

Этапы большого пути: 1917 как веха исторического упадка России

С.С. Хоружий

В рамках философии истории представлен анализ, интегрирующий событие революции 1917 г. в контекст культурно-цивилизационного развития России. Анализ строится на базе концептуального аппарата синергичной антропологии, а также использует ряд понятий философии Тойнби. Процесс историко-культурного развития описывается через базовые традиции, формирующие культурно-цивилизационные образования; ключевую роль в этом процессе играет духовная традиция, связанная с духовной практикой, и ее отношения с культурной традицией. В России отношения духовной и культурной традиций преимущественно носят конфликтный характер. Ход их развития прослеживается начиная с времени трансляции в Россию византийской духовной традиции и восточнохристианского дискурса; показывается, что отмеченный конфликт духовной и культурной традиций стимулировался прежде всего языческими элементами сакрализации в составе восточнохристианского дискурса. На протяжении всей истории этот конфликт не раз угрожал нормальному развитию российского цивилизационного организма, однако до начала XX в. опасности удавалось преодолеть. Разрушительной силы конфликт достиг к 1917 г., приведя к падению империи, чему прежде всего способствовали радикальная интеллигенция и ее альтернативная субкультура. После краха империи режим большевиков, с его стратегией ломки реальности и полного подавления духовной традиции, меняет сам тип динамики исторического процесса, которая становится динамикой упадка. Одно из главных измерений упадка – этическое. Мы прослеживаем смену этических формаций за весь период после 1917 г., и эта смена ярко показывает нарастание этической деградации. Последними ее этапами стали «анти-этика» 1990-х, а также «а-этика» нового тысячелетия – уже не этическая формация, ибо здесь мы наблюдаем атрофию нравственного инстинкта как такового, но симулякр, по форме имитирующий этику.

В основу данного текста положен доклад, прочитанный на Международной конференции «Русская революция и история идей», Варшава (Польша), ноябрь 2017.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история, исторический процесс, исторический упадок, универсальное государство, духовная традиция, трансляция, сакрализация, революция, 1917 г., большевики, этика, анти-этика.

ХОРУЖИЙ Сергей Сергеевич – Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Доктор физико-математических наук, профессор, главный научный сотрудник ИФ РАН

horujy@bk.ru

Статья поступила в редакцию 17 декабря 2017 г.

Цитирование: *Хоружий С.С.* Этапы большого пути: 1917 как веха исторического упадка России // Вопросы философии. 2019. № 4. С. 94–107.

1. Название статьи дает повод ожидать, что за ним последует рассуждение на идеологическом или публицистическом уровне. Однако характер текста совсем иной: наша цель — представить концептуально-аналитическую дескрипцию исторического процесса, субъектом которого является Россия. Россия, таким образом, будет рассматриваться как культурно-исторический субъект или же культурно-цивилизационный организм. Эти формулы мы будем, однако, употреблять лишь за неимением лучшего, ибо обе они вызывают возражения: понятие организма уводит в сторону морфологических и биологических моделей истории, меж тем как понятие субъекта связано с субъект-объектной парадигмой познания, которая устарела и признана несостоятельной. Сразу оговорим также, что мы почти не будем рассматривать хозяйственно-экономические и технологические аспекты российского развития; в центре внимания будут процессы эволюции общественного сознания.

