

6
русс

Культурная гегемония и русская революция 1917 года

Тамара Просич

Университет Монаш

Культурная гегемония, соборность и русская революция 1917 года

Аннотация

В этом эссе будет предпринята попытка развить наиболее полное понимание успеха русской революции через рассмотрение культурной специфики тех условий, в которых она осуществлялась, а именно в условиях культурного доминирования православного христианства — религии, которую в 1917 г. исповедовало большинство жителей Российской империи. В противовес интерпретации успехов революции, предложенной Антонио Грамши, в статье рассматриваются множественные значения православной идеи *соборности* и того типа коллективизма, которому она способствует. Утверждается, что этот опыт и знакомство с религиозным *соборным* коллективизмом в процессе революции привели к формированию функционально аналогичного светского политического феномена, а именно советов рабочих — *непременного условия* революционного успеха в России.

Ключевые слова

Антонио Грамши, коммунизм, культурная гегемония, русская революция, соборность

Введение

В марксистской теории коллективизм обычно упоминается в связи с классовой принадлежностью и классовым сознанием, в то время как не основанные на классовом анализе представления о коллективности расцениваются так или иначе в связи с пролетарской коллективностью. В этом смысле марксизм все еще слишком связан с экономическим детерминизмом, с представлениями о том, что коммунистическая революция бесспорно зависит от развитой индустрии и зрелых капиталистических производственных отношений. Отказ от этой теории произошел главным образом после удачного опыта коммунистических революций в малоразвитых странах, однако марксистский интерес к культурно обусловленным проявлениям коллективизма (в отличие от классово обусловленных), а также к их возможному продуктивному взаимодействию и пересечениям с коммунистическими идеалами еще только предстоит развить. Данное эссе — небольшой вклад в этом направлении. Это одновременно и критика традиционного марксистского объяснения успеха русской революции, предложенного в работе Антонио Грамши, и попытка разработать более последовательный теоретический подход, учитывающий культурные особенности русской революции, а именно культурное доминирование восточного православного христианства, которое в 1917 г. исповедовалось большинством жителей России. С опорой на этот критический теоретический подход в эссе анализируются множественные значения православной идеи соборности и того типа коллективизма, развитию которого она способствует. Также утверждается, что опыт и знакомство с соборным коллективизмом привели в ходе революции к формированию аналогичного светского политического феномена, а именно рабочих советов, которые явились неотъемлемым условием успеха революции в России.

Культурная гегемония и русская революция

Успех русской революции и последующее образование Союза Советских Социалистических Республик — государства, провозгласившего марксизм руководящим принципом в строительстве своей экономики, политической системы и социальной организации, — были, вероятно, самыми неожиданными событиями в истории XX в. Поначалу встреченное левыми силами теоретического и активистского спектра в Западной Европе с большим энтузиазмом, в последующие десятилетия первое рабочее государство постепенно теряло поддержку западных марксистов. Однако не только социальная, экономическая и политическая практики СССР в ходе своего раз-

вития подвергались возрастающей критике, но сама русская революция стала рассматриваться как своего рода аномальное историческое и социальное явление, а ее коммунистический характер был подвергнут сомнению (Donald 1993: 221–246; Harding 1983: 283–328; Lih 2011: 201; Cliff 1987; Von Laue 1964; Anweiler 1974 [1958]). Для многих революция пришла слишком рано: индустриально слабо развитая Россия не была готова к коммунистическому перевороту; по мнению других, большевики, и в первую очередь Сталин, похитили и извратили ее идеалы; прочие же считали, что Россия вместо Советов нуждалась в широком межпартийном социалистическом коалиционном правительстве и т. д. Роланд Бур предлагает замечательный обзор всевозможных претензий западных марксистов к русской революции (и всем прочим революциям после 1917 г.), замечая, что единственным устойчивым элементом в этих исследованиях является неустойчивость аргументов, которые постоянно меняются в соответствии с тем, что принимается в качестве эталона «истинной» коммунистической революции. Для Бура эта неоднозначность западного мышления относительно русской революции является выражением «невыносимого романтизма», рожденного из бесконечного теоретизирования революции за неимением опыта последней (Boer 2011). Я, безусловно, согласна с его оценкой, однако следует также сказать, что постоянное подчеркивание, даже с благими намерениями, реальных или мнимых ошибок русской революции и социализма на практике в СССР, основанное на полетах теоретической фантазии и не уравновешенное достижениями, способствуют бесконечной отрицательной пропаганде и хору осуждения, доносящемуся со стороны идеологов капитализма, начиная с того самого момента, когда они только услышали об октябрьских событиях.

Русскую революцию можно рассматривать как имевшую или не имевшую успех в деле воплощения коммунизма в зависимости от смены западных теоретических парадигм; несомненным же в любом случае будет тот факт, что это была единственная успешная революция в бурную эпоху между 1917 и 1922 гг. В своей романтизации русской революции западные марксисты склонны затушевывать тот факт, что в это же время существовали довольно сильные революционные движения в Финляндии, Германии, Венгрии и Италии, но ни одно из них не привело к радикальному изменению социальных, политических и экономических условий своих государств. Российское движение, напротив, революционизировало все аспекты общества, даже если «коммунистическая» сущность политической и экономической системы СССР и не соответствовала идеализированным предписаниям западных марксистов. Величайшая ирония их сложных отношений с русской революцией, однако, состоит не столько в отсутствии основанной на опыте перспективы, сколько в пренебре-

жении тем фактом, что все наследие современного западного марксизма с его почти исключительным вниманием к идеологии, непринудительным формам господства, роли субъективного и культурного факторов в формировании социальной тотальности и практик, — теми самыми концептуальными и методологическими рамками, которые использовались и для критики русской революции, — является прямым следствием разницы в исходе революции для Запада и России (Андерсон 1991: 56). Именно успех в России и поражение на Западе заставили западных марксистов пересмотреть свои в чем-то наивные революционные чаяния, скрытые в экономическом детерминизме XIX и историческом материализме начала XX в., покоившихся на утверждении Маркса о том, что «на известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с [...] отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. [...] Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке» (Маркс 1959: 7). Хотя в Западной Европе к началу XIX в. капитализм как система экономических отношений и средств производства был уже достаточно развит, социальной революции «по умолчанию», как было предсказано экономическим детерминизмом, не произошло. Неудача революции на Западе и ее успех в экономически отсталой России показали, что радикальные социальные трансформации совершенно не зависят от развитой промышленности, и что роль в ней человека — субъективный элемент производительных сил — была серьезно недооценена. Идея, что капитализм неизбежно создает радикальное классовое самосознание через отношение рабочих к средствам производства, выраженная формулой Маркса: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (Маркс 1959: 7), также оказалась неверной. Западный пролетариат, несмотря на долгую и ожесточенную историю борьбы с буржуазными силами, так и не стал классом, «который обучается, объединяется и организуется механизмом самого процесса капиталистического производства» (Маркс 1960: 772), способным действовать в качестве самосознающего субъекта истории, движимым в направлении к полной социальной трансформации в соответствии с собственными интересами, а не к простому улучшению существующих экономических и политических структур. Кроме того, принимая различные, и, как позже показала история, временные уступки буржуазии (включение немецких социал-демократов в парламент новой Веймарской Республики, переговоры и предоставление поблажек рабочим союзам в Италии), пролетариат фактически занял сторону правящего класса в сохранении и легитимации тех самых эксплуататорских экономических отношений, против которых вначале восставал.

