимоотношении языка определенной эпохи (культуры) и языка религиозной традиции.

Это взаимодействие может пониматься как формально-механический «перевод» традиционных понятий на современный язык путем простого подбора, как такое же механическое отрицание новых терминов в пользу старых или как замена устоявшихся религиозных понятий современными. Стоит обратить внимание и на другой, более глубокий пласт указанного процесса: тот опыт, который лежит в основе религиозной традиции, выражает себя не просто в формах современного ему языка, но и в современной ему *ментальности*, которую язык эпохи фиксирует и сублимирует в себе. Настоящий конфликт возникает не между старыми и новыми терминами, а между ментальным измерением разных эпох и культур. Именно в таком ракурсе изучение указанной проблемы будет наиболее плодотворным для научного исследования религии.

В настоящей статье мы подойдем к достаточно оригинальной и в то же время актуальной проблеме: насколько понятие «сознание» применимо к изложению христианского догмата о триедином Боге с точки зрения традиционного тринитарного богословия? Христианские богословы как представители монотеизма подчеркивают, что Бог обладает сознанием и самосознанием, дабы высветить Его личностный характер и размежеваться с пантеистическими представлениями о безличном абсолюте. В то же время для современных христиан-тринитариев утверждение о том, что Бог обладает сознанием, связано с проблемой атрибуции этого сознания божественному триединству. Ведь любой человек может задать христианам-тринитариям вполне естественный уточняющий вопрос: «Скажите, как веруют христиане: в триедином Боге — три сознания или одно?».

К сожалению, в самой христианской традиции не так просто найти готовое и «обкатанное» решение этой проблемы. Одна из причин — это позднее происхождение термина «сознание» с его современным смысловым наполнением, а также отсутствие пристального внимания к этому концепту в позднеантичный и средневековый период, когда христианское богословие оттачивало свою тринитарную парадигму, ставшую впоследствии классической. Однако определенный интерес к феномену осознавания и самоощущения встречается уже у Аристотеля и в особенности развивается у Плотина [*Месяц 2013*]. Наверняка, античные и средневековые мыслители поняли бы, что интересует современного человека в том явлении, которое он будет называть «сознанием». Однако все то, что мы по инерции новоевропейской

культуры вкладываем в это понятие, в позднеантичной и средневековой картине мира осмыслялось не так же, как сейчас [*Гарнцев*]. Реконструкция древних и средневековых представлений о том, что мы называем сознанием, является еще одним подспорьем в решении заявленной проблемы.

В наши дни структура указанной проблемы в богословском ракурсе может звучать следующим образом. Если мы настаиваем на том, что сознание у Бога — всего одно, то нам крайне сложно удерживать глубину жизни каждого Лица [1] в Троице, а также их полноценную самостоятельность. Отказать чему-то в обладании уникальным сознанием — значит в какой-то степени обезличить (в логике новоевропейской культуры). Если у каждого Лица нет своего собственного самосознания, то как мы можем говорить о полноценной и живой активности каждой Ипостаси? Если же мы без уточнений говорим о трех сознаниях, то впадаем в троебожие (тритеизм) или даже тетратеизм (три ипостасные сознания имеют общее — природное — божественное сознание как что-то четвертое) [2].

Это недоразумение может возникнуть не только на уровне свободных спекулятивных рассуждений, но и при внимательном анализе священных текстов христианства.

Библейский срез проблемы

С одной стороны, в библейском тексте Бог выступает как один единственный субъект, сознающий Свое существование и сознательно вступающий в отношения с людьми с позиции Своего единства. С другой стороны, тринитарии обращают внимание на то, что второе и третье Лицо (Сын (Слово) и Дух) в том же библейском тексте *описываются в модусе глубокой личностной активности*, что не позволяет считать их масками-личинами Бога-Отца, Его модификациями, проявлениями или свойствами, не обладающими никакой самостоятельностью. Выражаясь современным языком, Слово и Дух в некоторых фрагментах библей-

1. Здесь и далее написание терминов «Ипостась» и «Лицо» с большой буквы будет применяться при обозначении божественного триединства. Написание этих слов с маленькой буквы будет применяться при анализе этих терминов в их универсальном значении.

2. Иустин (Попович) так характеризует тетратеизм: «Последователи этого заблуждения учили, что в Троице существуют три обособленных Божественных лица, а за ними и отдельно от них существует Божественная сущность, из которой Они черпают Свое Божество. Во главе этих еретиков стоял монофизитский патриарх Дамиан, поэтому и они назывались дамианистами» [*Иустин, 162–163*].

ского текста предстают уникальными *источниками* когнитивной и волевой активности[3]. Самостоятельная активность такого рода может свидетельствовать о наличии некоторого сознания (пока что понимаемого в широком и внерефлективном значении).

Историко-богословский срез проблемы

Определенный повод вводить концепт «сознание» в христианскую триадологию дают богословы позднеантичного и средневекового периода. В текстах церковных писателей Лицам Троицы атрибутируется целый ряд характеристик, начинающихся с морфемы «само-» (например, «самовластие»[4], «самодвижность», «самодержавие») либо предполагающих «самость» (например, «свободное произволение», «избирательная сила» и пр.). Современный читатель может воспринимать эти термины как указывающие на «сознания» этих Лиц, как на внутреннее содержание их «самости».

Иоанн Дамаскин, обобщая классический тринитаризм эпохи Вселенских соборов, неоднократно совершает указанную атрибуцию:

> Но как, услышав о Слове Божием, мы не сочли его безипостасным, и приобретаемым путем обучения, и произносимым голосом, и рассеивающимся и исчезающим в воздухе, но помышляем Его сущностно существующим, и *обладающим свободной волей* (προαιρετικόν), и *деятельным* (ἐνεργὸν), и всемогущим — так и, узнав о Духе Божием, сопутствующем Слову и являющем Его действие, мы не мыслим Его безипостасным дыханием… но как сущностную Силу, Которая Сама по Себе созерцается в особенной ипостаси, исходящую от Отца и почивающую в Слове и являющуюся выразительницей Его, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она есть, и от Слова, Которому она сопутствует, и Которая не рассеивается в несуществование, но, подобно Слову, существует ипостасно, [и есть Сила] *живая, об-*

3. Личностная активность ипостаси Сына, отличная от активности Отца, — очевидный момент для всех, читающих Евангелие. Личностный характер активности Духа Святаго обнаружить сложнее, поскольку Самого Духа Святого можно истолковать как духовность и святость, присущие Отцу и Сыну, либо как обозначение духовного и освящающего божественного действия, присутствия единого Бога и Его обнаружения в мире. Однако в некоторых фрагментах Дух выступает как сознающий субъект своих действий и желаний (напр.: Рим 8:26–27).

4. В данном случае «самовластие» — антропологический термин, обозначающий грань образа Бога в человеке. Также этот термин с негативным оттенком используется в аскетическом дискурсе (самовластие как самохотение, когда человек свои желания ставит превыше всего) и с различными оценками — в политическом (например, самовластие как самодержавие).

ладающая свободной волей (προαιρετικήν), *самодвижущаяся* (αὐτοκίνητον), деятельная, всегда желающая блага, у Которой при всяком намерении могущество не отстает от желания (курсив наш. — *И. М.*) [*Иоанн Дамаскин, 164*].

Проблема согласования нескольких самовластий в Троице усугубляется тем, что один из принципов средневекового богословия гласит: *самовластие указывает на разумность* его обладателя. Тот же Иоанн Дамаскин утверждает:

…По необходимости свободная воля (τὸ αὐτεξούσιον) сопряжена с разумом, потому что или не будет разумного существа, или оно, будучи разумным (λογικὸν), будет самовластным (αὐτεξούσιον) и господином (κύριον) своих действий [*Иоанн Дамаскин, 227*].

Церковный писатель говорит об этом в ходе рассуждения о самостоятельном (самовластном) выборе, ради которого человек производит внутреннее «совещание», советуясь сам с собой. Отмеченная у Дамаскина *способность разума советоваться с самим собой* — не это ли что-то близкое к нашему понятию «сознание»? [5] А может здесь мы видим всего лишь то, что (как, например, слово «совесть») *обнаруживает сознание и самосознание*, обращенность на свои собственные мыслительные движения и на самого себя? [6] И как здесь не вспомнить известный богословский сюжет — «совет» Святой Троицы?

Отметим, что не всегда тринитарные мыслители средневековья считали возможным прямо атрибутировать «произволение» и «свободный выбор» триединому Богу:

Самовластие, казалось бы, предполагает наличие произволения, а последнее подразумевает вольный выбор одного блага вместо другого, меньшего (или, грубо говоря, выбор между добром и злом), но тогда получается, что Лица Троицы «переменчивы», хотя бы в возможности (т. е. могут выбрать то или иное). Другая альтернатива — они благи по необходимости, т. е. не самовластны, что признать нельзя [*Беневич, 18*].

Нежелание безоговорочно атрибутировать «самовластие» Лицам Троицы, во-первых, связано с тем, что данные термины могут

5. Стоит обратить внимание, что слово «со-вет» и «со-знание» имеют синонимичные корни.

6. «Совесть» воспринимается в большинстве случаев как понятие этико-антропологического плана, однако в нем «слышится» гносеологический момент. К тому же всем очевидно, что реализация этой способности возможна только у (само)сознающего существа.

обозначать не только «положительное» самовластие, но вместе с тем — *ограниченность, несовершенство и греховную поврежденность* человеческого естества (свободный выбор в человеке сопряжен с незнанием будущего, колебанием между вариантами действий и т. д.). Во-вторых, согласно принципам христианской онтологии и космологии, *самовластие Бога по природе превосходит все «самовластия»* более низкого уровня[7]. За вычетом же этих тварных «издержек» церковные богословы могли применять все указанные термины и к Богу в целом, и в отношении каждого Лица (в смысле «избирательной способности к деятельности») [*Зинковский, 326*]. Ведь очевидно, что выбирать можно не только между добром и злом, но и между разновидностями добра (даже обладая способностью всеведения).

В любом случае, согласно логике «самовластное — разумно», мы вынуждены будем признать у каждого самовластного Лица не только некую долю внутренней самостоятельности (ипостасность), но и некую *долю когнитивности или, говоря точнее, осознания своих ипостасных состояний/движений*[8]. Для современного мыслителя это будет очевидно и без ссылки на церковных авторитетов: подлинно самостоятельное волевое движение возможно только в сопряжении с некоторого рода разумностью.

Перейдем к следующей проблеме: «самовластие» и схожие концепты атрибутируются не только каждому Лицу в отдельности, но и тому божественному естеству, которым Лица совместно владеют (как и разумность, воля и т. д.): «Божественная природа (ἡ θεία φύσις) по природе самовластна (αὐτεξούσιος)» [*Иоанн Дамаскин, 258*]. Возникает проблема: сколько же самовластий в Боге и, соответственно, активностей когнитивного порядка? Одно, принадлежащее природе и общее всем Лицам, или три различных, но согласных друг с другом самовластия, согласие которых и позволяет говорить о едином божественном самовластии? Анализируя наследие позднеантичных церковных мыслителей, иеромон. Мефодий (Зинковский) отмечает:

7. Например, об этом говорит Максим Исповедник: «Нужно знать, что слово “самовластность” употребляется в разных смыслах, как и “природа”: одним образом оно понимается применительно к Богу, другим — к ангелам, и третьим — к людям. К Богу — сверхсущностно, к ангелам — в смысле такого совпадения состояния с поступком, которое совершенно не допускает временного промежутка, а к людям — так, что состояние мыслится предшествующим поступку по времени» [*Максим Исповедник, 199*].

8. Схожая ситуация возникает при углублении в термин «произволение».

В Св. Троице Нисский святитель исповедует тождество произволения согласно единству природы, но одновременно признает трех произволящих, имеющих общение в едином произволении [*Зинковский, 315*].

Исследователь также говорит о том, что и свт. Григорий Богослов также считает возможным говорить о согласии (дословно — «содыхании») различных избраний-решений (γνώμη) между Лицами Троицы [*Зинковский, 326*]. Если у божественных Лиц мы не видим уникальных самовластий и разумений, то не становятся ли они безличными модусами Абсолюта? Если в Троице нет трех источников активности, а лишь одно общее для всех Лиц самовластие и разумение, то почему христианские молитвы предлагают отдельно молиться Сыну и отдельно — Духу, как если бы они были самостоятельными источниками активности (разумной и волевой)? При ближайшем рассмотрении основного массива церковных молитв можно увидеть, что Сын и Дух понимаются как Те, Кто слышат молящихся, а значит — сознают. Богословы могут сказать, что Лица в Троице привносят в общее божественное самовластие и разумение что-то свое ипостасное, свой уникальный способ реализации этих природных свойств. Но и это объяснение порождает вопрос: сознательно ли ипостаси привносят что-то свое в общую божественную жизнь или они это делают каким-то иным способом? Если мы наделяем Лица активностью (хотя бы на уровне языка), то стоит прояснить по возможности, какого рода эта активность и как она возможна в едином Божественном разуме и волении, либо аргументированно признать невозможность решения этой проблемы, выходящей за пределы постижения.

Очевидно, что проблема с личностной активностью Лиц Троицы — это *частный случай более глобального тринитарного парадокса*, который в самом христианстве воспринимается как неразрешимое и в то же время нормальное явление. Однако этот «частный случай» — наиболее болезненный и в то же время *наиболее репрезентативный* для демонстрации парадокса Троицы и определенных выводов из тринитарного учения (онтологических, космологических, гносеологических, этических, социологических и пр.).

В христианском богословии существует давняя традиция объяснения догмата о Троице, когда через наглядные примеры и философские уточнения церковные мыслители подводили человека к пониманию божественного триединства. На определен-

ном уровне эти классические разъяснения (как *чувственно-наглядные*, так и *философско-диалектические*) достаточно хорошо «срабатывают». Однако их объясняющей силы явно недостаточно по следующим причинам: 1) они не фиксируют *жизненный и личностный* характер божественного триединства, на котором основано христианское богословие; 2) они не объясняют, как не нарушить божественное единство учением о трех Ипостасях, обладающих *модусом личного существования*; 3) они не помогают соотнести классические для патристики термины («ипостась», «сущность» и пр.) с *тезаурусом современной мысли*. Если бы древние христианские богословы родились сейчас, в культуре нашего философствования, то как бы они разъяснили представления о Троице без прямого обращения к наследию античности (представим, что ее не было), какими бы терминами пользовались вместо «ипостаси», «сущности», «лица» и пр.?

Классические разъяснения единства Отца, Сына и Духа («ключ-ручей-вода»; «солнце-луч-тепло», «ум-слово-дыхание», «три фаланги единого пальца», «три этажа единого дома» и др.), а также некоторые современные попытки (например, по аналогии с триединством пространства «*x-y-z*») подтверждают естественность (онтологическую и эпистемологическую релевантность) самого принципа триединства, но они не могут объяснить *возможность Троицы как личностного существа*. Все эти примеры «срабатывают» только на безличных вещах и явлениях. Как только мы начинаем мыслить Лица в Троице не по-еретически (как маски-проявления, состояния или безличные силы Одного и Того же Бога), а в том формате, который предлагает зрелое богословие (как самовластные и живые Лица, как бы сознающие свою идентичность), наш разум скатывается в *тритеизм*.

Учитывая непостижимость божества и требование мыслить «внутренняя» Бога апофатически, можно остановиться на отрицательной формулировке: Бог — это *всегда нечто большее, чем просто одно замкнутое на себе сознание*. В акте самосознания (божественного, т. е. неизвестного нам порядка) Бог воспринимает Себя не замкнутым в самодовлеющую точку Абсолютом. Сознание Бога — и едино, и нечто большее, чем просто математическая единица. Если рассуждать в строго религиозном плане, различие Ипостасей в Боге удерживается, прежде всего, не философскими усилиями, а движением веры, доверием сверхъестественному откровению. Триединство Бога и его парадоксальность для тринитарного богословия — это такая же данность, как и данность

наиболее фундаментальных законов мироздания (вместе с их парадоксальностью). Это данность, существующая до всех принципов наличного бытия и счисления.

Литургический срез проблемы

Богослужебные тексты содержат в себе прямые указания на личностную активность ипостасей, не предполагающие аллегорического истолкования. О Сыне говорится:

Сам воскресе *самовластно* яко Бог, оставль во гробе и погребальная Своя (стихира восточная из Октоиха, глас 2-й. — *И. М.*)[9].

О Духе Святом мы встречаем аналогичные суждения с атрибуцией самовластия:

Великая даруяй нам Дух Всесвятый… яко всех творителен, владыческий, и *самовластен*.
Древле убо разделися согласие языков безсловесное: ныне же ко единому сличеству яве собрашася, *самодействующу* честному и Божественному Духу, от Троицы Пребожественныя Единому.
Господь животворящ есть Дух, *самодвижимь, самовластен… самовладычен, самоповелителен*, безначален (из канона Духу Святому. — *И. М.*).

Спасительно *самовладычний* Един, Свет *самосиятельный*, / и подательный света сый, пришел еси исполняя апостолы, / честный яко верх Твоим рабом, / насытительный же Дух подаваеши.
Якоже благоволи *самовластно, необладанный* исходит Дух от Отца, умудряя в языцех апостолы, печатлея живоносное Слово, Отчесильное, сообразное, Его же Спас рече (из канона утрени на праздник Пятидесятницы. — *И. М.*).

В то же время самовластие в определенном смысле атрибутируется всему триединому Богу:

Свет сый Незаходим, Трисиянен и Трисолнечный и Единоначален, *Самодержавен*, Простейший, Бог Непостижимый, и *Самодержавен* Господь, ныне темное и омраченное мое сердце озари: и покажи светозарно и светоносно пети Тя, и славити во вся веки (из канона утрени Октоиха, глас 8-й. — *И. М.*).

9. Курсив в цитатах из богослужебных книг наш. — *И. М.*

Ограниченность традиционной терминологии

Устоявшийся в эпоху патристики понятийный аппарат имеет определенные ограничения, что осознавалось еще на заре классического тринитарного богословия. Термины «ипостась», «лицо», «ипостасное свойство», призванные выразить триединство Бога, сопровождались уточняющими комментариями, а это значит, что их простое механическое применение еще не давало полного понимания принципов божественной жизни.

Как уже было сказано, фиксация ипостасных отношений, ипостасных свойств, как и просто самих ипостасей в Троице сама по себе еще не выражает *жизненности* этих Ипостасей. Эту жизненность можно попытаться зафиксировать следующим образом: обратить внимание на *взаимодополнительность* терминов «ипостась» и «лицо» в применении к Троице, что, например, предлагал прот. Олег Давыденков в одной из версий своего учебника по догматическому богословию:

> Отождествив «лицо» и «ипостась» в троичном богословии, Каппадокийцы тем самым перенесли этот термин (имеется в виду, очевидно, «лицо». — *И. М.*) из плана описательного в план онтологический. Таким образом, следствием этого отождествления явилось, по существу, возникновение нового понятия, которое не знал античный мир, понятия «личность». Каппадокийцам удалось примирить абстрактность греческой философской мысли с библейской идеей личного Божества [*Давыденков, 115*].

В указанной модели указанные понятия призваны уравновесить друг друга, создавая баланс между двумя крайностями. Ведь «ипостась», в принципе, может быть безличной, а «лицо» — не личностью со своей неповторимой и несводимой глубиной, — а просто маской-личиной. Термин «лицо» делает ипостась наполненной жизненной [10] активностью. Термин «ипостась» также по-своему «помогает» термину «лицо»: ипостасное лицо — это уже не временная маска, принадлежащая постороннему, чтобы некто за ней скрывался или ею прикрывался. По этимологическому замечанию Иоанна Дамаскина, «ипостась» означает «стоять в основании чего-либо» [*Иоанн Дамаскин, 91*]; значит, каждое Лицо, как

10. В данном случае слово «жизнь» используется без биологических коннотаций, просто как оппозиция «неживому».

Ипостась, являет собой что-то основополагающее и несводимое к чему-либо еще. У каждого «Лица» в итоге признается своя собственная непостижимая жизненная глубина и основательность, и мы можем говорить о том, что каждое Лицо обладает долей внутренней (личностной) самостоятельности.

Однако предлагаемая прот. Олегом модель «ипостась + лицо = личность» не является бесспорной, если строго следовать патристической терминологии. «Ипостась» — это всего лишь *(само) устойчивость некоего целого* (после каппадокийцев — *индивидуального* целого)[11]. В понятии «*лицо*» содержится «зрительный» момент, фиксируется *обращенность вовне*. Термины «ипостась» и «лицо», в конечном счете, отождествленные, можно различать лишь как внутренний и внешний, наличный, *аспекты обособленности какого-то целого* или, как говорит Иоанн Дамаскин, того, что «существует само по себе и самостоятельно» [*Дамаскин, 91*]. Слово «лицо», действительно, здесь уже не отождествляется просто с временной маской-личиной, но это не значит, что Дамаскин под «лицом» в обязательном порядке понимает глубину личностного бытия со всеми его известными атрибутами. Известно, что термин «лицо» церковный писатель применяет не только к Петру и Павлу, но и к обычному коню [*Дамаскин, 91*].

Представление о том, что Ипостаси и Лица в Боге — именно *живые* аспекты божественного бытия, обеспечивается *дополнительными* языковыми и философско-понятийными средствами. Сопряжения «ипостаси» с «лицом» также не вполне достаточно, чтобы выразить всю полноту жизни тех самых Ипостасей-Лиц. Очевидно, что-то *глубоко личностное* не фиксируется этой парой понятий, несмотря на те большие надежды, которые возлагают на нее современные христианские персоналисты. Ни «ипостась», ни «лицо» в их классическом смысловом наполнении сами по себе не обнажают важнейшего факта: того, что Бог — это сознающее в трех Лицах существо. Когда же говорится о сознающем существе, мы сразу фиксируем, что оно способно во всей полноте *слышать, понимать и принимать* людей и самостоятельно *видеть* все эти процессы «свысока». Указанная проблема имеет отношение и к повседневной религиозной практике. Неофит или представитель

11. Для Максима Исповедника, например, «ипостась» обозначает «отдельное» и «собственное» [*Петров, 17*]. Причем эта устойчивость всегда имеет известную степень в соответствии с иерархией бытия — от низших форм к высшим.

нехристианской религии может поинтересоваться у христианского богослова: «Скольким сознаниям Вы молитесь — трем или одному?».

Конечно, можно уйти в сторону от возникающих трудностей через простое игнорирование термина «сознание» в богословском контексте. В таком случае необходимо пояснить, в силу чего понятие «сознание» воспринимается как чуждое тринитарной метафизике, а также обосновать превосходство классической терминологии («ипостась», «лицо», «самовластие» и т. д.) над современной. Это превосходство для верующего человека может показаться очевидным, но при внимательном рассмотрении легко обнаружить, что устоявшаяся терминология, в конечном счете, имеет такое же нецерковное происхождение, как и многие понятия современной светской культуры. Например, сам по себе термин «ипостась» не является в большей степени христианским в сравнении с термином «сознание»: и то, и другое понятие (их аналоги) изначально функционировали в нецерковном контексте.

Возможен еще один путь — уточнить, в каком из возможных толкований термин «сознание» применим к изложению тринитарного учения. Стоит заметить, что христианское богословие наших дней уже начало осваивать понятийный аппарат светского философского дискурса. В конфессиональной литературе, посвященной богословским проблемам, повсеместно встречаются термины «личность», «субъект», «Я», «свобода воли» и многие другие (в их современном смысловом звучании, иногда с определенными пояснениями).

Однако верующий человек может сослаться на Промысл Бога, которому было виднее, какие термины христианизировать, какие изымать из оборота языческой культуры. В таком случае устоявшаяся терминология будет пониматься как самодостаточная и не требующая никакого восполнения (по воле самого же Бога). Но, во-первых, по логике самого христианства, безупречных терминов в богословии быть не может; в противном случае окажется прав еретик Евномий, который претендовал на обладание абсолютным знанием Бога и выдвигал свою идеальную терминологию, вскрывающую саму сущность божества. Христианство издревле отрицает концепцию Евномия, подчеркивая непостижимость и невыразимость божественной реальности, которые нельзя преодолеть средствами мысли и языка. Во-вторых, современная тринитарная догматика в обязательном порядке проясняет устоявшуюся древнюю терминологию через более простые

и современные понятия и представления. История показывает, что это неустранимый процесс и настоящие рассуждения о применимости термина «сознания» в триадологии являются органической частью этого процесса.

На этом сложности не заканчиваются. Человек, объясняющий старые термины через новые, сталкивается с еще одной проблемой: в отношении светской терминологии новейшего типа нет абсолютного консенсуса в самом светском сообществе, даже в научной его части. Более того, в силу известных сложностей термину «сознание» не так легко дать рабочее логическое определение. Оно, как правило, понимается интуитивно, внерефлективно, как что-то само собой разумеющееся и предельно очевидное. Но в рамках настоящей проблемы необходимо уточнять и дифференцировать возможности понимания сознания.

В современной философии и науке есть множество интерпретаций феномена сознания. Применительно к задачам нашего исследования ограничимся простейшим феноменологическим описанием сознания и самосознания. В таком ракурсе термин «сознание» может восприниматься как: 1) обозначение того *«места»* или *«поля»*, в котором протекает наша внутренняя жизнь, вершиной которой выступают всевозможные когнитивные проявления (пожалуй, одно из самых широких пониманий слова «сознание», где оно по своему значению сближается с терминами «ум», «разум», «ментальность», «субъективность» и т. д.); 2) обозначение *способности ума (психики) самостоятельно «возвышаться»* над конгломератом мыслительных (и в целом — внутренних, субъективно переживаемых) процессов (способность ума знать о познании и получаемом знании, контролировать познавательный процесс и оценивать его, давать себе отчет); 3) *«точечная»* отсылка к *тому, кто «свысока» наблюдает* за когнитивными (психическими) процессами из глубины этих процессов, кто запускает некоторые процессы, контролирует и оценивает их (термин «сознание» в таком понимании сближается с понятиями «Я», «субъект», «самосознание»).

Обладать сознанием — значит знать самого себя и свои действия именно как свои, в отличие от не-своих, «возвышаясь» над ними изнутри себя. Проще говоря, мы фиксируем наличие сознания тогда, когда некий объект имеет самостоятельное знание о себе, как об источнике познания, и о своих когнитивных процессах. Тринитарии положительно отвечают на вопрос: «Знает ли Бог без посторонней помощи (всецело самостоятельно) о Себе

Самом и о своих действиях (не обязательно логическим, человекоподобным знанием)»? И, очевидно, что знание Бога о Себе в этой линии рассуждения будет считаться единым. В дальнейшем возможны уточняющие вопросы: «Складывается ли единое самосознание Бога из трех ипостасных самосознаний (Отца, Сына и Духа)?»; «Возможна ли модель: одно природное знание и три “самости”, которые и есть Бог, знающий Сам Себя как триединство лиц, имеющий подлинное знание о Себе?»

В данной ситуации наиболее корректным с христианской точки зрения будет констатировать невозможность безупречной атрибуции термина «сознание» лицам Троицы. Это сознание не просто едино; оно парадоксальным образом триедино, это необычное единство (как и вся Троица едина непростым единством).

Очевидно, что к проблеме сознания в Троице имеют отношение следующие принципы, которые позволяют оставаться этой проблеме допустимым и нормальным явлением.

1) *Троица как данность*. Абсолютная реальность выступает как *объективная* реальность, а объективное *«не выбирают»*, иначе оно бы не было объективным. Парадоксальность Бога — это базовый момент христианского тринитаризма. В тринитарной логике Бог не обязан полностью соответствовать числовым предпочтениям отдельных людей и философским приоритетам отдельных эпох. Реальность *«имеет право»* быть неудобной, если мы воспринимаем ее как нечто объективное, т. е. не зависящее от нас.

2) *Троица дана как онтологическое и гносеологическое превосходство*. Существенный аспект этого превосходства — это неисчислимость Бога. Бог создал сам принцип количества, числа и счисления, и потому он *может и «не вмещаться»* в этот принцип, не подпадать под него, выпадать из него, и это будет вполне логичным. Бог — не то, что можно так же легко посчитать, как яблоки в корзине. Как известно, уже на квантовом уровне реальность тяжело считать и даже просто фиксировать для подсчета.

3) *Троица означает примирение противоположностей (в том числе — числовых)*. Бог как Абсолют не только превосходит и устанавливает всякую определенность. Он, как полнота всего, вбирает в себя наиболее фундаментальные аспекты бытия в их совершенном соединении, прежде всего, единство и различие:

Если мыслить Абсолют как обе противоположности сразу, то по необходимости нужно будет признать Его троичным, так как тройка — это совмещение двух *фундаментальных* противоположностей: единства и множества. Единица символизирует статичное единое, двойка — разделение этого единства и выход из него в бесконечную и неопределенную множественность, а тройка — есть первое упорядоченное множество, возвращение бесконечности к единому [*Месяц 2005, 858*].

4) *Троица как этический идеал*. Концепция божественного триединства может фундировать этический приоритет любви. Бог как Любовь предполагает предельную внутреннюю *разомкнутость*. Этическую и онтологическую разомкнутость Бога можно мыслить как две стороны одной медали.

5) *Троица не соответствует представлению о замкнутом сознании (как и о замкнутой личности)*. Бог выступает как изначально разомкнутое сознание, не замкнутое на себе и своих интересах.

По всей видимости, именно новоевропейское представление о сознании способствует «развалу» Троицы на трех мыслящих субъектов или трех обладателей общего сознания. В данном случае сознание (и в особенности его обязательный момент — самосознание) понимается как своего рода *«точечное»* явление, *противопоставленное* своим когнитивным актам и всему объему своего психического и телесного наполнения. Представление о самосознании как об отделенной от всего точке, отправляющей и принимающей когнитивные акты, античные философы могли бы осмыслить как иллюзорный продукт ментального конструирования [*Месяц 2013*]. Пребывание сознания в ипостаси, согласно перспективе античной философии, естественнее мыслить как пребывание целого в целом [12]. В данном случае сам сознающий и акты сознания (с его результатами) могут не противостоять друг другу и не иметь жесткой «границы» между собой. Внутри античной культуры сознание могло пониматься как *«встроенное» в способности* познания [*Месяц 2013*].

12. Кстати, единство ипостасей в Боге мыслится традиционным богословием как пребывание «целого в целом» по принципу органического взаимопроникновения.

Такое целостное и неточечное понимание сознания во многом характерно и для томизма с его учением о «способности наличествовать для самого себя» (*reditio completa subiectu in seipsum*). Фома Аквинский говорит об этой способности следующее:

> Вернуться к своей сущности — значит пребывать, субсистировать в ней. Ибо форма, когда она усовершенствует материю, наделяя ее бытием, некоторым образом распространяется по ней; но постольку, поскольку форма в самой себе содержит бытие, она возвращается к самой себе. Итак, познавательные способности, которые не являются субсистентными, но суть акты некоторых органов, не познают сами себя, как это явствует в отношении каждого из органов чувств. Но субсистентные познавательные способности познают сами себя *[1] [*Вальверде, 216*].

*[1] *Summa Theologica. I.XIV*

Почти тысячелетием раннее в неоплатонизме подчеркивалась мысль о том, что ум по самой своей природе неизбежно обращается на себя в своих умственных же актах. Примечательно, что, по указанию К. Вальверде, Аквинат опосредованно унаследовал это понимание от Прокла.

Античная мысль как бы напоминает нам о том, что сознание по своему онтологическому устроению может превосходить наши представления о нем и сами возможности нашего представления. Таким образом, тритеизм в рассуждении о сознании в Троице получается именно *в ходе ментального конструирования* (причем в большинстве случаев — по лекалу новоевропейской культуры). Справедливости ради стоит сказать, что и представления *антитринитариев* также можно понимать, как продукт ментального конструирования. Антитринитаризм склонен подчинять Бога обыденным представлениям о единстве и единичности. Проблемность божественного триединства еще не означает безупречный характер строгого монотеизма. Если концепция Троицы «балансирует» на грани впадения в тритеизм и тетратеизм, то *антитринитарная концепция приближается к деистической концепции и — в пределе — к пантеистической концепции* безличного абсолюта.

В акте самосознания имеется *два момента*: знание о себе самом в целом и сопровождение своих познавательных актов наблюдением «со стороны». В личности Бога-Единицы вполне естественно мыслить обращенность на себя. Но вот обращенность на другого в таком случае будет для Бога *либо вторичной, либо необязательной*. Онтологически такой Абсолют возможен и су-

ществование мира — тоже, примером чему является аристотелевская концепция божественного Ума. Бог, замкнутый на себе как на математической точке-единице, функционально (или на уровне религиозной практики) может стать тождественным «мировому разуму», проницающему Вселенную и реагирующему на различные действия человека в отношении него. Только отвечать на молитвы будет уже не живой Бог, а некий «божественный автомат», в котором будут включены опции «слышания» и «ответа» и который будет казаться живым лишь на уровне своего описания.

Концепция триединого Бога означает, что *обращенность на другого — первична, обязательна, неустранима и конститутивна* для бытия и благобытия. В тринитаризме она просто не может быть вторичной и необязательной по онтологическим предпосылкам. Неспроста в этических системах строгого монотеизма господствует следующая тенденция: верующий должен, прежде всего, исполнять закон Бога, направленный на Самого Бога, и уже затем — на ближнего. В христианстве же от начала обнаруживается стремление либо уравнять устремленность к Богу и устремленность к человеку, либо сделать устремленность к Богу возможной *только через устремленность к ближнему* *[1].

*[1] Мф 25: 40

Сознание триединого Бога, которое не может быть замкнуто на себе как на точке-единице, для христиан может выступать неким гарантом того, что Бог будет всегда чем-то большим в сравнении с результатами ментального конструирования о Нем.

Источники и литература

1. *Беневич* = Беневич Г. И. О некоторых особенностях «Книги Сокровищ» // Свт. Кирилл Александрийский. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 5–20.
2. *Вальверде* = Вальверде К. Философская антропология. М. : Христианская Россия, 2000. 412 с.
3. *Гарнцев* = Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М. : МГУ, 1987. 215 с.
4. *Давыденков* = Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие : Учебное пособие. М. : ПСТГУ, 2005. 415 с.
5. *Дамаскин* = Дамаскин Иоанн, преп. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. М. : Индрик, 2002. 416 с.
6. *Зинковский* = Мефодий (Зинковский), иеромон. Термин «proairesis» и богословие личности // Sholae. 2014. Vol. 8 (2). С. 312–327.

7. *Иустин* = Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви // Собрание творений преп. Иустина (Поповича) : В 2 т. М. : Паломник, 2006. Т. 2. С. 162–163.
8. *Максим Исповедник* = Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром. М. : Храм Софии Премудрости Божией, 2004. 528 с.
9. *Месяц 2005* = Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа : Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века. М. : Прогресс-традиция, 2005. С. 823–858.
10. *Месяц 2013* = Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ : Исследования по истории платонизма. М. : Кругъ, 2013. С. 147–169.
11. *Петров* = Петров В. В. Максим Исповедник : Онтология и метод в византийской философии VII в. М. : ИФ РАН, 2007. 200 с.

I. V. Mezentsev

The Problem of Applying the Concept of "Consciousness" in Interpreting Christian Triadology

This article considers the issue of using the concept of "consciousness" in interpreting the late-antique and medieval Christian triadology. The author demonstrates how the content of biblical, patristic and liturgical texts generates this theological-philosophical problem. A phenomenological method is used: the reader is invited to follow the inner logic and problems of trinitarian theology. The article points out the limitations of the traditional trinitarian terminology. In the author's opinion, the presentation of classical theology in modern language has an important theoretical and practical significance for the formation of Christian identity nowadays. The article shows what conceptual conclusions follow from the development of the trinitarian and antitrinitarian positions on the issue of consciousness within the Trinity. It is also emphasized that, in solving this problem, it is important to understand the difference in the New European interpretation of "consciousness" from the late-antique and medieval understanding of this phenomenon. In general, the article allows for some conclusions about the specifics of the interaction between church and secular languages.

KEYWORDS: Trinity, triadology, hypostasis, person, terminology, consciousness, self-consciousness, autocracy, patristics, theology, religious language.

Конференция «Духовные итоги революции в России: коллективный человек и трагедия личности»

В разделе «междисциплинарные исследования» мы публикуем избранные материалы научно-практической конференции «Духовные итоги революции в России: коллективный человек и трагедия личности», которая проходила в Москве и Подмосковье 8–10 ноября 2017 г.

Конференция поставила вопрос о последствиях национальной катастрофы 1917 г. в антропологическом аспекте. Революция в России породила беспрецедентный антропологический кризис: не просто явление на исторической арене «человека массы», происходившее во всем европейском мире, но превращение России в «мир поголовного хама и зверя» (И. А. Бунин). О фундаментальном изменении антропологического типа Н. А. Бердяев писал уже в 1918 г.: «Слишком изменилось выражение лиц русских людей, за несколько месяцев оно сделалось неузнаваемым».

Невозможно суммировать все доклады и высказывания, прозвучавшие на конференции. Концепция истории России XX в. на настоящий момент не сложилась, но организаторы и участники исходили из той мысли, что в результате совместных трудов должна возникнуть единая картина катастрофы, произошедшей в России 100 лет назад. Это необходимо, чтобы «мы могли почувствовать свою историю: на какой почве мы стоим, где мы живём, кто мы» [1].

Подводя итоги конференции, ректор Свято-Филаретовского православно-христианского института, известный богослов свящ. Георгий Кочетков отметил, что в результате революции

1. Свящ. Георгий Кочетков. К итогам 1917 года. Часть 2. Что делать? URL: https://psmb.ru/a/k-itogam-1917-go-goda-chast-2-chto-delat.html (дата обращения: 01.11.2018).

в России «больше всего пострадал человек: человек и человеческое общение, человек и церковь, человек и общество, человек и семья… человек и нация»[2]. Серьезные изменения произошли и в русской церкви. Они были связаны не только с крушением традиционного православного уклада национальной жизни, но и с концом «константиновского периода» церковной истории. Церковь, оказавшись в ситуации гонений со стороны государства, явила новое откровение общинно-братской жизни, новые пути возрождения соборности и личностности, примеры святости и подвига. Но нельзя также отрицать и факта массового отступления русского народа от веры, утраты людьми фундаментальных духовных и нравственных оснований жизни. В результате «человек стал слабым, безликим, больным в массовом масштабе или зараженным идеологией как чумой»; народ «переживает тяжелейший кризис, он потерял свою идентичность, потерял свое лицо, как и вся наша земля»[3].

Процессам массовизации общества в 1917–1918 гг. посвящена статья кандидата культурологии А. С. Баранова. Существенные изменения, произошедшие после 1917 г. в представлениях о психической норме, анализирует кандидат мед. наук Б. А. Воскресенский. О деградации гуманистической культуры и создании идеологемы «культурности» в первые годы советской власти размышляет кандидат филос. наук Ю. А. Асоян.

Материалы, описывающие и анализирующие антропологические последствия революции 1917 г., дополнены статьей кандидата филос. наук Н. В. Ликвинцевой, в которой на основе работ русских религиозных философов, осуществляется поиск причин катастрофы, располагающихся не только в социальной или исторической плоскости, но прежде всего в сфере человеческого духа.

Наконец, статья Л. В. Крошкиной анализирует феномен отношения к революции в современном церковно-общественном дискурсе, выдвигая на первый план вопросы вины и ответственности как базовые идеи русской культуры.

Несмотря на то, что большинство статей не имеют прямого отношения к теологии, мы сочли возможным поместить данные

2. Свящ. Георгий Кочетков. К итогам 1917 года. Часть 1. Кто виноват? URL: https://psmb.ru/a/k-itogam-1917-go-goda-chast-1-kto-vinovat.html (дата обращения: 01.11.2018).

3. Там же.

исследования в нашем журнале, полагая, что представленные материалы, как и вообще событие революции 1917 г., могут и должны стать предметом собственно богословского и теологического осмысления.

Православная теология, изучающая практики духовной жизни, не может обойти вниманием тот мощный слом, который произошел в России и во всем мире в 1917 г., когда христианская вера не только была поставлена под сомнение, но стала активно вытесняться из сознания и жизни людей, заменяясь безрелигиозными духовными практиками. Богословие не имеет возможности игнорировать те «вызовы» в адрес Бога и образа Божьего в человеке, которые прозвучали в XX в., прошедшем под знаком революции в России.

Предлагаемые статьи — только первые попытки приблизиться к осмыслению поставленных проблем. Однако представленные ниже подходы к духовному феномену революции с точки зрения различных гуманитарных дисциплин, безусловно, задают поле для размышления и теологического анализа.

Л. В. Крошкина

«Всякий пред всеми за всех и за всё виноват» [1]? Вина и ответственность в русской культуре

В статье рассматривается отношение к вопросам вины и ответственности в русской культуре XIX и XX вв., а также трансформация этих вопросов в современности. Контекст интереса к данной теме — столетие русской революции и осмысление путей выхода из антропологической катастрофы XX в. В качестве базовой русской идеи в статье рассматривается мысль Ф. М. Достоевского о вине всех за всех, ее развитие и отголоски у других авторов, церковных и общественных деятелей.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: вина, ответственность, покаяние, Достоевский, русская культура, культура вины.

Вопрос вины — один из ключевых в русской культуре. Столетний юбилей революции в России побудил многих авторов к размышлению над путями преодоления произошедшей катастрофы, тема вины может указать необходимый вектор для выхода из нее. Вопрос вины за других тесно связан с вопросом ответственности и всенародного покаяния. А. И. Солженицын, посвятивший в 1973 г. теме покаяния отдельную статью, утверждает, что Россия «богата была движениями раскаяния», которое, по мнению писателя, является одной из «ведущих русских национальных черт» [*Солженицын, 125*].

В связи со столетием революции в России в средствах массовой информации темам вины и покаяния в последние два года было посвящено немало публикаций. Во многих из них прозвучали безапелляционные заявления, что никакого народного, национального, да и вообще не индивидуального покаяния в нашем народе быть не может, что тема вины за других не является специфической для русской культуры.

В ноябре 2016 г. вышла статья Анастасии Мироновой о деле Дениса Карагодина под названием «Виноваты не все», в которой вопрос вины и народного покаяния по существу *снимается*:

1. [*Достоевский 1976, 262*].

…В нашей стране не было ни одного случая массового покаяния или коллективного раскаяния хотя бы одной группы лиц. Этого нет в нашей культуре. <…> …Так как каяться русские не умеют, никакого российского Института национальной памяти в ближайшие десятилетия не будет. Вместо него потомки палачей продолжат убеждать нас, будто все мы виноваты [*Миронова*].

Высказывания прот. Александра Ильяшенко в интервью «Когда покаяние абсурдно» свидетельствуют о том, что представление о всеобщей вине присутствует в народе:

Почему мы все время играем в одни ворота, пытаясь сообщить всему миру, что мы самые жестокие, и мир с удовольствием подхватывает это? [*Головко*].

Священник Кирилл Каледа, настоятель храма Новомучеников и Исповедников Российских в Бутове, выражает недоумение по поводу самой идеи вины и покаяния за других: «каяться за грех другого человека — странное предложение» [*Каледа*].

Отрицание возможности покаяния народа прозвучало в специальном опросе представителей Русской православной церкви после объявления Преображенским братством Акции национального покаяния (см.: URL: https://psmb.ru/collections/aktsiia-natsional-nogho-pokaianiia.html (дата обращения: 02.11.2018)). Идея взятия чужой вины, т. е. покаяния за других, была названа нецерковной:

Призывы сделать этот год временем «всенародного» или «соборного покаяния» не имеют ничего общего с церковной практикой и являются популистскими [*РИА новости*].

Признание прот. Владимиром Вигилянским исторических фактов, что «в прежние времена на Руси, порой, случались так называемые совместные покаяния», не убеждает современного представителя церкви в том, «соборное покаяние» церковно («покаяние — это личное, индивидуальное таинство») [*РИА новости*].