Особого замечания требует и формула «исторический упадок» в названии. «Упадок» — частое и обычное слово при описании исторических и социокультурных процессов, но, как правило, оно не доводится до уровня понятия, и смысл его остается крайне неопределенным. Типичным образом ни в классических исторических трактатах, ни в больших европейских концепциях всемирной истории нет специальной рефлексии по поводу феномена исторического упадка, хотя термин употребляется свободно. Даже сам великий труд Э. Гиббона «Упадок и падение Римской империи» (1782), сделавший формулу «упадок и падение», «*decline and fall*», крылатым выражением, не содержит вопроса «Что такое упадок?», сразу описывая последний на чисто эмпирическом уровне: «Шайки преторианцев, чья распаленная ярость была первой причиной и симптомом упадка Римской империи...» [Gibbon 1845, 251]. Большое внимание процессам упадка уделяют теории в русле морфологического подхода к истории, самые известные представители которого — О. Шпенглер и Н. Данилевский. Здесь есть отчетливое понимание упадка, но оно не выдерживает критики, поскольку попросту представляет биологическую аналогию: упадок — неизбежная фаза отцветания или старения культуры как «исторического растения», так что «...есть расцветающие и стареющие культуры, народы... как есть молодые и старые дубы и пинии» [Шпенглер 1993, 151]. Позднейшие направления и школы, начиная со Школы «Анналов», необычайно повысили концептуально-методологическую культуру исторического дискурса, но при этом они были ориентированы на микроисторию, истории обыденной жизни, на антропологизацию истории и создание общего концепта упадка как категории исторического процесса не было созвучно этому тренду.

В итоге единственную не биологизированную, не натуралистическую трактовку понятия исторического упадка мы находим у А. Тойнби. В его «Постижении истории» это понятие — одно из базовых, хотя взамен классической пары *упадок — падение* он использует чаще пару *надлом — распад*. Тойнби устанавливает ряд критериев надлома культуры/цивилизации, выявляет его механизмы и основные сопутствующие явления, а также пытается уловить некоторые универсальные закономерности, ритмы процессов надлома и распада. «В истории падения любой цивилизации можно уловить ритм распада... За спадом, что начинается в момент надлома, следует оживление, что совпадает с моментом основания универсального государства. Однако и этот момент завершается в свою очередь надломом, знаменующим начало нового спада, за которым уже не наступит оживления, но последует окончательный распад» [Тойнби 1991, 477]. Как мы увидим, многие элементы дескрипции явлений упадка у Тойнби (в частности, его понятие универсального государства) оказываются достаточно точно соответствующими новейшей российской истории.

2. Цель наша — проследить российское развитие после (а отчасти и до) Октябрьской революции, с тем чтобы выявить в этом развитии черты исторического упадка, либо, напротив, убедиться в отсутствии таковых черт. Мы строим дескрипцию данного процесса на базе понятий синергичной антропологии (используемая концепция историко-культурного развития представлена в моей книге «Опыты из русской духовной традиции» [Хоружий 2018]). Стержневым для этой дескрипции является концепт традиции, который мы формируем, отправляясь от более общего концепта трансляции. Пространство (понимаемое в любом обобщенном смысле, а не только физическое

пространство-время) и трансляция — необходимые исходные понятия для описания всякого движения и перемещения, всякой процессуальности как таковой. Однако для описания процессов в социокультурном пространстве «трансляция» — слишком общее и малосодержательное понятие, его нужно конкретизировать, наделить дополнительными свойствами. Таким путем мы приходим к понятию традиции: традиция — это определенный вид трансляции, наиболее адекватный для дескрипции процессов в историческом и социокультурном пространстве.

Мы определяем традицию как трансляцию в социокультурном пространстве, наделенную двумя определяющими свойствами — мнемоничностью и аксиологичностью. Мнемоничность (или предикат памяти) означает, что в процессе трансляции сохраняется если не всё транслируемое содержание — целиком, в полной своей тождественности, — то, по крайней мере, некоторые существенные его свойства. Другой предикат, аксиологичность, относится к социальному аспекту традиции. Любая традиция — социальный феномен, она актуализуется сообществом ее участников, сознание которых придает транслируемому содержанию некоторую ценность, нравственную, культурную или иную. Данная пара предикатов выделяет нужный нам класс трансляций, исключая целый ряд смежных явлений: так, мнемоничность без аксиологичности характеризует устойчиво передающиеся в обществе слухи, условности, пережитки (паттерны сознания и поведения, унаследованные из глубины прошлого); аксиологичность без мнемоничности характеризует процессы утраты ценностей и стирания традиций. Как мы убедимся, традиция в нашем определении представляет удобный инструмент для описания и объяснения процессов социокультурного развития.