Для марксистов такой результат оказался деморализующим и в то же время способствовал более трезвой оценке границ влияния экономических факторов на радикальные социальные перемены. Тупик в рабочем движении, последовавший за провалом революции, показал, что классовая борьба происходила также и в более эфемерной области субъективности с такими ее нематериальными содержаниями, как ценности, идеалы, восприятие самого себя, других и окружающего мира, установки, практики, ожидания, верования и прочее, что много позже Реймонд Уильямс опишет как «жизненную систему значений и ценностей, конституируемых и конституирующих, которые, поскольку они переживаются как практики, являются взаимно подкрепляемыми [...] это и является в самом сильном смысле “культурой”» (Williams 1977: 110). Соответственно, фокус марксистской теории переместился от экономического анализа к исследованиям культуры и анализу влияния различных ее форм на субъективность и самосознание. Началась эпоха современного западного марксизма, основанного на критической теории — школе марксистской мысли, рожденной из революционного поражения и всецело посвященной анализу и критике культуры. На протяжении XX в. критическая теория и ее многочисленные сторонники будут в значительной мере способствовать переработке исторического материализма как теории социальных изменений, главным образом, однако, фокусируясь на формах культурного доминирования развитого Запада. Критикуя коммунизм, существовавший в Советском Союзе, западные марксисты никогда не проявляли большого интереса к рассмотрению каких-либо причин успеха русской революции, выходящих за рамки объяснения, предложенного Львом Троцким на Четвертом конгрессе Коммунистического Интернационала (Троцкий 1925). По мысли Троцкого, пролетариату западных капиталистических демократий предстоит долгая борьба, тогда как слабая российская буржуазия была просто застигнута врасплох. Из этих разъяснений Троцкого, с одной стороны, и повышенной осведомленности о значении субъективных сил в революционных движениях, с другой, выросла теория культурной гегемонии Антонио Грамши. Основываясь на собственном опыте, Грамши утверждал, что революции в Западной Европе потерпели крах оттого, что экономическая гегемония буржуазии обеспечивала ей и культурное господство — что в свою очередь привело к принятию ее особых интересов и ценностей как интересов и ценностей большинства населения и к «“свободному” согласию широких масс населения» с капиталистической системой (Грамши 1959: 465). Иными словами, в период кризиса, когда обнажается экономический антагонизм, буржуазные производственные отношения выживают скорее из-за этого скрытого типа гегемонии, нежели вследствие формальных и принудительных полномочий государства. Пролетарские восстания могут сопротив-

латься открытой жестокости капиталистического государства, но они бессильны против «мягкой силы» буржуазных ценностей и норм, приводимых в жизнь через повседневные гражданские институты, организации и интеллектуалов. Этот котел ценностей, общий для западного пролетариата и его правителей и был, согласно Грамши, тем, что отличало западную революцию от русской. «На Востоке государство было всем, гражданское общество находилось в первичном, аморфном состоянии. На Западе между государством и гражданским обществом были упорядоченные взаимоотношения, и если государство начинало шататься, тотчас же выступала наружу прочная структура гражданского общества. Государство было лишь передовой траншеей, позади которой была прочная цепь крепостей и казематов» (Грамши 1959: 200).

Для Грамши, если судить с точки зрения буржуазной культурной гегемонии, эти две ситуации породили две различные формы борьбы пролетариата. На Западе культурно-гегемонная структура, на которую опиралась буржуазия, обрекла пролетариат и его партии на затяжную «позиционную войну» за смену глубоко укоренившихся буржуазных культурных ценностей на новые пролетарские культурные идеалы и нормы, прежде чем он мог бы попытаться захватить политическую власть. В России же, где государство было единственным механизмом контроля, имеющимся в распоряжении правящего класса, большевикам достаточно было свергнуть государство, чтобы захватить власть, а «позиционная война» за пролетарскую культурную гегемонию уже следовала за падением государства (Gramsci 1971: 236).¹ Однако в этом месте рассуждение Грамши сбивается, возможно потому, что он слишком сильно полагается на объяснение успехов Октябрьской революции Троцкого. Имеется в виду, что культурная гегемония существует лишь в буржуазных обществах и что Россия с ее слабо развитыми капиталистическими отношениями находилась в своего рода культурном вакууме, который большевикам после октябрьских событий и во время Гражданской войны удалось быстро заполнить пролетарскими ценностями, обеспечив таким образом народное одобрение, необходимое для победы. Оба предположения, однако, несостоятельны. Во-первых, потому, что культурная гегемония — явление, характерное не только для буржуазных обществ, а во-вторых, потому, что Россия, разумеется, не была совсем уж лишена культуры, или, как сказал бы Грамши, «того направления социальной жизни, которое дано (ши-

¹ Сноска сделана по английскому изданию «Тюремных тетрадей» Грамши, так как советская публикация 1959 г. не приводит ключевого в данном случае абзаца (важного, среди прочего, и своим примечанием, содержащим развернутую цитату из выступления Троцкого на Четвертом конгрессе Коммунистического Интернационала в 1922 г.) (см.: Грамши 1959: 199). — *Примеч. перев.*

роким массам населения. — *Т.Т.*) основной господствующей группой» (Грамши 1959: 465), хотя источник господствующих ценностей сильно отличался от западного. Согласно марксистской периодизации истории, основанной на производственных отношениях, Россия в момент революции находилась на стыке между феодализмом и капитализмом. В перспективе ее интеллектуальной или, как сказали бы марксисты, «надстроечной» истории, субъективная социальная сфера была еще премодерной (*pre-modern*); и как это было в других докапиталистических премодерных европейских странах, основным источником культурных ценностей была религия, а именно восточное православное христианство. Этот источник, однако, — за исключением тех случаев, когда он упоминается для указания на отсталость страны, — практически не изучен как один из возможных элементов, внесших свой вклад в массовое принятие идеалов революции, как критический революционный компонент, отсутствие которого, согласно Грамши и многим другим, обрекло западные революции на поражение.

Поддержка народом русской революции всегда была чем-то сложным для понимания, и даже сами большевики никак не могли объяснить, как и почему им удалось привлечь массы на свою сторону. Так, в марте 1918 г., когда началась Гражданская война, Ленин утверждал, что успех революции в России зависит от успеха революции в Германии (Ленин 1969б: 11–12); однако позже, в 1920 г., когда стало ясно, что немецкая революция не состоялась, русскую он назвал чудом, ставшим возможным благодаря взаимопониманию и солидарности иностранных солдат и российских рабочих (Ленин 1974: 293–294). В 1922 г. Троцкий также не смог объяснить, каким образом большевикам удалось добиться широкой народной поддержки в основном среди необразованных крестьян, которые, по его признанию, сыграли решающую роль для победы в Гражданской войне, «поддержав (пролетариат. — *Т.Т.*) продовольствием, лошадьми и оружием» (Троцкий 1925). Троцкий упомянул, что война была также и «политическим процессом», и что «решительностью своих действий мы ставили крестьянские массы перед выбором между революционным пролетариатом, с одной стороны, и помещичьим офицерством, стоявшим во главе контрреволюции, — с другой» (Троцкий 1925). Что же собственно являлось «политическим процессом» и как они фактически «ставили их перед выбором» — осталось без объяснения. Не существовало никаких конкретных практических указаний, которые могли бы использовать большевистские европейские товарищи, такие как Грамши, прекрасно сознававшие, что революции не побеждают, если их идеалы не соответствуют идеалам большинства населения; это было отмечено в попытках понять неуловимую диалектику культурных форм и схематизировать общую стратегию для западной версии «позиционной войны» (Gramsci

1971: 236; Грамши 1959: 199). С другой стороны, западные историки преимущественно указывают на экономические причины. Это, конечно, разумные доводы (обещание земли действительно сыграло существенную роль в привлечении крестьян во время Гражданской войны), но они по-прежнему не объясняют той привлекательности, которую имела большевистская коммунистическая идеология для многих — во всем остальном несовместимых — слоев российского общества между октябрём 1917 и мартом 1918 г., когда революция была, по словам Ленина, «сплошным триумфальным шествием» (Ленин 1969б: 4–5).