Такое активное, иногда нелогичное отрицание темы всенародного покаяния свидетельствует о том, что тема для современного общества является актуальной и больной.

О. А. Седакова, поэт и мыслитель, также высказалась против того, чтобы каяться за других, так как «это неправдиво»: «тот, кто родился после всех откровенных злодейств, не должен за это каяться» [*Седакова*].

Ключевым в непринятии соборного покаяния является вопрос вины. Многим представляется возможным взять ответственность (но не вину!) за то или иное действие другого человека. Апелляция к мысли Ф. М. Достоевского о вине всех за всех, которая стала одним из самых известных русских ответов, для многих современников оказывается неприемлемой. Рассмотрим высказывание (*формулу*) писателя, его смысл, основания, рецепцию и дальнейшую трансформацию в русской культуре.

Понятие вины

В Толковом словаре В. И. Даля, современника Достоевского, слово *вина* означает: «начало, причина, источник, повод, предлог» [*Толковый словарь, 180*]. Таким образом, можно различить вину и проступок, ее выражающий. Вина по отношению к греховному, злому поступку, преступлению, относится как внутреннее к внешнему. Грех — следствие, вина — причина. Вина — корень, грех — ветви. В Энциклопедии Брокгауза и Эфрона также подчеркивается это «внутреннее» значение вины:

> Она заключается во внутреннем отношении дееспособного субъекта к совершаемому им деянию. Вина образует так называемый внутренний состав деяния, за которое субъект или виновник подлежит ответственности. Как внутренний психологический элемент деяния, вина противополагается самому действию, вызвавшему известное изменение во внешнем мире, имевшему известные последствия — элементу внешнему, физическому [*Энциклопедический словарь, 401*].

О том же различении вины и поступка говорит С. С. Аверинцев:

> …Наша вина не только в том, что мы тогда-то сделали такой-то ужасный грех, нарушили такие-то правила, а что мы не такие. Мы не такие должны быть… [*Аверинцев 2003*].

***Формула* Достоевского**

Всем известная мысль Ф. М. Достоевского, что всякий за всякого виноват, существует в разных вариантах и звучит из уст разных героев романа «Братья Карамазовы»: покаявшегося безбожника Маркела, таинственного незнакомца и самого старца Зосимы.

Вариации на тему этой мысли присутствуют в дневнике писателя за 1873 год.

Приведем три редакции *формулы*:

- Краткая: «Воистину всякий пред всеми за всех и за всё виноват» (слова Маркела) [*Достоевский 1976, 262*].
- Средняя: «всякий человек за всех и за вся виноват, помимо своих грехов» (слова таинственного посетителя) [*Достоевский 1976, 275*].
- Полная: «ибо знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле. Сие сознание есть венец пути иноческого, да и всякого на земле человека» (слова старца Зосимы) [*Достоевский 1976, 148*].

Сам роман центрируется идеей взаимной виновности. Все персонажи со-виновны друг другу: Дмитрий, осужденный за отцеубийство, которое совершил Смердяков, берет вину и ее последствия на себя. Смердяков совершает убийство по подсказке Ивана, который несет вину не только за убийство отца, но и за самоубийство Смердякова. Таким образом выстраивается судьба каждого персонажа.

В основании со-виновности лежит идея-отношение к падшим как несчастным, а к преступлениям как к несчастьям, выражающаяся в речи народа: преступление было принято называть несчастьем, преступника — несчастным. Ф. М. Достоевский считает эту идею чисто русской, по происхождению христианской, основополагающей в жизни народа:

> Есть идеи невысказанные… таких идей много как бы слитых с душой человека. Есть они и в целом народе, есть и в человечестве, взятом как целое. Пока эти идеи лежат лишь бессознательно в жизни народной и только лишь сильно и верно чувствуются, — до тех пор только и может жить сильнейшею живою жизнью народ [*Достоевский 1980, 17*].

Следствием этой идеи является признание, что мы «наполовину виноваты» в преступлении, потому что

> …Если бы мы все были лучше, то и он (преступник. — *Л. К.*) бы был лучше и не стоял бы теперь перед нами. <…> Вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте — может, и хуже бы сделали. Будь мы получше сами, может, и вы не сидели бы по острогам [*Достоевский 1980, 15, 17*].

Однако такое отношение к падшим, по мнению Ф. М. Достоевского, не должно вести к оправданию преступления и преступника, зло должно быть названо злом, преступник — понести наказание. Вину писатель соотносит с болью, которую возможно и нужно разделить с преступником. Разделить боль — разделить наказание.

…Именно тут-то и надо сказать правду и зло назвать злом; но зато половину тяготы приговора взять на себя. Войдем в залу суда с мыслью, что и мы виноваты. Эта боль сердечная, которой все теперь так боятся и с которою мы выйдем из залы суда, и будет для нас наказанием. Если истинна и сильна эта боль, то она нас очистит и сделает лучшими. Ведь сделавшись сами лучшими, мы и среду исправим и сделаем лучшею. Ведь только этим одним и можно ее исправлять. А так-то бежать от собственной жалости и, чтобы не страдать самому, сплошь оправдывать — ведь это легко. Ведь этак мало-помалу придем к заключению, что и вовсе нет преступлений, а во всем «среда виновата» [*Достоевский 1980, 15–16*].

Особая роль принадлежит *судье*. Судья — тот, кто более всех чувствует, что «прежде всех и виноват» и только при этом условии он сможет стать судьей, несмотря на внешнее противоречие его положения. Судья первый осознает свою вину, что если бы он был сам праведен, то и преступника бы не было. *Такой* судья имеет силу прощать:

Если возможешь принять на себя преступление стоящего пред тобою и судимого сердцем твоим преступника, то немедленно приими и пострадай за него сам, его же без укора отпусти. И даже если б и самый закон поставил тебя его судиею, то сколь лишь возможно будет тебе, сотвори и тогда в духе сем, ибо уйдет и осудит себя сам еще горше суда твоего. Если же отойдет с целованием твоим бесчувственный и смеясь над тобою же, то не соблазняйся и сим: значит, срок его еще не пришел, но придет в свое время; а не придет, все равно: не он, так другой за него познает, и пострадает, и осудит, и обвинит себя сам, и правда будет восполнена. Верь сему, несомненно верь, ибо в сем самом и лежит все упование и вся вера святых [*Достоевский 1976, 291*].

Мысль Достоевского о совиновности всем и вся восходит к самому центру евангельского благовестия — второй евангельской заповеди — «возлюби ближнего твоего, как самого себя» *[1] (здесь и далее цитаты из Священного писания приводятся в синодальном переводе. — *Л. К.*). По мнению матери Марии (Скобцовой),

*[1] Мф 22:39

особое понимание и чувствование этой заповеди — характерный дар русской мысли. Мать Мария в своем творчестве, особенно — в своих агиографических произведениях продолжила идеи, высказанные Ф. М. Достоевским.

В житии Иоанникия Великого она рисует встречу святого с позавидовавшим ему Епифанием, который в результате обличающего слова исполнился злобой и замыслил погубить подвижника (поджег сухую траву на горе). Реакция Иоанникия на это злодеяние выражена в духе формулы Достоевского:

…Он подумал, что ввел Епифания в великий соблазн. И тогда показалось ему, что не Епифаний совершил грех, покусившись на жизнь человеческую в злобе, а он, — соблазнивший его, — этот грех на свою душу принял [*Мать Мария 2004а, 15*].

Разыскав своего врага, Иоанникий не мстит, а просит прощения:

…Позволь мне, брат Епифаний, и твою долю вины взять на свои плечи, и ответить за нее перед Господом, прося Его именем той тяжести, которую ты поднял, совершая грех, отпустить мне и мою тяжесть — тяжесть человека, соблазнившего тебя на этот грех [*Мать Мария 2004а, 15*].

«Доля вины» дает возможность иноку подняться на новую ступень духовного восхождения, — обрести дар молитвы за весь мир.

Характерно, что взаимная виновность, описанная как настоящее откровение в романе Достоевского, приносит его героям не печаль-тоску или подавленность, а райское веселье, опыт благодати: «одного дня довольно человеку, чтобы все счастие узнать» [*Достоевский 1976, 262*]. Это сопоставимо с древними аскетическими поучениями. Например, авва Дорофей говорил:

…Если мы во всем, что с нами ни случается, считаем виновными самих себя, а не других, то это приносит нам много добра и доставляет великое спокойствие и преуспеяние… [*Авва Дорофей, 124*].

Добровольная со-виновность основана на экзистенциальном опыте изначальной общности человечества, сопричастности всех всем, подобно частям живого организма, в котором все взаимосвязаны друг с другом. А. С. Хомяков называл такую взаимосвязь,

основанную на Христовой любви, соборностью (единством в многообразии), «неосуществимой в индивидуальной замкнутости и отрешенности» [*Мать Мария 2004б, 284*]. Со-виновность как христианское трепетное, соборное (т. е. основанное на взаимном проникновении и общности всех со всеми), неотъединенное отношение к Богу, миру и ближнему — это не отвлеченная идея, так как она известна любому человеку, знающему *узы любви*, не только освобождающие, но и связывающие любящих друг с другом. Наиболее приемлем и понятен в этом ключе образ Церкви как Тела, в котором все органы тесно взаимосвязаны друг с другом: «…Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» *[1].

*[1] 1 Кор 12:26

Антипод добровольной со-виновности — принуждение к принятию коллективной вины, ее признание через насилие. Сталинский террор, как и любая тоталитарная система, основан на презумпции виновности — извращенном понимании, что *всякий* всегда виноват.

Уместно вспомнить Карла Ясперса и его рассуждения о виновности, рожденные после краха гитлеровской Германии. Ясперс различает уголовную, политическую, моральную и метафизическую виновность, каждой из которых соответствует та или иная инстанция — судья-обвинитель. Метафизическая виновность, по сути, выражает то же, что и формула Достоевского, так как основывается на абсолютной солидарности человека с человеком.

> Есть такая солидарность между людьми как таковыми, которая делает каждого тоже ответственным за всякое зло, за всякую несправедливость в мире, особенно за преступления, совершаемые в его присутствии или с его ведома. Если я не делаю, что могу, чтобы предотвратить их, я тоже виновен. Если я не рискнул своей жизнью, чтобы предотвратить убийство других, но при этом присутствовал, я чувствую себя виноватым таким образом, что никакие юридические, политические и моральные объяснения тут не подходят. То, что я продолжаю жить, когда такое случилось, ложится на меня неизгладимой виной [*Ясперс, 19*].

К. Ясперс дистанцируется от понятия коллективной виновности, но предлагает понятие *всеобщей* виновности, укорененной в экзистенции человека. Существо жизни человека, по Ясперсу, заключается в изначальной безусловной данности или жить вместе, или совсем никак не жить, если по отношению к кому-либо творится зло. Но так как это исполнимо только в тесных сообще-

ствах, человеку (человечеству) приходится жить и мириться с несправедливостью по отношению к ближнему, со злом и преступлением, в чем он неизбежно и всегда виновен, — в этом и состоит наша всеобщая виновность [2].

Принятие всеобщей метафизической вины ведет к изменению самосознания человека пред Богом и обретению новых созидательных сил:

> Гордость оказывается сломлена. Это самоизменение через внутреннюю работу может привести к новому началу активной жизни, но связано с неизгладимым сознанием виновности, со смирением перед Богом, которое погружает всякую деятельность в такую атмосферу, где гордыни не может быть [*Ясперс, 23–24*].

Культура вины

Культура вины (или совести) [3], по мнению С. С. Аверинцева, восходящая к христианству, принимается не всеми народами, в которых идея виновности «либо есть, либо ее нет» [*Аверинцев 2005, 391*]. С. С. Аверинцев уверен, что будущее европейской традиции свободы возможно только при условии ее связи с культурой вины. Именно в такой культуре возможна фигура народного обвинителя, соотносимого с образом судьи, описанного выше у Достоевского.

Народный обвинитель — не надменно стоящий сверху иерарх, который обвиняет как бы извне, но — ответственный за настоящие и прошлые деяния народа, готовый первым понести за них наказание. Моисей обвинял свой народ пред Богом, но и был готов принять наказание за него:

> И возвратился Моисей к Господу и сказал: о, народ сей сделал великий грех: сделал себе золотого бога; прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал *[1].

*[1] Исх 32:31–32

2. Русский перевод этого места несколько затемнен. Приводим текст оригинала: *“Daß irgendwo zwischen Menschen das Unbedingte gilt, nur gemeinsam oder gar nicht leben zu können, falls dem einen oder anderen Verbrechen angetan werden, oder falls es sich um die Teilung physischer Lebensbedingungen handelt, das macht die Substanz ihres Wesens aus. Aber daß dies nicht in der Solidarität aller Menschen, nicht der Staatsbürger, nicht einmal kleinerer Gruppen liegt, sondern auf engste menschliche Verbindung beschränkt bleibt, das macht diese Schuld von uns allen”* [*Jaspers, 32*].

3. Классификация Рут Бенедикт делит нации на те, которым присуще размышлять о своей ответственности за преступления прошлого и исповедовать их перед другими (культура вины), и нации, для которых характерно *сохранять лицо*, скрывая свои проступки (культура стыда) [*Benedict*].

Апостол Павел, обличая иудеев, желал «быть отлученным от Христа за братьев… по плоти» *[1].

*[1] Рим 9:3

В русской истории нового времени А. С. Хомяков был одним из первых народных обвинителей. Его стихотворение «Не говорите: “То былое…”», обращенное к образованному обществу, возвещает вину русского народа и призывает к покаянию за грехи отцов. В нем ясно можно различить вину (мертвенность сердец к любви и отречение от «всей святыни… стороны родной» — т. е. веры) и проступки (войны, коварства, убийства, разврат, кумиротворение и др.). Но главный посыл — призыв к покаянному плачу, в котором голос поэта первый:

> Молитесь, плача и рыдая,
> Чтоб Он простил, чтоб Он простил! [*Хомяков, 239*].

Народным обвинителем был А. И. Солженицын, который свидетельствовал, насколько эта роль тяжела и самообличительна:

> …Тот, кто взялся выразить раскаяние национальное, всегда будет подвергаться веским отговорам, укорам, предостережениям: как бы не опозорить свою страну, как бы не дать пищу ее врагам [*Солженицын, 123*].

Народному обвинителю, по слову С. С. Аверинцева, приходится «как бы все время быть виноватым на обе стороны» [*Аверинцев 2000, 416*].

Успех народного обвинителя связан с уровнем самосознания и свободы тех, к кому обращено обвинение, кто ответственен не только за себя (пусть в самом минимальном масштабе). Чувство вины за всех — следствие такой ответственности. Оно присуще благородным, оно противоположно обиженности как следствию эгоцентризма. Виноват тот, кому больше дано:

> В зле мира, увы, участвуют и верующие, и неверующие, но спросится несравнимо строже с нас, верующих. В зле мира вина лежит на нас [*Аверинцев 2007, 97*].

Культура вины — глубоко аристократичная культура, основанная на высоком уровне самосознания. Ответственность, ведущая к пониманию, что если где-то беспорядок, то это в первую очередь моя вина, воспитывается поколениями. Н. А. Бердяев считает чувство вины критерием духовного благородства:

Не аристократична всякая психология обиды, всякая психология претензии. <…> …Аристократична психология вины, вины свободных детей Божьих. Аристократу более свойственно чувствовать себя виновным, чем обиженным. <…> Аристократ, благородный должен чувствовать, что все, что возвышает его, получено от Бога, а все, что унижает его, есть результат его вины [*Бердяев, 141*].

Речь идет не о происхождении, а о принадлежности к тому или иному душевному типу или, в формулировке Н. А. Бердяева, «душевной расе» [*Бердяев, 141*].

Культура вины неустойчива, легко извращается либо в комплекс вины (проблема русской интеллигенции), либо в тотальное насилие коллективной виновностью, ведущей к навязанному принятию несуществующей вины (практика сталинского террора), либо в отказ от вины и противопоставление ее ответственности (готовность принять ответственность, но не вину).

Противопоставление вины и ответственности нередко можно встретить в современных дискуссиях, что свидетельствует о трансформации отношения к понятию вины как причины. Словарь Брокгауза называет вину «необходимым условием ответственности» [*Энциклопедический словарь, 401*]. Также внятно (и созвучно Ф. М. Достоевскому) в контексте катаклизмов XX в. о неотъемлемости вины и ответственности писал немецкий богослов Д. Бонхеффер:

…Каждый ответственно действующий человек становится виновным. Кто желает для себя в ответственности избежать вины, тот отделяется от последней действительности человеческого существования [*Бонхеффер, 282*].

С. С. Аверинцев, размышляя над послереволюционной поэзией Вячеслава Иванова, говорит о вине культуры:

Это именно «наша» вина, от которой нельзя откреститься и отгородиться, вина культуры, каковая давно уже тайно и явно живет разрушением традиционной нормы, вина мыслящей и мечтающей головы, что получает заслуженное наказание от грубой силы, явившейся на деле исполнить ее бессознательный приказ [*Аверинцев 2001, 96*].

Разрушение традиционной нормы в нашем случае заключается в отказе от культуры вины.

Культура вины предполагает правдивое видение *действительной* своей вины и знание ее в деталях, иначе есть опасность движения по кругу в бесплодности раскаяния. Об этом говорит Зинаида Гиппиус в одном из стихотворений 1920 г.:

И пусть вины своей не знаем,
Она в тебе, она во мне;
И мы горим и не сгораем
В неочищающем огне [*Гиппиус, 257*].

Исповедание *действительной* вины всегда приносит добрый плод. В русской литературе XIX в., не только в творчестве Ф. М. Достоевского, есть представление о том, что видение своей вины в поступке другого приносит человеку не порабощение, но освобождение. Особенно отчетливо это показывает И. А. Гончаров в романе «Обрыв». Бабушка Татьяна Марковна (которая всегда трактовалась в критике как образ России) в греховном поступке внучки Веры опознает свой грех, просит за него прощение, что дает взаимное очищение и пробуждает в девушке новые жизненные силы.

Прости меня, Вера, прежде ты. Тогда и я могу простить тебя… <…> Я погубила тебя своим грехом…
— Ты спасаешь меня, бабушка… от отчаяния…
— И себя тоже, Вера. Бог простит нас, но он требует очищения! Я думала, грех мой забыт, прощен. Я молчала и казалась праведной людям: неправда! Я была — как «окрашенный гроб» среди вас, а внутри таился неомытый грех! Вот он где вышел наружу — в твоем грехе! Бог покарал меня в нем… Прости же меня от сердца…
<…>
…Вере становилось тепло в груди, легче на сердце. Она внутренне вставала на ноги, будто пробуждалась от сна, чувствуя, что в нее льется волнами опять жизнь…
<…>
Да, бабушка взяла ее неудобоносимое горе на свои старые плечи, стерла своей виной ее вину и не сочла последнюю за «потерю чести».
…Стало быть, ей, Вере, надо быть бабушкой в свою очередь, отдать всю жизнь другим…
<…>
Ей на душе становилось свободнее, как преступнику, которому расковали руки и ноги [*Гончаров, 687–689*].

Свидетельства XX века

Первая половина XX в. оставила множество исторических свидетельств как о том, что идея всеобщей виновности была присуща лучшим представителям народа, так и о *плодотворном* ее действии. Приведем несколько примеров.

Патриарх Тихон сразу после Октябрьского переворота, призывая верующих к покаянию, настаивал на принятии всеобщей вины:

> Все виновны! Виновны не только в личных грехах, виновны в грехах общественных, виновны за родину, виновны за церковь, виновны за дело Христово на земле! Проснись, православный народ, и принеси покаяние в меру глубины твоего тягчайшего падения! [*Обращение, 378*].

А. А. Ершова, писатель, педагог и просветитель, в своих воспоминаниях 1920 г. свидетельствует об остром переживании своей вины в заполняющем мир зле:

> Среди ада кромешного этой минувшей ночи я чувствовала безграничное сострадание ко всем: к беспомощным жертвам и жестоким палачам, к немногим драгоценным хорошим людям… Я чувствовала еще, что все виноваты во зле, заполняющем мир, и я тоже виновата, как и все, и должна безгранично каяться в своей греховности, в суетности, в слабости, эгоизме, гордости [*Ершова, 32*].

Русский старец Силуан, закончивший свой подвижнический путь на горе Афон и не принимавший прямого участия в мировых катастрофах XX в., говорит о влиянии принятия вины и ответственности за общий грех на судьбы мира:

> Так всякий раз, когда мы отрекаемся от несения вины за общее зло, за дела ближних своих, мы повторяем тот же грех и также разбиваем единство Человека. Господь спросил Адама прежде Евы. И нужно думать, что если бы он не оправдывался, но взял бы на себя ответственность за их общий грех, то иными были бы судьбы мира, как изменятся они, если и мы будем брать на себя тяготу вины ближних.
> <…>
> Но странно, такой образ действия, т. е. принятие на себя вины и прошение прощения, представляется многим как раз чем-то рабским [*Софроний, 132–133*].

Архимандрит Сергий (Савельев), исповедник веры, призывает всех верующих осознать свою вину, потому что только через это проясняются будущие пути жизни:

…Все мы будем повинны в том, что пережив так много испытаний и уже познав теперь, как ужасна жизнь в условиях неправды, допустили в своей жизни что-то такое темное, что нас разъединяет.
<…>
Каждый человек повинен. В разной мере — один больше, другой меньше, но всем нам нужно сознавать эту вину. Вина за горькое положение нашей церковной жизни лежит на каждом из нас.
Нам нужно помнить: когда есть непорядок в жизни, тогда прежде всего нужно искать вину в самом себе. И когда почувствуешь эту вину, осознаешь ее, тогда и путь жизни проясняется [*Савельев, 7, 9*].

В фильме Тенгиза Абуладзе «Покаяние», который стал символом в эпоху падения советской идеологии, есть знаменательный диалог отца с сыном:

Сын: Да, я стрелял, и это усугубляет нашу вину.
Отец: Какую вину?
Сын: Дедушки, мою и твою.
Отец: А меня в чем ты винишь?
Сын: В том, что ты оправдываешь дедушку и идешь по его стопам. Ты убийца, как и я, и даже хуже, потому что тебе не жаль эту женщину.
Отец: Кого я должен жалеть, ты рехнулся?
Сын: Ты готов придушить ее, а не просить прощения.
Отец: Оказывается, ты еще и идиот! … (*пауза и взгляд сына*). Она выкапывает отца из могилы, а я должен у нее прощения просить? Да я ее задушу, и тебя в придачу, если не образумишься.

Данный диалог и его продолжение показывают глубинную связь принятия/непринятия вины с дальнейшей судьбой персонажей. Принятие вины связано с жалостью, болью (вспомним связь боли и вины у Ф. М. Достоевского и И. А. Гончарова) и, напротив, отказ от вины ведет к ожесточению. Отец не признает своей вины в грехах деда, поэтому сюжет развивается трагически: его сын кончает с собой (стреляется из ружья, подаренного дедушкой, тем самым становясь еще одной его жертвой), сам отец в отчаянии выбрасывает труп деда на съедение птицам. У героев нет будущего. Через образ старушки, ищущей дорогу к храму

(храм в фильме, безусловно, — символ покаяния), автор фильма указывает пути выхода из сложившегося тупика истории.

Таким образом, мысль Ф. М. Достоевского о вине каждого за каждого — ключевая не только для русской культуры, но и для всей христианской культуры в целом. В ней выражены евангельские основания соборного существования человека и его изначального дара — жить вместе. В современной России резко отрицательное, иногда агрессивное отношение к идее совиновности, — с одной стороны, свидетельствует о том, что эта идея до сих пор присутствует в народе, с другой, — характеризует трансформацию культуры, меняющую свои основания. Представления о вине в русской литературе и мысли XIX и XX вв. не имеют ничего общего с *комплексом вины*, подавляющим человека и его будущее. Напротив, признание своей вины в проступках других людей, оказывает действие проясняющее, творческое, пробуждающее новые жизненные силы. Вина — причина поступков и поведения. Культура вины требует высокого уровня самосознания: важно увидеть действительную (непридуманную) вину как причину личной отъединенности, имеющую прямое отношение к отказу от человечности. Вина должна быть обличена, грех должен быть исповедан, вынесен на свет не для того, чтобы заявить о нем, но чтобы сознательно отказаться от него, чтобы он перестал приносить худые плоды в будущем [4]. Признание вины требует публичности, так как она всегда является разрушением единства людей. Исполнить эту глубоко внутреннюю задачу под силу тем, кто готов брать ответственность не только за себя, а значит и самую тяжелую вину, что дает надежду, что покаяние будет действенным. Однако до конца вину в человеке и человечестве невозможно изжить. Как бы правдиво не совершалось покаяние, — человек и народ будут нуждаться в новом обличении и признании, что всякий за всякого виноват. Неустойчивое равновесие ежедневного признания вины и отречения от ее следствий, проступков, позволяет сломить собственную гордость и дает надежду на непрестанное обновление и возрождение народа.

4. Бабушка в романе И. А. Гончарова «Обрыв» спустя годы понимает, что неисповеданный грех не теряет своего пагубного действия: «…Если б я знала, что этот гром ударит когда-нибудь в другую… в мое дитя, — я бы тогда же на площади, перед собором, в толпе народа исповедала свой грех!» [*Гончаров, 686*].

Источники и литература

1. *Авва Дорофей* = Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М. : Благовест, 2010. 416 с.
2. *Аверинцев 2000* = Аверинцев С. С. Словарь против «лжи в алфавитном порядке» // София–Логос : Словарь. К. : Дух и Литера, 2000. С. 410–422.
3. *Аверинцев 2001* = Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных гражданин…» : Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб. : Алетейя, 2001. 167 с.
4. *Аверинцев 2003* = Аверинцев С. С. Ветхий и Новый (из ответов на вопросы) // Дикое поле : Интеллектуально-художественный журнал. 2003. № 3. URL: http://www.dikoepole.org/numbers_journal.php?id_txt=116 (дата обращения: 06.08.2017).
5. *Аверинцев 2005* = Аверинцев С. С. Преодоление тоталитаризма как проблема: попытка ориентации // Он же. Собр. соч. под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Связь времен. Киев : Дух и Литера, 2005. С. 386–397.
6. *Аверинцев 2007* = Аверинцев С. С. Духовные слова. М. : СФИ, 2007. 232 с.
7. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
8. *Бонхеффер* = Бонхеффер Д. Этика / Пер. с нем. М. : ББИ, 2013. XXXIV, 501 с.
9. *Гиппиус* = Гиппиус З. Н. Стихотворения. СПб. : Академический проект, 1999. 592 с.
10. *Головко* = Головко О. Когда покаяние абсурдно : [Интервью с прот. Александром Ильяшенко]. URL: http://www.pravmir.ru/absurdnoe-pokayanie/ (дата обращения: 10.11.2017).
11. *Гончаров* = Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем : В 20 т. Т. 7 : Обрыв : Роман : В 5 ч. СПб. : Наука, 2004. 776 с.
12. *Достоевский 1976* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 14 : Братья Карамазовы. Л. : Наука, 1976. 512 с.
13. *Достоевский 1980* = Достоевский Ф. М. Дневник писателя : 1973 // Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 21. Л. : Наука, 1980. С. 5–136.
14. *Ершова* = Ершова А. А. В тюрьме в 1920 году : Воспоминания. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение» ; СФИ, 2017. 136 с.
15. *Каледа* = Каледа Кирилл, прот. Каяться по-русски: рваная рубашка и разбитый лоб. URL: https://www.pravmir.ru/nuzhno-li-kayatsya-russkomu-narodu/ (дата обращения: 15.08.2018).

16. *Мать Мария 2004а* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария). Иоанникий Великий // Жатва духа : Религиозно-философские сочинения. СПб. : Искусство-СПб, 2004. С. 14–19.
17. *Мать Мария 2004б* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария). А. С. Хомяков // Жатва Духа. СПб. : Искусство-СПб, 2004. С. 261–288.
18. *Миронова* = Миронова А. Виноваты не все. URL: https://www.gazeta.ru/comments/column/mironova/10373669.shtml (дата обращения: 10.11.2017).
19. *Обращение* = Обращение «Великопостный привет читателям» // Православная Москва в 1917–1921 годах : Сборник документов и материалов / Под ред. М. М. Горинова и др. М. : Изд-во Главного архивного управления г. Москвы, 2004. С. 377–378.
20. *РИА новости* = В РПЦ назвали популизмом призывы «соборно каяться» к юбилею революции : [РИА новости. 08.11.2016]. URL: https://ria.ru/religion/20161108/1480896976.html (дата обращения: 24.08.2018).
21. *Савельев* = Сергий (Савельев), архим. Слово о любви и об ответственности христиан // Православная община. 1998. № 46. С. 4–10.
22. *Седакова* = Седакова О. А. В России происходит обожествление зла и жестокости. URL: https://philologist.livejournal.com/8919068.html (дата обращения: 25.08.2018).
23. *Солженицын* = Солженицын А. И. Раскаяние и самоограничение // Из-под глыб : Сборник статей. Paris : YMCA-Press, 1974. С. 114–150.
24. *Софроний* = Софроний (Сахаров), схиархим. Преподобный Силуан Афонский. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. 528 с.
25. *Толковый словарь* = Вина // Толковый словарь живаго великорусского языка В. И. Даля. М. : Общество любителей Российской словесности, 1863. Т. 1. С. 180–181.
26. *Хомяков* = Хомяков А. С. «Не говорите: “То былое…”» // Полное собрание сочинений. Т. 4. М. : Университетская типография, 1900. С. 239.
27. *Энциклопедический словарь* = Вина // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 6 (11) : Венцано — Винона. СПб. : Семеновская типография, 1892. С. 401–402.
28. *Ясперс* = Ясперс К. Вопрос о виновности. М. : Прогресс, 1999. 146 с.
29. *Benedict* = Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword : Patterns of Japanese Culture. Boston : Houghton Mifflin Harcourt, 1946. 324 p.
30. *Jaspers* = Jaspers K. Die Schuldfrage. Heidelberg : Lambert Schneider, 1946. 112 s.

L. V. Kroshkina

“Is Everyone to Blame for All and for Everything”? Guilt and Responsibility in Russian Culture

The article deals with the attitude to the issues of guilt and responsibility in the Russian culture of the XIX and XX centuries as well as with their transformation in the present. This topic is considered with reference to the centenary of the Russian revolution in terms of comprehending the ways out from the anthropological catastrophe of the XX century. The author takes as the basic Russian idea F. M. Dostoevsky’s thought about everyone’s guilt for everything and traces its development and echoes in the writings of other authors, churchmen and society figures.

KEYWORDS: guilt, responsibility, repentance, Dostoevsky, Russian culture, culture of guilt.

Н. В. Ликвинцева

Антропологический аспект темы революции в религиозной мысли русского зарубежья (прот. Сергий Булгаков, Георгий Федотов, мать Мария (Скобцова))

Автор статьи рассматривает, как религиозные мыслители русского зарубежья (прот. Сергий (Булгаков), Георгий Федотов, мать Мария (Скобцова)), размышляя над темой русской революции 1917 г., фиксируют те первичные антропологические сдвиги, которые затем будут использованы тоталитарной властью в проекте создания «нового», «советского человека»: захваченность стихией бунта, слияние с толпой, отказ от мысли. Противостояние такому процессу обесчеловечивания человека продумывается в русле осознания собственной вины и исторической ответственности за случившееся со страной и собственной причастности всем страдающим, гибнущим, «побежденным».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: антропология, революция, человек, история, протоиерей Сергий (Булгаков), Георгий Федотов, мать Мария (Скобцова).

Антропологическая проблема представляет собой один из важнейших моментов философского осмысления темы революции 1917 г. Коммунистический проект по созданию «нового», удобного для тоталитарной власти, легко манипулируемого ею «советского» человека, «*homo soveticus*», в настоящее время уже подробно освещен в литературе, начиная от книги Михаила Геллера «Машина и винтики : История формирования советского человека» (1985) вплоть до последней книги Светланы Алексиевич «Время секонд-хэнд» (2014). Религиозная мысль русского зарубежья, внесшая свою лепту в продумывание фаз и итогов этого «проекта», фиксирует даже тот первичный антропологический сдвиг, который и привел позднее к «советскому» человеку как «винтику» системы тоталитаризма. Мыслители замечают его проявления даже до окончательной победы советской власти, в самый разгар революции и Гражданской войны. Уже в 1918 г. о. Сергий Булга-

ков размышляет над последствиями революции в философских диалогах «На пиру богов. Pro и contra», предназначавшихся для сборника, который был задуман именно как философский ответ на вызов революции — «*De profundis*» («Из глубины»). В этом тексте он впервые вводит термин, предваряющий выражение «*homo soveticus*», — «*homo socialisticus*», — обозначив им «звероподобных, страшных» революционных солдат и матросов, представляющихся «иногда существами, вовсе лишенными духа и обладающими только низшими душевными способностями, особой разновидностью дарвиновских обезьян» [*Булгаков 1991, 242*]. Эта картина революции как всеобщего озверения и потери людьми человеческого облика, как выплеска народной стихии, в котором обычный человек становится жестоким зверем, а насилие — нормой, вполне типична для эмигрантской мемуаристики: вспомним бунинские «Окаянные дни», в которых Россия революционного времени показана как «мир поголовного хама и зверя» [*Бунин, 100*]. У Булгакова эта тема развернута не только в разных репликах упомянутых диалогов, но и в его воспоминаниях, написанных в самом начале его эмигрантского бытия, в Константинополе в 1923 г., и озаглавленных — «Пять лет (1917–1922)» (самый объемный отрывок воспоминаний носит подзаголовок «Агония»). В них мемуарист вспоминает свое трагическое восприятие Февраля, противоположное всеобщему ликованию вокруг:

> Я видел и чувствовал, что пришел красный хам, что жизнь становится вульгарной и низкой и нет уже России. А между тем кругом все сходило с ума от радости [*Булгаков 1998, 63*].

О разливе прорвавшейся стихии говорил Булгаков и в своей симферопольской лекции 1919 г. «Духовные корни большевизма», дошедшей до нас лишь по отголоскам в крымской периодике:

> Это Стенька Разин, Пугачев, казаки смутного времени, тушинцы. Демоническая стихия, накапливавшаяся в течение многих веков, не раз прорывавшаяся, в обычное время умиротворялась и сдерживалась Церковью, государством и отчасти тоненькой русской культурой [*Филимонов 2003, 129*] [1].

1. Булгаковские мысли переданы здесь по газетной статье очевидца: Ивинский Б. Духовные корни большевизма : Содержание доклада проф. о. Сергия Булгакова // Таврический голос (Симферополь). 1919. 24 сент. (7 окт.). № 52. С. 202. Эту тему о. Сергий подхватывает в 1932 г. в статье «Душа социализма»: «Как факт, революции происходят с элементарной стихийностью, они подобны извержению вулкана, выбрасывающего лаву и пепел, или землетрясению, перемещающему пласты,

Сразу обращают на себя внимание те ценности, которые, по мысли автора, способны хоть как-то сдерживать эту стихию, поставить ей заслон: церковь, государство, культура.

Георгий Федотов, покинувший ставшую советской Россию лишь в 1925 г., сполна насмотревшийся на зарождение и становление «*homo soveticus*»-а, постоянно размышляет о последствиях революции в эмигрантской периодике 1930-х гг. в сериях статей, публикуемых в «Современных записках» и «Новом граде». В статье 1937 г. «Христианин в революции», например, он причисляет русскую революцию к «великим» по масштабу катастрофы:

> …Необычайное зверство и «величие» злодеяний. Когда встает «Ахеронт», смывая все преграды религии, морали, культуры, он не только страшен, он гнусен [*Федотов 2011б, 280*].

Кроме «апофеоза зверства» и «принципиального имморализма», к «социальной феноменологии “великой” революции» он относит также «всеобщее рабство и ложь» как «результат торжества силы» [*Федотов 2011б, 281*]. Интересно, что перечень «преград», сдерживающих стихию, почти полностью совпадает с булгаковским: религия, мораль, культура. Особенно акцентирует внимание Федотов на культуре, в которой видит сдерживающую силу, замедляющую «процесс бестиализации обезбоженного человека», вот потому-то «слабость культурной прослойки в русской жизни беспощадно оголяет зверя», ведет к разливу стихии, когда «убить человека — все равно что раздавить клопа», — рассуждает мыслитель в статье 1933 г. «О национальном покаянии» [*Федотов 2013б, 6*]. Такой потерявший человечность человек легко становится материалом, которым умело манипулируют пришедшие к власти строители тоталитарного режима. Федотов довольно рано приравнивает сталинизм к фашизму и пишет о родстве обоих тоталитаризмов, советского и гитлеровского. В его размышлениях на эту тему интересен один момент: понятие «энергии», высвобождаемой революцией и связанной как раз с этим выплеском народной стихии (а Федотов, кстати, в отличие от многих, не сомневается в подлинно народном характере этого выплеска).

опускающему одни материки и поднимающему другие. Стихийные силы злы уже в неразумности своей, а еще более, когда сам человек становится стихией. Пробуждается зверство и безумие, и в массах просыпается вековая обида, мстительная злоба и накопленная зависть, — конечно, наряду с героическим энтузиазмом отдельных лиц, вождей или групп. Не прозрачные воды, но отягченные грязью и мутью несет в себе прорвавшийся Ахеронт» [*Булгаков 1932, 34*].

В статье «Правда побежденных» он пишет об «огромных энергиях, освобожденных в движении масс, которые были перехвачены и обработаны коммунистической фабрикой» [*Федотов 2012, 327*]. Энергией этой можно манипулировать по-разному: можно, например, переключить ее в национальную и направить на «созидание национальной и православной России». Федотов не исключает такой возможности в будущей, постсоветской России, когда те, кто сегодня убивает «буржуев», завтра будут «убивать евреев и инородцев» и еще провозглашать, что делают это во имя Христово, просто переключили энергию:

> …Оцерковленное, оправославленное зло гораздо страшнее откровенного антихристианства [*Федотов 2013б, 12*].

Такой выплеск «энергии» учитывает в своем анализе тоталитаризма и мать Мария (Скобцова). В работах времен Второй мировой войны, в частности, в статье «Размышления о судьбах Европы и Азии» (предположительно, судя по содержанию, написанной в 1941 г.), она напрямую соединяет крупнейшие тоталитарные режимы XX в., коммунистический и гитлеровский, связывая характерную для них «агрессивность государства» и «волю к войне» с породившими их революциями, с той аккумулированной «внутренней агрессией», какую умело направляет «революционный класс» на «покоренный им народ» [*Кузьмина-Караваева 2004, 481–482*]. Интересующую же нас тему, то, как меняется человек в разливе революции, она подробно рассматривает в своих раннеэмигрантских работах середины 1920-х гг., главным образом, в мемуарах «При первых большевиках : Как я была городским головой» (1925) и в трех исторических повестях «Равнина русская (Хроника наших дней)» (1924), «Клим Семенович Барынькин» (1925) и «Несколько правдивых жизнеописаний». Две из них были напечатаны в эмигрантской периодике, третья, написанная, по всей видимости, в это же время, опубликована уже в наши дни [2]. Во всех трех повестях в центре внимания автора — маленький человек, застигнутый стихией революции, неуправляемым потоком событий, «Великим» и «все поглощающим событием»,

2. Повесть «Равнина русская (Хроника наших дней)» опубликована в «Современных записках» (1924. № 19, 20); «Клим Семенович Барынькин» — в «Воле России» (1925. № 7/8, 9/10), обе повести — под псевдонимом «Юрий Данилов». В это же время, видимо, написана и повесть «Несколько правдивых жизнеописаний»; опубликована в 2012 г. по рукописному автографу (см.: [*Кузьмина-Караваева 2012, 391–435*]).

как называет революцию рассказчик в последней повести [*Кузьмина-Караваева 2012, 392*]. Такая дихотомия человека и стихии позволяет нам сосредоточить взгляд на антропологической проблематике, начать вместе с автором размышлять над тем, как меняется застигнутый стихией истории человек, что он может противопоставить неуправляемому потоку.

Выплеск стихии революции, бунта может захватить и подчинить себе человека и извне, и изнутри; и тот и другой случай приводят к потере личности, того, что составляет саму основу человечности. Это может произойти не только с историческими деятелями, сознательными творцами революции, но и с обычным, рядовым человеком. В воспоминаниях «При первых большевиках…» Е. Ю. Скобцова описывает те перемены, которые наблюдает в революционные дни у своих земляков, обычных анапских граждан:

> Утверждаю, что среди них был самый незначительный процент большевистски настроенных людей. Общая масса поддалась какому-то гипнозу, что, вот, настало время, когда все можно, когда грабить и убивать, — совершенно позволительно, когда вообще все расхлесталось; и шли на грабеж и убийство с какой-то непонятной наивностью и невинностью [*Кузьмина-Караваева 2012, 112–113*].

Слияние человека со стихией, постепенно захватывающей его изнутри, в исторической прозе Е. Ю. Скобцовой описывается как «озверение»: особенно ярко этот процесс показан в повести «Клим Семенович Барынькин» в образе красного комиссара Клима, незаурядного человека, ищущего себя и свое призвание, русло для своей жизненной реки. Русло найдено в революции, но река оказалась кровавой: Клим стал жестоким и безжалостным командиром красной конницы, пытающимся забыться от тоски в кровавом разгуле насилия и бесчинств. Встретившая его в это время Оля, единственный человек, которого герой всю свою жизнь любит, диагностирует:

> Зверь-то сквозь все ваши поры пророс [*Кузьмина-Караваева 2012, 315*].

Слияние человека со стихией извне описывается как растворение в толпе. Именно толпа объявляется «главным действующим лицом всех событий» [*Кузьмина-Караваева 2012, 422*] в повести «Несколько правдивых жизнеописаний»; через толпу стихия бун-

та распространяется в пространстве и времени, превращаясь в победу революции. В «Климе Семеновиче Барынькине» Клим, именно как часть толпы, впервые участвует в убийстве: толпа (которая стала «как пьяная») вершит самосуд над поручиком, имевшим смелость призывать солдат не дезертировать:

…Все сгрудилось, охнуло что-то, тяжело задышали солдаты, — и нет поручика, — только куски растерзанного мяса… [*Кузьмина-Караваева 2012, 295*].

На гребень революции поднимаются и приходят к власти те, кому удается стать рупором толпы, вобрать в себя ее силу, срезонировать с разливом народной стихии. Именно так получают власть большевики. В своих мемуарах Скобцова вспоминает наблюдение, сделанное ею еще в период между двумя революциями:

…Массе с нами не по пути. Придут люди, которые сумеют развязать ей руки, и тогда она польется по совершенно другому руслу. В этом была неизбежность большевизма [*Кузьмина-Караваева 2012, 98*].

Человек при этом присваивает себе стихийную силу толпы, но, становясь одновременно ее частью, неизбежно теряет себя. Особенно наглядно процесс превращения человека в рупор толпы показан в повести «Несколько правдивых жизнеописаний» в образе Виктора Ивановича Канатова, прототипом которого стал Александр Федорович Керенский[3]. Канатов «вобрал в себя всю силу и мощь» толпы, стал ее голосом, оформил в себе «все ее чаяния», и в итоге стал «толпою одержимым» [*Мать Мария 2013, 425*]. А «одержимым» чем-то становится лишь человек, переставший быть самостоятельной личностью, потерявший себя. Подробно механизм утраты личности в тоталитарном обществе, ведущем свой генезис как раз от революционной толпы, мать Мария проанализирует позже в упомянутой статье «Размышления о судьбах Европы и Азии». По ее мысли, теряет себя при таком расчеловечивании не только растворившийся в коллективе, ставший «винтиком» тоталитарного механизма человек, делегирующий собственную ответственность тем, кто стоит на социальной лестнице выше его, перенося ее все выше и выше, но также и тот,

3. См. об этом: [*Кузьмина-Караваева 2012, 634 (прим.)*].