Конкретную традицию задают, в первую очередь, две характеристики, определяющие, *что* именно транслируется ею и *как*: транслируемое содержание и способ его трансляции. Традиции многочисленны и разноприродны. Они могут иметь самый разный масштаб, разное значение, и среди них следует выделять базовые и ведущие традиции: те, которые входят в основу культурно-цивилизационного организма, и те, которые играют ведущую роль в его развитии. Мы принимаем, что существование и развитие культурно-цивилизационного организма формируется некоторой совокупностью базовых традиций. Сжато представим эти традиции, ограничившись минимумом важнейших.

Прежде всего, существование культурно-цивилизационного организма формируют культура и культурная традиция. Культура — множество областей, и культурная традиция — это обширный конгломерат разнообразных субтрадиций: здесь и традиции образования и науки, и разных сфер искусства, государственной и политической жизни, и многое другое. Все эти субтрадиции имеют собственную историю и динамику развития, они переплетаются и взаимодействуют между собой, вкуче порождая некоторый единый строй, единый тип культуры. По самому определению, культурная традиция является не только базовой, но и ведущей в процессе существования культурно-цивилизационного организма.

Далее, в ансамбль базовых традиций входят народные традиции. Они исследуются этноантропологией, где вводятся и изучаются понятия «низовой культуры» (в отличие от культуры просвещенных слоев) и уже упоминавшихся «пережитков». Основанная на пережитках низовая культура создает целый круг традиций, где хранятся и транслируются паттерны поведения и сознания, идущие из глубокого прошлого. В случае России эти паттерны связаны большей частью с дохристианской культурой, миром славянского язычества. В известных нам культурах роль народных традиций весьма различна. В культуре России она значительна: длительный период в ней существовал феномен «двоеверия», означавший, что языческие пережитки в народном сознании так же важны, как официальная религия, христианство. Тем не менее к разряду ведущих народные традиции нельзя причислить даже и в России.

Наконец, необходимое слагаемое в числе базовых традиций — религиозная традиция. Подобно культурной, она также обширна и гетерогенна, причем в данном случае разные субтрадиции в ее составе играют самостоятельные и существенно разные роли в эволюции культурно-цивилизационного организма. Поэтому я ввожу структурирование религиозной традиции, деля ее на три основных блока. Первый блок —

институциональный: религия выстраивает широкий круг институтов. В случае христианства, среди них есть один главный и всеобъемлющий – Церковь как институт. Этот институт имеет сложное строение, включая в себя крайне разнородные элементы, начиная с храмов, культовых зданий, существование которых тоже традиция – храмы транслируют себя своим материальным бытием. Другие институты параллельны культурной традиции: таковы религиозное искусство, религиозное образование, большой комплекс религиозных наук. И есть также множество в разной степени институционализированных специфически религиозных традиций: область обряда и культа, институты или обычаи паломничества, пощения и говения, конфирмации и т.п. Следующий блок – интеллектуальный: он включает такие основополагающие элементы религии, как вероучение и догмат. И наконец есть еще один блок, последний, однако концептуально самый важный: духовная традиция.

«Духовная традиция» – особое ключевое понятие в нашей концепции историко-культурного развития. Мы замечаем, что весь комплекс религии – будем говорить ради краткости о христианстве, хотя возможен и вполне общий дискурс, – вырастает из определенного ядра, которым служит некоторый специальный опыт. Христианство есть вера во Христа, Бога, Который является и человеком, Личностью, и принадлежность к христианству значит не что иное, как причастность к опыту актуального личного общения с Ним. Именно этот опыт, «христоцентрическое Богообщение», и есть порождающее ядро христианства как такового. Но это – очень особый опыт: опыт всецелой трансформации человека, путь, которым он восходит к встрече с иным горизонтом бытия и соединению с ним. Для его получения, хранения, передачи в христианстве создается особая антропологическая практика, направленная к установлению и поддержанию общения со Христом. Эту практику мы называем духовной практикой, а сообщество всех ее участников – духовной традицией.