Проблематизация сугубо экономических причин такой народной поддержки не отрицает их важности, но учитывая, что для большинства населения России периода революции культурные ценности были сформированы не просвещенским учением о разуме и рациональности, религиозным фактором невозможно пренебречь. Религия, в конце концов, не из тех явлений, которые можно было бы ограничить социальной сферой или просто оставить в стороне; а именно так, согласно дискредитированной ныне теории секуляризации, должно было произойти в ходе прогресса и модернизации. Религия может не только сознательно или бессознательно контролировать и направлять мысли людей (а также то, как они ведут себя, что считают чуждым и неприемлемым, а что близким и оправданным). Она, по сути, представляет собой тотальную социальную практику и как таковая всегда может быть союзником либо врагом. В «Протестантской этике и духе капитализма» Макс Вебер указал на подобный непредусмотренный экономический альянс между специфически кальвинистской концепцией мира, вместе с ее практическими нормами, и ранним капитализмом (Вебер 2002). Несложно догадаться, что православные взгляды и ценности способствовали революции, даже если народ делал вид, что отвергает их. И если даже признанный атеист Ленин, сам того не осознавая, сблизился с православием, назвав свою работу «Что делать?» вслед за утопическим романом Чернышевского, который сегодня рассматривается как «успешное совмещение *au courant* европейских теорий с русскими — в особенности с православными религиозными ценностями» (Katz and Wagner 2014: 15), то не бесосновательно и предположение, что православие служило знакомым семантическим фоном, на который в интерпретации и понимании большевистских коммунистических идеалов полагались простые люди, несшие на своих плечах революцию.

Коммунизм как тип социальной организации с общей собственностью на средства производства во многих отношениях опирается на принципы коллективизма или мировоззрение, подчеркивающие социальную природу человеческих существ и их взаимозависимость. Итак, позвольте мне взглянуть на некоторые из основных коллекти-

вистских принципов и практик православия (сменившего в контакте с большевистскими идеями религиозный характер на светский) в рамках веберовского представления о том, что религиозное может трансформировать себя в светское, и грамшианского понимания культурной гегемонии как «направления социальной жизни, данного основной господствующей группой» (Грамши 1959: 465). А также уделить внимание культурным ценностям и нормам, направляющим стихийные ответы масс на чрезвычайные ситуации, православным основам коллективистских и реляционных принципов и практик, принявших некогда светский характер и форму в контакте с большевистскими идеями.

Православие и коллективизм

Существование коллективизма как очень сильной — практической и интеллектуальной — культурной традиции в России еще до появления большевистской коллективистской философии привлекает внимание историков, интересующихся русской революцией (Stites 1989: 205–206; Smith 2008: 71). Часто упоминаются крестьянские земельные объединения (*мир* и *община*), различные объединения, сформированные народниками XIX в., студенческие и рабочие кооперативы (*артели*) (Bartlett 1990; Magagna 1991; Zelnik 1971). Упоминаются также различные философы, а также социальные и политические мыслители с ярко выраженными коллективистскими взглядами, такие как Александр Герцен, Николай Чернышевский, Александр Бакунин и другие. Кроме как в контексте русского национализма и славянофильства (Duncan 2002: 22), православное христианство — религия, принятая большинством жителей Российской империи, — никогда не играло большой роли в этих исследованиях.

Есть ряд причин для такого удивительного пренебрежения, но научное обоснование часто сводится к утверждению, что православие было религией священников, не получившей серьезного распространения среди крестьян, практиковавших так называемое двоеверие — сочетание христианского ритуала и дохристианского язычества. По понятным причинам такой взгляд был увековечен советской историографией, но он был распространен и среди западных историков, которые порой приходили к самым необычным выводам. Стайтс, например, утверждал, что способность крестьян к такому совмещению верований помогла большевикам в их стремлении искоренить религию (Stites 1989: 122).

Более поздние исследования, однако, серьезно оспаривают правильность такой точки зрения по двум методологическим и теоретическим соображениям. Некоторые из них считают ошибочной классификацию всего, что не является частью христианской тради-

ции однозначно, как дохристианского или языческого (Уигзелл 2005; Левин 2004: 12–13). Действительно, существовали и многочисленные не специфически христианские локальные обычаи и верования в России, однако это имело и до сих пор имеет место и в других православных странах; такое многообразие — не столько признак язычества, сколько результат того, каким образом вера понимается православной церковью. В отличие от западного христианства (которое после переоткрытия Аристотеля пыталось парадоксальным образом рационализировать веру путем постоянного расширения теологии в категориях и количестве грехов, таинств, различных уровней ада, небес и всего, что между, завершившегося инквизиторскими преследованиями локальных верований и практик), православие, хотя оно и величественно провозглашает требование быть православным (т. е. правильно верить), было гораздо менее догматическим, когда дело доходило до повседневной жизни, и сохраняло свои богословские положения в пределах решений Вселенских соборов. Если локальная практика или верование — неважно, сохранились ли они с глубокой древности или же возникли в рамках христианского контекста, — не подрывали вселенских догматов, то не было никакой необходимости идти против них. Если принять это в расчет, вопрос о нехристианских элементах в русской народной религии становится совершенно неуместным. Множество новых исследований, основанных на более тонком подходе к религиозным явлениям, демонстрируют, что никакого двоеверия в России не было (Freeze 1990; Shevzov 1994; Chulos 1995; Rock 2007; Herlinger 2007; Heretz 2008). И крестьянство, и российский рабочий класс в равной мере были глубоко христианскими, в смысле православного, а не западного христианства.

Столь же ошибочными являются и предположения о православии как видимости, маскирующей глубинную языческую веру. Как отмечает Херец, они проистекают из чисто протестантского понимания, проводящего строгое различие между существенными и поверхностными элементами религии (Heretz 2008: 8), то есть между знанием, основанным на письменном слове, которое требует осмысления и интеллектуальных усилий (знанием более духовным и достойным), и элементами, основанными на чувстве (эфемерным знанием о боге), такими как ритуальные практики, изображения, украшения, строения и т. п. Знание о божественном и религиозное учение можно, однако, с таким же успехом донести и без лишних слов и экзегетических усилий. Русским верующим не нужны были описания, основанные на богословских аргументах (которые, к примеру, выдвигались в XIV в. Григорием Паламой против эпистемологического рационализма Варлаама Калабрийского и рассматривались православием как вселенские истины) для того, чтобы понимать, что можно быть причастным божественному знанию уже в этом