кто стоит на вершине этой пирамиды, т. е. тоталитарный диктатор. Потеря личности во втором случае рассмотрена автором на примере Гитлера. Она связана с тем, что «ограниченная человеческая природа ограничена именно в своих положительных возможностях» [*Кузьмина-Караваева 2004, 488*], а значит может вместить лишь «некоторый комплект среднеположительных человеческих свойств», но при этом диктатору приходится втиснуть в нее «всю меру преступления, падений, лжи, жестокости, тупости, самоуверенности и греха собственного народа», делегированных вождю вместе с ответственностью. В итоге, во главе такого отказавшегося от человечности народа «стоит безумец, стоит параноик» [*Кузьмина-Караваева 2004, 488*]. Интересно, что уже в ранней исторической прозе Скобцовой звучит эта тема — потери личности «победителем», превращающимся на волне победы в «винтик» истории. В «Нескольких правдивых жизнеописаниях» дан образ Митяйки, корыстного негодяя, в нужный момент примкнувшего к большевикам и ставшего мелким диктатором на местном уровня. О его гибели сказано так:

> Митяйку однажды, когда наш город на шесть часов попал в руки к зеленым, — убили. Жена его куда-то уехала. Но это не важно, потому что на его месте сейчас точно такой же человек сидит [*Кузьмина-Караваева 2012, 432*].

Эта незаметная смерть контрастирует со смертью главной героини Кати, ставшей трагической кульминацией повести и олицетворением гибели России. Митяйка же, превратившийся просто в функцию и орудие зла, легко заменим кем-то другим, столь же безликим как он сам, так что и смерть этого «победителя» не событийна и незаметна. Одна из программных статей Федотова, постоянно размышляющего о «победе» большевиков, так и называется — «Правда побежденных».

Интересно посмотреть, как рисуют наши мыслители образы врагов, большевиков, тех, кто становятся проводниками и организаторами насилия. Отец Сергий Булгаков в дневниках пишет о «российском удаве — Ленине, втором Иуде» [*Булгаков 1998, 158*] [4], об «осатанении чугунных сердец богоотступников и железной силе жестокости и неумолимости» [*Булгаков 1998, 102*] [5].

4. Константинопольский дневник. Запись от 10 (23) марта 1923 г.

5. Ялтинский дневник. Запись от 11 мая 1922 г.

Георгий Федотов пристально вглядывается во врага, потому что, считает он, большевизм строит в России «нового человека» «по своему образу и подобию» [*Федотов 2012, 337*], а значит стоит получше узнать этого строителя и ядовитый «дух большевизма», воплощающийся в пришедших к власти на волне революции большевиках. Среди них мыслитель выделяет разные типы: женский, «глуповатый, чуждый высокой культуры», но искренний; мужской, героический, с романтизмом разбойничества; и самый ядовитый — «дух партии Ленина», лучше всего различимый на примере самого Ленина. Это тип борца, абсолютно имморального, определяющего ценность человека по «силе и стойкости его ненависти» [*Федотов 2012, 338–340*], совершенно не способного жертвовать собой, всегда подозрительного и вообще не верящего в возможность благородных поступков, крайне восприимчивого к стихии зла. В своем апогее — это машина разрушения, ведущая борьбу ради борьбы, очищенная от всего человеческого, — это «дух небытия» [*Федотов 2012, 347*]. Вглядывается во вражеский стан и Е. Ю. Скобцова, тоже различая в своих мемуарах разные типы большевиков: на одном полюсе в ее описаниях оказываются «люди очень искренние», но при этом «совершенно невероятно темные, с таким винегретом в мозгах, что просто, бывало, не знаешь, с какого конца начинать с ними спор» [*Кузьмина-Караваева 2012, 99–100*] (в повести «Равнина русская» этот тип представляет солдат Иван Кособрюх), или же сознательно отдавшие жизнь революционному делу, но обреченные на гибель и уже с ужасом замечающие негативные последствия своей победы и захвата власти (Волкорез, глава анапского Совета Протапов, выведенный в «Равнине русской» в образе латыша Яура). Второй полюс — собственно «победители», добивающиеся только личной выгоды и власти и сознательно манипулирующие стихийным сознанием толпы. Например, описанный в мемуарах «проходимец доктор Стальнов», который, «благодаря известному демагогическому таланту, умел привлекать на свою сторону темную массу» [*Кузьмина-Караваева 2012, 95*]. Размышляя над механизмами такого манипулирования массой, мать Мария проницательно подмечает «лозунговость» сознания большевиков, гипнотизирующих и завоевывающих народ с помощью «демагогических лозунгов» [*Кузьмина-Караваева 2012, 121*]: «Фраза и жест были вообще наивысшими добродетелями у них» [*Кузьмина-Караваева 2012, 107*]. В образе Клима Барынькина явственно показано, как осуществляется процесс поиска нужных лозунгов и в чем его цель:

И надо сказать такое, чтобы каждому понятно и желательно было, очень простонародное, очень доступное всякому солдату-серяку. Потому что теперь именно в серяке все дело, а генералы всякие, — военные и революционные, — одинаково без сил, если серяку по сердцу не придутся [*Кузьмина-Караваева 2012, 294*].

Клим находит такой свежий лозунг, способный привести его к власти: провозглашает «мир хижинам, войну дворцам» [*Кузьмина-Караваева 2012, 294*] — и сразу становится «большим человеком». На речевых изменениях останавливает свое внимание и Федотов: он размышляет о милитаристском словаре революции, черпающем «языковые новообразования» из армейского быта, «чрез толщу солдатских масс» [*Федотов 2011а, 69*], о речи Ленина, и главное, о том, как пользуются языковыми ухищрениями «новые хищники», которые «с помощью пустой и лживой фразы» обеспечивают «себе берлогу» [*Федотов 2011б, 281*]. Здесь примечательна подмеченная матерью Марией в ее работах о тоталитаризме взаимосвязь манипулирования (в том числе и языкового) непросвещенным сознанием и встречной готовности «жертв истории», «винтиков» тоталитарного общества к такой манипуляции, — и это уже проблема не просто языка, но ума, — вспомним отмечавшуюся уже «неумность» некоторых искренних и вроде бы симпатичных большевиков, творцов революции.

Об уме, как антропологической категории, позволяющей отличить личность от расчеловеченных субъектов тоталитаризма, размышляют Х. Арендт и Д. Бонхеффер. Это связано с тем, что ум понимается этими мыслителями не как социально или генетически обусловленная способность к более или менее глубокой интеллектуальной деятельности, но как этически окрашенная и связанная с ответственностью способность самостоятельно мыслить и принимать решения. Х. Арендт делает акцент на присущей человеку способности «судить самостоятельно», не сводить совесть к «автоматизму», который уже не работает в новых условиях тоталитаризма, когда меняется само понятие этической нормы [*Арендт, 77–78*]; Д. Бонхеффер размышляет о глупости как «не столько интеллектуальном, сколько человеческом недостатке», связанном с добровольной готовностью личности оглуплять себя «лозунгами и призывами», и тогда глупость оказывается просто еще одним вариантом отказа от ответственности [*Бонхеффер, 33–36*]. Об этой растворившейся в стихии революции «бездарности» и «серой посредственности» размышляют

и Федотов, и Булгаков[6]. Именно людей, отказавшихся мыслить, легче всего идеологически обработать и превратить в рабов: Федотов прослеживает, как осуществляет эту обработку умов после революции советская власть, сознательно уничтожающая культурный слой интеллигенции, действующая на понижение, снижающая уровень культуры даже вроде бы при допуске к ней новых социальных слоев: массы, получившие доступ к образованию, оказываются «образованщиной», возникает новый, созданный революцией тип человека — «военно-спортивный, волевой и антиинтеллектуальный…» [*Федотов 2013в, 361*]. На фоне такого отказа от мысли особенно характерен призыв матери Марии сохранять мысль в любых условиях: даже в нацистском концлагере она призывала соузниц «не снижать мысль», «думать выше земных рамок и условий» [*Гаккель, 242*].

Вспомним о тонком слое культуры, пытающемся и не способном сдержать разлив революционной стихии. Тема культуры — одна из важнейших у всех трех мыслителей, размышлявших о культурных предпосылках революции (разрыв народа и интеллигенции; «образованщина» атеистической интеллигенции, шедшей в революцию; разрыв светской и церковной культуры и т. д.). И не просто размышлявших, но немало сделавших для того, чтобы исправить упущенное, искривленное революцией, внесших свой вклад в создание «духовной», «оцерковленной», «целостной» культуры, от чего, по их мнению, зависит будущее России. И тут значимы не только их статьи и мысли на эту тему, но и их деятельность: о. Сергий всю свою жизнь в эмиграции отдает главному своему детищу — Свято-Сергиевскому богословскому институту, Федотов в нем преподает и основные свои исторические труды посвящает продумыванию духовно-культурных основ России, которые находит в ее святости. Культурная доминанта становится одной из принципиально важных составляющих общей жизни

6. В статье «Завтрашний день : (Письма о русской культуре)» (1938) Г. П. Федотов пишет: «Духовная бескрылость, бездарность русской революции может доставлять злорадное удовольствие всем ее врагам. Но это факт глубоко печальный для русского народа и его будущего. Потому что это будущее кипит в котле революции. Потому что долго еще поколения, идущие нам на смену, будут нести ее печать. Нелегко будет стереть ее — да можно спросить себя, удастся ли это когда-нибудь до конца?» [*Федотов 2013а, 384*]. «Светский богослов», один из наиболее близких к авторской точке зрения персонажей булгаковских диалогов «На пиру богов : Pro и contra», размышляя о подготовившем революцию интеллигентском лагере, замечает, что там «мало было дарований выше среднего и талантов, а в общем царила серая посредственность» [*Булгаков 1991, 270*]. Он же далее восклицает: «Как бездарна и уродлива русская революция: ни песни, ни гимна, ни памятника, ни жеста даже красивого. Все ворованное, банальное, вульгарное» [*Булгаков 1991, 276*].

Дома на улице Лурмель и общества «Православное Дело», созданных матерью Марией.

Но это потом, в эмиграции. Пока же вернемся к человеку, застигнутому исторической катастрофой, находящемуся в центре разгула стихии. Как он может сохранить себя? Маленький человек на фоне больших событий, беспомощный, пытающийся и не умеющий ни переломить ход истории, ни предотвратить гибель свою и своих близких, силящийся при этом понять смысл происходящего, другого человека и себя самого, и будет подлинным героем исторической прозы Е. Ю. Скобцовой. Вспомним подобную столь поражающую читателя «слабость» еще одного героя великого романа о русской революции — пастернаковского доктора Живаго. У матери Марии проявляется вполне сознательный отход от темы благой силы и мотива сверхчеловека, характерных для ее ранней философской повести «Юрали» (1915). В мемуарном очерке «Встречи с Блоком» она вспоминает, как еще до революции поняла опасность штейнерианской идеи обожествления «человеческой природной силы», как внутренне и навсегда согласилась на безоружность, на то, чтобы «все крепости в себе разрушить» [*Кузьмина-Караваева 2012, 86*]. Такая «безоружная» открытость и помогает лучшим героям ее прозы найти в себе какую-то другую, не внешнюю силу: ведь внешней силой, как мы помним, наделяла своих избранников толпа, что оказывалось началом обезличивания. Оля, главная героиня повести «Клим Семенович Барынькин», спрашивает себя:

> Сама-то она сильная, что ли? Да, сильная, потому что всю себя отдавать умеет. Не силою сильная, а напряжением своим, которое все ее существо воедино объединяет [*Кузьмина-Караваева 2012, 298*].

А то необходимое усилие ума, о котором у нас уже шла речь, оборачивается в этой прозе темой «умного зрения», при котором вглядывание в события совпадает с сострадательным вниманием к человеку, к другому, к тому, кто нуждается в помощи и утешении. Именно способность так смотреть делает из рассказчика повести «Несколько правдивых жизнеописаний» Коли Иконникова — подлинного «свидетеля событий» [*Кузьмина-Караваева 2012, 391*].

При таком зрении можно и нужно увидеть человека в любом встречном: в идеологическом противнике и даже во враге. Мы недаром так подробно остановились на образе врага у всех трех мыс-

лителей. Герой повести Скобцовой «Равнина русская» белый офицер Петр говорит, что «не озверел до такой степени, чтобы и во врагах не видеть человека», и радуется каждый раз, когда замечает в большевиках «что-нибудь в подлинном смысле человеческое» [*Кузьмина-Караваева 2012, 232*]. А в мемуарах «При первых большевиках» Елизавета Юрьевна называет «самым страшным в революции» то, «что за лесом лозунгов и этикеток мы все разучаемся видеть деревья, — отдельных людей» [*Кузьмина-Караваева 2012, 135*]. Отец Сергий Булгаков в диалогах «На пиру богов» замечает, что «и в зверином образе большевика против культа всеобщей солдатчины поднимает мятеж все-таки человек» [*Булгаков 1991, 245*]; а в дневниках пытается молиться за врагов и признается, сквозь труд и боль такой молитвы, что, может быть, «Русь спасется тогда и тем именно, когда она станет молиться о мучителях своих» [*Булгаков 1998, 159*]. Федотов, размышляя о типах большевиков и духе большевизма, поясняет, что «всякий большевик лучше большевизма», что и в нем всегда остается какой-то «природный или культурный человеческий остаток» [*Федотов 2012, 338*].

Такое зрение, позволяющее остаться человеком в любых исторических условиях, видит не только человеческое во врагах, т. е. самого Христа, образ Божий в любом и каждом; оно еще видит следы и признаки революционного развала не только вовне, когда можно отмахнуться и обвинить других, но и внутри себя. Внутреннее участие в происходящей со страной трагедии тоже отличает всех трех мыслителей. Этот момент личной ответственности за гибель России, общность боли и судьбы и будет отправной точкой всех их размышлений. В 1942 г., в оккупированном Париже, в подводящей итоги жизни поэме «Духов день» мать Мария вновь подхватывает эту тему общей со всеми ответственности за русскую революцию:

> С моим народом вместе шла на бунт,
> В восстании всеобщем восставала [*Кузьмина-Караваева 1947, 23*].

И это при том, что с биографической точки зрения такое самообвинение вряд ли будет до конца оправданным: Кузьмина-Караваева ни в коей мере не была участницей Октябрьской революции, которую она, как и многие, считает точкой невозврата: в этом году она приходит в партию эсеров, оказывается городским головой Анапы и на этом посту, рискуя жизнью, противостоит большевикам, пытаясь спасать людей и культурные ценности, за что потом

попадет под суд деникинской контрразведки; в 1918 г. участвует в правоэсеровской антибольшевистской борьбе. Ключевое слово в приведенной цитате — «бунт», оно сразу вызывает в памяти пушкинские эпитеты — бессмысленный и беспощадный. Этот разлив стихии, который напрямую связан с вызванными революцией антропологическими сдвигами, мать Мария явственно различает и в самой себе, в своей собственной душе, словно вскрывает в ней нарыв. Сохранилась дневниковая запись Е. Ю. Скобцовой, датированная 1930 г. и так и озаглавленная — «Бунт»:

> И все люди, — от Иоанна, через Петра, через Александру Федоровну и Александра Федоровича, к Ленину — всегда духота и своеволие. И мы все, отдельные русские люди, — в нас тоже есть это страшное, этот ужас, который не отталкивает, а, пугая, влечет. <…> …Духоту и своеволие можно преодолеть… <…> Только изнутри до молний в глазах и где душно до головокружения, — оттуда можно ставить законы и пределы своеволию и духоте. <…> …Особенно нам, пережившим революцию. В чем ее ценность? В том, что мы увидели все без покровов, очистились от словесных наследий и могли помимо всяких теорий задыхаться и своевольничать. Этого нельзя забыть и предать нельзя [*Кузьмина-Караваева 1930, 1*].

Характерна эта мысль — о преодолении изнутри. Георгий Федотов еще в 1918 г. в статье «Лицо России» призывает «начать возрождение России с себя самих» [*Федотов 1996, 109*]. Булгаков в Ялтинском дневнике в голодном Крыму 7 ноября 1921 г. записывает, что большевиков «нельзя опровергать в их плоскости, п<отому> ч<то> всякое такое опровержение будет на самом деле компромиссное “соглашательство”, их можно только превзойти, преодолеть из новой жизни: кто во Христе, тот новая тварь. Но — Боже! — как это трудно…» [*Булгаков 1998, 85*]. Собственно, все пореволюционное бытие этих мыслителей становится такой трудной внутренней работой. Федотов называет это «национальным покаянием», и у него это не просто слова, не идеологема, а постоянная память о миллионах жертв, ответственность перед Россией, ее культурой и будущим, императив социальной ответственности христианина, невозможность уклониться от тех социальных проблем и конфликтов, которые вызывают революции. У Булгакова это постоянное продумывание на философском и богословском уровне всех поднятых революцией вопросов. И постоянное чувство боли за Россию, ощущение собственной причастности ее гибели, невозможность от этой боли

уклониться[7], трудная, похожая на подвиг, молитва о России, которой наполнены страницы и ялтинского, и раннеэмигрантского дневников отца Сергия: он как будто все время помнит о расстреливаемых и умирающих рядом от голода, чувствует вину за любые привилегии, за то, что ему хоть как-то удается спасать от голодной смерти свою семью в голодающем Крыму[8], за то, что он не следует с патриархом Тихоном на его Голгофу[9]. Большевизм рассматривается им как «суд Божий над Россией» [*Булгаков 1998, 88*], а соумирание вместе с любимой страной — как единственно возможное движение через смерть к воскресению[10]. Мать Марию это «внутреннее» продумывание судьбы своего народа приведет к идее собственной причастности всем страдающим, погибающим и гонимым. В 1930 г. в программной статье «По обе стороны», опубликованной в газете «Дни», она напишет, что настоящая Россия, ее народ, живы сейчас по обе стороны границы: там, где Соловки, гонения на церковь и расстрелы, и здесь, в бездомности и бесприютности «настоящей, мученической эмиграции» [*Скобцова 1930, 14*]. Гонимые и страдающие по обе стороны границы составляют одно целое, одну живую Россию, ее народ. С этим народом мать Мария и разделит общую участь до конца, до общей смерти «с гурьбой и гуртом», до добровольной отдачи жизни «за други своя». И это уже другой крайний полюс этической и антропологической шкалы, противоположный «озверению» и революционному расчеловечиванию человека, с которых мы начали.

Религиозная мысль русского зарубежья, таким образом, не просто фиксирует и анализирует вызванные революцией антропологические сдвиги, делающие из человека «щепку истории», «винтик» тоталитарного общества, или палача, захлестнутого вы-

7. См., например, письмо из Крыма к о. Павлу Флоренскому от 17 августа/1 сентября 1922 г.: «Не рассказать этих бесчисленных и бесконечных дней и ночей, когда боролась душа и изнывала под непосильным бременем гибели России, эта непрерывная тупая боль…» [*Переписка, 165*].

8. См., напр., ялтинский дневник, запись от 14 февраля 1922 г.: «Основное мое чувство жизни личное — это бессилие и поражение перед голодом. Как тяжело и постыдно чувствовать себя жадным и трусливым себялюбцем, прячущимся и запирающимся в свой угол с своим куском для себя и семьи, под стук и стоны голодных. Я чувствую себя недостойным даже говорить о Боге и вере, а в то же время должен учить других, литургисать и сам окаянный причащаюсь плоти и крови Господней. На днях я был со св. Дарами у умирающей от голода старухи, которая лежит одна в холодной сырой комнате. Я чувствовал себя таким уничтоженным и духовно бессильным, и она стоит передо мною, как на страшном суде. Сейчас самое существование становится грехом, ведь я должен был бы отдать ей свою еду, взять ее к себе…» [*Булгаков 1998, 91*].

9. См., напр., ялтинский дневник, конец записи от 6/19 мая 1922 г. и начало записи от 11 мая 1922 г. [*Булгаков 1998, 101–102*.]; или константинопольский дневник, запись от 13/26 марта 1923 г. [*Булгаков 1998, 159–160*].

10. «Для России этот год был год умирания, бедствий, голода, рабства. Да будет это умирание перед воскресением…» (ялтинский дневник, запись от 31 декабря 1921 г.) [*Булгаков 1998, 90*].

плеском разрушительной стихии. Своеобразным противовесом такой «отрицательной» антропологии становится «положительная» антропология, разрабатываемая мыслителями: продумывание человека как образа Божьего, в его способности к жертве и состраданию, к подлинной социальности, к «мистике человекообщения» (термин матери Марии), к культурному и церковному творчеству. Сама плодотворность этой мысли стала еще одним моментом противодействия антропологической катастрофе России, превращающей людей в объекты тоталитарного манипулирования: она позволяет читателю включиться в работу этой мысли, задуматься о человеческом назначении, сделать собственный выбор между двумя перспективами — стать человеком в полноте или окончательно потерять себя.

Источники и литература

1. *Арендт* = Арендт Х. Ответственность и суждение. М. : Институт Гайдара, 2013. 302 с.
2. *Бонхеффер* = Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М. : Прогресс, 1994. 344 с.
3. *Булгаков 1932* = Булгаков Сергий, прот. Душа социализма : [Ч. 2] // Новый град. 1932. № 3. С. 33–45.
4. *Булгаков 1991* = Булгаков С. Н. На пиру богов : Pro и contra : Современные диалоги // Он же. Христианский социализм. Новосибирск : Наука, 1991. С. 234–295.
5. *Булгаков 1998* = Булгаков Сергий, прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел : Изд-во Орловс. гос. телерадиовещ. комп., 1998. 476 с.
6. *Бунин* = Бунин И. А. Окаянные дни. Воспоминания. Статьи. М. : Советский писатель, 1990. 416 с.
7. *Гаккель* = Гаккель Сергий, прот. Мать Мария. 2-е изд., испр. и доп. Париж : YMCA-Press, 1992. 280 с.
8. *Кузьмина-Караваева 1930* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария). Бунт. 28.01.1930 // Она же. Из записных книжек / Рук. копия, рукой С. Б. Пиленко. Архив о. Сергия Гаккеля (Льюис, Великобритания). 2 с.
9. *Кузьмина-Караваева 1947* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария). Стихотворения, поэмы, мистерии воспоминания об аресте и лагере в Равенсбрюк. Paris : La presse française et etrangère, [1947]. 165 с.
10. *Кузьмина-Караваева 2004* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария). Размышления о судьбах Европы и Азии // Она же. Жатва духа : Религиозно-философские сочинения. СПб. : Искусство-СПБ, 2004. С. 469–518.

11. *Кузьмина-Караваева 2012* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария (Скобцова)). Встречи с Блоком : Воспоминания. Проза. Письма и записные книжки. М. : Русский путь : Книжница; Париж : YMCA-Press, 2012. 656 с.
12. *Переписка* = Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск : Водолей, 2001. 224 с.
13. *Скобцова 1930* = Скобцова Е. По обе стороны // Дни. 1930. 7 сент. № 105. С. 13–14.
14. *Федотов 1996* = Федотов Г. П. Лицо России // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 1 : «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг. М. : Мартис, 1996. С. 104–109.
15. *Федотов 2011а* = Федотов Г. П. Схема революции // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 5 : И есть, и будет. М. : Sam & Sam, 2011. С. 59–88.
16. *Федотов 2011б* = Федотов Г. П. Христианин в революции // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 5 : И есть, и будет. М. : Sam & Sam, 2011. С. 275–289.
17. *Федотов 2012* = Федотов Г. П. Правда побежденных // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 4 : Статьи 30-х годов. М. : Sam & Sam, 2012. С. 323–347.
18. *Федотов 2013а* = Федотов Г. П. Завтрашний день // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 6 : Статьи из журналов «Новый град», «Современные записки», «Новая Россия». М. : Sam & Sam, 2013. С. 379–396.
19. *Федотов 2013б* = Федотов Г. П. О национальном покаянии // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 6 : Статьи из журналов «Новый град», «Современные записки», «Новая Россия». М. : Sam & Sam, 2013. С. 5–13.
20. *Федотов 2013в* = Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 6 : Статьи из журналов «Новый град», «Современные записки», «Новая Россия». М. : Sam & Sam, 2013. С. 354–378.
21. *Филимонов* = Филимонов С. Б. Религиозно-философские общества в Крыму. Новые материалы о С. Н. Булгакове // Вестник РХД. 2003. № 185. С. 120–143.

N. V. Likvintseva

The Anthropological Aspect of the Revolution Theme in the Russian Emigration's Religious Thought (Archpriest Sergius Bulgakov, Georgy Fedotov, Mother Maria (Skobtsova))

The author analyses how religious thinkers of the Russian emigration (Archpriest Sergius Bulgakov, Georgy Fedotov, Mother Maria (Skobtsova)) reflected on the Russian Revolution of 1917 and traced the initial anthropological shifts that later were used by the totalitarian state in its project of creating a "new" "soviet human being". Particularly, they focused on such phenomena as being captivated by the chaos of riot, merging with crowd, refusing to think independently. Opposing to this process of dehumanisation was viewed by them as understanding and recognising of their own guilt and historical responsibility for the crisis shaking Russia as well as their interconnectedness with those suffering, perishing, and "defeated".

KEYWORDS: anthropology, revolution, human being, history, Archpriest Sergius Bulgakov, Georgy Fedotov, Mother Maria (Skobtsova).

А. С. Баранов

Солдатская революция 1917 года и предпосылки становления массового общества в России

Статья посвящена анализу роли солдатской массы в революционных событиях 1917 г. в России. Солдатская масса понимается как социальное новообразование, оформившееся в России к началу 1917 г., обладавшее особым типом политической культуры. Выявляются особенности восприятия солдатской массой политических реалий и событий, мотивация ее поведения, анализируются специфические способы постановки и достижения актуальных для солдатской массы целей. Особое внимание уделяется становлению особого типа социально-политических коммуникаций, связавших солдатскую массу и большевистские организации в 1917 г., выявляются предпосылки уникального пути становления массового общества в России.

ключевые слова: революция, политическая культура, большевики, рабочие, крестьяне, солдатская масса, массовое общество.

Солдатская революция

Называя революционные события октября 1917 г. *солдатской революцией*, мы акцентируем внимание не на идеологии или программных установках партии, ее осуществившей, а на социальных характеристиках той основной силы, на которую эта политическая организация — РСДРП (б) — смогла опереться для осуществления захвата власти в Петрограде — солдатах российской армии. Возможность решения всех актуальных проблем, стоявших перед революционной Россией весной-осенью 1917 г.: нахождение оптимального способа легитимации новых властных институтов, определение новой формы государственного устройства, разработка и реализация аграрной реформы, поиск решения проблем, связанных с национальными движениями в различных частях империи и т. д., — напрямую зависели от того, когда и каким образом Россия сможет выйти из Мировой войны. Военная тема — главная тема российского 1917 г., а «человек в серой шинели», или «человек с ружьем», — его главный исторический тип.

Солдатская масса (мы будем употреблять это словосочетание как аутентичный термин рассматриваемой эпохи), сконцентрированная в Петрограде в 1917 г. в количестве от 215 до 300 тыс. человек [*Рабинович, 22*] при общей численности населения города в 2,7 млн [*Рабинович, 12*], фактически выступала в качестве ведущей силы, определявшей ход всех переломных событий, происходивших в Петрограде в течение революционного года. Все фазы смены настроений в городе были связаны с официальными заявлениями, приказами, газетными сообщениями, листовками или слухами, так или иначе касающимися положения солдат: «Приказ №1» и «Нота Милюкова», подготовка июньского наступления и «июльский кризис», корниловское выступление и октябрьское восстание. Отнесем сюда и неоднократные попытки Временного правительства стабилизировать положение в Петрограде либо при помощи введения в город «верных» фронтовых частей, либо (с той же целью) — выведения из города и отправки на фронт частей, дислоцированных в городе.

В событиях 1917 г. (не только в Петрограде, но в Петрограде в первую очередь) солдаты российской армии действуют в самых разнообразных качествах. Они выступают в качестве военной силы, еще продолжающей по инерции участие в Мировой войне, в качестве демонстрантов и основной аудитории всех петроградских митингов, в качестве избирателей и избираемых, в качестве вооруженных мятежников, а также в качестве опоры для сил правопорядка, подавляющих вооруженные выступления других солдат. Солдаты принимают участие в винных погромах, записываются для прохождения гимназических курсов [*Милицын, 175*], становятся целевой аудиторией вдруг появившихся специальных солдатских газет различной политической ориентации и самостоятельно организовывают издание некоторых из них [*Хаустов, 111–112; Милицын, 181*].

Хотя в советской революционной историографии (и/или мифологии) с самого начала ее становления прочно утверждалось представление о петроградских рабочих как об основных творцах революции, названной «пролетарской», ее изначально именно военный или, точнее, именно солдатский, характер не подлежит сомнению. Более того, в данном случае мы имеем перед собой первый исторический пример революции, к которому наименование «солдатская революция», на наш взгляд, подходит максимально точно.

В 1920 г. Л. Д. Троцкий в книге «Терроризм и коммунизм» сравнивает обстоятельства Октябрьской революции и Парижской

коммуны 1871 г. в главе, посвященной сопоставлению поведения «парижских рабочих» и «петербургского пролетариата». Сразу отметим, что Троцкий предпочитает не акцентировать внимание читателя на солдатах как рычаге захвата власти, но периодически употребляет применительно к Петрограду более широкое понятие — «пролетариат».

> Ведение войны не было сильной стороной Коммуны. Именно поэтому она оказалась разгромлена. И как беспощадно разгромлена!

— пишет Троцкий. И далее:

> «Ведение войны вообще, ведь, не сильная сторона пролетариата»? Неправда! Русские рабочие показали, что способны овладеть также и «инструментом войны». Мы видим здесь гигантский шаг по сравнению с Коммуной [*Троцкий, 85*].

Несмотря на поверхностное сходство парижских реалий весны 1871 г. и петроградских реалий осени 1917 г. (и там и тут крушение империй, случившееся на фоне военных неудач, и там и тут радикализация настроений населения в прифронтовых столицах происходит через несколько месяцев после первых раундов революции и т. п.), эти события оказываются диаметрально противоположными по своим итогам во многом именно благодаря принципиально различной роли, которую в каждой из них сыграла армия. Коммуна состоялась в прифронтовой столице Франции *не благодаря армии, а потому, что ее в этот момент не было в городе*. А поражение коммуны стало неизбежным как раз в тот момент, когда регулярная армия вошла в Париж.

Нечто похожее происходило и в революционной Москве в декабре 1905 г. Восстание на Пресне развивалось до тех пор, пока регулярным войскам не удалось появиться на улицах Москвы. Революция 1905 г. тоже не породила солдатскую массу, несмотря на ряд ее важных эпизодов, показывающих, что такой вариант развития событий в принципе был не исключен.

Политическая сила большевиков осенью 1917 г. определялась не столько революционной сознательностью и организованностью поддерживающих их городских рабочих, сколько способностью и умением этой партии манипулировать настроениями солдатской массы Петрограда. Именно последнее обстоятельство способствовало практически бескровному переходу на сторону

восставших многих стратегически важных объектов в Петрограде 24 и 25 октября. «Не может быть, чтобы там все войска не сочувствовали нам», — якобы произнес Троцкий, планируя захват Петропавловской крепости «изнутри» [*Рабинович, 270–271*], и оказался прав. Петропавловская крепость, как и другие объекты Петрограда, контролируемые частями городского гарнизона, перешла под контроль большевиков не потому, что рабочие овладели «инструментом войны», а потому, что солдаты регулярной армии этим «инструментом» пользоваться не собирались.

Солдатская масса, сверх всякой меры сконцентрированная в Петрограде, состояла преимущественно не из городских рабочих, а из крестьян, поспешно мобилизованных уже в военное время в разных губерниях империи. Они были подняты «ковшом» мобилизации из значительно более глубоких слоев общества, нежели тот слой, к которому принадлежали петроградские рабочие. Понимание их мировосприятия и особенностей политической культуры, сформированной в результате ускоренной политической социализации (или псевдосоциализации), — ключ к понимаю событий революционного года.

Без рассмотрения специфических свойств солдатской массы 1917 г. невозможно ответить на два важнейших и взаимосвязанных вопроса:

1. Каким образом большевики, еще в апреле 1917 г. представлявшие собой маргинальную политическую группу, за несколько месяцев достигли той степени могущества, которая позволила им захватить власть и приступить к реализации грандиозной программы по уничтожению всех политических, социальных, экономических, культурных и религиозных институтов, существовавших в России?

2. Почему уничтожаемые институты, одни из которых являлись фундаментальными основами российской цивилизации, а другие оформились только в постфевральский период и, казалось, до предела были насыщены юной «революционной энергией» народа, «вступившего на путь свободы и демократии», оказались неспособны этому противостоять?

Солдатская масса

1917 год — год рождения и почти полного жизненного цикла солдатской массы как уникального явления русской истории. Еще в январе 1917 г. солдаты русской армии — *только* нижние чины,

организованные в подразделения, действующие на основании приказов «офицерского состава». У них пока нет иной роли кроме той, которая предписана присягой и уставами. Конечно, в это время солдаты — уже носители особого настроения, вызывавшего тревогу у внимательных наблюдателей:

> Мирным русским человеком почему-то считается человек, хрипнущий от крика "война до конца", а русским солдатом — существо, жаждущее замирения во что бы то ни стало…

— писал Ф. А. Степун в начале 1917 г. в «Письмах прапорщика-артиллериста» [*Степун, 244*]. Но солдаты еще не проявляли политической воли, как это впервые произошло в тот момент, когда присоединение солдат Петроградского гарнизона к гражданским демонстрантам в февральские дни превратило «беспорядки» в «революцию».

Момент рождения солдатской массы можно установить достаточно точно — первые числа марта 1917 г. Еще 28 февраля в известном распоряжении председателя Временного комитета государственной думы М. В. Родзянко речь идет обо «всех отдельных нижних чинах», «воинских частях» и «офицерском составе», которые должны вернуться в свои *подразделения* [*Злоказов, 62–63*]. Здесь пока нет «масс». Приказ не знает «солдатских коллективов», а разделы приказа, адресованные нижним чинам и офицерам, обособлены. Спустя всего несколько дней Родзянко выступает перед армией с воззванием, имевшим совершенно иную тональность и начинавшимся новым обращением: «Братья офицеры и солдаты!» Воззвание не просто написано другим языком, оно адресовано новому социальному объекту — не чинам, но массам: «Напрягите все Ваши силы и помогайте друг другу, старайтесь во чтобы то ни стало сохранить между собой порядок и дисциплину» [*Родзянко, 76*]. Воззвание — не приказ, ибо массам приказывать невозможно. Родзянко не просто признает здесь солдат носителями *свободной воли*, он пытается сконструировать некое «братство» солдат и офицеров. Заметим, братство, так никогда и не состоявшееся фактически. Между названными документами произошло два важнейших события: отречение императора, сделавшее недействительной воинскую присягу, и издание Петроградским советом приказа № 1, помимо всего прочего, наделившего солдат политическими функциями. С этого момента начинается легальное, достаточно короткое, но предельно насыщенное собы-

тиями функционирование солдатской массы в качестве субъекта социально-политической жизни России.

Солдатская масса перестала существовать зимой 1917–1918 гг. Мы не увидим больше солдатскую массу после января 1918 г., когда население городов и деревень прифронтовых губерний станет свидетелем беспрецедентного по своим масштабам возвращения домой солдат распущенной армии.

На смену старой армии весной 1918 г. придут новые военные силы — Рабоче-крестьянская красная армия и белые армии, действовавшие в различных регионах бывшей империи. Хотя значительную часть новых армий будут составлять выходцы из солдатской массы 1917 г., их социальное состояние будет совершенно иным. Они больше не будут носителями собственной политической роли, а их поведение будет жестко определяться новыми системами субординации.

Организаторам новых армий масса была не нужна, поскольку масса в принципе не способна вести планомерные организованные действия, тем более военные. Отметим, что ветераны старой армии, имевшие личный опыт принадлежности к прежней солдатской массе 1917 г., в силу своего специфического военно-политического опыта станут наиболее трудным «материалом» для всех мобилизационных кампаний гражданской войны [*Телицын, 127*].

В марте 1918 г. большевики прекращают выпуск газеты «Солдатская правда» — важного инструмента воздействия на солдат в 1917 г., что означает констатацию факта *исчезновения целевой аудитории*, заявленной в названии издания. Символично, что эта газета получает новое название — «Беднота», в полном соответствии с актуальными задачами, стоявшими перед большевиками весной 1918 г.

Но вернемся к 1917 г., когда солдатская масса еще только смогла проявить все свои уникальные свойства.

Масса обладает не только количественными, но и качественными, так сказать, субстанциональными характеристиками. Количественные: масса — это много. Качественные: масса — это особая, более или менее однородная, вязкая, не поддающаяся (или с трудом поддающаяся) формализации, расширяющаяся и заполняющая окружающее пространство субстанция. Для характеристики солдатской массы мемуаристы (свидетели событий, но не участники самой массы, поскольку последние воспоминаний и дневников, как правило, не оставляют) используют особые понятия: «в солдатской среде», «в самой гуще солдатской массы»

или в самой ее «толще», но никогда не «в рядах», так как рядов у массы не бывает.

Масса как социальное явление не является ни толпой (мгновенно возникающей и столь же быстро исчезающей), ни настоящей организацией (регулярным учреждением, целенаправленно действующей предписанным образом), хотя в разных ситуациях солдатская масса могла проявлять черты того и другого. Результат контакта с солдатской массой в 1917 г. для всех участников этого контакта всегда не предсказуем. В этом, безусловно, проявляется ее сходство с толпой. Солдатской массе была свойственна анонимность толпы, ее агрессивность, жестокость, инертность, склонность к резким перепадам настроения. С другой стороны, в деятельности солдатской массы заметны определенные признаки организации: относительная стабильность состава, иерархичность элементарных ячеек-подразделений, постоянство лидерских ролей, способность, несмотря на неустойчивость настроения, держать в фокусе своего внимания общий интерес, а также своеобразная, хотя и весьма специфическая, целерациональность.

Почти документальное описание бесчинств *массы-толпы* находим в финале повести А. Соболя (эсера, фронтового комиссара Временного правительства, писателя) «Салон-вагон», посвященной октябрю 1917 г. и написанной непосредственно во время гражданской войны:

> В Щепетовке ловили офицеров и мимоходом громили станцию. И когда один из убегающих, генерал со шрамом поперек лба, завидев голубой салон-вагон, четко выделявшийся среди плоских платформ, кинулся к нему, в нем усмотрев неожиданное спасение, каблуками отбиваясь от цепких рук, растянутых кричавших ртов, красных, похожих на развороченные помидоры, а Гиляров, рванув дверь к себе, с верхней ступеньки поймал генерала за шиворот, уперся обеими ногами в железную обивку и втащил его на площадку, — один и тот же приклад обрушился и на него, и на генерала. Потом оба лежали на снегу, рядом, плечо о плечо: Гиляров и генерал со шрамом от порт-артурской раны — оба в шинелях защитного цвета, оба запрокинув размозженные головы к небу [*Соболь 2002, 93*].

Здесь масса-толпа действует мимоходом, но в других ситуациях она проявляет способность к организованности. Безусловно, это не способность к оформлению настоящих организованных структур, это склонность к образованию своего рода

сгустков, комков, прообразов настоящих организаций: комитетов, выносящих постановления, выражающих ситуативное общее мнение и т. д. Подобного рода «организованная» масса зафиксирована другим эсером и писателем Б. В. Савинковым, описывавшим свои попытки поднять один из полков в наступление в июне 1917 г.:

Полк разделился на две неравные части. Одни стрелки решили не выступать — не исполнять боевого приказа. Созвали митинг, выслушали ораторов и большинством голосов постановили, что необходим отдых, что они уже 33 месяца сражаются с неприятелем. <…> Другие стрелки ушли. Исполнили приказ. Ушли под угрозы, под одиночные выстрелы винтовок. В иных ротах вышло 25 человек, в иных командах вышло двое-трое [*Ропшин, 203*].

В каждом из названых вариантов активной деятельности (масса-толпа и масса-организация) проявляется главное свойство массы — ее специфический коллективизм (не путать с солидарностью), ее совершенно особое «мы». «В сущности, чтобы ощутить массу как психологическую реальность, не требуется людских скопищ, — писал испанский философ Х. Ортега-и-Гассет. — По одному-единственному человеку можно определить, масса это или нет. Масса — всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, “как и все”, и не только не удручен, но доволен собственной неотличимостью» [*Ортега-и-Гассет, 420*]. Частицы массы не формулируют мнений и суждений, они агрессивно декларируют общее мнение, хотя и не желают проявить настоящую социальную солидарность. У нее нет ни убеждений, ни принципов, у нее есть настроения и желания. Имеется воля к достижению желаемого и готовность к разнообразной активности в соответствии с актуальными настроениями.

Яркие примеры поведения солдатской массы как толпы и как организации можно обнаружить в источнике, относящемся к совершенно иному периоду истории России, как нам представляется, описывающем тот же тип поведения массы, о котором шла речь выше. Патрик Гордон, шотландский офицер русской службы, принимавший участие в переговорах со стрельцами во время знаменитых бунтов конца XVII в., пишет в своем дневнике в июне 1698 г.:

Два капитана приехали из Торопца и донесли, как стрельцы отказались, после нескольких тайных совещаний сговорились, решили не идти на назначенные

места, а выступать прямо в Москву и просили своих полковников и офицеров пойти с ними; после отказа тех выступить, выбрали по 4 от каждого полка себе в начальники и несомненно направляются к Москве [*Гордон, 149*].

Стрельцы направили петицию, содержащую «список их заслуг с усугублением их жизни и просьбой о дозволении прийти в Москву, дабы навестить свои дома, жен и детей и бить челом о своих нуждах» [*Гордон, 150*]. Гордон прибыл в лагерь мятежников, где попытался призвать стрельцов к выполнению приказа:

Однако они отвечали, что все готовы либо умереть, либо идти в Москву, хотя бы на 2 или 3 дня, а потом отправятся, куда Его В-во укажет… Они возразили, что скорее умрут, чем не пойдут в Москву. Два старика из их числа принялись усугублять их горести и нужды… …и поднялся великий ропот. Я посоветовал им посоветоваться каждым полком отдельно и хорошо подумать, что делают. Они отказались со словами, что все едины в помыслах [*Гордон, 151–152*].

Этот сюжет, который можно назвать архетипическим, целым рядом обстоятельств напоминает события и реалии 1917 г.: военное подразделение теряет «форму», пытается создать некую систему самоуправления, демонстрирует решимость умереть ради ситуативной цели (никакой собственной политической «программы», только непосредственные «нужды» и желание скорее попасть домой хоть ненадолго, «политическая программа» здесь может появиться только извне), противоречивое соединение решимости к бунту и готовности к подчинению и, наконец, демонстрация полного единомыслия.

Все это очень похоже на впечатления мемуаристов о поведении солдат летом 1917 г., накануне и после июньского наступления:

Многие просились в тыл. Никакие аргументы не помогали, кроме твердого «невозможно». Просились в тыл «хоть на неделю», «хоть на несколько дней», «хоть на день» [*Станкевич, 157*].

Выше уже отмечалось, что большинство русских солдат Первой мировой войны были призваны на военную службу из деревни — являлись носителями крестьянской общинной культуры со всеми ее особенностями восприятия мира. Они не ощущали безвозвратного разрыва с *землей*. Что касается солдат, мобилизованных из городов, то и они, являясь фабричными или заводскими

рабочими, обычно были горожанами в первом поколении. Хотя они не вернутся в деревню, их связь с крестьянским миром еще слишком памятна. Это берег, от которого они отчалили совсем недавно, который был еще виден и почти осязаем. В том и в другом случае русские солдаты 1917 г. по своим социокультурным характеристикам значительно отличались от солдат европейских держав, где были совершенно иные темпы урбанизации, иная традиция собственности, иное соотношение крестьянского и городского (со всеми вытекающими последствиями, включая грамотность) в социальных структурах.