Отличие духовной практики в том, что, будучи индивидуально-личной практикой, она в то же время имеет социально-коллективный аспект, ибо неразрывно сопряжена с определенным сообществом – духовной традицией, без которой адепт практики не может получить необходимых указаний для прохождения своего пути. В свою очередь, духовная традиция также является выделенной в ансамбле традиций. Все традиции имеют, по определению, социальную природу, но духовная традиция – также и антропологическую: транслируемым содержанием в ней служит антропологический опыт (опыт личного Богообщения), и способ трансляции также антропологичен (передача опыта духовной практики необходимо включает личное общение). Образцовым примером описанного двуединства индивидуальной практики и коллективной традиции является исихазм – православная аскетическая практика, хранимая и передаваемая аскетической традицией.

Духовная практика – тонкое искусство, требующее усиленной концентрации и отстранения от любых обыденных социальных практик. Поэтому во всей полноте она культивируется лишь узким сообществом; иначе говоря, духовная традиция как социальное явление имеет весьма малый масштаб. Но, вопреки этому, ее роль в социуме может быть далеко не малой; напротив, в ансамбле базовых традиций духовная оказывается ведущей наряду с культурной. Причина в том, что духовная традиция – единственная базовая традиция, имеющая антропологическую природу и поэтому представляющая в ансамбле традиций, на социальном уровне, антропологический уровень реальности. Мы принимаем всё более укрепляющуюся сегодня в науке позицию примата антропологического уровня реальности: согласно этой позиции, динамику глобального развития определяет происходящее именно на антропологическом уровне. А значит, в силу своей антропологической природы духовная традиция обретает статус ведущей.

На практике такой статус обеспечивается тем, что с опытом, хранимым духовной традицией, в общественном сознании связывается необычайно высокая ценность, и за счет этого она приобретает сильное и широкое влияние. Влияние выражается, в частности, в развитии многочисленных «примыкающих» антропопрактик, в которых человек усваивает те или иные элементы духовной практики, тем самым ориентируясь на духовную

традицию. Сообщество всех участников примыкающих практик я называю «примыкающим слоем» духовной традиции, и в зависимости от условий и обстоятельств этот слой может быть и весьма значителен. Так, в Византии в XIV в. и в России в XIX в. исихастская традиция приобретала большое влияние и вес в обществе, ее «примыкающий слой» пронизывал все социальные слои, и она выступала одним из решающих факторов социокультурной ситуации и исторического развития.

В итоге в описанном ансамбле базовых традиций выделяются две ведущие традиции, культурная и духовная. Отсюда следует, что отношение этих двух традиций, их взаимодействие, меняющееся со временем, является определяющим фактором процесса развития культурно-цивилизационного организма; и на этой основе мы можем наметить методiku описания данного процесса. Ядро метода составляет анализ отношения двух ведущих традиций в каждом историческом срезе: мы фиксируем состояние духовной традиции и состояние культурной традиции в данном срезе, рассматриваем взаимодействие между ними и выявляем тенденции, тренды, заложенные в описанном динамическом отношении. Так возникает последовательная аналитическая дескрипция культурно-исторического развития.

3. Очертив аппарат и метод дескрипции, представим на их основе сжатое описание главных этапов исторического пути России до 1917 г. Как мы увидим, эта веха – рубеж, после которого нормальный механизм развития, складывающегося во взаимодействии духовной и культурной традиций, разрушается.

Генезис историко-культурного процесса – формирование ансамбля базовых традиций. В Древней Руси оно происходит путем трансляции из Византии некоторого фонда, который я называю «восточнохристианский дискурс». Это дискурс в точном смысле семиотического процесса, способа означивания реальности, и он содержит в себе духовный, концептуальный, эпистемологический фонд для формирования восточнохристианского менталитета и культурно-цивилизационного организма. Его главное содержание – это именно зерна, исходный материал для построения религиозной и культурной традиций, причем ключевым элементом, стержнем в нем служит духовная традиция, опыт христоцентрического Богообщения.