мире, и что чувства являются неотъемлемой частью такого знания. Глядя на иконы, сделанные из простого дерева и красок, но, с другой стороны, наделенные чудотворной божественной силой, они усваивали — пусть даже чисто интуитивно — этот важный православный догмат. Не было у них и нужды слушать лекции о множественных семантических траекториях слова «соборная» (т. е. кафолическая или вселенская) церковь из никейского Символа веры, чтобы понять, что в православии вселенскость церкви касается прежде всего сообщества верующих и общей веры, а не ее институциональной стороны. Это знание было получено опытно — через участие в различных церковных ритуалах, а также путем приведения церковной жизни в соответствие с нуждами сообщества. Вера Шевцова, например, пишет, что строительство церкви было главным центром общественной жизни — пространственным выражением «коллективной принадлежности», и что «если община решила построить церковь, то практически ничто не могло ее остановить» (Shevzov 2004: 57). То же самое касалось и священных ритуалов. «Коллективное соблюдение священного времени среди верующих, однако, не было автоматическим следованием навязанному стандартному календарному ритму. Простые верующие всюду заимствовали различные праздники и адаптировали их для своей местности» (Shevzov 2004: 131). В контексте этих новых исследований и их результатов, пожалуй, нелишне спросить: могла бы вообще выжить сельская община (обыкновенно упоминаемая вслед за российским коллективизмом), если православная церковь была бы менее ритуально и — на западный манер — более теологически ориентирована, понимая также свою вселенскость в строго институциональных терминах?

Упомянутые выше ошибочные теоретические и методологические предпосылки традиционного понимания православия в России, однако, являются лишь современным выражением многовекового конфликта между западным и восточным христианством, который произошел с расколом в XI в., а также того, какую трактовку получал этот богословский спор и все православное христианство в западном дискурсе. Главенствующее мнение гласило, что православие бессодержательно в силу его мистических тенденций и излишней ритуальности и является искаженной версией католицизма; в то время как вставка *filioque* — одностороннее добавление слов «и от Сына» (курсив мой. — Т.Т.) в никейский Символ веры² Римско-

² Вставка *filioque* есть не что иное, как добавление в XI в. вышеуказанной фразы, «и Сына», к латинской версии никео-царьградского (константинопольского) Символа веры, утвержденного Халкидонским (IV Вселенским) собором в 451 г. Несмотря на то, что появление Константинопольского Символа восходит к деяниям II Вселенского собора 381 г., впервые он был утвержден в 451 г. деяниями собора в Халкидоне. Примечательным в данном случае является тот факт, что рим-

католической церковью,³ позднее названная официальной причиной раскола, — была лишь мелким поводом для ссоры между теологически близкими родственниками. Истина, однако, состоит в том, что это мелкое и незначительное на вид добавление было лишь верхушкой айсберга — двух фундаментально различных церковных и богословских культур, которые уже были развиты к XI в. между Римом и Константинополем (Olson 1999: 304). Одно из таких различий, которое на более глубоком уровне стояло за спорным положением *filioque* и касалось того, как правильно толковать коллективизм и универсализм, заключенные в вышеупомянутых словах «кафолическая церковь» из Никейского исповедания, нуждается в более детальном разъяснении, так как лежит в основе многих других православных коллективистских особенностей, таких как принятие решения о вероучительной истине и ее федеративной организации, что, как мне представляется, было переведено в секулярные формы на протяжении 1917 г. и способствовало подъему большевиков и их идеологии.

ская и александрийская кафедры с самого начала не признавали константинопольской версии Символа (т. к. в разработке константинопольского Символа, а также и в ходе работы самого Константинопольского собора, римское духовенство участия не принимало, будучи даже не извещенным о его проведении), требуя использовать лишь принятые I Вселенским собором в 325 г. никейские вероучительные формулировки (т. н. никейский Символ веры). Свою значимость и «кафоличность» константинопольская версия Символа приобретет лишь в период религиозно-политической борьбы ортодоксов с евтихианскими партиями в V–VI вв., когда она будет повсеместно введена в литургическое употребление восточными и западными кафедрами. Представляется уместным привести по этому поводу замечание А.В. Карташева: «Лишь спустя ряд столетий было бесспорно признано вселенское достоинство как самого II Константинопольского собора 381 г., так и связываемого с ним ныне символа веры. [...] Только со времени IV Вселенского халкидонского собора 451 г. наш символ начал приобретать всеобщую известность и обязательность. [...] Символ этот довольно рано (VI в.) приобрел на практике, без всякой формальной санкции, название Никео-Цареградского. Таким названием внушалась мысль, будто он издан II Вселенским собором, на что собор этот не был уполномочен. Ни самим собором (381 г.) и никем из его участников и современников этот символ веры II собору не приписывался. В специальной литературе эта отрицательная сторона выяснена неопровержимо» (см. главу «Никео-Цареградский символ» во втором разделе «Вселенских соборов»). — *Примеч. перев.*

³ «И в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца (и Сына) исходящего, Которому вместе с Отцом и Сыном подобает поклонение и слава» — слова, добавленные Римско-католической церковью помещены в скобках. Православные и древние восточные церкви никогда не принимали этого изменения и сохранили Символ веры без вставки «и Сына».

Смысл «кафолического» в православии

Прилагательное «кафолическая» (*katholikos*) для византийцев означало не просто вселенскую церковь в пространственном или феноменальном смысле — институт, который распространяется повсюду и охватывает весь видимый мир. Оно указывало также и на качественные характеристики, связанные с учением Вселенских соборов, которое было воспринято как вечная истина, разделенная и сообщенная всем верующим независимо от пространства, времени и прочих различий. Одностороннее добавление к Символу веры слов «и от Сына» — без возможности дискутировать такое изменение, без коллективного утверждения со стороны всех апостольских епископов (как было сделано, например, на поместном соборе в Толедо в VI в.) — разделило этот вневременной, непрерывный и безграничный союз пространства и времени верующих; и что еще важнее, это разделило их в отношении вечной истины, которую они должны были разделить между собой. Среди прочего, такое разделение означало также потерю вечного, всеобщего и всеобъемлющего коллективистского характера церкви и потому было совершенно неприемлемо для византийцев. Положение *filioque* шло в разрез и с учением о роли Святого духа в человеческих делах, которое также было выработано из универсалистских и коллективистских коннотаций кафоличности: в христианстве Святой дух является единственным гарантом истины в вероучительных вопросах, но в подобном качестве он действует лишь благодаря взаимному согласию всех апостольских епископов на Вселенских соборах. В определенном смысле коллективный и вселенский характер собора — это одновременно и признак присутствия Святого Духа, и средство такого присутствия, утверждающего божественное происхождение собора, а потому — абсолютную и вечную истинность его решений. В силу этой особенной связи между Святым Духом и Вселенскими соборами, решения собора поместных епископов (как это произошло в случае с *filioque*) не могли считаться абсолютными и, следовательно, достойными стать «истиной, разделенной всеми».