Солдат — человек, который насильно вынут из привычных реалий и отношений. В его политической культуре и политическом поведении больше проявлений архаического менталитета крестьян, чем сознательности городских рабочих. «Имя Керенского слишком ненавистно», — писал в своем дневнике вольноопределяющийся Преображенского полка С. Милицын о настроениях солдат осенью 1917 г.:

> Странно, ему особенно ставят вину, что он спит в царской кровати. Об этом кто-то пустил сплетню и она попала в цель [*Милицын, 175*].

Удивительно не то, что «царская кровать» оказалась способной пробуждать столь сильные чувства; удивительно то, что подобное «попадание в цель» могло быть в XX в. Напротив, дискредитирующая сила другого информационного послания «Ленин — немецкий шпион», которое стало активно распространяться и обсуждаться в обществе в июльские дни 1917 г. [*Рабинович, 44–45*], для солдатской массы оказалась обладающей значительно меньшим потенциалом. Обвинение в национальной измене способно дискредитировать политического лидера в глазах той аудитории, которая прошла определенный путь настоящей политической социализации, для которой патриотизм является ценностью, а предательство — преступлением. Для солдатской (по своей сути — посткрестьянской) массы сюжеты с «деньгами германского генштаба» и с «опломбированными вагонами» были абстрактными.

В России к началу мировой войны государство не успело или не сумело адаптировать своих крестьян к ценностям доминирующей группы, и они не превратились в граждан России [*Кормина, 264*]. Крестьяне, составившие наспех укомплектованные военные части, прежде всего ощущали себя «не гражданами страны

(как некого воображаемого сообщества), а членами локальной группы» [*Кормина, 264*].

Вчерашний крестьянин помещен в недра армии — тотального института, контролирующего его личное пространство и время. Пребывание внутри тотального института — личностный и социокультурный кризис, ломающий предшествующую крестьянскую идентичность и формирующий идентичность нового типа. С момента мобилизации армия превращала крестьянина в «нижний чин». Безусловно, в массе есть «земляки» и могут быть даже родственники, но его новая идентичность основана на иных социальных параметрах, чем идентичность члена крестьянской общины: чин, полк, фронт, род войск. Отметим и крайне специфическую русскую традицию отношения к военной службе, веками накапливавшуюся в крестьянской среде: представление о воинской службе как о наказании, традиция рекрутских бесчинств, особая обрядность призыва в армию (и возвращения из нее), имитирующая похоронные ритуалы и т. д. [*Кормина, 84, 92–93,190–191, 231*].

Исходя из сказанного выше, понятно, что солдатская «тяга домой», «усталость от войны» — нечто большее, чем просто естественное желание любого солдата любой исторической эпохи вернуться домой. Это желание связано со стремлением к восстановлению прежней идентичности, фактически, со стремлением возвратиться к жизни.

Процесс превращения армии в массу происходил не одновременно. С разной скоростью в Петрограде и в Москве, в тылу и на фронте, на севере и на юге. Но здесь важен не только географический вектор. Скорость этого процесса зависела от социальных и культурных особенностей тех или иных частей, родов войск. Пехотные части переживали *массовизацию* быстрее, чем кавалерийские; тыловые части быстрее, чем фронтовые; русские быстрее, чем инородцы; солдаты быстрее, чем казаки. Почему казаки в меньшей степени «хотели домой»? Почему пресловутая «усталость от войны» проявлялась в казачьих частях настолько слабо, что антивоенная «работа» большевистских агитаторов не имела здесь успеха, сопоставимого по масштабам с их успехом в солдатских частях?

Ответ на эти вопросы вытекает из сказанного выше. Для представителей казачества уход на войну не являлся событием, разрушающим предшествующую идентичность и создающим новую. Напротив, военная служба только резче эту идентичность

выражала. Служба не вынимала казака из общины, но еще более утверждала его в качестве ее члена. Переходя от мирного существования к существованию «на войне», казаки оставались представителями того же военного сословия, а не переходили в другую форму социальной организации. Географическая мобильность тоже никогда не являлась для них проблемой, подобной той, которую мы видим в солдатской массе. Вопросы субординации имели в их среде совершенно иное значение. Знаменитый «Приказ № 1» не менял фундаментальные основы единоначалия казачьего типа. Отношение казаков к начальству принципиально отличалось от медленно, неотвратимо нарастающей ненависти к офицерам, которая характерна для солдатской массы.

Если желание вернуться домой у казаков было *только* желанием вернуться домой, то для представителей солдатской массы это было возвращением из ненавистного мира тотального института в предшествующее *социальное качество*. А поскольку на пути этого возвращения стояли различные препятствия (в виде Временного правительства, генералов, офицерства, духовенства), идея устранения препятствий, мешающих достижению цели, находила у представителей солдатской массы быстрый отклик.

Солдатская масса и ее партия

Солдатская масса при всей своей многочисленности, при явной однонаправленности интересов и помыслов отдельных частиц, ее составляющих, не являлась социальным классом. Она была ситуативна — образовалась *вдруг*, под действием внешних факторов, а не глубоких внутренних побудительных мотивов к объединению. Она опознала себя лишь в ситуации *саморазрушения властного каркаса империи*. Солдатская масса — незапланированное детище государственной мобилизации. Осуществленная властями с целью наращивания военной силы, беспрецедентная в мировой истории русская мобилизация в реальности привела к тому, что произошло образование не силы, но массы, в которую осела и в которой утонула императорская армия по мере развития революции.

Если у любого социального организма, тем более — у класса, существует инстинкт упрочения своего присутствия в социальном мире, то солдатская масса желала прямо противоположного — исчезнуть настолько быстро, насколько это возможно. По этой причине на демобилизацию (или утилизацию) русской

армии зимой 1917–1918 гг. понадобилось ровно столько времени, сколько было нужно солдатам, чтобы покинуть окопы или казармы и добраться домой.

Солдатская масса 1917 г. обладала специфической силой и специфической слабостью. Она не могла продолжать быть армией, хотя формально и продолжала считаться ею. На нее невозможно было эффективно воздействовать проверенными старыми средствами, а новые средства только надлежало изобрести. Стремление к контролю над массой и острая конкуренция в этом вопросе характеризуют все существовавшие на тот момент в России политические силы.

От февральской революции до июньского наступления ни одна из политических сил не была готова к уверенному взаимодействию с солдатской массой. В конце мая в этом вопросе еще царила неясность, но к первым числам сентября все уже будет решено. Осень 1917 г. станет временем выбора тактик. В июне, июле и в августе в Петрограде и на фронтах различными политическими силами, порожденными альтернативными политическими субкультурами, были опробованы *три возможные стратегии отношения к солдатской массе*.

Рассмотрим каждую из этих стратегий, двигаясь от правого к левому флангу политического спектра.

1. *Стратегия «восстановления порядка»*. Ее носителями выступают генералитет, значительная часть кадрового офицерства. В партийном ракурсе: от кадетов до наиболее правого крыла партии социалистов-революционеров. От Лавра Корнилова к Борису Савинкову. Негативное развитие событий в России, в рамках данной парадигмы, представляется результатом падения дисциплины, которая должна быть восстановлена любыми средствами. Главная причина трагической ситуации — злой умысел и предательство; «Приказ № 1» и фактически вся деятельность Петросовета. Наиболее ярко подобное видение ситуации выражает следующее мнение А. И. Деникина:

> Грозный окрик верховного главнокомандования, поддержанный сохранившей в первые две недели дисциплину и повиновение армией, может быть мог поставить на место переоценивший свое значение Совет… Лояльность командного состава и полное отсутствие с его стороны активного противодействия разрушительной политике Петросовета, превзошли все ожидания революционной демократии. Корниловское выступление запоздало… [*Деникин, 139*].

Данная стратегия оформлялась с задержкой по сравнению с двумя другими.

Политическая социализация русской армии в различных ее слоях в 1917 г. происходила разными темпами. Наиболее медленно этот процесс шел на уровне высшего командования. Если младшее офицерство и солдатский состав, испытывавшие в течение всей войны постоянный приток свежих сил, представлявших различные социальные группы и общности, переживали процесс политической социализации очень быстро, то генералитет на протяжении всего этого времени оставался закрытой кастой. Корниловское движение действительно запоздало, но не в последнюю очередь потому, что ни Лавр Корнилов, ни его единомышленники не могли еще в апреле думать и действовать так, как они будут это делать в августе.

Время апробации данной стратегии — середина июля — 20-е числа августа. После Корниловского выступления ее носители уже фактически находятся в состоянии гражданской войны со всеми силами, олицетворяющими для них «разложение государства и армии», включая те, которые возглавляло Временное правительство.

2. *Стратегия «уговаривания»*. Ее создателем и основным проводником являлось Временное правительство. Социалисты-государственники, высший подъем активности которых приходится на лето 1917 г. Ее носители — все сообщество оборонцев в советах и институт фронтовых комиссаров, для которых «уговаривание» солдат явилось вообще главным политическим делом. Здесь часть некадроврого офицерства — прапорщики военного времени и «поручики Керенского». Безусловно, сам А. Ф. Керенский, в качестве «главно-уговаривающего». Данная стратегия основана на безусловной жалости к солдату, сочувствии к нему, на ощущении трагического противоречия между сутью преступной войны и необходимостью ее продолжения.

Мы гнали этих людей, не понимающих и не могущих понять смысла войны, заставляли их идти убивать каких-то для них совершенно непонятных врагов и еще считали себя в праве заставлять их улыбаться при этом [*Станкевич, 168*].

Миссию фронтовых комиссаров Временного правительства можно назвать «вторым хождением в народ» по аналогии с пер-

вым, предпринятым их предшественниками в 1874 г. Столь же самоотверженной, идеалистической и, как выяснилось, безнадежной была эта деятельность, фактически направленная на взаимодействие с двумя по сути совершенно чуждыми им средами: с командным составом армии и с ее солдатской массой. Стратегия «уговаривания» оформилась еще весной. Ее основное время: конец мая — весь июнь — начало июля. Причины негативного развития ситуации в рамках данной парадигмы: предательство большевиков, неразумность и неразвитость солдат и контрреволюционная деятельность части генералитета.

Ощущение краха своей миссии, полной потери контроля над происходящим находим в написанной в 1922 г. автобиографии уже цитировавшегося выше Андрея Соболя, одного из фронтовых комиссаров Временного правительства:

> Три месяца был в солдатской гуще, три месяца я «уговаривал» — от полка к полку, от дивизии к дивизии. <…> В ночь на 30 октября в городишке Вейзенберге я получил кулаком в грудь на собрании представителей 47-ой дивизии. А несколько недель спустя на могилевском вокзале я глядел на убитого Духонина; в тот же день в опустошенной ставке я по-настоящему познал, что такое одиночество и как порой даже смерть желанна [*Соболь 1992, 3*].

3. Стратегия «*подчинения изнутри*». Представлена прежде всего большевиками. Как известно, к моменту возвращения Ленина и его соратников в Петроград в апреле 1917 г., РСДРП(б) представляла собой незначительную политическую силу. Ее неучастие в первых днях революции, низкая численность, отсутствие влияния в армии, в советах, сектантская обособленность, почти патологическое нежелание образовывать любые коалиции, даже с наиболее близкими политическими организациями, относительно слабая популярность партийной идеологии в сравнении с идеологическими воззрениями эсеров, — все это, кажется, совершенно исключало надежды на тот политический успех, к которому большевики пришли в конце года. Тем не менее, антивоенная работа внутри «солдатских масс», начатая еще в мае, незадолго до июньского наступления, и показавшая свою эффективность в начале июля, привела к исключительному успеху. Большевикам удалось создать специфическую солдатскую печать и найти в казармах и окопах людей, способных к планомерной работе в нужном направлении. А. Г. Шляпников так описывал эту работу в своих воспоминаниях:

Я поставил своей задачей найти подходящего человека для постоянной агитации среди солдат. <…> Желателен был военный человек, которому… солдаты доверяли больше, чем штатскому. Такой человек скоро нашелся. Это был солдат М. Лашевич [*Политические деятели, 177*].

Важно отметить, что налицо было именно совпадение интересов: «солдатская масса» нашла свою партию и наоборот. Цели массы и большевиков в этот момент истории полностью совпали. Не желая продолжать свое существование в качестве армии, солдатская масса сделала в 1917 г. достаточного много для реализации этого нежелания.

Петроградская революция, осуществленная ею в октябре 1917 г., была, прежде всего, революцией антиофицерской, антиначальственной и только потом антибуржуазной. Масса действовала, движимая вполне эгоистичными мотивами, связанными с возможностью скорейшего возвращения домой и немедленного безвозмездного получения помещичьей земли. В 1917 г. марксизм в его большевистской интерпретации еще не мог быть популярным у масс, он просто не был еще *переведен на понятный ей язык*. Полноценная пропаганда большевистской идеологии начнется позднее, только после появления «Азбуки коммунизма» Н. И. Бухарина и Е. А. Преображенского (1919) — книги, нацеленной на ликвидацию «коммунистической неграмотности».

Последующее превращение солдатской революции в «социалистическую» и тем более в «мировую» потребовало от большевиков, «оседлавших» в 1917 г. мечту массы о возвращении домой, не только сокрушения «старого государственного аппарата», не только формулирования новых целей и пропаганды новой идеологии. Задача создания и успешного функционирования диктатуры пролетариата требовала полной и безусловной утилизации солдатской массы 1917 г., что и было осуществлено в первые месяцы после Октября. Солдатская масса не дала ни одного *своего лидера*, не породила ни одной заметной политической биографии. Все большевистские деятели, служившие в армии в 1917 г. (Ф. Ф. Раскольников, Н. В. Крыленко, П. Е. Дыбенко, Г. Л. Пятаков и др.), были членами партии с довоенным стажем. Заметим также, что никто из них не был рядовым солдатом. Оглушительная популярность большевиков у солдат не открыла последним путь в руководство революцией, хотя в течение 1917 г. руководящие структуры РСДРП(б) отличались невиданным ни до, ни после уровнем открытости и достаточно высоким уровнем мобильно-

сти. Правда, мобильность эта была преимущественно горизонтальной. Что касается поколения революционных фанатиков, придумавших и принявших коммунистическую религию (поколение Аркадия Гайдара и Николая Островского), то оно состоится позднее, уже в годы гражданской войны. Среди них представителей солдатской массы 1917 г. тоже не будет.

Тем не менее нельзя сказать, что солдатская масса 1917 г. была однократно использована и «ушла в песок», не оставив следа. Она не только в определенный момент явилась рычагом захвата власти и обеспечила большевикам солидное представительство в Учредительном собрании (24 % голосов, отданных за большевиков в ходе выборов, получены в основном в Петрограде и в прифронтовых губерниях), она оказалась своего рода лабораторией, дала «пролетарской» партии первый опыт эффективного воздействия на многомиллионные «армии трудящихся». Кроме того, первая фаза омассовления российского общества, связанная с военной мобилизацией 1914–1917 гг., определила оригинальный *мобилизационный путь* дальнейшего развития массового общества в России.

Источники

1. *Гордон* = Гордон П. Дневник : 1696–1698. М. : Наука, 2018. 324 с.
2. *Милицын* = Милицын С. В. Из моей тетради : Последние дни Преображенского полка // Архив русской революции, издаваемый И. В. Гессеном. Т. 2. Берлин : Слово, 1921. С. 170–193.
3. *Родзянко* = Родзянко М. В. Государственная дума и Февральская революция // Архив русской революции, издаваемый И. В. Гессеном. Т. 4. Берлин : Слово, 1922. С. 5–81.
4. *Соболь 1922* = Соболь А. Автобиография (1922 г.) // РГАЛИ. Ф. 860. Оп. 1. Ед. хр. 524.
5. *Хаустов* = Хаустов Ф. П. «Окопная правда» // Красная Летопись. 1927. №3 (24). С. 108–114.

Литература

1. *Деникин* = Деникин А. И. Очерки русской смуты : Крушение власти и армии, февраль–сентябрь 1917 г. Репр. воспр. М. : Наука, 1991. 520 с.
2. *Злоказов* = Злоказов Г. И. Новые данные о Приказе № 1 Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов // Источниковедение отечественной истории : Сборник статей. 1981 / АН СССР, Институт истории СССР ; Отв. ред. В. И. Буганов. М. : Наука, 1982. С. 62–71.
3. *Кормина* = Кормина Ж. В. Проводы в армию в пореформенной России : Опыт этнографического анализа. М. : Новое литературное обозрение, 2005. 376 с.
4. *Ортега-и-Гассет* = Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Психология толпы : Социальные и политические механизмы воздействия на массы. М. : Эксмо ; СПб. : Terra Fantastica, 2003. С. 417–459.
5. *Политические деятели* = Политические деятели России, 1917 : Биографический словарь. М. : Большая российская энциклопедия, 1993. 432 с.
6. *Рабинович* = Рабинович А. Большевики приходят к власти : Революция 1917 года в Петрогаде. М. : Прогресс, 1989. 416 с.
7. *Ропшин* = Степун Ф. (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериста. Ропшин В. Из действующей армии. (Лето 1917 г.). М. : [Тип. Т-ва «Задруга»], 1918. 239 с.
8. *Станкевич* = Станкевич В. Б. Воспоминания : 1914–1919. Берлин : Ладыжников, 1920. 356 с.
9. *Степун* = Степун Ф. А. Из писем прапорщика-артиллериста. Прага : Пламя, 1926. 267 с.
10. *Соболь 2002* = Соболь А. Салон-вагон. М. : Деан, 2002. 320 с.
11. *Телицын* = Телицын В. Л. «Бессмысленный и беспощадный»?… : Феномен крестьянского бунтарства 1917–1921 годов. М. : РГГУ, 2003. 338 с.
12. *Троцкий* = Троцкий Л. Д. Терроризм и коммунизм. Пг. : Гос. изд-во, 1920. 178 с.

A. S. Baranov

The Soldiers' Revolution of 1917 and Prerequisites of Forming the Mass Society in Russia

The article analyses the role of soldiery in the revolutionary events of 1917 in Russia. The mass of soldiery is understood as a social new formation that took shape in Russia by the beginning of 1917 and had a special type of political culture. The author highlights the features of how soldiers perceived political realities and events as well as the motivation of their behaviour. The specific ways of setting and achieving relevant goals for the mass of soldiery are analyzed. Special attention is paid to the formation of a special type of social and political communications that connected the mass of soldiery and Bolshevik organizations in 1917. The prerequisites for a unique way of formation of mass society in Russia are also traced.

KEYWORDS: revolution, political culture, Bolsheviks, workers, peasants, mass of soldiery, mass society.

Ю. А. Асоян

Организованное упрощение культуры? Понятие и идеологема культурности в Советской России 1920-х годов

В статье на основе анализа базовых тематизмов культуры в раннем советском общественно-политическом дискурсе, публицистике, а также массовом обиходе рассматривается процесс формирования категории «культурность» и доминанты в понимании культурности как идеологической и прагматической конструкции.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Советская Россия 1920-х, образы культурности, революционная культура, трудовая культура, бытовая культура, политическая культура.

> Я всегда симпатизировал центральным убеждениям. Даже вот когда в эпоху военного коммунизма нэп вводили, я не протестовал. Нэп так нэп. Вам видней. Но, между прочим, при введении нэпа сердце у меня отчаянно сжималось. Я как бы предчувствовал некоторые резкие перемены.
> И действительно, при военном коммунизме куда как было свободно в отношении культуры и цивилизации…
>
> *М. Зощенко. Прелести культуры.*

«Организованное упрощение культуры» — так называлась одна из статей, написанная в начале 1920-х [*Левидов*]. К этому названию мы добавили вопросительный знак. И вовсе не из желания спорить с М. Ю. Левидовым. Высказанный им тезис о возможности методичного, технически организованного, и даже *изощренного*, *упрощения* культуры, кажется, не потерял актуальность. Организованное упрощение культуры, можно сказать, продолжает работать и даже, возможно, набирает обороты. Но не потому ли однозначно судить об «упрощениях культуры» 1920-х гг. становится труднее? Нам хотелось, чтобы свой вывод на этот счет сделал читатель статьи, мы же лишь, по возможности непредвзято,

выскажем несколько тезисов, касающихся бытования понятий *культура* и *культурность* после революции. Для нас, впрочем, будут важны не только сами тезисы, но и обнаруживающие тенденции примеры, факты, которые для исследователя понятий больше выглядят как *симптоматичные употребления слов*. Поэтому читателю придется набраться некоторого терпения — в тексте его ожидают частые и едва ли не назойливые цитаты, иные из них, возможно, кому-то даже хорошо знакомы, если только не успели забыться. Эти цитаты, нередко содержащие банальные примитивные повторения, довольно увеличили объем статьи — можно было высказаться и короче. Но мы не можем обойтись без этих «употреблений слов», поскольку в них-то и сосредоточились все ароматы и миазмы эпохи…

Как и когда понятия *культура* и *культурность* стали в России предметом массового обихода? Произошло ли это где-то еще в конце XIX — начале XX в. или случилось позже? Конечно, ответ на этот вопрос невозможен без обращения к вполне конкретным социальным средам — он предполагает изучение языка и «лексикона культуры» разных слоев русского общества. Но не только в разных общественных средах, в среде чиновничества и интеллигенции, городских обывателей и крестьян, но и в разных сферах знания, в языках экономики и политики, истории и этнографии, в образовательных и идейных платформах, в практических рекомендациях, направленных на переустройство быта, понятия о культуре и культурности каждый раз утверждались по-своему.

Выделяются области, которые более открыты или, напротив, достаточно инертны к внедрению в обиход *культурного лексикона*. В России последней трети XIX в. понятием *культура* активно пользовалась философско-историческая мысль, но многие другие области, которые, как может показаться нам теперь, должны были быть куда более открыты и восприимчивы к «языку культуры» — понятие культуры почти не используют. Заслуживает удивления, насколько поздно, например, терминология культуры входит в обиход русской этнографии. С другой стороны, ряд областей повседневной и экономической жизни в отношении новых требований «*культурности*» и «*цивилизованности*» были даже более восприимчивы и открыты. Так, одним из инструментов активного внедрения «в массу» норм (и самого понятия) *культурности* становится в России конца XIX — начала XX в. экономическая

категория «культурного хозяина» и «хозяйствования», практик администрирования.

И все-таки, повторим вопрос: как и когда понятия *культура* и *культурность* могли стать — и стали — предметом поистине *массового обихода*? Как и когда они приобрели повсеместное распространение и «завоевали», если можно так выразиться, самые широкие слои населения? Тезис нашей статьи, подтверждаемый как рядом заключений исследователей, так и собственными наблюдениями, состоит в том, что активное, по-настоящему широкое, массовое использование этого слова, началось уже *после революции* — причем не сразу, не в начале, а скорее в середине — второй половине 1920-х гг. Формирование образцов культурности, активно использующих для своего самоописания именно это слово, прямо коррелирует с агитпропом культурной революции, хотя предпосылки закладывались раньше: в начале — середине 1920-х.

Это не следует понимать так, будто употребление слов «культура» и «культурность» как-то специально приурочено к 1920 гг. Слово «культура» было достаточно употребляемым в первые два десятилетия XX в., с самого его начала; и русская социал-демократия одной из первых (еще в конце XIX столетия) стала производить на основе этого понятия довольно значимые идейные конструкты, отличавшие ее культурный лексикон от любых других социально-политических проектов. Вспомним споры о национально-*культурной* автономии, теорию *пролеткульта* и т. д. Тем не менее, *культурность* как совокупность практических требований, трансформирующих установки, нормы и идеалы в набор конкретных правил — не использовалась прежде так, как она была задействована в советском строительстве, а массовый всплеск моделирования новых «образцов культурности» пришелся на 1920-е гг.

Вообще говоря, в русском языке слово *культурность* — довольно позднего происхождения. Оно появилось позднее существительного *культура* или даже прилагательного *культурный*. Как отмечал академик В. В. Виноградов, слова, в образовании которых участвует «суффикс отвлеченности» «*–ость*» (*образованность*, *бездарность* и другие, характеризующие, как правило, свойства человека), представляют собой абстрактные качественные существительные, произведенные от прилагательных. Появление большой группы таких слов относится еще к 30–40-м гг. XIX столетия; именно тогда в русском языке формируется класс

абстрактных качественных существительных («общественность» и пр.) [*Виноградов*]. Культурность относится к этой категории слов, однако образовалось позже — во второй половине XIX в. Широкое распространение это понятие получило еще позднее.

Чтобы заострить вопрос о значимости не только понятия, но и *идеологемы культурности* в жизни Советской России уместно будет привести оценку, относящуюся к периоду Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). Она тем более интересна, что представляет «взгляд извне». Без малого два десятка лет назад в Приложении к «Независимой газете» был опубликован интересный текст — перевод немецкой «Инструкции (памятки) по обращению с русским гражданским населением и солдатами из восточных добровольческих частей» [*Будь строгим*]. Оригинал документа хранится в РГАСПИ. Конкретный источник (или отдел) в вермахте в публикации не указан. Инструкция датирована 1943 годом, и, судя по краткому комментарию публикатора, историка Г. Бордюгова, документ может относиться ко второй половине 1943 г.

Инструкция распространялась в частях вермахта, дислоцированных на Восточном фронте. Ее текст содержит немало любопытных констатаций. Но первым (!) стоит положение, обращающее на себя особое внимание. Оно гласит:

> Никогда не упрекай русского в том, что он некультурен! Большевики в понятии «некультурный» воплотили все отрицательные стороны поведения человека. Пьянство, неопрятность, лень, нетактичное поведение, привычка проклинать ложь, отсутствие сдерживающего начала — все это считалось некультурным. Это понятие русскому вдалбливали в голову в течение 25 лет, и оно до сих пор сохранилось в нем. Поэтому помни всегда о том, что если ты упрекнешь русского в том, что он некультурен, ты нанесешь ему тяжкое оскорбление, которое он тебе никогда не простит [*Будь строгим, 12*].

Характерно, что и последний девятнадцатый пункт инструкции, возвращая к началу, вновь настойчиво требует от немецкого солдата: «В отношении русских держи себя всегда таким образом (это ведь основное) как это принято при общении с культурными людьми»… Итак, «никогда не называй русского некультурным»! Стоит отметить, что этому требованию (вкупе с остальными) анонимный составитель памятки придает едва ли не военно-стратегическую значимость:

Помни, что каждый русский, которого ты своим неправильным поведением сделаешь врагом, может любыми способами нанести ущерб нашему делу… Новый враг — это пролитая немецкая кровь! Разве ты хочешь быть виновником этого? (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Будь строгим, 12*].

Некоторые места этого текста демонстрируют элементы вполне узнаваемой идейной конструкции — конструирования России вообще и советской в особенности как (несмотря на культурную претензию «Советов») весьма отсталого и враждебного мира: приведенный документ в первую очередь нуждается в рассмотрении его именно в этом качестве — как более или менее последовательная артикуляция приведенной выше установки. Но надо отметить и другое: анонимные составители «Памятки» были, кажется, не так уж далеки от истины, когда утверждали высокую степень «чувствительности» населения советской страны к эпитету *некультурный* и связывали данную чувствительность с двадцатипятилетним периодом советского переустройства. Вот почему, признавая за приведенной выше констатацией фактическую значимость, попробуем сформулировать некоторые положения о понятиях «культура» и «культурность» в Советской России, сделав акцент на тех семантических сдвигах, которые эти понятия претерпели в разные периоды советских 1920-х гг.

У будущего историка культуры «дооктябрьский» будет звучать также тяжеловесно, как у нас «средневековый»

Стоило бы подсчитать, какое количество статей и брошюр, в названии которых стоит сочетание «Революция и культура», вышло непосредственно до, а также сразу после Октября, какое число появилось в начале 1920-х гг. Сама эта тема («революция и культура») возникла, по меньшей мере, за десятилетие до Октября. В русской интеллектуальной истории ее появление было связано с осмыслением первой русской революции 1905–1907 гг., она стала одним из значимых сюжетов русской философской и социально-политической мысли начала века (можно отметить ее присутствие в вышедшем в 1909 г. сборнике «Вехи»). Известная статья, в названии которой стоит «Революция и культура», принадлежит А. Блоку. Статья с идентичным названием есть у А. Белого. После революции обсуждение данной темы претерпело изменения — она не стала меньше занимать умы русской интеллигенции, но тональность обсуждения изменилась.

Внимание к теме «революция и культура» проявляет уже не только «дореволюционная» интеллигенция, но и большевистская партийная печать, в которой *эта тема только теперь и появляется* (прежде она вообще не была для нее актуальной, ее возникновение было связано с необходимостью дать оценку свершившимся переменам). Тематизмы культуры в раннем советском общественно-политическом дискурсе и публицистике (1920-х гг.) имеют ряд особенностей, в том числе и распределяемых хронологически. Рассуждения на темы культуры в первые пореволюционные годы отличают довольно отвлеченный характер и идейный теоретизм. Они сфокусированы на соотнесениях *культуры* и *революции* (революция — как «тончайшее произведение западной культуры»), *империалистической войны* и *революции*. Тема культуры локализована в теориях «*пролетарской*», «*трудовой*» и «*революционной культуры*».

Любопытно, что довольно абстрактный характер самых первых рассуждений о революции и культуре ничуть не препятствует регулярно сообщать им форму, близкую поэтической (ведь поэзия, как заметил когда-то в своей «Поэтике» Аристотель, *философичнее истории*). В этом смысле ярким примером служит статья М. А. Рейснера «Старое и новое», имеющая форму «писем о культуре» (1919). Этот текст уже попадал в поле внимания исследователей. Ш. Плаггенборг отмечает, например, что в описании революции у М. А. Рейснера неизменно преобладает метафорика «простой механики». Революция описывается в терминах «парового котла», «взрыва», она призвана дать выход «сдавленным и накопленным энергиям»

> Мы теперь хорошо знаем, что такое революция, — пишет Рейснер. — *Ее механика до крайности проста*. Пример? Взрыв любого парового котла. Безмерное нарастание сил, не находящих выхода. В результате колоссальное давление. И… взрыв, который разносит вдребезги негодную машину и расточает в пространство полезные силы (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Рейснер, 281*].

Смещение взгляда с «революции» на «культуру» влечет за собой и изменение метафорики: *социальная физика*, как остроумно отметил Ш. Плаггенборг, уступает место *политической ботанике* [*Плаггенборг, 43*]. Говорится о «семенах», «ростках» новой культуры («полураскрывшиеся почки, полузадушенные ростки», «прорастающий ствол»). «Дряхлые формы» старой культуры описываются в терминах болезни («горячечное тело», «сыпь», «опухоль»).

Вместе с тем, нередко возникает ощущение, что автор «Старого и нового» сознательно играет органицистской и механицистской метафорикой. Ничто не мешает ему уподобить созидание новой культуры сооружению здания. Отжившие формы старой жизни, и в особенности «контрреволюционный элемент», легко предстают в виде органоподобных явлений — «плесени» и «грызунов», разрушающих «фундаменты новой постройки»:

Вылезли окаянные из всех щелей и трещин. Долго выжидали в подполье… <…> А теперь появились на свет… хорьковые… морды. <…> Проедают ходы в советском фундаменте [*Рейснер, 282*].

Примером довольно отвлеченного характера проблематики культуры на первых порах является доминирование в ней самых общих идейных споров о революции и пролетариате. В 1923 г. в статье «Литература и революция» («литература» здесь выступает в роли понятия, замещающего «культуру», поэтому тема статьи та же — культура и революция) Троцкий пишет:

Октябрь совершенно всерьез показался большинству сторонников до-октябрьской культуры *нашествием гуннов*, от которых нужно уходить в катакомбы с так называемыми светильниками знанья и веры [*Троцкий 1989, 337*].

Тезис о «некультурности Революции» Троцкий отбрасывает едва ли не самым действенным способом — приписывая революции максимальный культурный масштаб: он говорит о трех всеобъемлющих категориях литературы и культуры — до-октябрьская, отябрьская и вне-октябрьская.

До-октябрьский [период] — это у будущего историка культуры будет звучать также тяжеловесно, как у нас средневековый [*Троцкий 1989, 337*].

Революция — кардинальный водораздел. «Граница, рубеж, великая историческая межа» (Н. И. Бухарин), переход через которую меняет пролетарское отношение к тем или иным «предметам культуры» на прямо противоположное. Разница между положением пролетариата в буржуазном обществе, где он — разрушитель, и при диктатуре пролетариата, где перед ним встает задача строительного порядка, рассуждает в одной из статей Н. И. Бухарин (идентичные соображения встречаются достаточно регулярно и в этом смысле они типические), — принципиальная.

Возьмем педагогику. Марксисты отлично понимали ее роль в механизме капиталистического общества — закрепление. Эта роль входит в противоречие с классовыми задачами пролетариата на разрушение [*Бухарин 1927, 18–19*].

Приход пролетариата к власти отменяет прежнее отношение к педагогике. Если раньше марксист видел в ней механизм социального закрепления, то сейчас должен рассматривать ее как созидательную и творческую.

Оценки и мнения о разрушительном характере революции отметаются на том основании, что *всякая новая культура неизбежно будет представляться уходящим режимам, правящим классам и их идеологам дикостью и варварством*. Культура сближается с идеологией и это сближение, по-своему продуктивное и значимое, может служить напоминанием о своеобразном характере самой общей постановки проблемы культуры в марксизме. Культура, истолкованная как идеология, рассматривалась значительной частью русского образованного общества как упрощенчество, вызвавшее к жизни тезис о пресловутой «*некультурности марксизма*». Речь шла о его принципиальной неспособности не только *решать*, но и видеть, ставить «задачи культурной жизни». Это представление, имевшее хождение в русском образованном обществе еще до революции, в революцию необыкновенно усилилось. В 1918 г. Розанов довольно хлестко напишет:

Маркс был исключительно экономический человек, и в культуре просто ничего не понимал. Он был гениален экономически, но культурно туп [*Розанов, 158–159*].

Однако для новой власти гораздо более чувствительный характер имели *упреки в некультурности*, звучавшие не в отношении марксизма вообще, а в отношении большевизма как его русской разновидности. Это были обвинения, адресованные не Марксу и социал-демократии, а Ленину и большевикам. Постоянными оппонентами большевизма были тут, кроме всего прочего, австрийские и немецкие марксисты — социал-демократы К. Каутский, О. Бауэр, а также «внутренние оппортунисты» — А. А. Богданов [*Богданов 1918*], В. А. Базаров [*Базаров*]. Как и первые, они подчеркивали, что большевизм в своей политике «не сообразуется с развитием материально-технической базы», необходимой для утверждения социализма и отсутствующей в такой отсталой

стране, как Россия. Звучавшая в этой связи тема некомпетентности, мировоззренческой ограниченности и волюнтаризма большевиков, взявшихся за переустройство страны в опоре не на более развитую массу рабочих, а на «солдатчину», затрагивало, судя по реакции, чувствительные струны.

«…Большая удача, что власть захватила такая культурная партия…»

Одним из тех, кто в 1917 г. говорил о проявившейся в революции *некультурности большевизма* был А. А. Богданов, писавший о склонности большевиков к «солдатчине» вообще и «рабоче-солдатском» характере Октябрьского переворота в частности.

> Партия стала рабоче-солдатской: и поразительно до какой степени преобразовался большевизм. Он усвоил логику казармы, все ее методы, всю ее специфику, культуру и ее идеал [*Богданов 2001, 67*].

Примечательно, что Богданов говорит обо всем этом в письме к Луначарскому в 1918 г. Но сам А. В. Луначарский, по крайней мере, по воспоминаниям Н. П. Анцыферова, высказывается прямо противоположным образом. На съезде по реформе высшей школы в самом начале 1920-х гг. он с трибуны съезда провозгласил:

> Это большая удача для русского народа, что после социальной революции власть захватила такая культурная партия как большевики [*Анцыферов, 407*].

«*Культурная партия*» — конечно, это был ответ на упрек в некультурности большевизма. Камнем преткновения в спорах стал вопрос об отсталости и неразвитости (своеобразной некультурности) русского пролетариата. «В населении нашего государства пролетариат составляет не большинство, а меньшинство, — писал Плеханов. — А между тем *он мог бы с успехом практиковать диктатуру* только в случае, если бы составлял большинство. *Этого не станет оспаривать ни один серьезный* (т. е. культурный. — *Ю. А.*) *социалист*» (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Плеханов*]. Тема слабости русского пролетариата была заострена в критике, исходившей от немецких и австрийских социал-демократов. О. Бауэр писал, что в России, где пролетариат составляет только незначительное меньшинство нации, он может утвердить свое господство только временно. Он должен неизбежно вновь потерять его,

как только крестьянская масса нации сделается достаточно зрелой в культурном отношении для того, чтобы самой взять власть в свои руки.

«*Культурная несамостоятельность пролетариата*, — писал А. А. Богданов в "Вопросах социализма" в 1918 г., — есть факт основной и несомненный, который надо честно признать и из которого надо исходить в программе ближайшего будущего» (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Богданов 1918*]. На всем протяжении 1920-х гг. деятели и теоретики ВКП(б) обращались к критике теории о культурной незрелости пролетариата. Для иных обращение к этой теме было сопряжено с острой необходимостью дистанцировать от этих воззрений собственные взгляды, оказавшиеся в какой-то момент в опасной близости к теории Богданова, что могло вызвать подозрение в оппортунизме. «В рамках капиталистического строя, — цитирует в 1926 г. свою раннюю статью Н. И. Бухарин, — пролетариат создает гениальнейшие намеки грядущей культуры… *но* в этих рамках он, *культурно угнетенный класс, не может развить их настолько, чтобы подготовить себя к организации всего общества*» (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Бухарин 1988, 287*].

Далее Н. И. Бухарин продолжает, что стремясь зафиксировать всю степень отличия своих прежних взглядов от «богдановской теории культурной незрелости пролетариата» — «рабочий класс "вызревает" в этих качествах, *в период своей диктатуры* и потому ему вовсе нет необходимости дожидаться… культурной зрелости». «Теория Богданова-Базарова неверна, следовательно и потому, — пишет он, — что она предъявляет *слишком большие требования для захвата власти*, *она не понимает значения переходного периода как периода культурного вызревания пролетариата*» (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Бухарин 1988, 287 и сл.*].

Аргумент о некультурности рабочего гласит: дай Бог нам по следам немецких оппортунистов, поддерживать государственно-капиталистические организации. На десятилетия, а то и на целые столетия, пролетариату придется довольствоваться остроумным занятием: поддерживать капиталистический строй в его самом концентрированном виде [*Бухарин 1988, 286*].

Отголоски темы, связанные со стремлением дать отпор «ходячим», распространенным ссылкам на некультурность (партии, революции, русского пролетариата) сопровождали выступления лидеров ВКП(б) на протяжении всех 1920-х гг., вплоть до периода культурной революции. В докладе «Ленинизм и проблема куль-

турной революции», прочитанном в начале 1928 г., Н. И. Бухарин говорил с трибуны:

Вся социал-демократия утверждает, что мы, большевики, взялись за утопическое дело построения социализма, предполагающего большую культурность масс, и поэтому все наши «затеи» заранее обречены на неизбежный крах… <…> Характерным является тот факт, что довод об отсталости, о некультурности приводится не только против нас, большевиков СССР, когда наша революция делает один успех за другим… …этот же довод приводился… противниками рабочего… движения вообще… …что не может осуществить ничего хорошего *класс некультурный*… [отсталый] (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Бухарин 1988, 369*].

«Истошными голосами кликуш вопят… — пишет Бухарин, — что большевизм несет с собой “гибель всей цивилизации и культуры”» [*Бухарин 1988, 369*]. Он приводит имена и суждения тех, кто видел в коммунизме «угрозу цивилизации». В их числе оказывается и «друг Маркса — Гейне, опасавшийся, что встав у власти, мрачные иконоборцы» (коммунисты. — *Ю. А.*) разобьют дорогие его сердцу «статуи красоты». Ряд продолжает «впоследствии ставший членом нашей партии» В. Брюсов, адресовавший в 1904 г. «нам и нашему классу приветственный гимн», но в образе «грядущих гуннов».

Все эти настроения были чрезвычайно характерны… и для лучших голов буржуазно-капиталистического мира, даже для тех, которые… пытались выпрыгнуть из сетки буржуазно-капиталистической идеологии. …Даже они видели в рабочем классе новых «гуннов», которые… отдадут на слом все великолепные создания человеческого гения… [*Бухарин 1988, 371*].

«Оказалось же, — пишет Н. И. Бухарин далее, — что цивилизацию и культуру, все завоевания ее и ценности, которые напластовались в течение веков… ставят под топор не мрачные коммунистические “иконоборцы”, не гунноподобные воители коммунистического рабочего движения… а “блестящие” и “великолепные” лейтенанты и генералы империалистских армий… лощеные дипломатические деятели христианнейших государств» [*Бухарин 1988, 372*]. «Выяснилось и другое. …После периода временной разрухи мрачные “коммунистические иконоборцы” не только спасают все ценное, что остается от старого, но самым быстрым образом, быстрее, чем кто-либо, ведут огромную

человеческую массу *вперед по культурной дороге*, создают *великое массовое культурное движение*, перепахивают *трактором культуры* вдоль и поперек огромную страну…» ([*Бухарин 1988, 373*], курсив здесь принадлежит Н. И. Бухарину. — *Ю. А.*). «Трактор культуры» — довольно расхожее, хотя и впоследствии забытое — выражение 1920-х.

«В рабочем обществе должна быть рабочая культура»

«Маркс был исключительно экономический человек, *и в культуре просто ничего не понимал*. Он был *гениален экономически, но культурно туп*», — пишет Василий Розанов (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Розанов, 158–159*]. Характерно, что под культурой Розанов понимает категорию внеэкономическую. Несмотря на присущий ему самому интерес к телесности он также понимает под культурой категорию нематериальную, а напротив — всецело духовную. Такое толкование в начале XX в. и сразу после революции разделяли многие из идейных критиков марксизма (например, Л. П. Карсавин). Марксизм регулярно истолковывается как учение грубо материалистическое, отличительной особенностью которого (в ряду прочих материализмов) является «упрощенный экономизм», или экономический детерминизм.

В отличие от Розанова, судившего о марксизме «извне», С. Булгаков, например, имел возможность говорить о «культурном содержании» марксизма, опираясь на знакомство с ним «изнутри». В работе «Карл Маркс как религиозный тип» он отмечал, что у Маркса понятие культуры сближается с «эмансипацией» [*Булгаков 1993а, 262, 263*]. Тем не менее, и для него марксизм представляет собой в основном конструкцию «упрощенного экономизма». По Булгакову, ключевое соображение марксизма состоит в том, что «хозяйству принадлежит определяющая роль… что *вся культура имеет хозяйственную природу*… <…> …Эта мысль глубока и значительна… — пишет Булгаков. — Однако, натолкнувшись здесь на столь важную тему (стремление понять мир как хозяйство — *Ю. А.*), экономический материализм сбивается с правильного пути…» (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Булгаков 1993а, 286–290*].

Замечено, что деление культуры на *материальную* и *духовную*, с приоритетом, отдаваемым (попеременно) той или другой сфере, — одна из особенностей русской рубрикации культуры. Для немецкоязычной литературы конца XIX — начала XX в. было характерно деление культуры на духовную, материальную и *социальную*

(ценности культуры имеют социальную природу). Характерно, что некоторые русские авторы, ученые и педагоги начала XX в., особенно те из них, кому была свойственна ориентация на немецкий «понятийный стандарт», придерживались именно этой тройственной схемы. Так, Ф. Ф. Зелинский в преамбуле своего новаторского учебника по истории античной культуры (1908) высказывается в поддержку именно такого общего деления культуры.