На первый взгляд, эта дискуссия о византийском понимании вселенской церкви, роли Вселенского собора, действию Святого Духа и абсолютных истинах могла бы звучать как типично средневековая перемена мест слагаемых, но вследствие раскола западное и православное христианство разработали кардинально различные позиции в отношении авторитета теологически санкционированной истины. Запад повернулся к индивидуализму — сначала признавая постановления невселенских соборов вселенскими, а затем полагая решения папы универсальными — жест, который протестантизм с его множественными истинами, в конце концов, лишь довел до своего логиче-

ского завершения. Таким образом, изначальная «истина всех» превратилась в «истину одних», завершившись в конце концов «истиной всякого». С другой стороны, православие по-прежнему продолжает понимать слово «кафолическая» в его соборной, коллективистской и вселенской форме, зачастую утверждая, что именно это особое слово — его сердце и душа (Bulgakov 1988: 60–61). В этом контексте нелишне будет заметить, что даже сегодня старое непонимание положения о *filioque* разделяет Европу с точки зрения индивидуализма и коллективизма. Согласно кросс-культурным психологическим исследованиям, жители всех стран с православным христианским наследием до сих пор имеют устойчивые коллективистские взгляды и склонны мыслить в терминах взаимозависимости, групп и взаимоотношений, в то время как население почти всех европейских стран с католическим или протестантским наследием придерживается индивидуалистических социальных взглядов, в которых личные нормы и потребности затмевают собой групповые (Hofstede, Hofstede and Minkov 2010: 95–97).

В России слово «кафолическая» было переведено как «соборная», в то время как его коллективистские коннотации нашли свое выражение в принципе соборности. Этимологически существительное «соборность» происходит от глагола *со-братъ*, что означает «собирать воедино», «объединять», «созывать вместе», «собирать вместе». Другие производные включают в себя существительное «собор», что означает «собрание», «встреча», «церковное здание», «созвучие», «согласие», и — немаловажное семантическое совпадение — может означать также «совет». Сопоставляя все эти значения, соборность можно было бы перевести как состояние бытия вместе. Богословски, однако, не так просто объяснить характеристики этого состояния совместности, учитывая, что его семантическая вселенная не прекратила расширяться со времен Алексея Хомякова — богослова-мирянина XIX в., который в полемике с западниками сформулировал православное понимание слова *katholikos* из никейского Символа веры (Хомяков 1886: 6). Соборность проявляется в самых разнообразных дискуссиях — будь то мнения о боге, человеке, природе или церкви, — свидетельствуя в процессе своего развития, что коллективизм и акцент на реляционное, а не эссенциалистское понимание мира суть важные черты православия. В соответствии с этим реляционным видением, соборность (хотя лингвистически и обозначает некое состояние) является концептуально очень подвижной категорией. Если бы я попыталась суммировать все эти траектории, то я бы сказала, что соборность — это православный способ согласования или попытка примирения вечных противоположностей единого и многого, а также их многочисленных производных, таких как тождество и различие, власть и свобода. Соборность пытается проложить средний путь между ними, допуская необходимость

противоположностей на одном уровне, и отрицая их на другом. Вероятно, ее лучшая формулировка пришла от Сергея Булгакова, написавшего, что соборность — это «я», укорененное в «мы» (Bulgakov 1988: 65).

В России значение соборности горячо обсуждалось за десятилетия до революции в контексте реформирования церковной структуры Петром I Великим (Shevzov 2004: 27–53). Хотя никто и не оспаривал центрального положения соборности для православного взгляда, мнения о ее коллективистских коннотациях разделились. С одной стороны, находились защитники микроцерковного, епископоцентричного видения с иерархическими обертонами, выступавшие за клерикальное представительство церкви и разделение между союзом духовенства и мирянами, — это соответствовало уже существующей петровской организации церкви (Shevzov 2004: 40–47). По другую сторону располагались сторонники макроцерковных интерпретаций и коренного переустройства имеющегося церковного порядка, для которых приход был основной церковной единицей, тогда как коллективность соборности истолковывалась в качестве самоуправляемого, эгалитарного, взаимособобщающегося союза духовенства и мирян (Shevzov 2004: 36–40). Из этих двух тенденций, в одном случае — управления сверху, а в другом — управления снизу, в июне 1917 г., с новым Синодом, сформированным в результате отречения царя, последняя возобладало. Конечно, в контексте этих двух взглядов на соборность и их многочисленные траектории в вопросах об истинном значении сообщества, церковной организации, способах управления, роли духовенства и мирян, иерархии и эгалитаризма, главным в отношении моей гипотезы (что трансформация православных религиозных элементов в секулярные формы содействовала революции) является вопрос: На что ориентировались массы в своем понимании соборности? Лучший ответ, пожалуй, состоит в том, что они вообще не стояли перед выбором, так как они уже жили и тем, и другим. Как показывает исследование Шевцовой по управлению приходской церкви, прихожане состояли в странных симбиотических отношениях со своими священниками. В этих отношениях ничего полностью не находилось во власти мирян, также как и не находилось всецело в руках церковных. Хотя границы между церковью, мирскими проблемами и властями постоянно размывались, это не приводило к полной утрате идентичности — так что они функционировали посредством сложной сети взаимосвязей, в которой никто не был ни полностью автономным, ни до конца зависимым от другого. Церковь, к примеру, имела власть назначать приходского священника, и он расценивался прихожанами как духовный наставник, учитель, проповедник и авторитет в литургических вопросах. Но, с другой стороны, они не чуждались и громогласного осуждения священников перед епархией, а также агрессивных кам-

паний — чаще всего успешных — по их замене (Shevzov 2004: 80–94). В некотором смысле, прихожане уважали и признавали особую роль священников и церкви в жизни сообщества, но они также интуитивно сознавали, что именно они сами являются теми, кто образует церковь, что без них она не сможет существовать.

Таким образом, вера в соборную церковь, как это сформулировано в никейском Символе веры — исповедание, наиболее распространенное в православной литургии, — приобретает множество значений. Это могло значить: верить в католическую церковь «в изначальном смысле этого слова — в церковь, которая собирает и единит» (Bulgakov 1988: 61). Прилагательное «соборная» в таком случае не просто описывает некую функцию церкви в институциональном смысле, а обозначает сообщество всех прошлых и настоящих верующих, разнообразных и отличных друг от друга и самих по себе, но единых и неразлучных друг с другом через единообразие веры и любви, общее для них (Хомяков 1886: 4). В этом смысле соборность может рассматриваться как версия тринитаризма — другой характерной особенности православия. Подобно тому как Бог есть три различных, но сосуществующих и единосущных Лица, соборность означает, что все верующие приближаются к Богу как разнообразные лица, но что все они соединены вместе и разделены в том же самом принципе любви, который делает их зависимыми друг от друга.

Прилагательное «соборная», таким образом, означает, в первую очередь, качественные отношения между верующими, хотя в литургической практике или на феноменальном уровне количество также является значимым. После евангельского стиха: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20), который в русском переводе использует слово «собирать» (т. е. «собираться вместе»), священник не может совершать литургию самостоятельно: он нуждается в присутствии хотя бы одного верующего для начала службы. Иными словами, православная соборность требует взаимоотношения между инаковостями, чтобы проявиться в качестве всеобъемлющего единения, — такое состояние снимает индивидуальные различия, не разрушая их.

Вера в соборную церковь в том смысле, который привносится расколом, может также означать веру в церковь Вселенских соборов (Bulgakov 1988: 61). Соборность в этом контексте связана с руководящим принципом в решении вопросов, касающихся догматики и способов взаимодействия власти и свободы, — двух призм, сквозь которые отражается истина. В этом случае принцип соборности предлагает решение вопроса о том, состоит ли истина в одном или во многом и пролегает ли путь к ней через авторитаризм или индивидуализм. Православный ответ на эти вопросы в следующем: истина не соответствует ни одному, ни каждому, но принадлежит всем — эта «истина, принадлежащая всем» являет себя посредством единоду-

ших (Лосский 1991: 34)⁴ через согласие, достигнутое, когда различные мнения представлены и обсуждены на Вселенском соборе епископов (Bulgakov 1988: 60). В отличие от римского католицизма, который, согласно православным богословам, сохранил единство ценой свободы — в то время как протестантизм обрел свободу ценой единства — учреждение Вселенского собора является синтезом властей и сохраняет единство и свободу мнений (Лосский 1991: 37–39).

В пространным и сложном объяснении Булгакова о том, как это работает на практике (Bulgakov 1988: 54–60), соборность в качестве организационного и руководящего принципа начинает во многом напоминать ленинскую формулировку демократического централизма (Ленин 1972: 129) или скорее того, каким образом демократический принцип должен был быть осуществлен в Советском Союзе. Обсуждение позволительно, но как только достигнуто согласие, обязанностью каждого становится не только принимать его, но и активно применять на низовом уровне, так как коллективная природа принятия решения укрепляет его ценность, или, как выразился Булгаков в отношении церкви, свою истинность (Bulgakov 1988: 65). Вслед за известным высказыванием Карла Шмитта о том, что «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» (Шмитт 2000: 57), я полагаю, что способ, каким должен был функционировать демократический централизм в Советском Союзе, наследовал способу, каким функционировал принцип соборности в православной церкви. Кажется, что перед нами движение по кругу, но этот круг не обязательно порочен. Коллективность принятия решений делает его внешним по отношению к конкретным людям, участвующим в процессе, и, таким образом, независимым от степени их заслуг. В православном христианстве коллективность соборного решения находила внешнее воплощение в Святом Духе, в то время как коллективность решений советов или партии в Советском Союзе воплощалась в народе.

Позвольте мне теперь перейти к русской революции и секулярной форме, в которую был переведен принцип соборности со всей его диалектикой единого и многого, однообразия и разнородности, власти и свободы. Это, конечно, не означает, что новая форма была тождественна православной соборности. Истинная для православной традиции, никогда не занимавшейся разработкой своего учения в мельчайших подробностях, соборность лишь подготовила семя, из

⁴ В цитируемом фрагменте Николай Лосский приводит слова уже упомянутого здесь Алексея Хомякова: «Неведение есть неизбежный удел каждого лица в отдельности, так же как грех, [...] полнота разумения, равно как и беспорочная святость, принадлежит лишь единству всех членов Церкви (курсив мой. — Т.Т.)» (Хомяков 1886: 59). — *Примеч. перев.*

которого впоследствии произросли новые смыслы, соответствующие новому историческому контексту.

Соборность и рабочие советы

В соответствии с традиционным нарративом, вначале имела место Февральская революция, лицемерное отречение царя и образование временного правительства, которое спустя восемь месяцев было свергнуто в ходе вооруженного восстания под руководством большевиков. События, происходившие в бурный период между двумя революциями, часто упускают из виду, хотя в течение этого времени было сформировано и распущено три временных правительства; большевики из маргинальной партии превратились в партию, обладающую такой властью, что едва ли кто-либо мог сопротивляться вооруженному захвату правительства в октябре (по крайней мере, в Петрограде, где располагалась государственная власть); и наконец, в этот период на большей части территории России были сформированы знаменитые Советы рабочих, солдат и крестьян, которые позже стали органами управления и по имени которых был назван Союз Советских Социалистических Республик.

Среди многих событий, происходивших в тот период, рост влияния большевиков и формирование советов признаются, как правило, ключевыми факторами успеха Октябрьской революции. Об этих факторах — в особенности об усилении позиции большевиков — написано много, однако работ, объясняющих причины энтузиазма и готовности, с которыми в России восприняли идею советов как руководящих органов, все еще недостаточно. С нашей исторической дистанции и в современной ситуации глобального пессимизма и социальной беспомощности — та невероятная скорость, с которой большинство россиян вовлеклись в самоорганизацию, и страсть, которую они проявили ради нее, кажутся действительно невероятными (особенно если учесть, как примитивны были способы коммуникации, которыми они располагали). Лишь месяц-полтора после Февральской революции с целью заложить основу для Первого Всероссийского съезда Советов, было организовано первое Всероссийское совещание Советов (рабочих и солдатских депутатов). Совещание посетило 600 делегатов, представлявших около 139 рабочих и ряд солдатских советов (Anweiler 1974: 122). С этого момента советы распространились по всей России как лесной пожар, и уже в июне стало возможным организовать Первый съезд с участием представителей почти 400 различных советов (Anweiler 1974: 123).

Так что же это были за советы, с таким энтузиазмом воспринятые россиянами, и какова была их функция между февралем и октябрём 1917 г.? Первый совет в 1917 г. (Петросовет рабочих и солдат-

ских депутатов) был собран после отречения царя; его ближайшей задачей было не допустить попытки контрреволюции и сотрудничества с Временным правительством, которое он помог сформировать, но с которым со временем стали происходить стычки по вопросам определения политического курса государства. Ленин был склонен сравнивать советы с Парижской коммуной (Ленин 1969а: 146), и конечно, именно так они функционировали в период так называемого двоевластия, однако идейной основой, из которой главным образом черпали вдохновение необразованные российские рабочие, солдаты и крестьяне для участия в самоорганизации посредством формирования советов, был, разумеется, не пример Парижской коммуны. Более вероятно, что они руководствовались своим собственным культурным опытом, и что, в частности, создание советов было вдохновлено если не полностью, то хотя бы частично православными идеями и практическими интерпретациями соборности.

Можно провести множество параллелей между советами и соборностью, но, пожалуй, самое поразительное касается организации советов и их структуры, которая отражает вышеупомянутое значение соборности как церкви, объединяющей различных людей потому, что они разделяют между собой что-то общее и имеют общую цель.

Для многих способов существования, структура и организация Петросовета и советов, последовавших за ним, представляются хаотичными или являются загадкой (Wade 2005: 64). С одной стороны, они напоминали профсоюзы, так как в их списках были перечислены лишь определенные профессии (рабочие, солдаты и крестьяне), с другой, отличались от них, так как в рамках этих широких профессиональных категорий не различались более специализированные направления работы. Не были они в строгом смысле организацией рабочего класса. Кроме рабочих, солдат и крестьян в них входили, например, представители различных политических партий, государственные служащие, представители интеллигенции и т. д. (Anweiler 1974: 106–110; Кеер 1976: 120–121). Они могли быть региональными, а могли основываться на принадлежности к фабрике или какой-либо профессии. Так, на Первом съезде Советов присутствовало 1090 делегатов, которые представляли собой 305 объединенных Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, 53 объединенных региональных, областных и районных совета, 21 организацию от армии, 5 военно-морских и 8 тыловых организаций; из 777 делегатов, заявивших о своей партийной принадлежности, 105 были большевиками, 285 эсерами (социал-революционерами), 248 меньшевиками, 32 меньшевиками-интернационалистами, 10 меньшевиками-объединенцами, 24 представителями иных фракций и групп (Коваленко 1955: 370–371). Иными словами, структура советов представляется весьма анархичной; крайне проблематично

и установление общих основополагающих критериев их формирования. Но это лишь на поверхности. На мой взгляд, структура советов — не хаотическая или анархическая, а *соборная*. Советы — не что иное, как политическое выражение русского православного принципа соборности, который в повседневной жизни проявлял себя через упомянутое выше сложное взаимодействие между церковью, священниками и прихожанами. Шевцова отмечает, что это взаимодействие никогда не было простым, статичным и гладким (Shevzov 2004: 80–94). Оно, скорее, представляло собой процесс, в котором различия допускались и уважались до тех пор, пока они согласовывались с общим интересом и ориентировались на него — был ли он строго религиозным, как богослужение, или же имел больше отношения к внецерковным вопросам, таким как благосостояние сообщества. Можно сказать, что соборность, плотно встроенная в православную литургию — представляющую собой центральную точку, вокруг которой собираются люди с одной и той же целью, преодолевая в процессе свои различия и не уничтожая их, — была в ходе революции преобразована в советы; она подготовила почву для литургии политической, примирив различных людей и союзы, объединенные общей идеей и целью — заботой о рабочем классе и улучшении его положения.