Понятие «социальной культуры» марксистско-ленинский подход не только не исключал, но и активно развивал, выдвинув ряд соответствующих категорий и понятий. Понятие о культуре класса и классовой культуре, в сравнении с общей категорией «социальной культуры» более узкое и идеологизированное, на рубеже XX столетия заняло ключевое место. Тезис о классовой природе культуры получил известное ленинское обоснование еще до революции и составил в дальнейшем идейную основу Пролеткульта, радикализм которого самому же Ленину пришлось «укрощать». Драматический момент состоит в том, что категория классовости и *классовой культуры* очень скоро стала не просто элементом культурной теории (как это было, например, в Пролеткульте), не только стержнем упрощенного социологического подхода к явлениям литературы и искусства, но и регулятивом репрессивной социальной политики.

Вместе с тем, нужно отметить, что в начале 1920-х гг. понятие «культура рабочего класса» получило любопытное развитие среди теоретиков «трудовой культуры», сплотившихся вокруг организованного в первые же годы советской власти Центрального института труда и в значительной степени идейно связанных с движением Пролеткульта. Создавая «новую науку о труде» А. К. Гастев и А. З. Гольцман насыщали понятие трудовой культуры не только марксистской ортодоксией [1]. «Лишь пролетариат, — пишет в “Реорганизации человека” Гольцман, — принялся за культуру человека. Оказалось, что человек — самое дикое животное. Вот кого еще не коснулась рука культуры! Люди выучились выводить породы животных. Культивируют растения… А какая дикая сила человек!.. Он пока — “мотовство природы”, “мешок стихии”»; «Хотя человеческая машина — наиболее совершенная, — коэффициент

1. А. К. Гастев, возглавлявший Центральный институт труда, выдвинул в 1923 г. понятие «трудовых культурных установок», он считал, что культурная революция имеет своей основой формирование новой культуры труда.

ее полезного действия — ничтожный»; «Какая масса сил тратится зря» [*Гольцман, 23*].

Проблема культуры человека, полагает автор, решается двумя возможными способами. Первый — это отбор. Этим путем шел капитализм, «выбивавшийся из сил, чтобы выудить из массы даровитых и поставить их на ступеньку выше…». «Выхватывая единицы, он оставляет массы в болоте». Социализм же берется за «*сплошную переработку колоссальной человеческой массы*» (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Гольцман, 23*]. Прежняя история культуры определяла фазы ее развития «по господствующему классу». «Господствующие классы придавали культуре внешний лоск, создавая философию, право, поэзию, мораль», а культура трудящихся масс «стояла против культуры господ». Но «угнетенные классы всегда имели свой собственный *быт*, труд — свое лицо, хотя и заслоненное для историков подвигами повелителей». Ныне же «в рабочем обществе, должна быть [и] рабочая культура» (курсив А. З. Гольцмана. — *Ю. А.*) [*Гольцман, 13–14*].

У Гольцмана рабочая культура — это культура труда. «Только труд ставит вопросы [культуры] во всей их целине» [*Гольцман, 14*]. В истории человечества сложились две культуры:

> *Культура труда и культура праздности*. Именно последняя вошла в учебники и толстые книги… Первая же владела массами… Она отравлялась дымом культуры праздности, подчинялась созданными ею фетишам, но жила все же отдельной жизнью (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Гольцман, 10*].

Содержание культуры трудовых масс — *сам труд*. Эта культура

> …не может быть продуктом ума. Массы не работают умом: они работают руками. И культура это — их руки. Посмотрите, как массы работают, и вы увидите их культуру [*Гольцман, 10*].

> Для массы, которая работает руками, ее руки становятся культом… *Мышцы становятся господами мира* и провозглашают культуру мышц, культуру работающего тела (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Гольцман, 14*].

Культура работающего тела — стержень трудовой культуры в понимании теоретиков из Центрального института труда.

«Каждая фаза трудовой культуры дает свой культурный тип, тип культуры труда» [*Гольцман, 12*]. В теории трудовой культуры Гольцман отвергает ключевую роль «пресловутых духовных

факторов». «Дело не в религии или философии». Словно споря с М. Вебером, он пишет:

Протестант и католик стоят на одной ступени культуры. Но католик-ремесленник и католик-землепашец — люди двух разных миров… У них различные культуры труда, а вследствие этого и разные боги [*Гольцман, 10*].

Крестьянин и рабочий дают два культурных типа. Один работает с природой:

Встает с солнцем, обедает, когда солнце на зените… Природа хмурится — прекращай работу. Результат работы в деятельности природы. Темп работы — темп процессов природы… Другой встает по гудку… Начало работы, конец ее и перерывы — все по сигналу. Время — по графику; темп работы по координатной системе. Тут не работа зависит от человека, а человек от работы [*Гольцман, 10*].

Не ограничиваясь типологией и непосредственным содержанием трудовой культуры, Гольцман рассматривает и другие, связанные с этим понятием, аспекты. Трудовая культура детерминирует все мирочувствование класса. Вообще — «мирочувствование пролетариата» — важная тема в сочинении А. З. Гольцмана, хотя и не развитая в достаточной мере. Автор ограничивается указанием на то, что «снабженный прибором и орудием человек чувствует мир иначе». Расширяются его возможности и ощущение себя в мире. То, чего не может даже представить далекий от труда человек, легко поддается «инструментальному» сознанию рабочего (включая те или иные манипуляции с предметом, способы его перемещения, изменение его формы). Культура — должна быть понята инструментально, как набор орудий, технических средств, приемов.

«Вопросы быта» — «у нас дневка!»

В середине 1920-х гг. произошел значимый сдвиг, связанный с некоторым оттеснением отвлеченного идеологического, а также политпросветительского дискурса о культуре. Середина 1920-х — время существенной конкретизации культурного дискурса. Любопытно, что этот период отмечен и временным оттеснением понятия культуры и заменой его другим понятием, выполнявшим для середины 1920-х едва ли не ключевую роль. Таким понятием

стал «быт». Литература, посвященная быту, борьбе за «новый быт» занимает все большее место. Старое слово, бывшее когда-то важным элементом *славянофильской идеологии*, как подчеркивал в статье, изданной в 1929 г. в Белграде, П. Б. Струве [*Струве, 391–392*], это понятие на какое-то время становится едва ли не знаменем социалистических преобразований. Поначалу это понятие тоже несет на себе черты довольно отвлеченного проектирования новой культуры. Однако во второй половине 1920-х «бытовой дискурс» все более конкретизируется, наполняется содержанием «мелочей быта».

Как и почему понятие «быт» выдвигается в качестве ключевого элемента советского культурного лексикона середины 1920-х гг.? Источники заставляют думать, что это произошло в известной степени стихийно, как ответ на запрос «трудящейся массы». В отличие от многих других понятий слово «быт» появилось в лексиконе партийной печати не в качестве установки съезда или партийного совещания. Впрочем, верно и то, что в привлечении внимания к «быту» большую роль сыграл лично Лев Троцкий и его работа «Вопросы быта» (имеющая характерный подзаголовок «Эпоха культурничества и ее задачи»). Но Троцкий по существу только «подобрал» тему быта, откликнувшись на запрос, «шедший снизу». Тема была инициирована партийными руководителями «низового звена» и Троцкий, с присущим ему искусством партийного пропагандиста, выдвинул ее «на передовую» строительства новой жизни.

Работа «Вопросы быта» появилась в 1923 г., почти сразу двумя изданиями. Предисловие к первому изданию датировано июлем, второе — сентябрем 1923 г. В предисловии изложена история появления «Вопросов быта»: по замечанию Троцкого в партийной библиотеке не хватало брошюры, которая бы «в самой популярной форме связывала бы воедино явления и факты нынешней переходной эпохи…». Чтобы проверить себя, Троцкий собирает совещание «агитаторов массовиков», чтобы обменяться мнениями «по вопросу о способах и литературных средствах нашей пропаганды» (заметим в скобках, что совещание не мыслится, как посвященное вопросам быта, оно связывается с постановкой агитационно-пропагандистской работы). Однако, по признанию организатора, «совещание сразу перешло за границы первоначального замысла». Поднятые на нем *вопросы семьи и быта* совершенно изменили первоначальную (агитационно-пропагандистскую) повестку. «В течение трех заседаний, длившихся в общем десять-двенадцать

часов, были… затронуты и частично освещены различные стороны нынешней переходной жизни рабочих и способы нашего воздействия на *рабочий быт*» [*Троцкий 1923, 5–6*].

Характерно, что, по словам самого Троцкого, опубликованная им брошюра о быте была первоначально воспринята его соратниками как уводящая от вопросов революции и революционной культуры. Любопытно, что и сам Троцкий называет постановку вопросов быта «*дневкой*» революционной армии. В предисловии ко второму изданию он пишет:

> Некоторые мудрецы пытаются противопоставить культурно-бытовые задачи задачам революционным. Такой подход нельзя назвать иначе как теоретической и политической пошлостью.

И здесь же:

> Как ни важно и необходимо *наше культурничество*, оно *целиком* еще *стоит под знаком европейской и мировой революции*. *Мы по-прежнему солдаты на походе. У нас дневка. Надо выстирать рубаху, подстричь и причесать волосы и первым делом смазать винтовку. Вся наша нынешняя хозяйственно-культурная работа есть не что иное, как приведение себя в некоторый порядок меж двух боев и походов* (курсив наш. — *Ю. А.*) [*Троцкий 1923, 7*].

Троцкий характеризовал постановку вопросов быта как «дневку» революционной армии. Но дневка, можно сказать, затянулась. Проблема быта стала самым серьезным испытанием для культурной политики большевиков в 1920-е гг. Открытая в первой трети 1920-х гг., проблема очень быстро наполнялась «тысячами мелочей быта» и конкретных вопросов жизнеустройства, которые нужно было решать не декларативно, а детально и скрупулезно. Это и обустройство быта рабочих (рабочие общежития), и организация питания на производстве и вне его (фабрики-кухни, столовые), а также новый семейный быт, включающий детские сады, обязательную школу, проведение досуга трудящихся, ставка в котором была сделана на клубы, с их КУБами (комиссиями по усовершенствованию быта), новые праздники (что удавалось едва ли не лучше всего остального) и создаваемые тут же формы «советской обрядности» (атеистические и комсомольские свадьбы, бесцерковные похороны и пр.).

Итак, середина 1920-х гг. стала открытием «быта». Сама культура часто фигурирует в это время в числе «элементов быта».

Для части теоретиков именно «быт» становится обобщающей категорией, включающей в себя и «культурную составляющую». В разговорах о быте, регулярно перечисляются вопросы жилища, питания, культурных навыков. Вопросы быта и культработа (политпросвет) — близкие, но самостоятельные рубрики. Статьи о быте выходят в огромном количестве, и вольно или невольно проблематика переустройства быта оказывает воздействие на культурно-историческое знание. В представлении писавших о быте советских авторов (например, Г. Григорова и С. Шкотова) вопросы изучения быта должны приобрести самостоятельное значение и, более того, составить особую дисциплину…[2]. В отличие от теоретиков труда, теоретики быта не успели воплотить свои начинания столь значительно, не сумели придать дискурсу быта такое же обширное «научно-теоретическое основание».

Уже с 1927 г. термин «культура» возвращается в лексикон «теоретиков нового быта». Но теперь уже это гораздо более конкретное и обогащенное разнообразной бытовой тематикой понятие. Своеобразным синтезом культуры и быта становится концепция «культурности», развитие которой можно проследить со второй половины 1920-х и до середины 1930-х гг. Увлечение «бытом» сыграло важную роль в трансформации представлений о культуре; вопросы быта изменили это представление в сторону не только несколько менее идеологизированного и более конкретного, но и миропонимающего толкования культуры. Сближение культуры с *миропониманием* характерно для одного из обобщающих выступлений на темы культуры Н. К. Крупской. В брошюре «Культура, быт и непрерывка», соединяющей теоретические проблемы с практическими вопросами жизни и быта в условиях *непрерывной рабочей недели*, Крупская пишет:

…Под культурой мы понимаем, как *массы* относятся к окружающему, как они понимают окружающую природу, как понимают то, что делается в общественной жизни. Иначе говоря, *миропонимание масс* входит в понятие культуры [*Крупская, 5 и сл.*].

2. Симптоматическое совпадение — в 1925 г. выходит сборник статей, посвященный И. М. Гревсу, с характерным названием «Средневековый быт». Исследовательское поле отечественной медиевистики тоже попадает в поле притяжения быта. Получает развитие тема *литературного, писательского быта*.

«Прямо некуда деваться от культуры, будь ей пусто…»

В период, обозначаемый иногда как культурная революция (его границы часто совпадают с первой пятилеткой 1927–1932 гг., хотя правильнее говорить только о конце 1920-х гг.)[3], понятие *быт* уступает свое ведущее место понятию *культура*. Стимулы «возвращения» к культуре не столь очевидны и были продиктованы разными обстоятельствами. В их числе и то, что понятие культура снова осознается как всеобъемлющее, включающее в себя не только быт, но и многое другое, особенно актуальное в это время. Объявление и начало реализации программы индустриализации выдвинуло на первое место вопросы трудовой, производственной культуры; между тем категория *быт* традиционно определялась *за вычетом этих сфер*[4]. Кроме того, с началом 1930-х гг. в лексикон активно вводится то, что связано с политической подкованностью и политической культурой советских граждан. Между тем в тематике быта, хотя быт относился советскими теоретиками к системе категорий «идеологических», вопросы политико-идеологического характера не так выражены.

Говоря о причинах возвращения в конце 1920-х гг. к тематике и дискурсу культуры, можно высказать и другое предположение. С вопросами быта, вообще говоря, связано то, что отвечает вполне житейским потребностям людей, постановка темы быта характеризовала запрос и требование массы, направленные на преобразование *условий жизни*. Это запрос снизу. Быт — это «средовое» понятие, характеризующее материальную среду, условия существования и жизнедеятельности человека. Как заметил П. Б. Струве, быт довольно трудно идеологизируется, но он «косный», «инертный», — и потому так же трудно поддается радикальным переменам. Обращение к этому понятию, как наглядно показывает и советская история середины 1920-х гг., предполагало смещение взгляда плановиков культуры на самые непосредственные нужды людей. Но властный дискурс пытается перенаправить «бытовой запрос», идущий снизу, — требования создания

3. Культурная революция — это понятие входит на авансцену в конце 1920-х в эпоху первого пятилетнего плана (1927–1932). Идеологи «*культурной революции*» группировались вокруг журнала «Революция и культура», издававшегося с 1927 г.

4. «Что мы разумеем под словом быт?» — спрашивает в самом начале работы «О быте» А. В. Луначарский. «Мы выделяем из всех областей нашего существования *государственную жизнь* и *хозяйственную жизнь*: за вычетом этих двух сфер получаем быт». «Работа у станка, или плугом, относится к сфере хозяйственной работы, но отдых, организация обеденного перерыва — это уже быт» [*Луначарский*].

соответствующих условий жизни — самому человеку. И понятие культуры этим требованиям властного дискурса отвечает в гораздо большей степени, чем понятие быт. «Неустроенный быт» человеку труднее вменить в вину, чем «отсутствие культуры».

В конце 1920-х, в годы, объявленные советской властью периодом культурной революции, понятия *культуры* и *культурности* получили невиданное прежде хождение. «Культура» и «культурность» стали словами, на которых делался особый акцент, они обобщают многие приметы «новой жизни», не столько даже нормы культурного поведения, сколько все переустройство быта, на фоне именно колоссальной бытовой неустроенности. В просторечном обиходе, особенно где-нибудь в деревне, до сих пор нередко можно услышать «культурно так стало, хорошо». Это выражение может употребляться, например, по отношению к новому заборчику, появившемуся на месте старого, совсем завалившегося, или быть сказано по случаю половичка, прикрывшего давно не крашеный пол. Такое бытовое восприятие культурности, повелось, кажется, именно с поры 1920-х.

Именно тогда «культура» и «культурность» стали словами необыкновенно широкого хождения, обиходными, массовыми. Стоит отметить персональную роль Владимира Маяковского. В 1928–1930 гг. культура и культурность стали постоянным маркером не только его статей и выступлений, но и стихов, в особенности, конечно — агиток, которые получили широкое хождение. Стоит напомнить некоторые тексты Маяковского этого периода, включая самые известные (курсив здесь и далее наш. — *Ю. А.*):

Культура у нас — не роман да балы /
Не те танцевальные пары /
Мы будем варить и мыть полы, /
Но только совсем не для барынь [*Маяковский. Т. 9, 62*].

«*Борьбу за культуру* ширь и множь. / *Состязайся в культуре* изо дня на день!» — говорит Маяковский в стихах о культурной спартакиаде [*Маяковский. Т. 9, 329*]. Но еще более показательны сейчас уже и довольно прочно забытые тексты Маяковского:

Учите курящих и сорящих — *будьте культурны*:
Собственный сор бросайте в мусорный ящик [*Маяковский. Т. 9, 412*].

Одно из важнейших *культурных благ* —
Водой кипяченой наполненный бак [*Маяковский. Т. 9, 414*].

Товарищи люди, будьте культурны!
На пол не плюйте, а плюйте в урны [*Маяковский. Т. 9, 416*].

Еще один из актуальных текстов того времени:

Культурная привычка, приобрети ее —
Ходи еженедельно в баню и меняй белье [*Маяковский. Т. 10, 188*].

Тут же Маяковский отмечает побочные для революционной культурности явления: «В революции культурной / смысл которой общий рост, / многие узрели шкурный, / свой малюсенький вопрос». А в одном из стихотворений устало вздыхает: «*Прямо некуда деваться / от культуры. Будь ей пусто…*» [*Маяковский. Т. 9, 145*]. Его усталость от упрощений новой культуры едва ли не показательнее всего демонстрирует успехи и достижения в «насаждении» образцов совкультурности 1920-х.

Подводя итог, еще раз отметим, что понятие «культурность» получило широкое распространение и стало повсеместным уже в советской России. Оно приобрело особую значимость не в первые пореволюционные годы (проходившие под знаком довольно общих споров и отвлеченного конструирования «новой культуры»), а в период культурной революции конца 1920-х гг. В это время слово «культура» потеснило широко употреблявшееся в советском лексиконе середины 1920-х понятие «быт». Программа «переустройства быта», игравшая важную роль в практике советского строительства и нацеленная на изменение условий повседневной жизни, — программа, отвечавшая на запрос, шедший «снизу», — столкнулась с серьезными трудностями в ее реализации [5]. Возможно, именно это заставило властный дискурс переформулировать запрос, ориентирующийся на создание соответствующих условий жизни трудящегося, в совокупность требований, адресованных самому трудящемуся. Понятие *культура* и формировавшаяся в конце 1920-х гг. доктрина «*советской культурности*» гораздо лучше отвечали целям «созидания нового человека», чем мало учитывающее сферу труда и политики, «средовое» понятие *быт*.

5. «В 1921 г. Ленин учил, — пишет один из авторов конца 1920-х, — что у нас три главных врага: коммунистическое чванство, взятки и безграмотность. Ильич учил, как бороться с этими врагами. Можно без преувеличения сказать, что в 1928 г. четвертый главный враг — алкоголизм. *Либо водка опрокинет культурную революцию, либо культурная революция водку победит…*» [*Рафаил, 16*].

По наблюдениям Вадима Волкова [*Волков, 194–213*], практики культурности, последовавших за 1920-ми 1930-х гг., были в значительной степени продиктованы индустриализацией страны, они сопровождались кардинальным усилением *дисциплинарного момента* в понимании требований культурности. Хотя:

> Культурность никогда не была четко сформулированным понятием, и ни один руководитель партии и правительства не давал прямых установок на тему, *как стать культурным* [*Волков, 200*],

— тем не менее, некоторые доминанты в понимании культурности, если мы говорим о ней как об идеологической и прагматической конструкции, могут быть отслежены и зафиксированы. Если в середине 1920-х гг. советские практики культурности концентрируются, в основном, вокруг переустройства быта и дисциплинирующий момент в них не является безусловно доминирующим, во всяком случае затрагивает скорее переустройство быта, то в начале тридцатых практики культурности смещаются в новые сферы — связанные с понятием трудовой, а потом — в середине — второй половине 1930-х гг., и политической культуры. Причем та же трудовая культура «читается» здесь уже совсем не так, как у теоретиков ЦИТа, теперь она значительно ближе к тому, что называется «трудовой дисциплиной».

Еще в самом начале XX в. один из теоретиков символизма, поэт и мыслитель Вячеслав Иванов высказывал опасения, связанные с тем, что культуру может подменить дрессура. Похоже, что уже в 1920-е гг. эти опасения приобрели куда большие, чем прежде, основания и перспективы.

Источники

1. *Будь строгим* = «Будь строгим, но справедливым…» // Хранить вечно-НГ : [Приложение к Независимой газете]. 2001. 22 июня. № 2.
2. *Бухарин 1927* = Бухарин Н. И. О старинных традициях и современном культурном строительстве // Революция и культура. 1927. № 1. С. 17–22.
3. *Левидов* = Левидов М. Ю. Организованное упрощение культуры // Красная Новь. 1923. Кн. 1. С. 306–307.
4. *Рейснер* = Рейснер М. Старое и новое : Из писем о культуре // Красная новь. 1922. № 2 (6). С. 276–285.

Литература

1. *Анцыферов* = Анцыферов Н. П. Из дум о былом : Воспоминания. М. : Феникс : Культ. инициатива, 1992. 511, [1] с., [16] л.
2. *Базаров В.* = Базаров В. (Руднев) На пути к социализму. Харьков : [Б. и.], 1919. 110 с.
3. *Богданов 1918* = Богданов А. А. Вопросы социализма. [М.] : Кн-во писателей в Москве, 1918. 104 с.
4. *Богданов 2001* = Богданов А. А. Письмо к Луначарскому 19 ноября (2 декабря) 1917 г. // Опыт неосознанного поражения : Модели революционной культуры 20-х годов : [Хрестоматия / Сост. Г. А. Белая]. М. : РГГУ, 2001. С. 65–70.
5. *Булгаков 1993а* = Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Наука, 1993. С. 240–271.
6. *Булгаков 1993б* = Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Он же. Сочинения в 2 т. Т. 1. М. : Наука, 1993. С. 286–290.
7. *Бухарин 1988* = Бухарин Н. И. Ленинизм и проблема культурной революции : Речь на траурном заседании памяти В. И. Ленина, 21 января 1928 г. // Он же. Избранные произведения. М. : Политиздат, 1988. С. 368–390.
8. *Виноградов* = Виноградов В. В. История слов : Ок. 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связ. / Рос. акад. наук ; Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова. М., 1999. 1138 с.
9. *Волков* = Волков В. В. Концепция культурности, 1935–1938 годы: советская цивилизация и повседневность сталинского времени // Социологический журнал. 1996. № 1–2. С. 194–213.
10. *Григоров, Шкотов* = Григоров Г., Шкотов С. Старый и новый быт. М. ; Л. : Молодая гвардия, 1927.
11. *Гольцман* = Гольцман А. З. Реорганизация человека. Л. : Гос. изд-во, 1925. 53 с.
12. *Крупская* = Крупская Н. К. Культура, быт и непрерывка. [М.] : Работник просвещения, 1930. 16 с.
13. *Луначарский* = Луначарский А. В. О быте. М. : Государственное изд-во, 1927. 82 с.
14. *Маяковский. Т. 9* = Маяковский В. В. Полное собрание сочинений : В 13 т. Т. 9. М. : ГИХЛ, 1958. 611 с.
15. *Маяковский. Т. 10* = Маяковский В. В. Полное собрание сочинений : В 13 т. Т. 10. М. : ГИХЛ, 1958. 384 с.
16. *Плаггенборг* = Плаггенборг Ш. Революция и культура : Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма. СПб. : Нева, 2000. 414 с.

17. *Плеханов* = Плеханов Г. В. Открытое письмо к петроградским рабочим // Он же. Год на Родине : Полн. собр. статей и речей 1917–1918 гг. : В 2 т. Т. 2. Париж : Povolozky, Cop., 1921. С. 598–600.
18. *Рафаил* = Рафаил М. А. За нового человека. Л. : Прибой, 1928. 64 с.
19. *Розанов* = Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени : Вып. № 1–10 : Собрание сочинений. М. : Республика, 2000. 428 с.
20. *Струве* = Струве П. Б. Дух и быт // Он же. Избранные сочинения. М. : Российская энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 382–408.
21. *Троцкий 1923* = Троцкий Л. Вопросы быта : Эпоха «культурничества» и ее задачи. М. : Красная новь, Главполитпросвет, 1923. 170 с.
22. *Троцкий 1989* = Троцкий Л. Литература и революция. М. : Политиздат, 1991. 400 с.

Список сокращений

РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории

Yu. A. Asoyan

Simplifying Culture in an Organized Way? The Concept and Ideologeme of Culturalness in Soviet Russia of the 1920s

The article considers the concept and ideologeme of culturalness in Soviet Russia of the 1920s based on the analysis of thematic patterns of culture in the early Soviet socio-political discourse, journalism and mass everyday life. The author outlines the process of how the categories of culturalness and the dominants in understanding culture as an ideological and pragmatic construct were formed.

KEYWORDS: Soviet Russia of the 1920s, images of culturalness, revolution culture, work culture, everyday culture, political culture.

Б. А. Воскресенский

Влияние революции 1917 года на эволюцию понятия психического расстройства

Психиатрические критерии нормы и душевной болезни общественно значимы, так как могут быть использованы как инструменты социального манипулирования, борьбы с любого рода инакомыслием. С привлечением культурно-исторических сведений показывается преобладание фаталистически-биологического и противоположного ему субъективно-волюнтаристического подходов к решению вопроса о душевной норме и патологии в дореволюционный период. Для советской эпохи характерен обезличенный коллективизм, прямолинейная идейная направленность. Во всех этих случаях при диагностике душевных расстройств вольно или невольно решающее значение придается нравственным (равно — идеологическим) или чисто биологическим оценкам. Современное определение психического здоровья, сформулированное Всемирной организацией здравоохранения, также не лишено этих недостатков. На основе трихотомии (дух — душа — тело), заимствованной отечественной психиатрией из христианской антропологии, предлагаются понятия психики (душевных процессов) и психического расстройства, раскрывается их связь со сферами «духовного» и «душевного».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: вырождение, волюнтаризм, субъективизм, перевоспитание, трихотомия, апофатичность, революция 1917 года.

Понятие психического расстройства (как и психической нормы) не есть изначальная, непоколебимая данность. Оно менялось в зависимости от изменения понимания сущности человека (с акцентом на его биологии — материализм, или на психической составляющей — идеализм в самом широком смысле слова) и в связи с запросами общественной жизни, при оценке различного рода противоправных актов (преступлений), разрешении гражданских коллизий — имущественных, территориальных, брачных и проч. В более общей форме оно рассматривалось в дискуссиях о личностной, мировоззренческой, политической, творческой, религиозной свободе. В работах М. Фуко форми-

руется концепция «психиатрической власти», согласно которой психиатрический диагноз — это прежде всего инструмент, которым гражданский социум расправляется со всем, ему противостоящим: «каждая культура создает из болезни образ, характер которого очерчивается всеми вытесняемыми или подавляемыми ею антропологическими возможностями» [*Фуко, 166*]. В «Фабрике безумия» Т. Саса [*Сас*] прослеживается, как деятельность инквизиции переросла в «психиатрические репрессии» (термин наш. — *Б. В.*). Такое взаимодействие неслучайно, поскольку социальная жизнь есть часть психической активности, которую под определенным углом зрения и рассматривают психиатры.

В настоящей статье речь пойдет о профессиональных оценках, которые давали отечественные психиатры социокультурным процессам, происходившим в до- и постреволюционной России. При изложении фактических данных мы в определенной мере будем следовать за сравнительно недавно опубликованной монографией И. Е. Сироткиной «Классики и психиатры», наиболее полно представляющей интересующие нас процессы [*Сироткина*].

Веря в неуклонный прогресс человечества, отечественные психиатры рубежа XIX–XX вв. полагали как само собой разумеющееся, что попечение об общественной нравственности является частью их профессиональной деятельности. В глазах общества в целом это попечение было не компонентом, а самой главной задачей врачей этой специальности, делом, оправдывающим само существование психиатрии [1]. Поэтому естественным представляется, что дискуссии о психической норме и патологии разворачивались не только и не столько в академических профессиональных аудиториях, сколько на аренах общественно-политической и художественной жизни.

Во второй половине XIX в. в психиатрии господствовала концепция дегенерации, которая понималась как биологически, «природно» обусловленный континуум нарастающих по тяжести в нисходящих поколениях нервно-психических расстройств. От личностных особенностей — в первую очередь в виде так называемого нравственного помешательства через болезненные

1. То же происходит (вспомним упоминавшегося выше М. Фуко) и в наши дни. «Психиатрических приговоров» ждут при борьбе с «сектами», игроманией, терроризмом, наиболее устрашающими преступлениями, различного рода аномалиями половой жизни, инакомыслием и т. д. Собственно душевнобольные (те, у которых проявления болезни не имеют нравственно-идеологического акцента) внимание общества не привлекают.

перепады настроения, бредовые психозы[2] человек переходил к полному распаду психики — слабоумию[3]. Все эти проявления сопровождались телесными аномалиями — стигмами вырождения.

Диапазон «нравственного помешательства» был широк: от аморальности-антисоциальности до тяжелейшей криминальности. В соответствии с этим и революционеры, и алкоголики[4], и по-особому яркие творческие личности, и душевнобольные оказывались в одной группе — расценивались как вырождающиеся. Один из основоположников отечественной психиатрии включил в ряд людей, обладающих признаками дегенерации, и царскую династию. Медицинские (психиатрические) и нравственные оценки сближались, практически отождествлялись. Нормой было отсутствие признаков вырождения — определенных социально-поведенческих отклонений, обусловленных более или менее ярко выраженным своеобразием психического склада (границы этого «более» или «менее» не были и, наверное, никогда не будут жесткими). Дисгармоничных, неэстетичных телесных знаков также не допускалось.

Двадцатый век, который в популярной психиатрически-психогигиенической литературе часто характеризовали как «нервный век», или век «психологический», сместил фокус внимания психиатров (и заинтересованных слоев общества). В поле зрения оказались не просто чем-то необычные поступки, обусловленные дурной наследственностью и/или никудышной нравственностью, но внутренние переживания человека.

Наиболее популярными теориями, объяснявшими «устроение» человека, в начале XX в. стали волюнтаризм, интуитивизм, психоанализ. Самопознание, самовыражение, ничем не ограниченное творчество были признаны сущностью человека. Этически (равно психически) нормален человек-творец, утверждал Ю. В. Каннабих — один из авторитетных отечественных психиатров того времени. Разумность, рациональность, полное зако-

2. Уточним, что бред — не неправильное суждение-умозаключение, не ошибка, не заблуждение, а совершенно особое — *патологическое* знание. Здравый смысл, переубеждение, логика и тому подобные методы коррекции здесь неэффективны.

3. Четыре этапа вырождения, описываемые психиатрами, неоднократно упоминаются в Библии, в предупреждении Бога, что грешные будут поражены «до четвертого колена» (Исх 20:5; Исх 34:7; Числ 14:18; Втор 5:9; Втор 7:10). В «праведности», которая, согласно Писанию, будет являть себя на протяжении тысячи родов, позволительно увидеть бесконечность, «открытость» человека, включая и неформализуемость нормы психического здоровья.

4. Слово «алкоголик» используется здесь вне современной научной терминологии. Больной алкоголизмом имеет не банальные, определяемые историко-культурно, а совершенно особые — *патологические* — отношения со спиртным.

нопослушание, традиционализм как безусловные признаки человеческого «природного» здоровья остались в прошлом. Сила духа человека (т. е. душевное здоровье) измерялись теперь тем, какую меру болезненности, по выражению Ф. Ницше, «он может взять на себя и преодолеть» («Воля к власти»). По мнению Каннибаха, «этически нормален» не среднестатистический человек, а тот, кто достиг «наибольшей полноты и амплитуды жизни» [*Каннабих, 7*].

Формируется новый, более широкий, более многогранный взгляд на душевнобольного — он может быть нравственным человеком, любить справедливость, ненавидеть зло. Понимание вырождения усложняется. Творческие личности оцениваются теперь не как воплощение дегенерации, а как феномен прогенерации, как «высшие вырождающиеся» (термин В. Маньяна).

Концепция дегенерации не предается полному забвению, но в ней смещаются акценты. Дегенерация все чаще понимается как следствие неблагоприятных, бесчеловечных социально-экономических условий существования человека. Это изменение научных взглядов отчасти оказывается следствием борьбы политических идеалов. Так, выдающийся психоневролог В. М. Бехтерев оценивал капитализм как уклад, разрушающий человеческое сообщество, губительно воздействующий на психику [*Бехтерев*]. Это суждение было далеко не единственным. Схожие мнения звучали на профессиональных конференциях, съездах, что вызывало явное неудовольствие и даже противодействие со стороны властей.

Слова подтверждались делами. Замечательный психиатр В. П. Сербский и его коллега, не менее авторитетный психиатр профессор Н. Н. Баженов не допускали обысков в клиниках, которые они возглавляли, прятали в них не только революционную литературу, но и самих революционеров, предоставляли работу оппозиционно настроенным психиатрам.

Но ви́дение ситуации могло быть иным. Демократически настроенная пресса нередко упрекала монархическую власть (как впоследствии и советскую) в том, что в психиатрические больницы она помещала людей душевно здоровых, но неблагонадежных, противостоящих установленному порядку вещей. Специалисты и, в частности, упомянутый выше Н. Н. Баженов активно включались в публичные дискуссии по этому вопросу.

Психиатры, естественно, не могли удержаться и от попыток соотнести личностные (характерологические) особенности с политической ориентаций участников различных, прежде всего противоположно направленных, общественно-политических

движений. Так, видный деятель земской психиатрии В. И. Яковенко отмечал, что в революционно-демократическое движение стремились «интеллигенты-невротики», а консервативные позиции были созвучнее людям с тяжелыми симптомами дегенерации и алкоголикам. Причем если первым участие в политической деятельности позволяло освободиться от напряжения и приносило облегчение, то у вторых оно только усиливало болезненные проявления [*Яковенко*].

Конечно, провозглашать параллелизм душевного склада (характера) и духовного мира (здесь: мировоззрения) — дело рискованное. Сопоставим эти заключения с упомянутой в начале настоящей работы оценкой революционеров как вырождающихся. В итоге неизбежно возникает предположение, что диагноз выстраивается «по меркам политических симпатий» (формула, чуть по-разному звучащая, но достаточно часто встречающаяся у психиатров разных стран и эпох).

Подобный «психиатрический субъективизм» прослеживался и в оценке художественно-литературных явлений. (Необходимо подчеркнуть, что для дореволюционной России они являлись по-особому значимой сферой духовной жизни). Так читательская аудитория, согласная с общественно-нравственными взглядами Ф. М. Достоевского, находила у его героев лишь силу страстей; идейные же противники писателя считали персонажей, выведенных им, сумасшедшими. Подобная полярность имела место и в отношении душевного облика самого писателя. Жизненный путь Н. В. Гоголя, рассмотренный сквозь призму «Выбранных мест из переписки с друзьями», также порождал противоречивые психиатрические суждения[5].

Критически мыслящие психиатры избегали однополярности оценок, констатировали, что разрушительной может оказаться активность любого из лагерей. Проявления агрессивно-преобразовательной активности масс и ее влияния на психику в научном мире получили определение «революционный невроз». Так, в книге с одноименным названием цитируется высказывание Ж. Жореса:

5. Эти два колосса русской литературы и ныне оказываются в центре психиатрических-психологических споров на тему «гениальность и помешательство». Диагностические споры продолжаются и в наши дни. См.: [*Безумные грани, 317–326, 411–419*].

Революция есть варварская форма прогресса. Как ни была бы она благородна, плодотворна и необходима, всякая революция будет всегда принадлежать к низшей, полуживотной эпохе человечества[6].

Революционный невроз признавался далеко не всеми. Вопрос о том, всегда ли глубокие, стрессовые переживания влекут за собою психическое расстройство (психогенное, невротическое, говоря профессиональным, хотя и чуть упрощенным языком), и ныне остается открытым. Социальные феномены (здесь — агрессия, нищета и т. п.), взятые «сами по себе», не идентичны клиническим-психопатологическим (особое-болезненное тоскливо-злобное настроение — дисфория; особое-болезненное снижение настроения и всего жизненного тонуса — депрессия и т. п.). Всякая утрата близкого человека, материального благополучия, веры в разумность и стабильность мироустройства всегда тягостна, нередко трагична, но она далеко не всегда ведет к душевному расстройству, хотя обыденное мышление не видит различий между «естественным» горем, скорбью и стрессовым расстройством как психиатрическим диагнозом. Очевидно, что формы и масштабы поддержки, помощи, лечения в этих двух ситуациях будут различаться.

Разграничение категорий ценностного-духовного и душевного-психического в узком смысле (к чему мы еще вернемся) становится еще более затруднительным, почти невозможным, когда мы вступаем в область психотерапии. Упоминание о ней представляется уместным, так как именно в этот период, на рубеже XIX–XX вв., произошло ее обособление и утверждение как особого пути оздоровительного воздействия на человеческую психику. Обратим внимание на то, что до появления широкого и эффективного арсенала аналогичных лекарственных средств (психотропных препаратов) оставалось еще около полувека.

Психотерапия — это воздействие на психику (а через нее в специальных случаях и на тело) психическими же средствами: разъяснением-убеждением (рациональная, или когнитивная, психотерапия), эмоциями и волей (внушение, гипнотерапия), «научением» (поведенческая психотерапия), исследованием (осуществляемым совместно с пациентом) процесса становле-

6. Высказывание принадлежит не психиатру, а политическому деятелю, но помещено в «психиатрической» книге. См.: *J. Jaurès. Histoire socialiste: la Convention* (цит. по: [*Кабанес, Насс, 373*]).

ния его личности (различные варианты психоанализа). Книги, музыка, природа — вся человеческая культура и история, взятые в разных аспектах, сочетаниях и пропорциях, оказываются инструментами психотерапевтического воздействия. Именно так — комплексно, в определенных условиях — применялась она в России начала XX в. Этими условиями стали специальные санатории для нервнобольных[7]. Комфортабельный отдых, прогулки, развлечения — все это благоприятствовало формированию здорового (именно здорового, а не расчетливого, порой почти циничного) взгляда на жизнь. Вышеперечисленные частные методы психотерапии, антропософия Штайнера, аретотерапия («лечение доблестью», лечение идеалами) А. И. Яроцкого [*Яроцкий*], обсуждение вопросов веры — вот некоторые из применявшихся способов исцеления личности. Такие лечебные учреждения даже иногда называли светскими монастырями. При таком подходе здоровьем, нормой оказывается некое особое внутреннее спокойствие, согласие с собой и окружающим миром. Очевидно, что такое понимание нормы, здоровья выходит за рамки медицинских (психиатрических) оценок, а понятие психического расстройства чрезвычайно расширяется, даже размывается.

Подведя итог дореволюционному этапу в развитии понятий «психическая норма» и «психическое расстройство», отметим, что в эту эпоху в своих размышлениях о норме и патологии психиатры шли от безликой природы, от концепции вырождения — к человеку, к личности, к ее внутреннему миру. Но разграничение духовного (в первую очередь, нравственного) и душевного (собственно психической дисгармонии, болезненности) не рассматривалось ими как первоочередная, принципиально важная задача. Полагаем, что именно поэтому вопрос о норме психического здоровья остался открытым.

Революция изменила понимание человека, его предназначения, а значит, его психического здоровья и его патологии. Новое, совершенное (пусть и в будущем), по мнению его устроителей, общество подразумевало по-особому устойчивую, целостную психику. Причем предполагалось, что эта целостность не будет замыкаться в отдельной личности, но распространится, объединит всех граждан социалистического государства, каждый из ко-

7. Упрощенно говоря, для лиц без грубых, самоочевидных и для неспециалиста — галлюцинации, бред, возбуждение или оцепенение — расстройств.

торых станет лишь «винтиком» идеально отлаженного механизма. Воспитание и перевоспитание («перековка»), поголовное психиатрическое обследование различных категорий населения, диспансеры, санатории, «уголки психогигиены», психопрофилактическая работа, — вот применявшиеся с некритической увлеченностью методы этого строительства.

Исследования, проведенные в 20-х — начале 30-х гг. XX в., дали ошеломляющие результаты. Среди рабочих и служащих различных предприятий и учреждений лишь 25–50 % сотрудников не обнаруживали отклонений от нормы. Делался вывод о том, что патогенной может быть не только революция, но и мирный быт. Неврозы оказались не только «революционными». Социальные и повседневные факторы — продолжительность работы, материально-бытовые условия, мелкие бытовые конфликты — все это рассматривалось как слагаемые психического здоровья-нездоровья.

Однако причины нервно-психических расстройств не исчерпываются психологическими и санитарно-гигиеническими факторами. Следовательно, не в устранении этих воздействий состоит главнейшее предназначение психиатрии. Обеспечить человеческие условия существования (в самом широком смысле) — это прежде всего общечеловеческая (полагаем, тавтология здесь уместна), социальная, государственная функция. Психиатрия — значительно более узкая, медицинская, клиническая наука. Важно также подчеркнуть, что не всякий душевный дискомфорт есть проявление болезни.

Психиатрами-психогигиенистами разрабатывалась и внедрялась обширнейшая система социально-экономических оздоровительных мероприятий, в которой наряду с социально-экономическими мероприятиями должно было осуществляться «индивидуальное и массовое перевоспитание самого больного и окружающих его здоровых», прежде всего психоневротиков, «среди которых преобладают люди со слабой волей, нуждающиеся в автоматизировании определенного порядка их жизни», — писал, очевидно увлеченный духом эпохи, замечательный отечественный психиатр, тонкий клиницист профессор П. М. Зиновьев [8].

8. См.: Зиновьев П. М. К вопросу об организации невро-психиатрических диспансеров. (Развитие мыслей второй части доклада на Втором Всероссийском совещании по вопросам психиатрии и невропатологии, 12–17 ноября 1923 г.) Б. м., б. г. С. 4. (Цит. по: [*Сироткина, 209*]).

Столь же бескомпромиссен был еще один из выдающихся психиатров-психотерапевтов С. И. Конторум:

Психастеник — это нытик-интеллигент, разъединенный рефлексиями и анализом, столь излюбленный дореволюционной нашей литературой. Но не надо думать, что психастеничность — удел только интеллигента. К сожалению, этот тип очень добропорядочного, часто очень тонкого и чуткого, но недостаточно действенного человека, неборца, нередко встречается и среди других общественных классов [*Конторум, 167*] [9].

В противоположность этому пренебрежению и даже неприятию «невротиков», «инертных натур» [10] предполагалось создание специальных диспансеров для учета и культивирования особо одаренных и гениальных людей [*Сегалин*] [11].

Недостаточно продуманными были не только масштабы и критерии этой деятельности, но и намеченные (также революционные по темпу) сроки этих преобразований. О результатах такого аврала — «прыжка» — предупреждал еще Ф. М. Достоевский [12].

Лишь послесталинская оттепель проявила милосердие, реабилитировала не только безвинно осужденных, но и всех «психоневротиков». В разнообразных научных исследованиях, в частности в работах психологов Б. М. Теплова [*Теплов*] и В. Д. Небылицына [*Небылицын*], было показано, что «слабый» тип нервной системы, психического склада ничуть не хуже сильного. Каждый из них имеет свое предназначение в жизни, строит ее по-своему и может достигать успехов, обусловленных, в частности, именно своим душевным своеобразием. М. Е. Бурно конкретизирует эту вариабельность в психиатрически-психотерапевтических терминах:

9. Психастеник — человек с тревожно-мнительным характером, с обостренной рефлексивностью, мучительностью выбора, принятия решения, как правило, с высоким интеллектом, развитыми аналитическими способностями. Благодаря всем этим качествам он с полным правом может быть включен в группу «психоневротиков» — людей ранимых, чувствительных, истощаемых. М. Е. Бурно, который подробно рассматривает этот период советской психиатрии и психотерапии, подчеркивает, что в поздних своих работах (1962) С. И. Конторум относится к психастеникам мягче, психотерапевтически сочувственнее. Но неврологи, нейрофизиологи (С. Н. Давиденков, И. П. Павлов, А. Г. Иванов-Смоленский) — там же пишет М. Е. Бурно — на протяжении многих десятилетий расценивали невротиков, психастеников и других им подобных лиц как «слабый» тип, как патологию [*Бурно 1989, 28*].

10. По определению классика советской неврологии академика С. Н. Давиденкова [*Давиденков, 67*].

11. Справедливое «Талантам надо помогать, бездарности пробьются сами…» (Л. А. Озеров) под словом «пробьются» подразумевает прежде всего творчески (и административно) конкурентные коллизии, а не психическое здоровье.

12. В главе «У Тихона» в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» есть беседа Ставрогина с еп. Тихоном, в которой епископ доказывает, что «прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой и тогда делайте прыжок). — А вдруг нельзя? — Нельзя. Из ангельского дело будет бесовское» [*Записные тетради, 203*].

Все необходимо единому организму человечества, социальному обществу — и аутистическое мышление шизотимического математика, и практическая смекалка сангвинического мастера, и пунктуальность эпитимного бухгалтера, и сомневающаяся аналитическая въедливость психастенического психопата [*Бурно 1976, 63*].

В ценностном, гуманистическом смысле нет характеров «сильных» и «слабых» (к первым относятся упомянутые в цитате сангвиники и эпитимы, остальные — «слабые»). Православно-христианская точка зрения также видит в многообразии личностных индивидуальностей Божественный дар, который особым образом может раскрыться в Церкви. В той же работе выше автор подчеркивает:

Важно сто и еще тысячу раз понимать, что все мы разные характеры с разными отношениями к одному и тому же предмету. И если мне не нравится то, что нравится другому, то это еще не значит, что прав я [*Бурно 1976, 61*].

Польский лингвист А. Вежбицкая отмечает, что для русского менталитета особенно значимыми являются слова душа, судьба, тоска [*Вежбицкая 1996, 33*], а, следовательно, — позволим себе добавить — переживания с оттенком «слабости»: рефлексивности, пессимизма, обреченности. Возвращаясь к предреволюционному периоду, укажем, что в то время определенное распространение имела концепция пассивного альтруизма, носители которого были готовы жертвовать собой за счастье народа. Это ни в коей мере не считалось чем-то патологическим. В таком модусе жизни виделись черты более совершенного человека будущего [13].

Советской же идеологии была присуща однополярность, категоричность, бескомпромиссность суждений и оценок, проявлением которых стали подозрительность, озлобление, агрессия. Эти феномены можно относить как к явлениям социального (духовного), так и личностно-психологического (душевного) [14].

13. В совсем другом контексте, не клиническом, а библейском А. И. Шмаина-Великанова формулирует тезис, принципиально важный для всех, кто размышляет над тайнами здоровой и больной психики: «Божественное безумие телеологично» [*Шмаина-Великанова, 121*].

14. Одно из возможных сопряжений этих подходов формулирует И. Бродский в Нобелевской лекции. Размышляя по поводу ставшего хрестоматийно-глянцевым пророчества Ф. М. Достоевского «Красота спасет мир», Бродский говорит, что его следует понимать скорее в прикладном, чем в платоническом смысле, и поясняет: «человек со вкусом, в частности литературным, менее восприимчив к повторам и ритмическим заклинаниям, свойственным любой форме политической демагогии. Дело не столько в том, что добродетель не является гарантией создания шедевра, сколько

В психопатологическом плане «зло» — ригидность, прямолинейность, бескомпромиссность как личностно-характерологические качества всегда сцеплены со склонностью к вспышкам озлобления, взрывам ярости. Интеллект (способность понимать, устанавливать внутренние взаимосвязи и выделять главное) и мышление («интеллект в действии», его динамичность, гибкость, выразительность) таких личностей (нормальных!) тяжеловесны, медлительны, чрезмерно обстоятельны, конкретны, буквальны. Деятельность таких лиц всегда разрушительна, деструктивна по своим механизмам и эффектам, даже если направлена на благородные, гуманистические, созидательные цели[15]. Эстетическое переживание, эстетическое развитие — одно из мощных средств, разрушающих эту косность, формирующих духовно, нравственно свободную, мудрую, высокую, сострадательную личность. Так взаимодействуют, не будучи связаны напрямую, характерологическое (душевное) и нравственное (духовное) в человеке и в социуме. Авторитарная (равно «злая») власть создает «стилистически плохую обстановку» (особенно если учесть, что, согласно Н. А. Бердяеву, «власть меняет человека в сторону полузвериную»), способствует, выражаясь психиатрически-педагогическим языком, прямому культивированию соответствующих (здесь — авторитарно-агрессивных) черт характера.

Подчеркнем еще раз: разграничение ценностного-идеологического и личностно-психологического — дело, требующее глубоких размышлений и деликатных практических действий. Упрощенный, классово (пролетарски) детерминированный подход психиатров-энтузиастов первых советских десятилетий расширял рамки патологии, смешивал медицинские и социальные критерии. Тем самым размывались клинические (профессиональные диагностические) границы между нормой и болезнью, а сама психиатрия-психогигиена-психопрофилактика претендовала на то, чтобы стать одним из инструментов социальных преобразований. Если против первого выступили психиатры традиционных

в том, что зло, особенно политическое, всегда плохой стилист. Чем богаче эстетический опыт индивидуума, чем тверже его вкус, тем четче его нравственный выбор, тем он свободнее — хотя, возможно, и не счастливее» [*Бродский 2003, 48*].

15. «Как подзол раздирает/ бороздою соха,/ правота разделяет/ беспощадней греха» (И. Бродский. Строфы). См.: [*Бродский 1994, 94*]

академических воззрений, то против второго — официальные структуры, надзирающие не только за медициной, но и за всеми другими сторонами жизни государства. По всем этим соображениям и уже развернувшаяся деятельность, и подготовленные к реализации планы были свернуты, а их активные проводники подверглись жесткой критике.

В настоящий момент можно констатировать, что диспансерная система как практика наблюдения, учета, всесторонней помощи психически больным была положительным завоеванием советского здравоохранения[16]. Что касается поголовной диспансеризации — профилактического обследования здоровых (здесь мы имеем ввиду не только психические расстройства, но и всю соматическую, «внутреннюю» патологию), то, думается, это не только и не столько вопрос оздоровления общества в целом, сколько один из аспектов проблемы свободы личности. Постоянная, чрезмерная забота о здоровье тоже «стесняет жизнь». Психиатрии известна своеобразная форма пограничных с нормой нарушений, обозначаемая как ипохондрия здоровья. Динамические наблюдения показывают, что постепенно, с годами она преобразуется в ипохондрию истинную.

Итак, после революции 1917 г., в кардинально новых условиях, в ходе теоретических и практических поисков также не удалось содержательно разграничить социальное и личностное, ценностное и психологическое в становлении нервно-психических расстройств. Как следствие этой неопределенности, этой вариабельности понятие нормы психического здоровья так и не было определено[17].

Проблема эта не чисто российская, не только временна́я. Такое же соединение, смешение разнородных понятий обнаруживается

16. Проблему злоупотреблений психиатрией в политических целях, не менее сложную и деликатную, чем обсуждаемые, мы не затрагиваем, лишь подчеркнем определение *политические* (а не клинические) цели.

17. Мы сознательно воздерживаемся от количественного сопоставления нервно-психических расстройств, возникавших «до» и «после» революции 1917 г., потому что, как было показано, диагностические подходы в разные периоды существенно различались, но главное — причины психических расстройств многообразны, а точнее будет сказать — разнородны. Вместе с тем они могут быть обобщены в три основные группы. Первая — обусловленные отчетливым поражением головного мозга (критерии «отчетливости» существуют). Вторая — без такой определенности, специфичности поражения мозга, возникающие на основе некоего внутреннего предрасположения, нередко проявляющегося как наследственная отягощенность (так называемые эндогенные заболевания в узком смысле слова). Третья — возникающие вследствие стрессов, психических травм, «ударов судьбы». Роль социальных условий для возникновения заболеваний в каждой из групп своя, специфическая. Сравнивать массивность природных катастроф, социальных потрясений, разрушительности войн — вне компетенции психиатров. Самоочевидно, что минимизация всякого рода катаклизмов должна быть целью любой власти, любого строя. Психиатры также вправе участвовать в этой деятельности как граждане своего государства.

и при знакомстве с современными официальными международными документами. Так, по определению Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ),

> психическое здоровье — это состояние благополучия, в котором человек реализует свои способности, может противостоять обычным жизненным стрессам, продуктивно работать и вносить вклад в свое сообщество. В этом позитивном смысле психическое здоровье является основой благополучия человека и эффективного функционирования сообщества [*Психическое здоровье*].

Оно обеспечивается, в частности, осознанием цельности и постоянства своего «Я», критичностью к результатам своей деятельности, адекватностью реагирования на жизненные ситуации, подразумевающей как однотипность переживаний (в повторяющихся обстоятельствах), так и их оптимальные изменения в новых обстоятельствах, и прочее.

Наполнить этот перечень конкретным содержанием невозможно. Критичность — это норма, а абсолютная убежденность в своей правоте, беззаветное служение делу? Адекватность реагирования на ситуации — это их принятие или преодоление, мудрость или беспринципность? Вопрошание бесконечно, вновь обнаруживаются столкновение социального и индивидуального, ценностного (прежде всего — нравственного) и психологически-физиологического.

Как один из путей решения проблемы во второй половине XX в. были предложены раздельные психологическая и медицинская модели психического здоровья. Психолог в ней оценивает функционирование личности, ее самореализацию, наполненность смыслом и т. п. Для психиатра психическое здоровье — это отсутствие болезни, отклонений от нормы. Эту квалификацию определяют как негативную — отталкивающуюся от понятия болезни. Мы в принципе согласны с этим подходом и, пользуясь богословской терминологией, определяем его как апофатический («норма не есть болезнь, не есть психическое расстройство[18]»).

Однако более содержательно ответить на все поставленные вопросы, преодолеть смешения и очертить пределы компетен-

18. Здесь и далее мы будем употреблять слова «болезнь» и «расстройство» как синонимы, хотя современное клиническое мышление их разграничивает, что требует отдельного историко-культурного рассмотрения.

ции психиатра позволяет трихотомическая концепция личности (дух — душа — тело), заимствованная из христианской антропологии. В отечественную психиатрию она была введена профессором Д. Е. Мелеховым, сыном священника, православным христианином [19]. С некоторой долей условности ее можно представить в виде трех вписанных друг в друга окружностей.

Тело (*внутренний круг*) — это органы и системы органов в их взаимодействии и взаимосвязи. Это поле деятельности врачей-интернистов — терапевтов, хирургов, окулистов и проч.

Средний круг построен аналогично первому, из отдельных и в то же время взаимосвязанных составляющих. Его формируют психические (точнее говоря, душевные процессы) [20]: восприятие, мышление, память, эмоции, воля, сознание и т. д. Как в нормальном, здоровом состоянии внутренние органы человеком не ощущаются, не чувствуются, так и душевные процессы как таковые себя не проявляют. Лишь при тех или иных затруднениях (недостаточное освещение, ответственное выступление в напряженной обстановке, необходимость в специально отработанной координации движений) человек сосредоточится, будет специально оценивать и адаптировать к ситуации свое зрение, мышление, моторику. «Душа как таковая не есть объект», — подчеркивает К. Ясперс. «Она объективируется, благодаря осмысленным внешним проявлениям», — поясняет он далее [*Ясперс, 33*].

Эти проявления представляют собой определенное содержание человеческих переживаний, смыслы, ценности. Из них и образуется *внешний круг* — дух. Дух — это то, что человек ставит выше себя, ради чего он живет. Содержание «духовного» бесконечно многообразно и изменчиво. Это и Бог, и вера, и гуманистические идеалы, и художественное творчество, и научная деятельность, и повседневная обыденная работа, и забота о близких, и служение своим потребностям — бескорыстным или эгоистическим, даже криминальным [21]. Все эти аспекты «духовного» — религиозные, эстетические, этические, юридические — компетенция не медиков, не психиатров, а специалистов других соответствующих слу-

19. Нами она разрабатывается в рамках исследования по проблеме «религиозность и психические расстройства». См.: [*Воскресенский*].

20. Нередко слова «психика», «душа», «дух» употребляют как синонимы, что очень затрудняет выяснение отношений между ними. В предлагаемом нами подходе психика — это единство духовного и душевного. Но все же полностью избежать взаимозаменяемости слов не удается, их точный смысл становится ясным из контекста.

21. Такое понимание «духовного» отличается от богословского. Поскольку оно используется для решения медицинских задач (диагностика, лечение), мы определяем его как клиническое.

жений и призваний. «Дух (в медицинском понимании. — *Б. В.*) как таковой, не может заболеть» [*Ясперс, 871*].

Тело в своем здоровом и больном состоянии в большинстве ситуаций очевидно и для неспециалиста. Душевные процессы — настроение, размышления, желания — неосязаемы, нематериальны. Их принимают, понимают лишь как «надстройку», как корреляты нейрофизиологических процессов, того или иного состояния головного мозга и полагают, что при накоплении достаточных знаний этого рода необходимость в понятии «душа» отпадет.

По нашему мнению, реальность «души» как самостоятельной структуры может быть обоснована. Проведенное польским лингвистом А. Вежбицкой «сопоставление культур через посредство лексики и прагматики»[22] позволило ей предложить «языковую модель человека» [*Вежбицкая 2001, 161–162*]. В нее входят глаголы «видеть», «слышать», «знать», «думать», «говорить», «чувствовать», «хотеть», «делать», т. е. слова, обозначающие все основные психические (равно — душевные) процессы. Иначе говоря, все эти переживания («вижу», «думаю», «делаю» и т. п.) изначально, без каких-либо разъяснений, уточнений, переводов присущи каждому представителю рода человеческого и поэтому могут рассматриваться как особые (нематериальные) элементы, «кирпичики», из которых складывается, выстраивается «душа». Именно она и болеет, по-особому изменяется, разрушается при психических расстройствах. В этом контексте для нас особо важное место в словаре А. Вежбицкой приобретают слова «жить» и «умирать». Последнее внутренне содержит в себе понятие (а главное — сам феномен) болезни (в медицинском смысле) как распада, разрушения, гибели отдельных структур — телесных (в соматической медицине), душевных (в психиатрии) — с неизбежным финалом — смертью[23].

Итак, основная арена, на которой разыгрывается психическое заболевание — это сфера душевных процессов. Но внешне их болезненное преобразование нередко обнаруживает себя как изменение духовного облика. Вдруг (или постепенно) меняют-

22. Именно так называется один из сборников работ А. Вежбицкой.

23. Подробнее об этом см.: [*Воскресенский, 28–35*]. В современной психиатрии и психологии трихотомия обозначается несколько иначе — как биопсихосоциальная модель человека. Элементы триады в ней не иерархичны, а рядоположены, не подчеркивается примат духовной сферы.

ся интересы, увлечения, привязанности, идеалы, образ жизни, моральные критерии; новые, необычные свойства приобретает религиозно-мистический опыт. Однако необычность, непонятность поведения, круга общения, ритма жизни, взятые сами по себе, не могут расцениваться как безусловный признак психического расстройства. В ходе диагностического обследования врач-психиатр стремится увидеть за всеми этими переживаниями и поступками галлюцинации, бред, депрессию, расстройства влечений, нарушения сознания и другие симптомы психического заболевания, то есть нарушения в круге душевных процессов. Если такая «перекодировка» не удается, то предположение о душевном расстройстве следует отвергнуть, как бы непонятны, вызывающи или устрашающи не были переживания и поступки обследуемого. Оценить (и в необходимых случаях их корригировать) вправе, как упоминалось выше, люди духовного (в самом широком смысле) призвания, служения, образования — священнослужители, деятели искусства, педагоги, юристы, политики. Критерии у каждого из них будут свои. Говоря другими словами, понятия нормы — религиозной, художественной, общепринятой, правовой, национальной, статистической — не совпадают.

При таком подходе психиатрическое понятие нормы оказывается еще более широким, даже безбрежным. Психиатрическая норма психического здоровья — это отсутствие болезни. Такое «негативное», или, выражаясь богословским языком, апофатическое, определение не есть апология незнания, оно подразумевает, что человек — существо прежде всего духовное, безграничное в своих творческих возможностях. Как он воспользуется ими, зависит от его миросозерцания, веры, любви.

Литература

1. *Бехтерев* = Бехтерев В. М. Вопросы вырождения и борьба с ним // Обозрение психиатрии. 1908. № 9. С. 518–521.
2. *Бродский 1994* = Бродский И. Сочинения : В 4 т. Т. 2. СПб. : Пушкинский фонд, 1994. 479 с.
3. *Бродский 2003* = Бродский И. Лица необщим выраженьем. Нобелевская лекция // Сочинения Иосифа Бродского : В 7 т. Т. 6. СПб. : Пушкинский фонд, 2003. С. 44–54.
4. *Бурно 1976* = Бурно М. Е. Психопатии. М. : Знание, 1976. 64 с.
5. *Бурно 1989* = Бурно М. Е. Безвольная личность : Выход из тупика. М. : Знание, 1989. 64 с.

6. *Вежбицкая 1996* = Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / Пер. с англ., отв. ред. М. А. Кронгауз, вступ. ст. Е. В. Падучевой. М. : Русские словари, 1996. 416 с.
7. *Вежбицкая 2001* = Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики. М. : Языки славянской культуры. 2001. 272 с.
8. *Воскресенский* = Воскресенский Б. А. Основы психиатрии : Учебник для студентов теологического, религиоведческого и других гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений. Ч. 1 : Понятие психического расстройства. Расстройства ощущений и восприятий. Расстройства мышления. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2016. 224 с.
9. *Давиденков* = Давиденков С. Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии / Предисл. акад. Л. А. Орбели ; Гос. ордена Ленина Ин-т усовершенств. врачей им. С. М. Кирова. Л. : Тип. им. Володарского, 1947. 382 с.
10. *Записные тетради* = Записные тетради Ф. М. Достоевского / Подготовка к печати Е. Н. Коншиной. М.; Л. : Academia, 1935. 473 с.
11. *Кабанес, Насс* = Кабанес О., Насс Л. Революционный невроз / Пер. с фр. ; Под ред. Д. Ф. Коморского. СПб. : Д. Ф. Коморский, 1906. 396 с.
12. *Каннабих* = Каннабих Ю. В. Заметка о «нормальном» и «ненормальном». [М.] : Тип. Штаба Моск. воен. окр., [1913]. 8 с.
13. *Конторум* = Конторум С. И. Учебник психиатрии. М.; Л. : Гос. изд-во биол. и мед. литературы, 1935. 182 с., 4 л. ил.
14. *Небылицын* = Небылицын В. Д. Психофизиологические исследования индивидуальных различий. М. : Наука, 1976. 336 с.
15. *Психическое здоровье* = Психическое здоровье. Информационный бюллетень ВОЗ. Март 2018 г. URL: http://www.whogis.com/mediacentre/factsheets/fs220/ru/ (дата обращения: 28.09.2018).
16. *Сас* = Сас Т. Фабрика безумия. Екатеринбург : Ультра. Культура, 2008. 506, [3] с.
17. *Сегалин* = Сегалин Г. В. Институт гениального творчества : Проект организации международного института по изучению гениального творчества // Клинический архив гениальности и одаренности (эвропатологии). 1928. Вып. 1. С. 53–60.
18. *Сироткина* = Сироткина И. Классики и психиатры : Психиатрия в российской культуре конца XIX — начала XX века / Пер. с англ. автора. М. : Новое литературное обозрение, 2008. 272 с.
19. *Теплов* = Теплов Б. М. Проблемы индивидуальных различий. М. : Акад. пед. наук РСФСР, 1961. 536 с.

20. *Фуко* = Фуко М. Психическая болезнь и личность / Пер. с фр., предисл. и коммент. О. А. Власовой. 2-е изд. СПб. : Гуманитарная Академия, 2010. 320 с.
21. *Шмаина-Великанова* = Шмаина-Великанова А. И. Книга Руфи как символическая повесть. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 256 с. (Bibliotheca Ignatiana).
22. *Шувалов* = Безумные грани таланта : Энциклопедия патографий / Авт.-сост. А. В. Шувалов. М. : АСТ : Астрель : Люкс, 2004. 1212, (4) с.
23. *Яковенко* = Яковенко В. И. Здоровые и болезненные проявления в психике современного русского общества // Журнал Общества русских врачей в память Н. И. Пирогова. 1907. № 13. С. 269–276.
24. *Яроцкий* = Яроцкий А. И. Идеализм как физиологический фактор. Юрьев : Тип. К. Маттисен, 1908. VIII, 302, [1] с.
25. *Ясперс* = Ясперс К. Общая психопатология. М. : Практика, 1997. 1053 с.

B. A. Voskresensky

The Impact of the 1917 Revolution on the Evolution of the Concept of Mental Disorder

The psychiatric criteria of norm and mental illness are socially relevant, as they can be used as tools of social manipulation and crackdown on any kind of dissent. Referring to the cultural and historical background, the paper demonstrates the prevalence of the fatalistic biological and the subjective voluntarist approaches to the issue of mental norm and pathology in the pre-revolutionary period. The Soviet era is characterised by impersonal collectivism and ideological one-sidedness. In all these cases, willingly or not, either moral (ideological) or purely biological evaluations are decisive in diagnosing mental disorders. The today's definition of mental health, formulated by the World Health Organization, is also not free from these shortcomings. Based on the trichotomy of spirit-soul-body, taken by the Russian psychiatry from Christian anthropology, the concepts of psyche (mental processes) and mental disorder are suggested. The author also highlights their relation to the spheres of "spiritual" and "mental".

KEYWORDS: degeneration, voluntarism, subjectivism, reeducation, trichotomy, apophaticism, the 1917 Revolution.

Слово, идущее от Золотых Ворот: из переписки архиепископа Иоанна (Шаховского) с А. И. Солженицыным (1968–1982)

Публикация, предисловие и комментарии А. Ю. Никифоровой

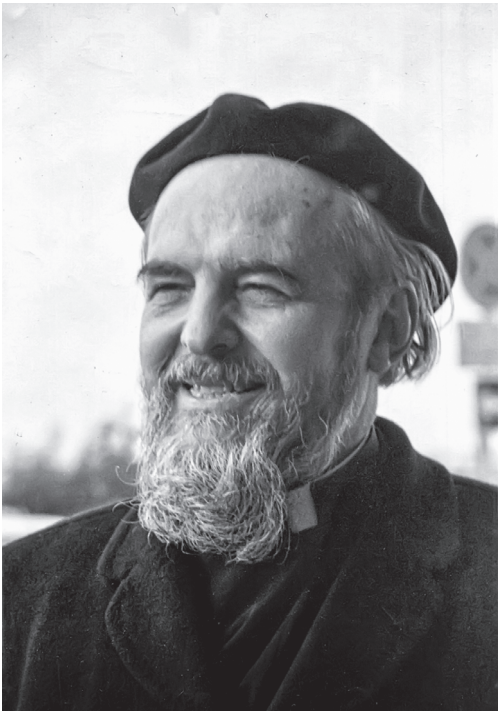
Настоящая статья приурочена к столетнему юбилею А. И. Солженицына. В архиве писателя выявлено несколько писем выдающегося деятеля Русского зарубежья, литератора, архиепископа Сан-Францисского Иоанна (Шаховского), который испытывал глубокое уважение к писателю еще до его изгнания из СССР, будучи знаком с его творчеством по публикациям в «Новом мире» и на Западе, а после высылки писателя вступил с ним в переписку, встречался лично, передал в дар святыни для часовни в его доме в Вермонте. В статье восстановлена хронология отношений архиепископа Иоанна и А. И. Солженицына по напечатанным в эмигрантской прессе откликам владыки на творчество писателя. Также впервые публикуется фрагмент их переписки из архива Солженицына в Троице-Лыкове.

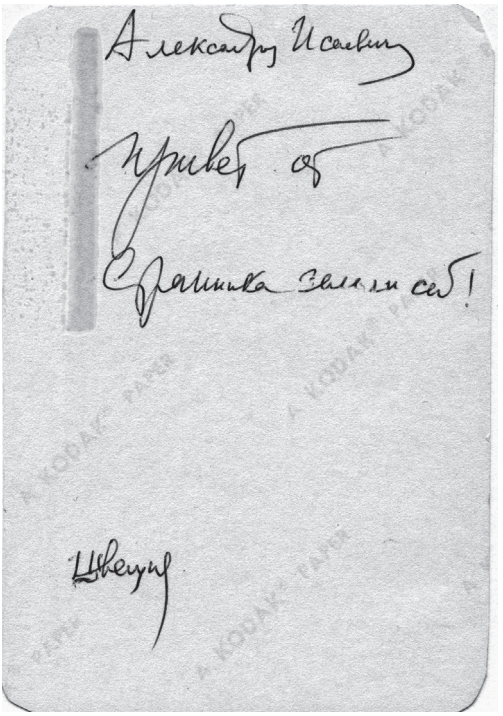
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: архиепископ Иоанн (Шаховской), Александр Солженицын, Православная церковь в Америке, русский реализм.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В архиве писателя Александра Исаевича Солженицына (1918–2008) в Троице-Лыкове хранится более десятка автографов известного церковного и общественного деятеля Русского зарубежья, литератора, члена международного ПЕН-клуба, архиепископа Сан-Францисского и Западно-Американского Иоанна (в миру — князь Дмитрий Алексеевич Шаховской, 1902–1989)[1]. С 1960-х гг. владыка

1. Родился в Москве. До 1917 г. учился в Императорском Александровском лицее. Служил в Белой армии у генерала А. И. Деникина. Эвакуировался в 1920 г. из Крыма. В 1926 г. окончил историко-филологический факультет Лёвенского университета (Бельгия) и был пострижен в монашество, после чего посвятил всю жизнь служению Русской церкви в Сербии, Франции, Германии, США. С 1978 г. находился на покое, жил и работал в Санта-Барбаре (США).





Архиепископ Сан-Францисский и Западно-Американский Иоанн (Шаховской).
Фотография, присланная в письме к А. И. Солженицыну (не ранее 1974).
Подпись на обороте рукой владыки: «Александру Исаевичу привет от странника земли сей! Швеция».
Архив А. И. Солженицына. Публикуется впервые.

следил за творчеством Солженицына, с уважением относился к гражданским поступкам писателя. После его высылки из СССР в феврале 1974 г. владыка направил писателю письмо приветствия и навестил в Цюрихе, а спустя несколько лет передал в домашнюю часовню Солженицыных в Вермонте (США) святыни и богослужебный Апостол.

В статье прослеживается история отношений архиепископа Иоанна и Александра Солженицына в документах — напечатанных в эмигрантской прессе литературных откликах владыки на творчество писателя, а также в письмах из архива Солженицына в Троице-Лыкове, которые публикуются впервые.

1968
Протянув руки от Золотых Ворот

Самый ранний документ в архиве датируется 1968 г. К 50-летию «славного хранителя русской классики» Александра Солженицына на тот момент еще лично не знакомый с писателем архиепископ Иоанн пытался разными способами передать ему свое поздравление — через главного редактора журнала «Новый мир» Александра Трифоновича Твардовского и через Корнея Ивановича Чуковского.

Творчество Солженицына могло быть известно владыке по публикациям в журнале «Новый мир», подписчиком которого он являлся (свое письмо от 6 декабря 1968 г. на имя А. Т. Твардовского владыка заканчивает словами: «уважающий Вас подписчик “Нового Мира”»), и произведениям, вышедшим на Западе. На тот момент увидели свет «Один день Ивана Денисовича» (Новый мир. 1962. № 11), «Матрёнин двор» (Новый мир. 1963. № 1), «Случай на станции Кочетовка» (Новый мир. 1963. № 1)[2], «Для пользы дела» (Новый мир. 1963. № 7), «Захар-Калита» (Новый мир. 1966. № 1). В 1964 г. во Франкфурте напечатаны «Этюды и крохотные рассказы» («Грани». № 56), ранее распространявшиеся через самиздат в СССР. В 1965 г. в США вышел сборник «А. Солженицын. Избранное» («Один день…», «Кочетовка» и «Матрёнин двор»), в ФРГ в издательстве «Посев» — сборник рассказов на немецком языке. В 1968 г. в США и в Западной Европе были опубликованы романы «В круге первом» и «Раковый корпус». Это было сделано без разрешения автора, однако принесло ему широкую известность на Западе.

В своем послании владыка, «протянув руки из города Золотых Ворот — в мир»[3], обнимает Солженицына «в его Рязани, поздравляя с днем пятидесятилетия странствия земного». Передает «привет», «любовь» и «благословение крепости на служение… Да живет русское чудесное слово к обогащению человечности всех стран мира». Подписано поздравление «странник, туляк». Именно так — «туляк» или «странник» — любил подписывать свои письма и поэтические произведения происходивший из тульской ветви княжеского рода Шаховских, странник по судьбе и по духу, владыка Иоанн.

2. В этом издании рассказ напечатан под измененным названием — «Случай на станции Кречетовка».

3. Золотые Ворота — пролив, соединяющий залив Сан-Франциско с Тихим океаном. Возможно, намек на Золотые Ворота Константинополя, куда Дмитрий Шаховской эмигрировал из Крыма в 1920 г. В Западноевропейском экзархате, состоявшем под юрисдикцией Константинопольского патриархата, о. Иоанн служил с 1930 по 1946 гг.

1970–1972
Вокруг присуждения Нобелевской премии

В 1970 г. Солженицын был выдвинут на Нобелевскую премию по литературе. С момента публикации первого произведения до выдвижения на премию прошло всего восемь лет, и это был беспрецедентный случай. Советские власти разными путями оказывали давление на Нобелевский комитет и на Шведскую академию, о чем сохранились записи владыки Иоанна под заглавием «Некоторые подробности присуждения Нобелевской премии 1970 года». Среди прочего там сказано:

> В середине сентября стало известно, что со стороны Сов<етского> правительства была попытка повлиять на Шведскую Академию, чтобы она не выбирала Солженицына. Кроме того, дошли сведения о поездке, с той же целью, Шолохова в Стокгольм[4].

Несмотря на все предпринятые советскими властями шаги, 8 октября 1970 г. Нобелевская премия была присуждена писателю «за нравственную силу, с которой он следовал непреложным традициям русской литературы» (формулировка предложена Франсуа Мориаком). Политбюро сочло решение Нобелевского комитета «политически враждебным»[5]. В советской прессе («Правда», «Известия», «Комсомольская правда», «Литературная газета») развернулась мощная кампания против Солженицына, уже на тот момент исключенного из Союза писателей СССР; ее подхватили коммунистические СМИ мира.

Зарубежные издания, на страницах которых появлялись одобрительные отклики о Солженицыне как Нобелевском лауреате, тщательно отслеживались и на территорию СССР не пропускались: так, были «задержаны при контроле и в продажу не пропущены» газеты «Унита», «Юманите», «Монд», «Фольксштимме», «Ланд ог фольк», «Морнинг стар», «Кансан Уутисет», «Борба», о чем сохранилась докладная записка П. Романова, начальника Главного управления по охране государственных тайн в печати

4. Архив А. И. Солженицына. Автограф архиепископа Иоанна.

5. В сборнике секретных документов Политбюро о Солженицыне опубликована подборка документов по делу о присуждении Нобелевской премии писателю [*Кремлевский самосуд, 87–157, 175–223*].

при Совете Министров СССР, от 13 октября 1970 г. [*Кремлевский самосуд, 89–92*].

В «Литературной газете» и журнале «Огонек» была организована публикация открытого письма популярного в СССР американского певца Дина Рида. По словам артиста, писатель ошибочно «заклеймил Советский Союз как “глубоко больное общество”», пораженное насилием, расовой ненавистью, отсутствием свободы слова, несправедливостью, тогда как все это скорее относится к его родине, Америке [*Открытое письмо, 3*].

Советское правительство надеялось, что отъезд Солженицына в Стокгольм на церемонию вручения станет удачным поводом «аннулировать ему визу» и «запретить ему возвращаться в Советский Союз» [*Кремлевский самосуд, 101–104, 132–134*]. Понимая это, Солженицын премию принял, а на церемонию не поехал. Он получил диплом и золотую нобелевскую медаль уже после высылки из СССР 10 декабря 1974 г.

Архиепископ Иоанн, член ПЕН-клуба, неоднократно в печати поддерживал кандидатуру писателя и публично выступал в связи с Нобелевской премией 1970 г. по литературе. А в 1972 г., будучи преданным приверженцем стойкости Солженицына в борьбе за правду и «жизнь не по лжи», вернулся к теме Нобелевской премии, но уже в номинации «премия мира». 8 сентября 1972 г. он направил Генеральному секретарю Нобелевского Комитета в Стокгольме и в Нобелевский Комитет в Осло телеграмму, обнародованную многими западными агентствами, газетами и радио:

Присуждение Нобелевской Премии мира Александру Солженицыну, жертвенно преданному идеалу подлинного мира, будет с удовлетворением воспринято огромным большинством человечества, часто «молчаливого», жаждущего оздоровления международной политики [*Нобелевская Премия, 1*].

А в октябре 1972 г. он «в дружеской беседе» в помещении Нобелевского Фонда в Стокгольме вручил директору Фонда г-ну Рамелю письмо следующего содержания:

Уважаемые Господа!

Находясь проездом в Вашей прекрасной столице, хочу воспользоваться случаем и предложить Вашему Фонду обсудить следующее положение и передать его Нобелевскому Комитету при Парламенте, присуждающему Нобелевскую премию мира.

Политические люди приходят и уходят. Столетиями они пытались установить мир, но безуспешно. Безуспешно потому, что они действуют во вторичном плане. В плане первичном, дело мира теснейшим образом связано с правдой, истиной, свободой и взаимопониманием.

В настоящее время лишь один выдающийся человек, отличный от всех других, несмотря на свое трудное положение, сделал такой вклад в плане первичном — в правде, истине, в свободе и в международном взаимопонимании. Это — Александр Исаевич Солженицын, который слишком известен, чтобы нуждаться в дополнительной характеристике.

Поэтому прошу Вас серьезно обсудить его кандидатуру и передать настоящее мое предложение Нобелевскому комитету.

С глубоким уважением Иоанн Шаховской, архиепископ
Сан-Францисский и Западноамериканский [*О премии, 5*].

Это письмо было обнародовано через шведское агентство печати. Параллельно самая большая шведская газета «Экспрессен», религиозная «Даген» и очень серьезная «Гетеборгс Хандельс ок Шефартс Тиднинг» опубликовали интервью с владыкой Иоанном о премии мира писателя.

1971
Солженицынская Россия

Судьба России и русского человека — всегда в центре внимания Солженицына. Его ранним произведениям, о которых мы уже упомянули выше, владыка Иоанн посвятил краткий поэтический цикл «Солженицынская Россия», впервые опубликованный в Калифорнии в 1971 г. в книге «Избрание тишины».

I

Входит совесть конницей,
На конях тяжелых,
И бредет бессоница
В города и села.
Все поет и кается
Дух великоросья,
Правдой проливается
Из тугих колосьев.

II

Мы любви посредники
Меж ночью и днем,
С долгим днем собеседники,
С днем и с огнем.

Все, что в мире случается
И может случиться,
Лишь нам доверяется,
Лишь нас боится.

И нам улыбаются
Ночей просветы:
«Жизнь поручается
Одним поэтам».

III
Пострадать от мелкотемья
В наше время мудрено.
Бродит где-то в отдаленьи
Древней мудрости вино.

Косолапые медведи
Не пускают в небо нас,
Но все падают созвездья
В наш российский тарантас
[*Странник, 456–457*].

1972
Великопостное письмо патриарху Пимену: «Я еще более полюбил Солженицына»

На 1970-е гг. пришелся пик интереса к личности и творчеству Солженицына в западной прессе. Романы и рассказы, общественные обращения писателя, публикацию «Архипелага ГУЛАГ» и связанную с ним высылку писателя из СССР активно обсуждали на страницах многих зарубежных, в том числе эмигрантских, изданий. Одним из энергичных участников этих обсуждений был архиепископ Иоанн, много публиковавшийся в те годы в парижской газете «Русская мысль», которую возглавляла родная сестра владыки, Зинаида Шаховская[6].

Широкую известность на Западе получило переданное через различные русскоязычные радиостанции открытое письмо Солженицына к патриарху всея Руси Пимену. Письмо — реакция на Рождественское патриаршее послание — было написано Великим постом 1972 г., отчего получило название «Великопостного письма» [*Письмо Патриарху, 133–137*]. Послание патриарха, как признается Солженицын, его «камешком придавило». Писателя задело то, что патриарх с явной фальшью говорил о важности воспитания детей в вере, но при этом адресовал свои слова не соотечественникам в России, а русским эмигрантам, призывая их не угашать любви к Отчизне и Русской православной церкви, крепить духовные узы с ней и прививать эту любовь детям. «Да, — недоумевает Солженицын, — повелел Христос идти разыскивать даже сотую потерянную овцу, но всё[7] же — когда девяносто де-

6. Зинаида Алексеевна Шаховская (1906, Москва — 2001, Париж), писательница, главный редактор «Русской мысли» с 1968 по 1978 гг.

7. А. И. Солженицын считал принципиально важным употребление буквы «ё», что обосновал в тексте: [*Солженицын, 524–527*].

вять на месте. А когда и девяноста девяти подручных нет — не о них ли должна быть забота первая?» [*Письмо Патриарху, 133*]. И далее писатель, вспомнив о своем раннем детстве, «проведённом во многих службах», перечисляет препоны, существующие в церкви при воспитании детей в вере теперь — необходимость предъявлять паспорт для крещения ребенка, «доносительская» регистрация Московской патриархией крестящих душ, «пути воспитания в вере глухо закрыты от них», «закрыт доступ к участию в церковной службе, иногда и к причастию».

Писатель укоряет современных церковных иерархов в смирении с ситуацией, когда «перешиблено право продолжать веру отцов»:

> А вы, церковные иерархи, смирились с этим и способствуете этому, находя достоверный признак *свободы вероисповедания* в том. В том, что мы должны отдать детей беззащитными не в нейтральные руки, но в удел атеистической пропаганды, самой примитивной и недобросовестной. <…> По любому злу в дальней Азии или Африке Русская Церковь имеет своё взволнованное мнение, лишь по внутренним бедам — никогда никакого [*Письмо Патриарху, 134, 135*].

Писателя, прежде всего, беспокоит, как спасти будущее нашей страны, «которое составится из сегодняшних детей»?

Отмечая «то добровольное внутреннее порабощение — до самоистребления, до которого доведена Русская Церковь», Солженицын во всеуслышание говорит о проблемах Русской Церкви в России: «на каждый действующий храм — двадцать в запустении и осквернении», «о колокольном звоне мы уже и спрашивать не смеем», «даже Евангелие у нас нигде не достать», «всё церковное управление, поставление пастырей и епископов… всё так же секретно ведётся из *Совета по делам*». Заканчивает свое послание писатель словами:

> Какими доводами можно убедить себя, что планомерное разрушение духа и тела Церкви под руководством атеистов — есть наилучшее сохранение её? Сохранение — для кого? Ведь уже не для Христа. Сохранение — чем? *Ложью?* [*Письмо Патриарху, 137*].

Получив письмо 27 марта 1972 г., патриарх оставил его без ответа. Солженицына на Родине многие осудили за этот шаг, полагая, что пользы внутри страны он не принесет, а на Западе

послужит только тому, чтобы очернить святейшего патриарха и Русскую православную церковь [8]. Владыка Иоанн напротив после прочтения письма, в котором, по его мнению, голос писателя возвысился «до поистине пророческого» (понимая под пророческим не «предсказание будущего», а «мужественное, открытое исповедание Правды Божьей и любви к Богу среди океана человеческого безразличия, измен Богу, теплохладности к добру и хлада пред истиной»), записал:

…я еще более полюбил Солженицына. И я с еще большей любовью чту пастырей русских и Патриарха Руси, осуществляющих, в труднейших условиях, свое служение Богу и русскому народу, в котором народились, нарождаются — и все более будут нарождаться — Солженицыны [*Письмо Патриарху, 5*].

В «Великопостном письме» владыка видит «всю боль» писателя, который «имеет право говорить Патриарху от имени русского народа, так как живет в равных с патриархом условиях, имеет равные права и равное бесправие». И пишет эти истины «не только Патриарху. Он пишет даже не столько к Патриарху, сколько за Патриарха. <…> …Защищает Патриарха тем, что критикует его». Это письмо ясно проявляет «самый дух веры» Солженицына «и любви к Церкви, не как к чему-то абстрактному, а как вот к этой “лефортовской”, “обыденской”, “ризоположенской” церкви или — “нарофоминской” под Москвой, которую уже столько лет хотят открыть верующие этого города Наро-Фоминска и все не могут потому, что не дают им регистрации, — не регистрируют их веру». Духу любви, которым пронизано письмо Солженицына, «к Церкви Христовой, к этой Церкви Русской, которая осталась с народом во всех его трудностях, воскресла в страданиях войны и болеет с народом его болью», владыка призывает читателей «Русской мысли» поучиться у Александра Исаевича.

8. См., напр., дискуссию на страницах журнала «Вестник РСХД», участниками которой стали прот. Александр Шмеман, прот. Иоанн Мейендорф, свящ. Сергий Желудков, М. Меерсон-Аксенов и др. (1972. № 103. С. 1–2, 150–172; № 104–105. С. 101–142).

1974
«Архипелаг ГУЛАГ» Солженицына и русский реализм Шаховского

«Архипелаг ГУЛАГ» был окончен Солженицыным в 1968 г. и переправлен на хранение в Швейцарию. Публиковать его писатель собирался в 1975-м, чтобы оставить семь лет, с 1968 до 1975 гг., на работу над эпопеей о русской революции (публикация «Архипелага…» несомненно повлекла бы реакцию советских властей — арест автора, ссылку и т. п.). В августе 1973 г. машинопись «Архипелага…» попала в руки КГБ и, чтобы спасти книгу, нужно было скорее публиковать ее на Западе. «Со стеснением в сердце я годами воздерживался от печатания этой уже готовой книги: долг перед ещё живыми перевешивал долг перед умершими… — говорит Солженицын. — А — как теперь ускорить печатание?» [*Телёнок, 588*]. Первое издание «Архипелага…» вышло в издательстве ИМКА-Пресс 28 декабря 1973 г. Наборщик «Архипелага…» Л. М. Лифарь «со слезами сказал: когда я умру — положите эту книгу в мой гроб» [*Телёнок, 589*].

Реакция на выход книги была шквальной по всему миру: в частности в редакции русских изданий на Западе поступало море писем и отзывов. Свой отклик под заглавием «Русский реализм» опубликовал в «Русской мысли» в 1974 г. и архиепископ Иоанн [*Русский реализм, 5*]. В нем были выписки из текста «Архипелага…» и собственные размышления владыки над книгой, его заметки о сущности правды и лжи, добра и зла. «Архипелаг…» он называет «большой поэмой о человеке», причем в духовном развороте. В частности, он пишет:

> Это с деталями повесть и о дьяволе (и дьяволенках). <…> Это не психология. Это область пневматологии, духоведения. Без такого дара первохристианского («различение духов») не могла бы и быть написана книга «Архипелаг ГУЛАГ». Нет, не «наседку» камерную увидел тут Исаевич, а самого Красноперого Петуха — «духа злобы поднебесной». Тем сильна книга. Впервые духоведение так густо вошло в русскую художественную прозу. Это и есть Русский Реализм [*Русский реализм, 5*].

«Архипелаг ГУЛАГ» владыка Иоанн рассматривает в духе своей собственной концепции анализа литературных произведений и использует ее терминологию, где правда — это «огненное доказательство бессмертия», ложь — «неузнавание образа Божия

(в себе и в других)», а реальность, «стоящая в глубинах мира», — Христос [*Метафизический реализм*]. Именно эти понятия образуют для архиепископа Иоанна — и это лейтмотив его творчества — реализм как форму «духоведения».