Советы 1917 г., однако, не были первыми массовыми организациями рабочих, отразившими аспекты соборности. Их историческим предшественником была организация из 10 000 участников, существовавшая в Санкт-Петербурге в 1905 г. Она была создана и управлялась православным священником — отцом Георгием Гапоном и в своем наименовании содержала, что уже довольно примечательно, слово «собрание» (одно из лингвистических производных от *со-братъ*). Организация была названа «Собрание русских фабрично-заводских рабочих города Санкт-Петербурга», ее деятельность стояла за петицией с требованием радикальных социальных и политических изменений, которую в 1905 г. подписали 250 000 человек. Петицию несли в большой процессии, подобной церковным процессиям с иконами и хоругвями. Однако ее внутренний посыл, состоявший в том, что царь и рабочие должны быть вместе, не был понят царем, и событие окончилось кровопролитием.

Кровавое воскресенье было катализатором Первой русской революции и теперь все чаще и чаще расценивается как ключевое событие, подорвавшее монархию до такой степени, что она более не имела возможности восстановиться, и решительно подтолкнувшее Россию к 1917 г. (Sablinsky 1976: ix). Значение Гапона и его Собрания в определении курса российской истории на 1917 г. серьезно отвергалось советской историографией, утверждавшей, что они были агентами государства. И действительно, Гапон основал эту организацию с благословения полиции, однако в этом вопросе он не отличался

от Ленина, который, намереваясь добраться до России после февраля 1917 г., взял деньги у немцев. Как и Ленин, Гапон был полон решимости создать действительно массовую рабочую организацию, а в начале XX в. сделать это можно было лишь с формального благословения полиции. Жестокость, с которой казаки атаковали шествие на Кровавое воскресенье, показывает, что Собрание Гапона, его дела и действия, хотя и находились формально под покровительством государства, были свободны от вмешательства полиции, и что обвинение его как провокатора было необоснованным.

После Кровавого воскресенья Собрание Гапона было запрещено, и он был вынужден бежать из России, однако уже осенью 1905 г. Гапон стал свидетелем формирования первой рабочей организации, называющей себя советской, — Петербургского совета рабочих депутатов, в который вошли многие из бывших членов объединения Гапона (Bonnell 1983: 90). Этот совет, впоследствии ставший влиятельным органом рабочего управления, способным закрывать и открывать фабрики и магазины, ярко отражал соборную организационную матрицу Собрания. До учреждения Собрания основная форма рабочих организаций складывалась по принципу профессиональной принадлежности, но количество членов этих организаций никогда не было больше нескольких сотен. Собрание же имело довольно широкое и многостороннее членство. Каждый рабочий, независимо от его профессии и пола, мог стать членом организации и принимать участие в ее деятельности. Программа Собрания также была достаточно широкой и ориентировалась на улучшение культурных, образовательных и бытовых условий жизни рабочих (Sablinsky 1976: 85–118). Официально политическая деятельность не стояла на повестке дня, однако широко определенная программа и условия членства обеспечили на практике серьезное взаимодействие между рабочими различных отраслей промышленности и намного более широкой и разнообразной аудиторией тех, кто принадлежал к самым разным социалистическим партиям. Одним из лидеров Собрания был Алексей Егорович Карелин, в 1905 г. ставший делегатом Петербургского совета рабочих депутатов; ирония состоит в том, что, будучи большевиком, он был исключен из РСДРП из-за членства в Собрании Гапона, при том что именно эта организация подготовила план действий для более поздних советов и, соответственно, способствовала приходу большевиков к власти в 1917 г. Часто забывают о том, что Октябрьская революция пришла к победе под лозунгом не «Вся власть большевикам!», но «Вся власть советам!». Упомянутое Лениным (Ленин 1969б: 4–5) триумфальное шествие революции с октября 1917 по март 1918 г. не было достижением одних только большевиков, как это впоследствии утверждали Троцкий и советская историография. Это стало возможным благодаря доверию людей советам и неотъемлемой от них соборности, которая служила на опыте

знакомой культурной средой, позволяющей толковать распространяемые большевиками коммунистические идеи.

Нет никаких сомнений в том, что при формировании Собрания Гапон руководствовался принципом соборности. Находясь в изгнании, все свои усилия он направлял на примирение участников различных российских левых партий, которые, как известно, переживали и внутренние, и внешние расколы. Гапон выступал за формирование надпартийного «Революционного боевого комитета», — который объединит все революционные элементы, — и даже организовал соответствующее учредительное собрание, однако идея объединения ради помощи революции не получила отклика (Sablinsky 1976: 296). Партийным интеллектуалам, сидящим в зале, его предложения (в которых отсутствовали какие-либо отсылки к классовой борьбе, марксизму, материальным производительным силам и прочим ключевым словам из тезауруса Второго интернационала) казались бормотанием необразованного мужика (Sablinsky 1976: 297). Потребуется еще двенадцать лет, чтобы понять: для достижения успеха революция нуждается в единой воле и согласованных действиях — в равной мере со стороны простых людей и их лидеров. Отношение Ленина к Гапону также было неоднозначным. В одних статьях он называл его честным христианским социалистом (Ленин 1967: 211), в других — патриархальным священником (Ленин 1973: 309). По воспоминаниям Надежды Крупской, в 1905 г. Ленин был очарован Гапоном как человеком, глубоко понимавшим чувства простых людей. Однажды, когда они встретились, Гапон убедил его в том, чтобы изменить аграрную политику большевиков, но Ленин посчитал, что Гапон все еще недопонимает сути революционной борьбы (Крупская 1925; 1989: 74).

Гапон, конечно, не был ни интеллектуалом, ни, тем более, теоретиком революции, но у него было глубокое понимание того, что революция может произойти лишь посредством сближения большинства населения. В 1906 г., после провала вооруженного восстания и прежде, чем он был убит, Гапон фактически предсказал революционную роль, которую советы будут играть в 1917 г. В «Программе нового Собрания», приводя доводы в пользу формирования единого профсоюза, он писал:

Рабочие должны объявить себя государством в буржуазном государстве, управляться собственным выборным правительством, издавать собственные законы, записаться собственными средствами — и материальными, и духовными. Мы не пойдем под начальство партий, мы будем самоуправляться, мы не будем ожидать чужой, всегда корыстной, денежной поддержки, мы образуем свой пролетарский фонд. Мы не отдадим своих детей в буржуазные школы. Мы заведем свои школы свободного разума. Мы будем единый союз рабочих,

обладающий могуществом — и материальным, и духовным. И только тогда мы будем сильны (Гапон 1909: 3).

Большевики никогда не признавали вклад Гапона и его Собрания в дело радикализации России, но следует задуматься над тем, читал ли когда-нибудь эти строки Ленин — неустанный полемист и фракционер, — имел ли он их в виду, или же он бессознательно следовал принципу соборности, когда в июне 1917 г. окончательно провозгласил знаменитый лозунг «Вся власть советам!», повергший Россию в пучину Октябрьской революции?