1974
Изгнание из СССР: «Швейцарии не отдадим»

Реакция советских властей на публикацию «Архипелага…» не заставила себя долго ждать. 12 февраля Солженицын был арестован в московской квартире Натальи Дмитриевны, жены писателя, на Тверской, отправлен в Лефортовскую тюрьму. Указом Президиума Верховного совета СССР от того же числа[9] он был лишен гражданства СССР по статье 64 Уголовного кодекса «за измену Родине». И на следующий день, 13 февраля, вывезен в ФРГ, где в первые дни его приютил писатель Генрих Бёлль [*Телёнок, 389–399*]. Тогда внимание всей Европы было приковано к домику Бёлля под Кельном. И хотя очень скоро Солженицын перебрался в Цюрих, на протяжении нескольких месяцев на адрес Бёлля продолжали идти со всех концов света письма и телеграммы для высланного со своей Родины писателя.

31 марта 1974 г. на имя Наталии Дмитриевны Солженицыной направил свое письмо и владыка Иоанн, находившийся в то время в творческом отпуске в «пустыне», как он называл ее, под Штутгартом. Это письмо начинается словами:

…если Вы знаете меня, то только заочно, по моим Воскресным Беседам по «Голосу Америки», да м<ожет> б<ыть> и по словам Славы (или Гали Ростропович)[10], с коими не раз я виделся и говорил — также и о всей семье Вашей [см. ниже: *письмо № 4*].

Своим письмом владыка Иоанн приветствует «прибытие» Александра Исаевича «в Европу и в Зарубежье Российское» и тут же замечает, что «целиком мы Вас с Ал<ександром> Исаевичем

9. В указе говорилось: «Учитывая, что Солженицын систематически совершает действия, не совместимые с принадлежностью к гражданству СССР, наносит своим враждебным поведением ущерб Союзу ССР, Президиум Верховного Совета постановляет… лишить гражданства СССР и выдворить за пределы СССР Солженицына Александра Исаевича, 1918 года рождения, уроженца г. Кисловодска» [*Кремлевский самосуд, 449*].

10. Виолончелист Мстислав Леопольдович Ростропович (1927–2007) и его супруга Галина Павловна Вишневская (1926–2012) были друзьями семьи Солженицыных.

Александр Солженицын. Штерненберг (Цюрихское нагорье). 1974.
Архив А. И. Солженицына.

Швейцарии не отдадим». Сообщает он и о том, как горячо переживал опасное положение Солженицына в Советском Союзе и даже предлагал организовать его выезд в Америку:

В самые трудные для Ал<ександра> Ис<аевича> дни в Москве, от имени нашей Православной Церкви в Америке я отправил, через Mr. Heeb'a, телеграфное приглашение Ал<ександру> Ис<аевичу> и семье его в СШАмерики. <…> Но ангелы сами вмешались в это дело и устроили лучшее… [см. ниже: *письмо № 4*, а также: *Телеграмма адвокату*].

После высылки Солженицына из СССР владыка предупреждает писателя об особенностях западной демократии, об ее «другом давлении»:

Хотя Вы, с Ал<ександром> Ис<аевичем>, вполне, на лучшую отметку выдержали «экзамен свободы» у трудного экзаменатора (Кремля советского), но первое время Вам будет все же м<ожет> б<ыть> немного чудно не чувствовать на организме своем «давления атмосферного», сопутствовавшего столько лет Вашей жизни; кое-кто из приезжающих заболевает родом «кессонной болезни» (и требуется время, для освоения другого давления) [см. ниже: *письмо № 4*].

В этом и последующих письмах владыка выражает настойчивое пожелание встретиться с писателем в Швейцарии. Эта встреча действительно состоялась в Цюрихе в 1974 г., о чем мы узнаем из письма архиепископа Иоанна от 25 апреля 1975 г.: «Год прошел, как я неожиданно “объявился” в Цюрихе. И мы встретились».

1975
Из-под глыб: лёт ласточки весны

В 1974 г. издательство ИМКА-Пресс опубликовало впервые на русском языке «Из-под глыб». Это сборник статей мыслителей из СССР, по определению владыки Иоанна, «книга русского опыта и высокой догадливости» — о настоящем и возможном будущем России. В Советском Союзе книга распространялась в самиздате, а в 1975-м была переведена на европейские языки и издана во Франции, США, Англии и Западной Германии. В сборник вошли три статьи Солженицына — «На возврате дыхания и сознания», «Раскаяние и самоограничение», «Образованщина» [*Из-под глыб, 7–28, 115–157, 217–259*].

В своей рецензии на сборник владыка Иоанн продолжает излюбленную им тему русского реализма: «У нас, русских, нет идеологии, — у нас есть только Евангелие… <…> Евангелие — самая реалистическая книга мира, потому что только на ее правде всечеловеческой можно строить подлинные — и личные, и социальные — отношения», — убежден он. «Слова Солженицына и других авторов сборника “Из-под глыб”, — словно начинающийся ответ, лёт ласточки весны с Русской Земли» [*Чистая вода, 4*].

В 1975 г. в том же издательстве «ИМКА-Пресс» впервые публикуются на русском языке автобиографические очерки Солженицына «Бодался телёнок с дубом», в которых он описывает свой творческий путь на фоне общего литературного пейзажа в условиях советского идеологического давления. В письме к Александру Исаевичу от 25 апреля 1975 г. владыка отмечает: «“Телёнок” Ваш превосходен». И отзывается на выход произведения эпиграммой:

Теленок с дубом пободался.
Дуб зашатался… но остался.
Тогда он стал подряд
Бодать других телят.
С телятами ж бывает дело тонко:
Один ломает рожки сгоряча,
Другой дает от дуба стрекача,
А иногда… и от теленка.

1978, 1982
Дары для Свято-Сергиевской часовни в Вермонте

В 1975 г. Солженицыны приняли решение искать место для жизни и работы за пределами Европы, что описано в автобиографических очерках «Угодило зёрнышко промеж двух жерновов» [*Зёрнышко, 122–124*]. Оставаться в Европе писателю было нельзя («не жить нам в Европе, не дадут мне там спокойно работать, везде достанут; и кроме Франции нигде не хочется»). В середине мая, уже исследовав возможные варианты устройства в Канаде, Александр Исаевич вызвал из Цюриха Наталию Дмитриевну, и вместе они решили «попытать счастья в Аляске».

Аляска, в особенности по контрасту с «сонной Канадой», глянулась Солженицыным сразу: «…для нас, уже за год истосковавшихся по России, нельзя было начать знакомство со Штатами лучше, чем через Аляску. Кроме самой России — уже такого русского места на

Земле не осталось… <…> А уж Ситха (Ново-Архангельск), — вспоминал Солженицын, — встретила нас совсем по-русски, да и русским епископом Григорием Афонским. <…> Мы жили у епископа Григория, как будто вернулись в Россию, ещё и в радушии по горло» [*Зёрнышко, 123, 124*]. И хотя окончательный выбор места для приобретения участка пал на окрестности Кавендиша в Вермонте, а от идеи Аляски пришлось отказаться, епископ Аляскинский и Ситкинский Григорий (Афонский) [11] остался другом семьи Солженицыных.

Именно он освятил часовню в честь преподобного Сергия Радонежского в вермонтском доме Солженицыных в октябре 1977 г., что завершило их устройство на новом месте, открыло новый период их жизни — многолетнего труда в ожидании «нескорого, нескорого возврата на родину» [*Прощальное слово, 472*].

Архиепископ Иоанн тоже внес свою лепту в устроение домашней часовни в Вермонте. Он живо интересовался у владыки Григория ходом дел с часовней. На Рождество 1978/1979 г. в знак уважения к писателю и ради благословения владыка Иоанн передал в дар для Свято-Сергиевской часовни частицы мантии преподобного Серафима Саровского и облачения праведного Иоанна Кронштадтского. В 1982 г. прислал Апостол для чтения за богослужениями, на что Александр Исаевич отправил ему теплое письмо благодарности.

Замечания к публикации

Письма архиепископа Иоанна печатаются по оригиналам (авторизованная машинопись на официальном бланке епархии, реже автографы владыки) из архива Солженицына в Троице-Лыкове, ответ писателя — по рукописной копии, отложившейся в том же архиве. Сердечно благодарим Н. Д. Солженицыну за возможность изучения и первой публикации этих документов.

Орфография и пунктуация текстов сохранены в авторском варианте, опечатки исправлены без оговорок, сокращения развернуты.

11. Епископ Аляскинский и Ситкинский Григорий (в миру Сергей Георгиевич Афонский, 1925, Киев — 2008, Джексон, США). Родился в Киеве в священнической семье; его дед прот. Михаил Едлинский — исповедник (расстрелян в 1937 г.). В 1942 г. вывезен на работы в Германию. В 1949-м переехал в США, получил музыкальное образование, служил регентом. Окончив Университет Коннектикута и Св.-Владимирскую семинарию, в 1965 г. рукоположен во иерея, а в 1973-м хиротонисан в епископа Ситки и всей Аляски. Получил степень кандидата богословия в Университете Хофстра за диссертацию о творчестве Солженицына. Двадцать три года прослужил на Аляске, преподавал догматическое богословие и каноническое право в Св.-Германовской семинарии в Кодиаке. В 1995 г. вышел на покой. Тогда он смог посетить Москву и Киев, где встретился с родными, с которыми был разлучен более 50 лет.

ПИСЬМА

1. Архиепископ Иоанн — Александру Трифоновичу Твардовскому[12]
6 декабря 1968

6-ое декабря 1968 года

Многоуважаемый Александр Трифонович!

Поздравляю Вас, редакцию и читателей журнала «Новый Мир» с днем пятидесятилетия одного из самых больших сотрудников «Нового Мира» и писателей русских, Александра Исаевича Солженицына.

Прошу Вас оказать любезность передать ему мое самое сердечное поздравление, идущее от Золотых Ворот Сан-Франциско. Желаю ему — многих лет служения великому русскому слову, единящему народы правдой общечеловеческой.

Уважающий Вас подписчик «Нового Мира»,

Иоанн, Архиепископ Сан Францисский и Западно-Американский

2. Архиепископ Иоанн — Корнею Ивановичу Чуковскому[13]
8 декабря 1968

8 дек<абря> 1968.

Дорогой и Глубокоуважаемый Корней Иванович!

Поздравляю Вас, врача русской словесности и ее патриарха наших дней, а также Вашу дочь, Лидию Корнеевну, милосердную сестру словесности этой, — с пятидесятилетием славного хранителя русской классики, Александра Исаевича Солженицына.

Прошу Вас передать ему мой привет, мою любовь и благословение крепости на служение его. Да живет русское чудесное слово — к обогащению человечности всех стран мира.

С любовию к Вам,

† *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский*

12. Архив А. И. Солженицына. Машинопись с подписью архиепископа Иоанна.

13. Архив А. И. Солженицына. Автограф архиепископа Иоанна.

3. Архиепископ Иоанн — Александру Исаевичу Солженицыну [14]
8 декабря 1968

8 дек<абря> 1968.

Александр Исаевич,

протянув руки из города Золотых Ворот — в мир — обнимаю в его Рязани, поздравляя с днем пятидесятилетия странствия земного. Многая и благая лета!

Странник, туляк.

4. Архиепископ Иоанн — Наталии Дмитриевне Солженицыной [15]
31 марта 1974

31 марта 1974

Дорогая Наталия Дмитриевна,

если Вы знаете меня, то только заочно, по моим Воскресным Беседам по «Голосу Америки», да м<ожет> б<ыть> и по словам Славы (или Гали) Ростропович, с коими не раз я виделся и говорил — также и о всей семье Вашей…

Приветствую Ваше прибытие в Европу и в Зарубежье Российское. Целиком мы Вас с Ал<ександром> Ис<аеви>чем Швейцарии не отдадим, конечно. Но Швейцария прекрасная, милая страна. И Ал<ександр> Ис<аевич> прав, что избрал ее для своего — первого — вне — СССР — обустроения. Это «Заповедник» Европы (и демократии). Я живу в стране м<ожет> б<ыть> с бóльшими горизонтами, что для нас, русских, не неприятно. Но ведь известно, что мы, русские, слишком широки и нас надо малость сузить… Достоевский советовал.

Хотя Вы, с Ал<ександром> Ис<аевичем>, вполне, на лучшую отметку выдержали «экзамен свободы» у трудного экзаменатора (Кремля советского), но первое время Вам будет все же м<ожет> б<ыть> немного чудно́ не чувствовать на организме своем «давления атмосферного», сопутствовавшего столько лет Вашей жизни; кое-кто из приезжающих заболевает родом «кессонной болезни» (и требуется время для освоения другого давления). Это все мелочи… А, главное, вся Ваша семья и сам Ал<ександр> Ис<аеви>ч живы и здравы — и safe.

В самые трудные, для Ал<ександра> Ис<аевича> дни в Москве, от имени нашей Православной Церкви в Америке я отправил, через Mr. Heeb'a [16], телеграфное приглашение Ал<ександру> Ис<аевичу> и семье его в СШАмерики. Государственный Департамент уведомил об этом наше Американское Посольство в Москве… Но ангелы сами вмешались в это дело и устроили лучшее…

14. Архив А. И. Солженицына. Открытка, автограф архиепископа Иоанна.

15. Архив А. И. Солженицына. Автограф архиепископа Иоанна.

16. Адвокат литературного наследия Солженицына в Цюрихе.

Я сейчас пребываю в Европе, в «творческом отпуску» и сбираюсь вскоре в Швейцарию, на некоторое время. Здесь у меня под Штуттгартом есть своя «пустыня» (уединение квартирное), и я, м<ожет> б<ыть> автомобилем (в одиночку) приеду скоро в Швейцарию (около Пасхи, или после). Был бы рад увидеть всю Вашу семью и (если не получу от Вас сюда весточки о времени, для Ал<ександра> Ис<аевича> и Вас наиболее удобном, для моего визита), позвоню в Цюрихе Mr. Heeb'y, т<ак> к<ак> не знаю Вашего телефона, ни адреса в Цюрихе. Но хорошо это было бы мне иметь pro domo suo. <…> [17]

На этом кончаю. Обнимаю Алекс<анд>ра Исаевича и на всю Вашу семью призываю милостивое Божие благословение.

С любовию о Господе, Ваш † *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский*

5. Архиепископ Иоанн — Александру Исаевичу Солженицыну [18]
8 апреля 1974

Великий Понедельник
8 апр<еля> 1974.

Дорогой Александр Исаевич,

одной из усложненных проблем, которые должны встретить Вас на Ваших зарубежных путях, это вопрос церковный. Как я понимаю, по всему стилю Вашему писательскому и человеческому (сколь я могу об этом судить), Вас нельзя причислить ни к типу римо-католиков, как Д. М. Панина [19] (несомненно по мотивам политическим скользнувшим в эту сторону, но в СССР недостаточно уяснившим себе, что сейчас вся Римская Церковь, после Второго Ватиканского Собора, двинулась в целом ряде отношений к Православию, а политически церковный Рим пошел дальше Московской Патриархии, принимая у себя Подгорного и Громыко и не бросая, не только камешком, но даже пылинкой в тех своих священнослужителей, которые покорно и молчаливо едят крохи пастырской свободы, оставленной им в СССР). Также трудно, мне кажется, Вас причислить к каким-либо «сектантам», — к старообрядцам у Вас психологически могла бы быть симпатия за их вековой навык к государственной оппозиции и не такую рыхлость общественную, которая иногда замечается у нас, православных, слишком привыкших к государственной опеке патерналистической,

17. Здесь и далее пропущен «отчет» владыки Иоанна о текущих событиях церковно-политической жизни, не имеющий отношения к основной теме публикации.

18. Архив А. И. Солженицына. Автограф архиепископа Иоанна.

19. Дмитрий Михайлович Панин (1911–1987), инженер, публицист, политзаключенный. В 1947 г. в «марфинской шарашке» познакомился с Солженицыным и был выведен им в романе «В круге первом» как Дмитрий Сологдин. В 1950-м этапирован вместе с Солженицыным на каторгу в Песчанлаг (Экибастуз). После смерти Сталина в 1953 г. освобожден из заключения и отправлен на вечное поселение в Казахстан. Окончил жизнь за рубежом, в Париже. Реабилитирован посмертно в 1992 г.

за что расплачиваемся сейчас; и вина эта наша началась не в переделкинской патриаршей резиденции, а гораздо раньше в истории. Не вижу также каких-либо духовно-«фантазерских», простите за слово, признаков в Вашем творчестве, что-либо вроде идей Блаватской, Рудольфа Штейнера (коим упивался несчастный Андрей Белый), идей смутных, неоязыческих, к которым тянулись перед революцией русские, соскочившие с православной оси люди, начиная со Льва Толстого. Мне было интересно видеть, как Вы в своем «Августе 14-го», кое в чем внешне соприкасаясь с Толстым, боретесь с ним духовно и преодолеваете его… И вот, в силу Вашей чисто-православной установки (хотя и не развитой еще, а как бы предчувствуемой) Вам должно быть грустно видеть (и несколько недоуменно) зарубежное русское разделение церковное![20] «Четыре рукава русской Церкви»! И — проблема Ваша ведь не только личная, но и отцовская… Примите полное сочувствие мое, как православного, в 1902 году в Москве, в Леонтьевском переулке крещеного, а сейчас одного из архиереев Американского «рукава» Русской Церкви (ныне ставшего, как знаете, Поместной Православной Церковью в Америке)[21]. Ощущаю все «рукава» братскими, но согласие на такое братство имею только от двух иных «рукавов» (Парижско-Европейского и Европейского представительства Московской Патриархии, и сие последнее только с 1970 года, года провозглашения Автокефалии Америки).

Мысленно ставлю себя на Ваше место, со всем комплексом Ваших мыслей, чувств, переживаний последних лет и последних дней… «Не было печали!» Новая проблема, которую, в перспективе пребывания зарубежом, надо будет Вам все же как-то решить. Конечно (простите за прямоту, говорю без всякого символизма), ангелы-хранители, сильно поработавшие около Вас (если можно так сказать), найдут выход для Вас и тут, действуя чрез Ваши собственные мысли и чувства интуитивные в мире совести. И я не хочу вторгаться в их область. Но, как человек русский и православный (хотя, это м<ожет> б<ыть> слишком высокое название для нас всех?) и имевший тоже некоторый посильный опыт общения с силами с неба Божьими нам, людям всем, помогающими (без них не мог бы говорить десятки лет своим братьям, русским людям, слово мое слушающим, укрепляя их веру и любовь ко Господу нашему) — я могу лишь поделиться с Вами частью своего опыта (в письме это сложно, при свидании, если пожелаете), ибо касался зарубежной русской церковной жизни, начиная с 1920 года, когда 18-летним юношей прибыл в Париж и стал толкаться на церковном дворе

20. Владыка Иоанн почувствовал недоумение Солженицына по поводу разделения в Русском зарубежье, с которым тот столкнулся, оказавшись на Западе. В своем письме митр. Антонию (Бартошевичу) от 10 марта 1974 г. он с горечью замечал: «Я приехал в Цюрих, где почти нет русских, — и уже здесь застаю две противоположных церковных организации… лишённые единства — разве мы христиане?»

21. Православная церковь в Америке — автокефальная поместная православная церковь. Автокефалия ей предоставлена в 1970 г. Русской православной церковью и признана последней, а также Грузинской, Болгарской, Польской, Чешских земель и Словакии православными церквами. Остальные поместные церкви рассматривают ПЦА как самоуправляемую часть Московского патриархата.

парижского собора св. Александра Невского, заходя и в самый храм, где служил много сделавший для Церкви, иерарх старого склада, член Госуд<арственной> Думы (правого направления), понявший нужды своего времени, человек широкого сердца и ума отеческого[22].

С тех пор минуло почти 54 года. И народился, и, как яблочко налился в России Солженицын (и в прямом, простом, и в расширительном смысле). И с нами за рубежом Руси многое что тоже произошло. Сколь мы уцелели, судить не нам. Но Россия в нас уцелела. И свое, зарубежно-русское дело многие из нас делали, а особенно те, которые над Россией (и над всякой своей тоской по ней и о всем, через что она проходила за эти десятилетия) ставили Свет Божий, Свет Христа Господа и Св. Церкви, не как русской декорации или фольклора, но как огненной Истины Бога Живого… Многое прошло и пройдет, а это осталось и останется, так как не вмещается ни в какое время. И с этим уйдем с земли в свой час.

Как я написал Вам, еще из Америки, и Наталии Дмитриевне на днях (не зная Вашей улицы, письмо послал на русское авось), надеюсь скоро быть в Швейцарии и встретиться с Вами и семьей Вашей. Если буду иметь Ваш телефон, позвоню. Или м<ожет> б<ыть> через Хееба (телефон его у меня есть) можно будет сговориться. И — «лично» — (не через бумагу) — похристосоваться.

И уже пасхально обнимаю Вас и призываю на Вас и близких Ваших благословение Господа Воскресшего.

† *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский*

Приписка от руки:

В Вашу библиотеку, в Цюрих перенесенную, хотел бы подарить ряд своих «прозаических» трудов, часть которых, м<ожет> б<ыть>, была бы полезна отделу материалов, собираемых Вами, для работы над книгами, следующими за «Августом 14». Из до-военных моих книг могли бы быть полезными для Вас материалы: 1) «Толстой и Церковь» (давно исчерпанное исследование мое этого вопроса, — ответ на книгу Бунина «Освобождение Толстого», написанную с бунинской позиции), 2) «Философия православного пастырства» (тоже исчерпанное издание, вышедшее на нескольких иностранных языках). После-военные издания: 1) «Время Веры» (изд<ательство> имени Чехова, N.Y. 1954 г. и после

22. Владыка имеет в виду митр. Евлогия (в миру Василий Семенович Георгиевский, 1868, с. Сомово — 1946, Париж), который с 1907 г. до 1912 г. был членом II, затем III Государственной думы. Взял на себя попечение о большой части русской паствы, оказавшейся из-за революции за пределами России. С 1920 г., когда выехал через Константинополь в Белград, управляющий русскими приходами в Западной Европе. После разделения русской эмиграции в 1927 г., возглавил «евлогиан», оставшись в юрисдикции Заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского). В 1931 г. основал Западноевропейский экзархат Константинопольского патриархата, а в 1945 г. воссоединился с Московским (не получив отпускной грамоты от Константинополя). С 1922 г. налаживал жизнь приходов в Европе, открыл многие храмы в разных странах, Св.-Сергиевский институт в Париже, поддержал создание РСХД.

целый ряд), 2) «Записки о любви к Богу и человеку», 3) «Письма о вечном и временном», 4) «Листья Древа», 5) Книга свидетельств, 6) «Москва — разговор о бессмертии»… Кое-что из перечисленного я дал Славе Ростроповичу, при свидании, а посл<едние> книги дал Г. Хеебу для доставки Вам. <…>

6. Архиепископ Иоанн — Александру Исаевичу Солженицыну[23]
31 июля 1974

31/VII 1974

Дорогой Александр, свет Исаевич,

я надеюсь Вы на меня не в претензии, что я «ввел в поэзию» — Вас как… представителя свободы на Северо-востоке мировом. И «соединил Вас» с представителем Юго-запада, Спинозой… Вы знаете, что в Португалии в 1917 году было удивительное шестикратное явление Божией Матери трем детям. В свое время, я изучал это явление по свидетельствам разным и не сомневаюсь в подлинности этого явления (Между прочим, оно происходило начиная с 13-го мая по 13-тым числам и последующих пяти месяцев)[24]. Так вот, Божия Матерь только о двух странах (во время этих явлений) упомянула: о Португалии и о России. Она сказала буквально: «Португалия сохранит свою веру; Россия вернется к своей вере». До этого Она сказала: «Сейчас близится окончание войны… Если люди не покаются, будет война еще более кровопролитная… Надо особенно молиться за молодых солдат убитых; многие из них уходят с земли неготовые»…

<…> Обнимаю Вас и прошу Господа благословить Вас и труды Ваши и Наталию Дмитриевну и маму ее и детей.

С любовию † *Архиепископ Иоанн*

23. Архив А. И. Солженицына. Автограф архиепископа Иоанна.

24. Явления трем детям в португальском городе Фатима в 1917 г. Божией Матери, возвещавшей пророчества о судьбах мира и, прежде всего, России, признанные Католической церковью подлинным чудом.

7. Архиепископ Иоанн — Александру Исаевичу Солженицыну[25]
25 апреля 1975

25 апр<еля> 1975.

ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!

Дорогого Александра Исаевича и весь его дом пасхально обнимаю…

Год прошел (как я неожиданно «объявился» в Цюрихе, — и мы встретились). Этот год большим был и насыщенным для Вас; и мне только непонятно, когда Вы уединяетесь, когда отдыхаете… «Четвертое измерение»[26] вероятно мобилизовано Вами и служит Вам… Так как я отчасти тоже к нему принадлежу и знаю, как в нем все устраивается, посетив Швейцарию (м<ожет> б<ыть> в мае, или летом) — позвоню Вам. И, если сложится так, что сможет благоустроиться наша встреча, буду рад.

Я внимательно читаю Ваше, все, что является (кое на что откликался). Темы все неисчерпаемые; но «четвертое измерение» мое (от которого не хочу слишком удаляться), слишком расширяет мою перспективу (а в глазах других, может быть «сужает»)… Скоро выйдет 4-ый том моих трудов. В нем будет одна религиозно-литературная работа, которая, может быть, полезной окажется для Вас, если Вы специально не занимались ее темой: конфликтом Толстого с православной верой. (Этот мой труд был ответом Ив<ану> Бунину на его книгу: «Освобождение Толстого»). <…>

Сейчас видел в Мюнхене сестру Зинаиду. Она очень ценит контакт с Вами и Наталией Дмитриевной. Конечно ее раздирают на части и с разных сторон обижаются на мнения несходные; но, если мы не справимся, в своей свободе со свободой уважения к несхожим мыслям, то грош нам цена и хваленой нашей свободе, которая конечно есть нечто все время построяемое и, увы, осыпающееся, оползающее в мире и в душах человеческих.

«Телёнок» Ваш превосходен. И главное в нем даже не то, что он «Дуб бодает», а то, что хвост его задран; иначе сказать, весело он бодается (не охмуряет глядящих на такую его прыть)… Лицо же дьявола мрачно.

Господь да хранит Вас во вне и внутри.

Ваш † Архиепископ Иоанн

С любовию

25. Архив А. И. Солженицына. Машинопись с подписью архиепископа Иоанна.

26. Литературоведческий термин, обозначающий введение в изображаемый мир темы дополнительных измерений пространства или близкой к ней темы параллельных миров. Популярен в фантастической, мистической и религиозно-философской литературе с конца XIX в.

8. Архиепископ Иоанн — Александру Исаевичу Солженицыну[27]
Рождество Христово 1978/9

Рождество Христово 1978/79 г.
Рабу Божьему Александру, жене его Наталии и детям их передается в их часовню Препод. Сергия Радонежского Чудотворца всея России —

1) частица мантии, которую носил препод<обный> Серафим Саровский, всея России Чудотворец

2) частица облачения, в котором служил праведный отец Иоанн Кронштадский.

† *Иоанн Архиепископ Сан-Францисский*

9. Архиепископ Иоанн — Александру Исаевичу Солженицыну[28]
Пасха 1982

Пасха 1982

Христос воскресе! Обнимаю пасхально Александра Исаевича и весь его дом!

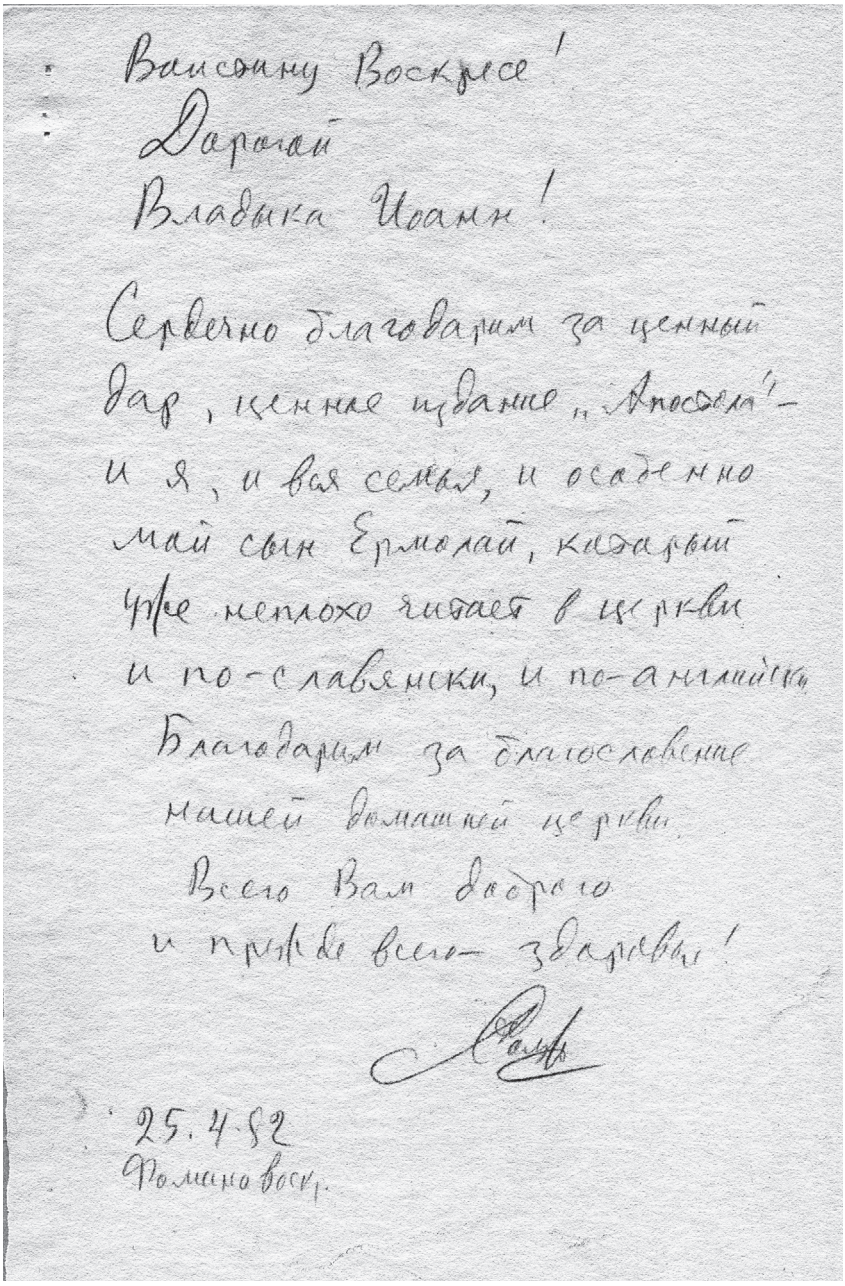
† *Архиепископ Иоанн*

Апостол в домовую церковь семьи Солженицыных препод<обного> Сергия, игумена Радонежского всея России Чудотворца — в благословение.

† *Архиепископ Иоанн (Шаховской)*

27. Архив А. И. Солженицына. Автограф архиепископа Иоанна.

28. Архив А. И. Солженицына. Автограф архиепископа Иоанна.



Вам сыну Воскресе!
Дорогой
Владыка Иоанн!

Сердечно благодарим за ценный
дар, ценное издание „Апостол" –
и я, и вся семья, и особенно
мой сын Ермолай, который
уже неплохо читает в церкви
и по-славянски, и по-английски.
Благодарим за благословение
нашей домашней церкви.
Всего Вам доброго
и прежде всего – здоровья!

25.4.82
Фомино воскр.

Письмо А. И. Солженицына к архиепископу Иоанну (Шаховскому). 25 апреля 1982. Копия. *Архив А. И. Солженицына. Публикуется впервые.*

10. Александр Исаевич Солженицын — архиепископу Иоанну[29]

25 апреля 1982

25.4.82
Фомино воскр<есенье>

Воистину воскресе!

Дорогой Владыка Иоанн!

Сердечно благодарим за ценный дар, ценное издание «Апостола» — и я, и вся семья, и особенно мой сын Ермолай, который уже неплохо читает в церкви и по-славянски, и по-английски.

Благодарим за благословение нашей домашней церкви.

Всего Вам доброго и прежде всего здоровья!

Александр Солженицын

Источники

1. Письмо архиепископа Иоанна Александру Трифоновичу Твардовскому, 6 декабря 1968.
2. Письмо архиепископа Иоанна Корнею Ивановичу Чуковскому, 8 декабря 1968.
3. Письмо архиепископа Иоанна Александру Исаевичу Солженицыну, 8 декабря 1968.
4. Письмо архиепископа Иоанна Наталье Дмитриевне Солженицыной, 31 марта 1974.
5. Письмо архиепископа Иоанна Александру Исаевичу Солженицыну, 8 апреля 1974.
6. Письмо архиепископа Иоанна Александру Исаевичу Солженицыну, 31 июля 1974.
7. Письмо архиепископа Иоанна Александру Исаевичу Солженицыну, 25 апреля 1975.
8. Письмо архиепископа Иоанна Александру Исаевичу Солженицыну, Рождество Христово 1978/9.
9. Письмо архиепископа Иоанна Александру Исаевичу Солженицыну, Пасха 1982.
10. Письмо Александра Исаевича Солженицына архиепископу Иоанну, 25 апреля 1982.

29. Архив А. И. Солженицына. Автограф А. И. Солженицына.

Литература

1. *Великопостное письмо* = Солженицын А. И. Всероссийскому патриарху Пимену (1972) // Он же. Публицистика : В 3 т. Ярославль : Верхняя Волга, 1995–1997. Т. 1. 1995. С. 133–137.
2. *Зёрнышко* = Солженицын А. И. Угодило зёрнышко промеж двух жерновов : Очерки изгнания. Ч. 1. (1974–1978) // Новый мир. 1998. № 11. С. 93–153.
3. *Из-под глыб* = Из-под глыб : Сборник статей. Paris : YMCA-Press, 1974. 276 с., [2] л. портр.
4. *Кремлевский самосуд* = Кремлевский самосуд : Секрет. док. Политбюро о писателе А. Солженицыне / Сост. А. Коротков, С. Мельчин, А. Степанов. М. : Родина, 1994. 619 с.
5. *Метафизический реализм* = Иоанн (Шаховской), архиеп. Метафизический реализм («Мастер и Маргарита») // Избранное. Петрозаводск, 1992. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Shahovskoj/master-i-margarita-metafizicheskij-realizm/ (дата обращения: 20.10.2018).
6. *Нобелевская Премия* = Иоанн (Шаховской), архиеп. [Телеграмма о присуждении Нобелевской премии мира А. Солженицыну] : Из публ. «Нобелевская Премия Мира Солженицыну?» // Русская мысль. 1972. 21 сент. С. 1.
7. *О премии* = О премии мира Солженицыну : [Обращение архиеп. Иоанна (Шаховского) в Нобел. фонд в Стокгольме] // Русская мысль. 1972. № 2917. 19 окт. С. 5.
8. *Открытое письмо* = Рид Д. Открытое письмо А. Солженицыну / [Примеч. ред.] // Огонек. 1971. № 5 (№ 2274). С. 26–27.
9. *Письмо Патриарху* = Иоанн (Шаховской), архиеп. Письмо Солженицына Патриарху // Русская мысль. 1972. № 27. Апрель. С. 5.
10. *Прощальное слово* = Солженицын А. И. Прощальное слово в Кавендише : 28 февраля 1994 // Он же. Публицистика : В 3 т. Ярославль : Верхняя Волга, 1995–1997. Т. 3. 1997. С. 472–473.
11. *Русский реализм* = Иоанн (Шаховской), архиеп. Русский реализм // Русская мысль. 1974. № 2993. 4 апр. С. 5.
12. *Солженицын* = Солженицын А. И. Некоторые грамматические соображения (1977–1982) // Он же. Публицистика : В 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхняя Волга, 1997. С. 524–539.
13. *Странник* = Странник. Солженицынская Россия // Иоанн (Шаховской), архиеп. Избранное : Собр. соч. в 2 т. Н. Новгород : Изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1999. Т. 2 С. 456–457.
14. *Телеграмма адвокату* = Иоанн (Шаховской), архиеп. Телеграмма адвокату доктору Фридриху Хеебу, Цюрих. Швейцария, 22 янв. 1974 г. :

[Приглашение С. поселиться семьей в США; *Б. п.* О присвоении имени Солженицына бульвару парижского пригорода Пюто] // Русская мысль. 1974. 21 февр. С. 2, 8: ил.

15. *Телёнок* = Солженицын А. И. Собрание сочинений : В 30 т. Т. 28 : Бодался телёнок с дубом : [Очерки литературной жизни]. М. : Время, 2018. 766 с., [28] л. ил., портр.
16. *Чистая вода* = Иоанн (Шаховской), архиеп. Чистая вода — из-под глыб // Русская мысль. 1975. № 3040. 27 февр. С. 4.

A Word from the Golden Gate: Excerpta from the Correspondence between Archbishop John (Shakhovskoy) and A. I. Solzhenitsyn (1968–1982)

An Introduction, publication and commentary of A. Yu. Nikiforova

This article is dedicated to the centenary of Aleksandr Solzhenitsyn's birth. The writer's archive contains several letters written by Archbishop of San Francisco John (Shakhovskoy), an outstanding figure of the Russian Diaspora who highly esteemed Aleksandr Solzhenitsyn even before his expulsion from the USSR in 1974. Archbishop John was familiar with his publications in the "Novy Mir" magazine. After 1974 he started correspondence with the writer, met him in person and donated some sacred objects for his family chapel in Vermont. The article reconstructs the chronology of the relationship between Archbishop John and Aleksandr Solzhenitsyn according to Shakhovskoy's reactions in the émigré press to the writer's work. An excerpt of their correspondence from the Solzhenitsyn's archive in Troitse-Lykovo is published for the first time.

KEYWORDS: Archbishop John (Shakhovskoy), Aleksandr Solzhenitsyn, Orthodox Church in America, Russian realism.

Ж. Нива

От «Молитвы» к отказу от отпущения грехов: можно ли дать определение христианству Солженицына?

В статье прослеживается эволюция христианских тем и мотивов в творчестве А. И. Солженицына и ставится вопрос о характере христианства писателя и его роли в художественных и публицистических текстах. Особое внимание уделяется образам праведников, теме покаяния и прощения, интересу писателя к эстетическому началу в христианстве и его вниманию к образам старообрядцев. Приводятся суждения о христианстве Солженицына Оливье Клемана и протопр. Александра Шмемана и делается вывод о сложной «полемике» небесной и земной «республик» в творческом мире писателя.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: христианство, христианский писатель, Солженицын, Шмеман, покаяние, творчество Солженицына.

В 1963 году, через год после издания «Одного дня Ивана Денисовича» — т. е. после обретения всемирной славы, Солженицын пишет короткий текст под названием «Молитва». Текст, оказавшись у друзей, сразу попадает в самиздат. Именно с обращения к этому тексту нужно начинать, чтобы попытаться понять суть христианства Солженицына. Сразу назвать писателя христианином или нехристианином — дело опасное. Христианская тема не делает писателя христианином, а открытое провозглашение христианской веры подчас оказывается двусмысленным. Не должен ли христианин прятаться? Мрачность романов Ф. Мориака не мешает тому, чтобы христианская вера пронизывала его творения сквозь их мрак. Может быть, Ф. Мориак предложил кандидатуру Солженицына на Нобелевскую премию по литературе не только потому, что увидел в нем великого автора, но и потому, что видел в нем автора-христианина? Не имеет ли таинственной связи с христианской верой чернота сюжета «Архипелага ГУЛАГ»? Кажущийся триумф зла, страдания Иова, крестные муки Спасителя. Во всяком случае, когда автор получил в Англии Темплтоновскую премию, учрежденную бизнесменом-протестантом и присуждаемую за «открытия в области

духовной жизни» (первой этой премией была награждена мать Тереза), то получил он ее за то, что сумел показать «жизнестойкость православной веры в России».

Темплтоновская премия была вручена писателю в 1983 г. По этому случаю семья Солженицыных была принята королевой Елизаветой II — главой Англиканской церкви. Жюри, присудившее премию, упомянуло «Молитву», написанную через год после внезапного взлета Солженицына на вершину славы. Но эта слава имела оборотную, тревожную сторону. А. Т. Твардовский, редактор журнала «Новый мир», предупреждал писателя: «Осторожно, многие вас ненавидят». В 1963–1965 гг. эта ненависть явно не проявляла себя — слишком очевидным было покровительство первого секретаря коммунистической партии Н. С. Хрущёва. Солженицына даже выдвинули на Ленинскую премию, к чему он был готов. Но после падения Н. С. Хрущёва могущественное покровительство исчезло и ненависть дала о себе знать: распускаются клеветнические слухи о военном прошлом Солженицына (будто бы он был в плену у немцев и сотрудничал с ними), в черных красках рисуется его лагерное прошлое (был в лагере доносчиком и т. д.).

Перечитаем текст «Молитвы»:

Как легко мне жить с Тобой, Господи!
Как легко мне верить в Тебя!
<…>
На хребте славы земной
я с удивлением оглядываюсь на тот путь
через безнадежность — сюда,
откуда и я смог послать человечеству
отблеск лучей Твоих.
И сколько надо будет,
чтобы я их еще отразил, —
Ты дашь мне.
А сколько не успею —
значит, Ты определил это другим [*Солженицын 2003, 293–294*].

Многие были шокированы самоуверенностью, даже гордыней этого текста, этой так рано заявленной убежденностью в собственном пророческом призвании. Эта убежденность не была поколеблена в течение всей жизни писателя, хотя даже великие пророки Израиля предавались отчаянию в тот или иной момент их служения. Эта уверенность, более свойственная Клоделю, чем

Мориаку, если сравнивать Солженицына с великими французскими христианскими писателями XX в., стала стержнем его жизни и творчества. Она давала ему силы и упорство в очень трудные моменты жизни, особенно в 1969–1970 гг., когда он тайком переслал рукопись «Архипелага» за границу, когда он создал семью с женщиной, которая станет его второй супругой, а КГБ использовало его первую жену, чтобы шантажировать его. Он осознавал, что подвергается не просто опасности второго ареста, но и риску «дорожного происшествия», внезапного исчезновения, каких в истории СССР было немало.

«Путь», которому следует Солженицын, — это его давнее убеждение, высказанное перед Богом и перед самим собой через год после его «выхода» на мировую арену. Он еще не написал «Архипелаг ГУЛАГ», но уже эта энциклопедия нового рабства, созданного Утопией, зарождается в повести «Один день Ивана Денисовича». Его «Путь» — это путь каторжников, это «дороженька», идущая из Москвы в глубину Сибири, проходя через Урал, — своего рода крестный путь всей России. Длинная поэма, названная «Дороженька» [1], сочиненная устно и выученная с помощью четок в годы ГУЛАГа, была неудачей. В 1963 г. Солженицын прочитал часть поэмы Ахматовой, но она промолчала в ответ. В поэме говорится о сибирской дороге, по которой в течение полутора веков шли каторжники, шли по ней два года с кандалами на ногах. Декабристы, Радищев, Достоевский, Короленко прошли этот путь. Поэма длинна и слишком подробна; в ней описаны сцены, запомнившиеся юному Солженицыну. В одной из глав автор рассказывает о том, как чекисты пришли к его деду, до революции бывшему богатым фермером-экономистом, а после революции ставшему нищим, живущим на подаяние своих бывших рабочих. Старик приходит к своей дочери в канун Рождества. Он идет в церковь на рождественскую службу, затем возвращается с нее. Как всегда, он спокоен и радостен. Но в его отсутствие к дочери приходили чекисты и требовали золота, которого у бедной женщины не было ни грамма, кроме обручального кольца. Старик, который погибнет в чека Ростова, ничего не боится: при виде чекистов он даже не нахмурился, он громко, с чувством молился, осеняя себя крестом.

1. Э. Анри-Сафье перевела ее с названием «Дорога каторжников» (*Le chemin des forçats*), чтобы лучше выразить идею каторги.

Молодость Солженицына была молодостью советского молодого человека, атеиста и даже искреннего марксиста. Этот марксистски настроенный подросток был романтичен по натуре и постоянно боролся с одолевающими его сомнениями, когда из советских газет узнавал об арестах инженеров, которые вчера были героями, а сегодня оказывались вредителями. Он получил образование физика-математика, филолога и философа.

Затем следуют война, офицерская школа, фронт, командование подразделением звуковой разведки, которое однажды ночью он спасает от плена. Отпечаталась в памяти и «шарашка» — тюремная лаборатория, в которой он встретил инженеров, ученых, верующих людей. В шарашке Солженицын открыл для себя целый мир, который на свободе был бы для него недоступен. Это время стало для писателя временем настоящих «университетов», подобных «университетам» Горького, сбежавшего от своего деда. Мир предстает перед будущим писателем в многообразии, о котором он не подозревал до войны и тюрьмы: он постоянно слушает, наблюдает, размышляет и выбирает.

В романе «В круге первом» *alter ego* Солженицына Нержин тоже постоянно сомневается, так же как в «Волшебной горе» Т. Манна Ганс Касторп колеблется между иезуитом Нафтой и либералом Сеттембрини. Нержин-Солженицын сомневается, не знает, чью позицию принять. Его скромный Иван Денисович не верит в Бога, но и «не против Бога», он крестится перед едой даже в ГУЛАГе, слушает своего соседа-баптиста Алешу, который рассказывает ему об апостоле Павле в тюрьме. Сторож Спиридон в «Круге первом» тоже неверующий, но живет по русской пословице: «Волкодав прав, а людоед — нет». Иначе говоря, законы природы не годятся для человека. Матрёна — почти христианка. Она близка к этике самопожертвования. Оливье Клеман в своей статье «Дух Солженицына» делает ее примером праведного человека, противопоставляя ее «зверочеловеку», в соответствии с разделением, которое предложил святой Григорий Нисский между зверочеловеком и богочеловеком и которое было воспринято как В. С. Соловьевым, так и Н. А. Бердяевым.

Все мы жили рядом с ней и не поняли, что есть она тот самый праведник, без которого, по пословице, не стоит село.

Ни город.

Ни вся земля наша [*Солженицын 2003, 150*].

Нужно отдавать себе отчет в том, какое невероятное впечатление произвели последние слова рассказа на советского читателя 1963 г. Понятие «праведник» является фундаментом русского православного менталитета: своим поведением — активным действием или молчаливым сопротивлением, совершенным поступком или внутренним противостоянием злу — праведник показывает, что такое Правда и Справедливость. Праведник является божественным атлетом, «бегущим на ристалище» *1, о котором говорит святой апостол Павел. Матрёна, бывшая праведницей, сама не понимала этого и не была признана таковой. Однако праведность Матрёны таинственным образом действует на окружающих ее людей.

*1 1 Кор 9:24

Линия разделения между зверочеловечеством и богочеловечеством у Солженицына касается каждого человека, является определяющей, каждого заставляет склоняться в ту или другую сторону.

У Достоевского эта линия, подобно молнии, рассекает Ивана Карамазова: молния пронзает Ивана на судебном процессе его брата Димитрия. В мире Солженицына нет подобной театральности, но такая же извилина проходит через каждого персонажа. Писатель тщательно всматривается в каждого своего героя: в генералов «Августа Четырнадцатого», мир советской элиты в «Круге Первом», в крестьян, предпринимателей, хищников, людей, пассивно ждущих чего-то. Подвиг советского дипломата Иннокентия Володина пассивен: он звонит в американское посольство и сообщает о предательстве Розенбергов, которые собираются передавать секрет атомной бомбы в СССР. Это делает его предателем той власти, которой он служит, но, одновременно, делает из него обличителя: дать атомное оружие тирану — это преступление, предательство в отношении всего человечества. Очевидно, что Солженицын не боится некоторой казуистики, которую он позаимствовал у атеиста А. И. Герцена, размышлявшего над проблемой оправдания тиранства, следуя при этом Фоме Аквинскому.

Матрёна ходатайствует за всех, как делали это первые христиане. Глядя на нее, мы спрашиваем себя: чем люди живы? В «Раковом корпусе» брошюра Толстого с таким названием попадает в палату тринадцатого корпуса для онкологических больных. Именно эта книжечка подталкивает Ефрема Поддуева, одного из обитателей палаты, к обращению — обращению пусть и упрощенному, но являющему настоящую метанойю (μετάνοια).

Такой же внутренний переворот произойдет у капитана Солженицына после его ареста. Он исповедуется в «Архипелаге» как в своей офицерской надменности, которую тюрьма ликвидирует за несколько часов, так и в своей слабости перед офицером КГБ, который завербует его под фамилией Ветров. Об этой исповеди тысячу раз говорили его враги, они и сегодня продолжают делать вид, как будто они сами обнаружили этот факт, который Солженицын скрывал… Грех Александра Исаевича был невелик, но исповедь — всегда первый шаг к очищению.

Что касается отблеска Вечного, о котором говорится в «Молитве», он является лейтмотивом всех произведений писателя. Присутствие Вечного Бога появляется очень рано, в «Крохотках», в «Раковом корпусе», в «Круге первом». Например, когда Яконова приводит его невеста на парапет церкви св. мученика Никиты. Это маленькая церковь с колокольней пирамидальной формы (в XVII в. этот тип колокольни был запрещен, поэтому в Москве он встречается редко). Церковь находится в тени, но с парапета открывается вид на Москва-реку, в пространство, наполненное светом. Антон издает радостный возглас. Агния отвечает ему:

> Как же умели древние русские люди выбирать места для церквей, для монастырей! — говорила Агния прерывающимся голосом. — Я вот ездила по Волге и по Оке, всюду так они строятся — в самых величественных местах. Архитекторы были богомольны, каменщики — праведники [*Солженицын 1991, 152*].

Здесь красота соединяется с религиозностью, Правдой, Вечностью. Такое эстетическое восприятие православия пронизывает все творчество Солженицына. Князь Владимир, выбравший греческую религию после сравнения латинян, греков, мусульман и евреев, не руководствовался ли именно этим принципом?

В «Марте Семнадцатого» изображены новые руководители республиканской России, которые очень удивляются, увидев ночью процессию в пригороде Петербурга: это что, несанкционированная манифестация? Нет, они просто забыли, что это Пасха, Великая суббота и что верующие совершают крестный ход вокруг церкви с горящими свечами в руках.

Утрата привычки ходить на богослужение, удаление от обычаев православной церкви показаны в «Красном колесе». Полковник Воротынцев выслушивает упреки своей няни, когда он обедает у своей сестры Веры. Няня прямо говорит ему: «И ведь не говел,

небось? <…> А тебе-то — больше всех надо!» Она предлагает ему пойти на исповедь и причаститься перед тем, как уехать в армию.

Но когда это вдруг открылось совсем легко и совсем сразу — Егор замялся. Видно, уже большая у него была отвычка. А скорей — не хотелось ему исповедоваться — вот сейчас, по горячему делу [*Солженицын 2010. Кн. 1, 200*].

Воротынцев здесь напоминает Левина, героя «Анны Карениной», которому тоже приходится идти на исповедь перед венчанием с Кити. Гораздо позднее (слишком поздно), уже в эмиграции русская интеллигенция вновь найдет дорогу в церковь. Во время замечательной сцены похорон полковника Кабанова в глубине прусского леса Воротынцев не может вспомнить молитву об усопших и только простой солдат Благодарев запевает панихиду, потому что он певчий в церкви своей деревни.

Описания богослужений многократно повторяются в «Красном колесе». Они прекрасны, похожи на великолепные службы в «Жизни Арсеньева» И. А. Бунина. Богослужение у Бунина — часть утерянной России. Оно не переживается самим рассказчиком, оно изображается как воспоминание маленького мальчика, которое рассказчик пытается оживить.

Солженицын начал исполнять свои религиозные обязанности задолго до изгнания из России. Когда писатель с семьей приезжает в Цюрих, на встречу с ним из Америки прилетает протопр. Александр Шмеман, замечательный русский проповедник, выросший в Париже, профессор Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Сам Солженицын, его жена Наталья Дмитриевна и ее сын Митя исповедуются. Когда семья поселилась в Вермонте (в Кавендише), их сосед священник несколько раз служил у Солженицыных, дети учились в воскресной школе. В доме писателя была устроена часовня. Солженицын ездил навещать староверов в Орегоне.

В 1972 г. Солженицын посылает открытое Великопостное письмо патриарху Пимену, в котором вспоминает свое детство, часы, проведенные на службах, говорит о том, какой свежий и чистый след они оставили в душе. Ни жернова жизни, ни интеллектуальные теории не смогли стереть этот след. Но, прежде всего, это письмо — обвинение.

Камнем гробовым давит голову и разламывает грудь еще не домершим православным русским людям — то, о чем это письмо [*Солженицын 1981, 120*].

В письме на Рождество 1971 г. патриарх попросил православных русских, живущих за границей, не забывать любить свою церковь и свою родину. Солженицын удивился, что он обратился только к эмигрантам, ведь в самом СССР вера находилась в еще большей опасности.

Почему, придя в церковь крестить сына, я должен предъявить паспорт? Для каких канонических надобностей нуждается Московская Патриархия в регистрации крестящихся душ? [*Солженицын 1981, 121*].

Ирония пронизывает все письмо. Конечно, автор знает, что церковные власти обязаны требовать паспорт: сталинский закон 1943 г. был еще в силе. Для автора письма, простого верующего, бросающего некоторый вызов патриарху, Россия теряла и окончательно утеряла

светлую этическую христианскую атмосферу, в которой тысячелетие устаивались наши нравы, уклад жизни, мировоззрение, фольклор, даже само название людей — крестьянами [*Солженицын 1981, 122*] [2].

Одним из аспектов христианства Солженицына является влияние на него старообрядчества, хотя старообрядцем он не стал. Старообрядцы играли заметную роль в экономическом развитии России. Французский историк Л. Поляков [3], сравнивает роль старообрядцев в России с ролью лютеран на западе, т. е. применяет к ним рассуждения социолога М. Вебера в классическом опусе «Протестантская этика и дух капитализма». Солженицын часто говорил о превосходстве внутреннего развития над внешним, а Вебер изучает капитализм именно изнутри — выявляя, как частные добродетели помогают развитию капитализма. Рассуждения Солженицына близки к социологическим основам Вебера, писатель считал старую веру *раскольников* образцом для подражания. Это особенно видно в речах его героев-инженеров в «Августе Четырнадцатого», Архангородского и Ободовского.

Руководителей СССР он обличает в продолжении безумного излишнего расширения территории России, начатого Екатериной Великой и еще более безумно развитого Сталиным —

2. Слово «крестьяне» в русском языке происходит от слова «крест». По-французски слово *paysan* от *paganus*, т. е. язычник.

3. Автор знаменитой «Истории антисемитизма» (1956–1977), об истории антисемитизма в Европе со Средних веков до Гитлера (См.: [*Поляков*]).

этому безумному расширению он противопоставляет принцип *самоограничения*. Солженицын обращает свои требования самоограничения и к церкви. Стремление к власти и к «обладанию» с XVI в. раздирало русскую церковь: Иосиф Волоцкий с одной стороны и «нестяжатель» Нил Сорский с другой. Нил был побежден и превосходство «собственников» утвердилось в русской церкви, а в 1943 г. Сталин «купил» церковь, восстановив в качестве компенсации патриаршество и право обладания. Именно эту *номенклатурную* церковь обличает Солженицын. Письмо было воспринято крайне критически: свящ. Михаил Ардов иронизировал над ошибками Солженицына в описании литургии, свящ. Сергий Желудков возмущался высокомерностью его письма патриарху, который не мог ответить на обличения.

Эмиграция старообрядцев из России началась задолго до 1917 г. — из-за двух веков преследований со стороны государства и официальной церкви. В книжках, изданных старообрядцами Аргентины и Южной Америки, Солженицын нашел аргументы в пользу самоограничения. Во время своего большого путешествия по Северной Америке он навестил издавна живущих там старообрядцев Орегона. Они с женой ехали в машине и вдруг увидели девушек и женщин в русских сарафанах. Сердце их было переполнено радостью: они вдруг оказались в России. В рассказе о пребывании у старообрядцев Орегона чувствуется восхищение и горечь. Горечь от того, что у строгих старообрядцев «беспоповцев» они должны были оставаться на пороге церкви во время воскресной службы…

В «Красном колесе» изображены несколько староверов, всегда доброжелательно, независимо от того, какое место они занимают. И министр временного правительства Гучков, и большевик Шляпников — труженики и альтруисты. В отношении Солженицына к староверам была определенная доля идеализации. Староверы находились в плену у устаревших обрядов и были сформированы постоянным перечитыванием Апокалипсиса, им недоставало интеллектуальной жизни. Но они были борцами за веру, и это очаровывало Солженицына, как это очаровывало Мусоргского и представителей русской интеллигенции начала XX в. во время их «духовного прозрения»[4].

4. Это относится к поэтам Блоку, Белому, Клюеву, Волошину, целому поколению…

Отец Северьян в «Красном колесе» представляет церковь, отказывающуюся подчиняться, желающую воскресить старую Россию. Этим объясняется его симпатия к раскольникам.

С первых своих шагов отец Северьян примкнул к тем в русском духовенстве, кто хотел бы вернуть Церкви место — возродительницы жизни. Чтобы она ответила на тупик современного мира, откуда ни наука, ни бюрократия, ни демократия, ни более всех надутый социализм не могут дать выхода человеческой душе [*Солженицын 2008, 232*].

Отец Северьян любит свой приход в Рязани, где он служит в старинном храме Спаса-на-Юру. Эта церковь доминирует над окружающим пространством, вдыхает русский простор, по которому кивают друг другу колокольни, «взбежавшие на пригорки, взошедшие на холмы, царевнами белыми и красными вышедшие к широким рекам, колокольнями стройными, точеными, резными поднявшиеся над соломенной и тесовой повседневностью» [*Солженицын 2003, 292*]. С незапамятных времен православие притягивало этой неизменной красотой преображенного пространства, как будто невозможно понять вечную высшую истину, не напившись и не насладившись этой необъятной красотой. Это струящееся космическое дыхание делает пространство Солженицына сакральным, роднит его с пространством о. Тейяра де Шардена.

Кто молится в произведениях Солженицына? Парадоксально, но это прежде всего два персонажа, которые терпят полный жизненный крах. Пламенно молится император Николай II, освободившись от бремени власти:

Мы — не можем разгадать Спасителя, но Он — понимает нас сразу, до разъема, и во всем — сделанном, подуманном, упущенном. И от этого полного мгновенного понимания ощущаешь себя вдруг — ребенком, слабым, но защищенным [*Солженицын 2010. Кн. 2, 778–779*].

Другой молящийся — это генерал Самсонов, в «Августе Четырнадцатого». Генерал, побежденный, попавший в окружение, также оказывается беспомощным ребенком, он прячется в кустах и пускает себе пулю в лоб. Он совершает воинское преступление и преступает Божественный закон, но тяжесть поражения настолько велика, что все ему прощено. Другая грешница Зина Алтанская, любовница Федора Ковынёва, делающая аборт, видит

кошмар, в котором она перепрыгивает со льдины на льдину на замерзшей реке. Но и ей прощены ее грехи.

В романе Солженицына свершается будто бы особая литургия падших, немощных, тех, кого жизнь внутренне разрушила, но которым таинственным образом даруется новая жизнь. Если существует православное таинство, о котором Солженицын больше всего размышлял, то это таинство покаяния и стоящая за ним тайна Прощения. Прощение происходит вне литургии и канонов, прощение идет от самого божественного творения, это тайна, включенная в диалог Бога и человека.

Много раз на страницах «Красного колеса» цитируется Книга Иова. Ее читает, в частности, император, отрекшийся от престола, не имея на это права. Вызов, брошенный Богу дьяволом, вызов, посягающий на моральное и материальное благосостояние Праведника, снова повторяется в гигантских масштабах империи, в которой десятки миллионов человек и десятки миллионов верст.

Прощение, освещающее лучшие страницы «Красного колеса», невозможно в политических и моральных сочинениях. «Колесо» — этот гигантский текст, в котором историк пытается понять каждую секунду революционного процесса, — имеет парадоксальный смысл: неудача освящается. Сопротивление революции, переплавляющей человеческую сущность и создающей на месте существовавшей ранее природы человека совсем иной сплав, терпит неудачу в истории. Сухие дидактические главы чередуются и пытаются объяснить эту неудачу. Но тут же вспыхивает таинственный свет, отражающий прощение грешников и смягчающий грусть от неудачи.

Роман подчиняется закону романа, т. е. персонажи на каком-то этапе вступают в полемику с автором и следуют линии, которой сам Солженицын не хотел следовать. Политические эссе и статьи, окаймляющие роман и содержащие монологический комментарий автора, пробуют «исправить» роман и дать толковый ключ. В своих мемуарах автор пытается как можно ближе идти по следам своей жизни, своей борьбы, своего поединка с властью. И можно сказать, что роман и эссе на полях романа практически становятся оборотными, противоположными ликами одной и той же маски, слепленой с умершего. Таким образом, статьи, интервью иначе осветили гигантский анамнез, которым является «Красное колесо»: возвращение к прошлому, чтобы понять, когда же Россия сбилась с пути, откуда идет искажение лица русского человека, некогда доброго, а ныне ставшего подозрительным

и сварливым. Начиная с «Письма вождям Советского Союза», тезис становится ясным: спасение — истребление идеологии, навязанной России и миру. В «Размышлениях о Феврале», в «Чертах двух революций» появляется понятие, на котором весь груз вины, вся ответственность за потерю доброго лица, за сбивание с естественного курса истории и человека — это «Поле», т. е. мираж «левения», непреодолимое скольжение в сторону Террора, т. е. неспособность центра и правых, умеренных граждан, сопротивляться политическому фанатизму, лжи и террору.

Солженицын ищет точку отсчета этой патологии и находит ее в XVI в., когда зародился гуманизм, а также в протестантской реформе, которая является одним из главных его проявлений. Реформа, приведшая к эпохе Просвещения, порождает свой последний отголосок в лице большевизма.

Солженицыным овладевает какая-то идеология «медиевализма». Не случайно в «Красном колесе» Ольда, подруга полковника Воротынцева, — профессор средневековой истории на женских Бестужевских курсах. Солженицын видит в теоцентричности медиевализма высшую ценность, которую утратил современный мир. Ольда защищает автократию (независимость суверенной власти), она хочет освободиться от всех «запретов прогрессивной мысли», отделиться от диктатуры большинства. (Это понятие Солженицын нашел у Токвиля, прочитанного в переводе).

…Обнаружить ветвь и выдать ее за все древо. Западное просветительство — только ветвь западной культуры, и отнюдь не самая плодоносная. Она отходит от ствола, не идет от корня.

— А что же главней?

— Если хотите, главней — духовная жизнь Средневековья. Такой интенсивной духовной жизни, с перевесом над материальным существованием, человечество не знало ни до, ни после [*Солженицын 2006, 420*].

Лекции Ольды Андозерской вызывают скандал у слушательниц. В своей речи в Гарварде в июне 1978 г. Солженицын отвечает своему персонажу: «Сам по себе поворот Возрождения был, очевидно, исторически неизбежен: Средние Века исчерпали себя» [*Солженицын 1995, 324*]. Но упрек в том, что гуманизм лишил человека смысла жизни, переместив центр от Бога к человеку, присутствует постоянно. Парадоксальным образом Маркс был прав, говоря: «Коммунизм есть натурализованный гуманизм» [*Солженицын 1995, 325*].

Во всей своей историографии Солженицын находится на стороне человека действующего, это можно считать марксисткой позицией, не зря в молодости он и был марксистом. Ему совершенно чужда теория предназначения, его нельзя заподозрить в янсенизме. Но его активный, действующий человек, определяемый «праксисом» (как у Маркса) должен найти свое место в космосе, центром которого является Бог. Его выступление в Гарварде кажется ведет к отрицанию Запада, еще привязанному к Идеологии, тогда как на Востоке ее больше нет (утверждение 1979 г., которое звучит странно в 2018 г.). Однако свести эту речь к этому, значит забыть, что действующий человек Солженицына, с присущей ему смелостью, всегда должен находиться в теоцентрическом космосе. Гарвардскую речь изолировать от Темплтонской — совершенно неверно.

Достаточно ли этого, чтобы назвать Солженицына христианским писателем? Вновь обретенная красота божественной литургии замечательно описана в произведениях Бунина, но это не делает его христианским писателем. Саня Лаженицын, прототипом которого является отец писателя, исповедует тяжелый грех — убил своего ближнего, пусть на войне и пусть не различая лицо убитого им врага, но он внутренне отказался от отпущения грехов, данного ему о. Северьяном. Саня толстовец, исповедует «ненасилие» (так же, как отец писателя), но он пошел в армию добровольцем (так же, как отец) и он очень тяжело переживает, что отпущение грехов за совершенные на войне убийства дано механически, как он думает, о. Северьяном. При второй их встрече о. Северьян его внимательно выслушивает, говорит ему, что Толстой никогда не был христианином, что он «прямой плод вольтерьянского нашего дворянства» [*Солженицын 2007, 56*]. Это рассуждение нисколько не облегчает Саню: его ужасный грех может быть расширен до размеров всего человечества, всеевропейской гражданской войны, в которой по обеим сторонам фронта находятся христиане.

Добавим: как не удивляться, читая выступления Солженицына в Испании в марте 1976 г.? В молодости он, конечно, восторгался войной в Испании, где советские добровольцы боролись с фашизмом генерала Франко. Толедо, Теруэл, Гвадалахара — эти названия громко звучали в юношеских сердцах. Но автор «Архипелага», приехавший в Мадрид, больше не коммунист-романтик. Он сравнивает две гражданские войны — русскую и испанскую — и констатирует, что число жертв в России гораздо больше (хотя

грех понятие не количественное). И для него в Испании победило христианское мировоззрение…

Слова Солженицына вызвали скандал в то время, но и до сих пор они могут смущать в том смысле, что Христос и провозглашаемые разными Великими Инкизиторами «христианские ценности» часто диаметрально противоположны. Франко был новым Великим Инквизитором. И в нынешней Европе их немало. Здесь присутствует проблема компромисса христианства с сильными мира сего. Легенда о Великом Инквизиторе Достоевского, которую Иван читает своему брату Алеше, говорит об этой проблеме. Поэтому и разговор Сани с о. Северьяном наталкивается на трудности; священник говорит, что он пошел в армию добровольно, потому что война — не самое худшее, что может быть. До тех пор, пока существуют государства, будут войны. Проблема в появлении доброй воли у людей, в очищении сердец. Саня это принимает с трудом. Он, ученик Толстого и сторонник ненасилия, носит в сердце грех насилия, тем более, что он пошел добровольцем.

Протоиерей Александр Шмеман в своих «Дневниках…» много раз говорит о христианстве Солженицына. Он им восхищается и считает, что перед ним христианский писатель, творчество которого определено «триединой интуицией сотворенности, падшести и возрожденности» [*Шмеман, 191*]. Именно это делает его христианином и рубакой идеологии. Но все-таки у богослова возникает сомнение. 31 мая 1975 г. Шмеман пишет в дневнике о творчестве Солженицына, что внутри этого «целого» существуют страшные соблазны, подобные невыносимым опухолям. Этих соблазнов три: первый — это национализм Солженицына, который хуже мессианизма Достоевского или проповеди Толстого — у них национализм имел «какое-то религиозное и, следовательно, “универсальное” значение» [*Шмеман, 191*]. А «русскость» Солженицына, как считает Шмеман, не стремится к универсализму, как у Достоевского, а сводится к узкой исторической памяти, что на самом деле равно антиисторизму. Вторая опухоль — некий «ленинизм», т. е. эгоистическое использование людей ради дела. Третья опухоль относится к религиозному сознанию и состоит в «номенклатуре» и «иерархии» ценностей, которая есть искажение христианства, в то время как Христос — единственная ценность и требует полной переоценки всех ценностей. Ему кажется, что Солженицын-творец все более противостоит Солженицыну-человеку. В первом Солженицыне человек оставался смиренным

по отношению к творцу, которым он был, во втором Солженицын-человек одерживает верх над творцом. «В мире — много добродетели и так мало добра» [*Шмеман, 462*]. Много добродетели, много пророков, но мало смирения — таково сомнение о. Александра относительно человека, которым он так восхищался. Во время встречи в мае 1979 г. он уточняет для себя самого:

> На “данном этапе” своей жизни… он знает, что он хочет написать и сделать… Отсюда — вежливое равнодушие к другим мнениям, отсутствие интереса, любопытства. <…> Он уже нашел свою линию… Этот ответ он разрабатывает в романе, а другие должны «подтверждать» его «исследованиями»… И весь вопрос в том, кто кого «победит» — он тезис… или тезис — его [*Шмеман, 463*].

Присоединиться к вердикту о. Шмемана — не мое дело. Суждение О. Клемана было совершенно другим, но издалека. Судить о вере близкого вообще не наше христианское дело — если мы не облечены этой властью. Наверно, именно диалог пророка и борца в личности Солженицына и есть самое захватывающее в писателе, как и в борце Солженицыне.

Вернемся к диалогу о. Северьяна и Сани. «Вы — *отпустили* мне мой грех, мои сомненья. Но я себе — не отпустил. Все вернулось и обступило снова» [*Солженицын 2007, 59*], — говорит герой Солженицына. Тайна отпущения грехов — великая тайна. Солженицын-борец боролся с Кесарем. Солженицын-человек допускал компромиссы с Кесарем. Но сомнения Сани Лаженицына тоже сомнения Александра Солженицына. Вспомним замечательное «Послание к Диогнету» о двух республиках[5]: небесной и земной. Диалог этих республик и даже их конфронтация — их «полемика» в самом строгом и этимологическом смысле слова — одна из основ мира Александра Солженицына.

5. Ср. в рус. пер.: «Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна. Они… <…> …на земле, но суть граждане небесные» [*Диогнет, 375–376*].

Литература

1. *Диогнет* = Послание к Диогнету // Св. Иустин Философ и мученик. Творения. М. : Паломник, 1995. С. 371–384.
2. *Поляков* = Поляков Л. История антисемитизма : В 2 ч. Пер. с фр. В. Лобанова, М. Огняновой. 2-е изд., исп., доп., илл. Москва ; Jerusalem : Мосты культуры : Gesharim, 2008. Ч. 1 : Эпоха веры. 565 с. Ч. 2 : Эпоха знаний. 612 с.
3. *Солженицын 1981* = Солженицын А. И. Публицистика. Париж : YMCA-Press, 1981. 367 с.
4. *Солженицын 1991* = Солженицын А. И. В круге первом. Книга I. М. : ИНКОМ НВ, 1991. 352 с.
5. *Солженицын 1995* = Солженицын А. И. Речь в Гарварде (1978) // Он же. Публицистика : В 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное изд-во, 1995. С. 309–328.
6. *Солженицын 2003* = Солженицын А. И. Рассказы. М. : АСТ, 2003. 588, [4] с.
7. *Солженицын 2006* = Солженицын А. И. Красное колесо : Повествование в отмеренных сроках в четырех Узлах : Узел I : Август Четырнадцатого. Кн. 2. М. : Время, 2006. 536 с.
8. *Солженицын 2007* = Солженицын А. И. Красное колесо : Повествование в отмеренных сроках в четырех Узлах : Узел II : Октябрь Шестнадцатого. Кн. 1. М. : Время, 2007. 512 с.
9. *Солженицын 2008* = Солженицын А. И. Красное колесо : Повествование в отмеренных сроках в четырех Узлах : Узел III : Март Семнадцатого. Кн. 4. М. : Время, 2008. 736 с.
10. *Солженицын 2010. Кн. 1* = Солженицын А. И. Красное колесо : Повествование в отмеренных сроках в четырех Узлах : Узел III : Март Семнадцатого. Кн. 1. М. : Время, 2010. 744 с.
11. *Солженицын 2010. Кн 2* = Солженицын А. И. Красное колесо : Повествование в отмеренных сроках в четырех Узлах : Узел III : Март Семнадцатого. Кн. 2. М. : Время, 2010. 800 с.
12. *Шмеман* = Шмеман Александр, прот. Дневники : 1973–1983 / Сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман ; Предисл. С. А. Шмемана ; Примеч. Е. Ю. Дорман. М. : Русский путь, 2005. 720 с.

G. Nivat

From the “Prayer” to the Refusal to Receive Absolution: Is It Possible to Define Solzhenitsyn’s Christianity?

The article traces the evolution of Christian themes and motifs in A. I. Solzhenitsyn’s work and raises the question of the nature of his Christian faith and of its role in his literary and journalistic writings. Special attention is paid to the imagery of the righteous, to the theme of repentance and forgiveness as well as to the writer’s interest to aesthetics in Christianity and to the representation of Old Believers. The article also reflects how Olivier Clement and Protopresbyter Alexander Schmemann viewed Solzhenitsyn’s Christianity. It is concluded that there was a complex controversy between of the heavenly “republic” and the earthly one within the writer’s creative universe.

KEYWORDS: Christianity, Christian writer, Aleksandr Solzhenitsyn, Protopresbyter Alexander Schmemann, repentance, Solzhenitsyn’s work.

Итак, идите

Рецензия на книгу: Анастасий (Яннулатос), архиеп. Даже до края земли : Исследования по истории миссии. М. : ОЦАД им. святых Кирилла и Мефодия : Познание, 2018. 224 с.

Сборник статей архиепископа Тиранского и всея Албании Анастасия (Яннулатоса) «Даже до края земли» посвящен истории византийской и русской православных миссий от IV в. до XX в. Впервые этот сборник вышел на греческом языке в 2008 г., в него автор включил свои статьи, опубликованные в 1961–1971 гг., предварительно их отредактировав. Это первая книга архиеп. Анастасия, переведенная на русский язык. Она является продолжением книги «Миссия по стопам Христа» (2007 г.), в которую вошли его статьи и проповеди о необходимости православной миссии, обращенной ко всем народам.

Анализируя опыт православных, в том числе русских, миссионеров, архиеп. Анастасий (тогда он был дьяконом, затем архимандритом) особое внимание уделял методологии и богословию миссии, желая поддержать и направить группу молодых православных миссионеров, к которой и сам принадлежал. В предисловии он указывает несколько причин, побудивших его написать эти статьи: это желание показать, что Православная церковь никогда не была безразлична к миссии и что необходимость миссии в других странах является преданием нашей церкви, а не западным влиянием, как об этом писали некоторые авторы.

Сборник состоит из двух частей: «Византийская эпоха» и «Новое время», а также приложения «Равнодушие к миссии — предательство православия» — своеобразного миссионерского манифеста для православной миссии за рубежом.

Статья «Кирилл и Мефодий — путеводные маяки» (с. 18–30) начинает сборник, хотя, если следовать хронологии миссии в Византии, которая прослеживается в других статьях этого раздела, она должна замыкать эту часть. Вероятно, автор решил следовать принципу «начинать с самого важного», ведь именно миссионер-

ская деятельность святых братьев принесла самые значимые плоды в истории византийской миссии. Статья «Монахи-миссионеры в IV веке» (с. 31–50) опровергает обвинение Восточной церкви в утрате миссионерского ви́дения после наступления константиновского периода истории. Особенно это касается византийского монашества, часто и необоснованно обвиняемого в равнодушии к миссии. Архиепископ Анастасий цитирует в статье многочисленные источники, описывающие проповедь монахов среди язычников и иудеев внутри Восточной Римской империи. Часть статьи под названием «Дистанция между подвижничеством и миссионерством» обосновывает то, почему все монашеское предание ставит праведную жизнь выше слова проповеди. Автор показывает, как многие монахи следовали этому принципу, стремясь воплощать в жизнь Евангелие без поблажек и компромиссов с миром, что это само по себе уже было свидетельством.

Особого внимания читателей заслуживает третья статья из первой части сборника «Миссионерская деятельность византийцев» (с. 52–98). Она представляет собой достаточно подробный исторический обзор миссии в Византийской империи, вопреки тому, что византийская миссия одними исследователями представляется чередой поражений [1], а другими лишь упоминается, с кратким описанием миссионерской деятельности свтт. Кирилла и Мефодия [2]. Следует отметить, что описывая массовые обращения в христианство варварских народов по политическим причинам, автор, к сожалению, не дает оценку мотивам и действиям византийских политиков, укреплявших таким образом империю [3], а сосредоточивает внимание только на просвещении этих народов, переводе Писания и богослужения на местные языки, образовании новых епархий. В конце статьи делается вывод, что на всем протяжении своей истории византийская церковь была церковью миссионерствующей, хотя плоды этой миссии были не всегда долговечны.

Также интересна небольшая по объему (с. 99–113) статья «Миссионерская деятельность Восточных Церквей в Централь-

1. См.: Иванов С. А. Византийское миссионерство : Можно ли сделать из «варвара» христианина? М. : Языки славянской культуры, 2003. 376 с. На протяжении всей книги автор стремится доказать, что византийская миссия была, в основном, государственно-политическим делом, а не церковным.

2. Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня. М. : ПСТБИ, 2003. Гл. 3. Взгляд в прошлое. Византийские миссии. С. 69–84.

3. Примерно с V в. крещения языческих народов на границах империи чаще всего были массовыми, без должной катехизации: за крещением вождя или царя по военно-политическим причинам следовало крещение его приближенных и войска, а затем и всего народа. Подробнее см.: Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви. М. : МВПХШ, 2001. С. 263–265.

ной и Восточной Азии (Средние века)». В ней автор открывает читателям неизвестные страницы распространения христианства церквами Востока. О миссионерах-византийцах в этой статье говорится мало, но современным миссионерам, несомненно, будет полезно познакомиться с приведенными в ней примерами из истории несторианской миссии в Туркестане, Афганистане, Китае, Монголии в VII–XIII вв., угасшей впоследствии из-за постоянных гонений, насильственной исламизации и разобщенности христиан между собой. Архиепископ Анастасий не боится подчеркнуть, что хотя смысл многих мест Нового завета искажается у еретиков, призыв Христа к свидетельству все же исполняется ими. Он утверждает, что заповедь «Идите, научите все народы…» *[1] должна исполняться всегда, несмотря ни на какие внутренние церковные проблемы, гонения, малочисленность христианских общин и т. п. Также он справедливо настаивает на том, что Евангелие должно распространяться не только клириками, но всеми христианами, что общины христиан, осуществляя миссию, должны поддерживать тесное общение между собой и со своим центром, так как их разобщенность и медлительность препятствует миссии, а неудачная миссия на много лет блокирует возможность свидетельства.

*[1] Мф 28:19

Вторая часть сборника «Новое время» включает в себя четыре статьи о русской православной миссии в Китае, Японии и на Аляске. Во введении ко второй части архиеп. Анастасий отмечает, что русские миссионеры вдохновлялись принципами византийского миссионерства, преломляя их в соответствии с местными условиями. Они создавали алфавиты для бесписьменных языков, переводили затем на них Священное писание и богослужение, готовили местных клириков, заботились о просвещении народа, его общем культурном, общественном и техническом развитии.

Уроки, которые призывает извлечь архиеп. Анастасий из истории Пекинской духовной миссии в статье «Православие в Китае», будут полезны современным миссионерам. Начинает он с ошибок, допущенных во время миссии, в частности, указывая на миссионерскую пассивность албазинских казаков. Ошибки он видит в том, что казаки лишь сохраняли свою веру, но не свидетельствовали о ней, хотя возможности для свидетельства у них были. Кроме того, он указывает на ошибочность подчинения миссии дипломатическому представительству как на попытку использовать миссию для продвижения государственных интересов, что недопустимо для миссионерства. Автор отмечает, что русские клирики

вместо свидетельства китайцам часто занимались этнографией и филологией. Вместе с тем высоко оценивая расцвет миссии при архимандрите (впоследствии — митрополите) Иннокентии (Фигуровском), архиеп. Анастасий показывает, насколько плодотворна была здесь деятельность руководителя с творческим подходом, пламенной верой, решимостью и дерзновением в своем миссионерском служении.

В статье «Рассвет Православия в Японии» подробно описан первоначальный период проникновения христианства в Японию (в 1861–1972 гг.), когда оно было в этой стране запрещено. В небольшой статье (с. 172–182) «Православие в Стране восходящего солнца после рассвета» архиеп. Анастасий анализирует миссионерскую деятельность просветителя Японии архим. Николая (Касаткина). Он особо отмечает важность мнения архим. Николая о том, что христианство должно распространяться в Японии самими православными японцами, а не русскими миссионерами, причем в миссии должны участвовать все верующие: клирики и миряне, мужчины и женщины, молодежь и пожилые.

Статья «Православие в “Стране полунощного солнца” — Аляске» посвящена истории православной миссии на Аляске, которая мало известна в мире. В уроках истории, которые архиеп. Анастасий предлагает извлечь из опыта православной миссии на Аляске, он также подчеркивает необходимость участия в миссии мирян и вдохновенных образованных клириков, которые могут проповедовать на местных языках, являя своей жизнью пример христианской любви.

Приложением к сборнику является небольшая статья «Безразличие к миссионерству — отречение от Православия». В ней архиеп. Анастасий называет главной причиной такого безразличия религиозный провинциализм и изоляционизм православных церквей (и Элладской, в том числе), которые занимаются своими внутренними делами, забыв о призыве Христа к свидетельству, к миссии. Центром православной веры (а значит — миссии), как он пишет, является Воскресение Христа, и именно о нем нужно возвестить всем и каждому. Архиепископ Анастасий эмоционально констатирует: «Мы молимся лживыми словами! У нас нет никаких оглашаемых. Правильнее сказать, мы не заинтересованы в том, чтобы они были!…» (с. 213). Он призывает православных клириков и мирян перестать обманывать самих себя, замкнувшись в своей общине, городе или поместной церкви, и призывает сделать усилие для миссионерского свидетельства.

Несмотря на небольшой объем сборника (224 с.), он дает читателям представление об истории и особенностях византийской и русской православных миссий. Однако первая, «византийская», его часть значительно более целостна и представительна, чем «русская». В ней автор поэтапно анализирует миссию Византийской церкви на протяжении всей ее истории, как внутри империи (статья о монахах-миссионерах), так и вовне. В «русской» же части он описывает историю лишь некоторых миссий XIX — нач. XX в., очень кратко пишет о миссии Русской церкви в домонгольский период, лишь упоминает о миссии на севере страны, на Урале, в Сибири, на Алтае, связанной с именами свт. Стефана Великопермского, прп. Трифона Печенгского, прп. Макария Алтайского, а также об огромной по масштабам миссионерско-переводческой деятельности Казанской духовной академии и работе Православного миссионерского общества по экономической поддержке миссий. Поэтому тех, кто хочет получить более полное представление о русской православной миссии, приходится переадресовать к работе Иакова Стамулиса «Восточно-православное богословие миссии сегодня»[4] и к статье свящ. Георгия Кочеткова «Крещение Руси и развитие русской миссии»[5].

Тематика статей сборника разнообразна. Однако следует учитывать, что они были написаны в 1960-х гг., во многом отражают состояние миссионерских исследований и проблематику того времени, а также имеют подчеркнуто авторский характер в содержании и стилистике. Поэтому сборник трудно назвать в полной мере научно-богословским изданием. Вместе с тем каждую статью архиеп. Анастасий снабдил многочисленными ссылками на источники и библиографией. Все сказанное выше позволяет рекомендовать его труд как исследователям истории миссии, так и всем интересующимся вопросами истории, богословия и методологии православной миссии.

Наталья Адаменко,
сотрудник Научно-методического центра
по миссии и катехизации СФИ

4. Стамулис И. Указ. соч. Гл. 4. Взгляд в прошлое. Русские миссии; Гл. 5. Взгляд в прошлое. Восточно-азиатские миссии. С. 85–141.

5. А. [Кочетков Георгий, свящ.] Крещение Руси и развитие русской миссии // Вестник РХД. 1989. № 156. С. 5–44.

Сведения об авторах

Адаменко Наталья Александровна
научный сотрудник Научно-методического центра по миссии и катехизации СФИ (Москва)
adamenkonatalia8@gmail.com

Асоян Юлий Арамович
канд. филос. наук, доцент
доцент кафедры Истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
assoyan@mail.ru

Баранов Александр Сергеевич
канд. культурологии
зав. кафедрой социально-гуманитарных наук ГБОУ ВО МО «Академия социального управления» (Москва)
bars.68@bk.ru

Воскресенский Борис Аркадьевич
канд. мед. наук, доцент
доцент СФИ, доцент кафедры психиатрии Российского национального исследовательского медицинского университета им. Н. И. Пирогова (Москва)
creation3000@yandex.ru

Дашевская Зоя Михайловна
декан богословского факультета СФИ (Москва)
dean@sfi.ru

Крошкина Лидия Владимировна
старший преподаватель СФИ (Москва)
lida.kroshkina@gmail.com

Ликвинцева Наталья Владимировна
канд. филос. наук
ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына (Москва)
natalia.likvintseva@gmail.com

Мезенцев Иван Валерьевич
канд. филос. наук
доцент кафедры теологии Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Владивосток)
mezivan@yandex.ru

Нива Жорж
акад. Европейской Академии
профессор Женевского университета (Женева)
gnivat@icloud.com

Никифорова Александра Юрьевна
канд. филол. наук
ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына (Москва)
sashunja@yandex.ru

Паренти Стефано
доктор восточных церковных наук
профессор Папского литургического института Университета св. Ансельма (Рим)
parenti.stef@gmail.com

About the Authors

Adamenko Natalya Alexandrovna
Research Associate, Mission and Catechesis Research and Methodology Centre (Moscow)
adamenkonatalia8@gmail.com

Asoyan Yuliy Aramovich
Ph.D. in Philosophy
Associate Professor, Department of History and Theory of Culture, Russian State University for the Humanities (Moscow)
assoyan@mail.ru

Baranov Alexander Sergeyevich
Ph.D. in Cultural Studies
Chairperson, Department of Social Sciences and Humanities, Academy of Social Management (Moscow)
bars.68@bk.ru

Voskresensky Boris Arkadyevich
Ph.D. in Medicine
Associate Professor, SFI; Associate Professor, Department of Psychiatry, Pirogov Russian National Research Medical University (Moscow)
creation3000@yandex.ru

Dashevskaya Zoya Mikhailovna
Dean, School of Theology, SFI (Moscow)
dean@sfi.ru

Kroshkina Lidia Vladimirovna
Senior Lecturer, SFI (Moscow)
lida.kroshkina@gmail.com

Likvintseva Natalya Vladimirovna
Ph.D. in Philosophy
Senior Researcher, Alexander Solzhenitsyn House for the Russian Diaspora (Moscow)
natalia.likvintseva@gmail.com

Mezentsev Ivan Valeryevich

Ph.D. in Philosophy

Associate Professor, Department of Theology and Religious Studies, School of Humanities, Far Eastern Federal University (Vladivostok)

mezivan@yandex.ru

Nivat Georges

Academician, European Academy (London)

Professor, University of Geneva (Geneva)

gnivat@icloud.com

Nikiforova Alexandra Yuryevna

Ph.D. in Philology

Senior Researcher, Alexander Solzhenitsyn House for the Russian Diaspora (Moscow)

sashunja@yandex.ru

Parenti Stefano

Doctor of Eastern Christian Studies

Professor, Pontifical Liturgical Institute, Pontifical Athenaeum of St. Anselm (Rome)

parenti.stef@gmail.com

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по группе специальностей «Теология» (26.00.00)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 28 · Осень 2018

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы О. Сидорова, И. Скоробогатова
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова
благодарим за помощь А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 30.11.2018
Формат 70×100/16. Объем 13 ¼ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
http://www.renomespb.ru

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2018