Перев. с англ. Тима Тимофеева

Библиография

- Андерсон, Перри (1991). *Размышления о западном марксизме*. М.: Интер-Версо.
- Вебер, Макс (2002). *Протестантская этика и дух капитализма*. М.: Ист-Вью.
- Гапон, Георгий Аполлонович (1909). «Программа русского синдикализма». *Новая Русь* 8/9.
- Грамши, Антонио (1959). «Тюремные тетради», в Грамши, Антонио, *Избранные произведения*, в 3 тт., т. 3. М.: Издательство иностранной литературы.
- Коваленко, Д. А. (1955). «Первый Всероссийский съезд Советов», в Введенский, Б. А., ред., *Большая Советская Энциклопедия* (2-е издание), т. 32. М.: Большая Советская энциклопедия.
- Крупская, Надежда Константиновна (1925). «9-е января и Ленин». *Правда*. Янв., 21.
- Крупская, Надежда Константиновна (1989). «Пятый год. В эмиграции», в Мчедлов, М. П., Поляков, А. П., Совокин, А. М., ред. *Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине*, в 10 тт., т. 2. М.: Политиздат.
- Левин, Ив (2004). «Двоеверие и народная религия», в Левин, Ив. *Двоеверие и народная религия в истории России*. М.: Индрик.
- Ленин, Владимир Ильич (1917). «Апрельские тезисы». *Правда*. 26. Апр., 7.
- Ленин, Владимир Ильич (1967). «Революционные дни», в Ленин, Владимир Ильич, *Полное собрание сочинений* (5-е издание), в 55 тт., т. 9. М.: Издательство политической литературы.
- Ленин, Владимир Ильич (1969а). «О двоевластии». В Ленин, Владимир Ильич, *Полное собрание сочинений* (5-е издание), в 55 тт., т. 31. М.: Издательство политической литературы.
- Ленин, Владимир Ильич (1969б). «Седьмой экстренный съезд РКП(б) 6–8 марта 1918 года». в Ленин, Владимир Ильич, *Полное собрание сочинений* (5-е издание), в 55 тт., т. 36. М.: Издательство политической литературы.
- Ленин, Владимир Ильич (1972). «Свобода критики и единство действий», в Ленин, Владимир Ильич, *Полное собрание сочинений* (5-е издание), в 55 тт., т. 13. М.: Издательство политической литературы.
- Ленин, Владимир Ильич (1973). «Доклад о революции 1905 года», в Ленин,

Культурная гегемония, соборность и русская революция 1917 г.

- Владимир Ильич, *Полное собрание сочинений* (5-е издание), в 55 тт., т. 30. М.: Издательство политической литературы.
- Ленин, Владимир Ильич (1974). «Речь на I Всероссийском учредительном съезде горнорабочих», в Ленин, Владимир Ильич, *Полное собрание сочинений* (5-е издание), в 55 тт., т. 40. М.: Издательство политической литературы.
- Лосский, Николай Онуфриевич (1991). *История русской философии*. Пер. с англ. М.: Советский писатель.
- Маркс, Карл (1959). «К критике политической экономии», в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения* (2-е издание), т. 13. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1960). «Капитал. Критика политической экономии. Том 1», в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения* (2-е издание), т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Троцкий, Лев (1925). «Ход гражданской войны», в Троцкий, Лев, *Сочинения*, т. 12. М.-Л.: Государственное издательство политической литературы.
- Уигзелл, Фэйт (2005). «Читая карту небес и ада в русском народном православии: о пригодности концептов двоеверия и бинаризма». *Антропологический форум* 3: 347–374.
- Хомяков, Алексей Степанович (1886). *Полное собрание сочинений*, в 8 тт., т. 2. М.: Университетская типография.
- Шмитт, Карл (2000). *Политическая теология*. М: Канон-Пресс.
- Anweiler, Oscar (1974). *The Soviets: The Russian Worker, Peasants, and Soldiers Councils, 1905–1921*. Trans. Ruth Hein. New York: Pantheon.
- Bartlett, Roger (1990). *Land Commune and Peasant Community in Russia: Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society*. London: Macmillan.
- Boer, Roland (2011). “Before October: The Unbearable Romanticism of Western Marxism.” *Monthly Review*, 8 October.
- Bonnell, Victoria E. (1983). *Roots of Rebellion: Workers’ Politics and Organizations in St. Petersburg and Moscow, 1900–1914*. Berkeley: University of California Press.
- Bulgakov, Sergius (1988). *The Orthodox Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Chulos, Chris (1995). “Myths of the Pious or Pagan Peasant in Post-Emancipation Central Russia (Voronezh Province).” *Russian History* 22: 181–216.
- Cliff, Tony (1987). *Lenin 1917–1923: The Revolution Besieged*. London: Bookmarks.
- Donald, Moira (1993). *Marxism and Revolution: Karl Kautsky and the Russian Marxists, 1900–1924*. New Haven: Yale University Press.
- Duncan, Peter J. S. (2002). *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*. London: Routledge.
- Freeze, Gregory (1990). “The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850.” *Studia Slavica Finlandensia* 7: 101–136.
- Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.
- Harding, Neil (1983). *Lenin’s Political Thought*. New York: Macmillan.
- Heretz, Leonid (2008). *Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Herrlinger, Page (2007). *Working Souls: Russian Orthodoxy and Factory Labor in St. Petersburg, 1991–1917*. Bloomington: Slavica.
- Hofstede, Geert, Hofstede, Gert Jan and Minkov, Michael (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. New York: McGraw-Hill.
- Katz, Michael R., Wagner, William G. (2014). "Introduction." In *What is to be Done? Nikolai Chernyshevsky*. Ithaca: Cornell University Press.
- Keep, John (1976). *The Russian Revolution: A Study in Mass Mobilisation*. New York: W.W. Norton and Co.
- Lih, Lars T. (2011). *Lenin*. London: Reaktion Books.
- Magagna, Victor V. (1991). *Communities of Grain: Rural Rebellion in Comparative Perspective*. Ithaca: Cornell University Press.
- Olson, Roger E. (1999). *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*. Downers grove: IVP Academic.
- Rock, Stella (2007). *Popular Religion in Russia: "Double Belief" and the Making of an Academic Myth*. New York: Routledge.
- Sablinsky, Walter (1976). *The Road to Bloody Sunday: Father Gapon and the St. Petersburg Massacre of 1905*. Princeton: Princeton University Press.
- Shevzov, Vera (1994). *Popular Orthodoxy in Imperial Rural Russia*. PhD. Diss. Yale University.
- Shevzov, Vera (2004). *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Steven A. (2008). *Revolution and the People in Russia and China: A Comparative History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stites, Richard (1989). *Revolutionary Dream: Utopian Vision and Experimental Life in Russian Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Von Laue, Theodore H. (1964). *Why Lenin? Why Stalin? A Reappraisal of the Russian Revolution, 1900–1930*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Wade, Rex A. (2005). *The Russian Revolution, 1917*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Alan (1993). *The Origins of the Russian Revolution, 1861–1917*. London: Routledge.
- Zelnik, Reginald E. (1971). *Labor and Society in Tsarist Russia: The Factory Workers of St. Petersburg, 1855–1870*, Vol. 1. Stanford: Stanford University Press.