Внедрение восточнохристианского дискурса составляет существенное содержание киевского этапа русской истории (XI–XIII вв.). Духовная традиция успешно укореняется здесь с самого начала, возникают монашество и аскеза, складываются очаги практики исихастского типа, такие как Киево-Печерская лавра. Культурная традиция на этом этапе еще не имеет самостоятельности, родившись и оставаясь в лоне религиозной традиции. Тем не менее, как это присуще зрелому Средневековью, она имеет достаточные возможности развития: в тесном контакте с Византией в Киевской Руси возникают сфера образования, литература разных церковных жанров и начатки светской литературы («Слово о полку Игореве»), храмовое искусство. Это активное и плодотворное развитие культурной традиции позволяет сказать, что Киевская Русь – период гармонических отношений духовной и культурной традиций.

В эпоху Московской Руси (XIV–XVII вв.) эти отношения становятся, однако, амбивалентны, и система отношений между традициями весьма усложняется. Если в XIV в. – веке преподобных Сергия Радонежского и Андрея Рублева – духовная традиция еще сохраняет свою ведущую роль, то затем в составе религиозной традиции начинают усиленно развиваться и постепенно преобладать элементы некоторого типа религиозности, для которого в центре уже не стоит опыт духовной традиции – аутентично христианский опыт устремления ко Христу и соединения с Ним. Этот иной тип – языческая религиозность, основанная на обожествлении, сакрализации тех или иных элементов здешней реальности. Ее заметные элементы перешли из римского язычества в византийское христианство, а от него – в восточнохристианский дискурс и на Русь. Сакрализация имела два главных русла: обожествление императорской власти и утверждение божественной природы церковных обрядов. Обе эти тенденции обрели в России не меньшую силу, чем в Византии, вытесняя духовную традицию и толкая ее к упадку.

Сакрализация власти росла и усиливалась по мере объединения страны и укрепления центральной власти, достигнув явных и полных форм в XV–XVI вв., когда после

падения Византии с Московским царством начинает связываться парадигма *translatio imperii*. Параллельно шла сакрализация обряда, усилению и закреплению которой крайне содействовал Стоглавый собор (1551 г.). Последний процесс создавал непреодолимые препятствия для развития культуры на собственной почве восточнохристианского дискурса: в сакрализованном мире всё священно и неизменно, и для сакрализованного сознания установки свободного познания и творчества запретны и богопротивны. Поскольку же культурная традиция абсолютно необходима для существования культурно-цивилизационного организма, то оставался лишь один путь развития: заимствование культуры с Запада, вестернизация. И в XVI–XVII вв. ход русской истории определяется сочетанием косной, сакрализованной религиозной традиции и заёмной, вестернизированной культурной традиции. Это конфликтное, противоречивое сочетание, и к тому же оба его слагаемых несут нетворческий характер, не обеспечивающий исторического развития. Для страны вставала опасность «выпадения» из истории.

Реформа Петра Великого вернула России динамизм исторического развития, открыв эпоху имперской России. Ансамбль базовых традиций претерпел крупные изменения. В религиозной традиции были существенно сокращены элементы сакрализации — из них оставлен лишь минимум, касавшийся сакрализации высшей власти и персоны ее носителя. Напротив, вестернизация была радикально усилена: Пётр стремился сделать ее уже не внешней, но всесторонней, охватывающей все измерения культурно-цивилизационного организма. За счет этого развитие страны приобретало и западный, динамический характер; была создана эффективная государственная машина и инициирован ускоренный рост в экономической и военной областях.

Однако обновленный культурно-цивилизационный организм нес в себе серьезные риски. Духовная традиция продолжала быть в упадке. Другие блоки религиозной традиции также подверглись вестернизации, восточнохристианский дискурс вытеснялся чуждыми элементами, и церковь, лишённая своего традиционного патриаршего строя, была обращена в госструктуру. Культурная же традиция за счет потока всевозможных заимствований делалась, как я выражаюсь, «лоскутной»: превращалась в ряд разрозненных кусков, включавших в себя обрывки немецких практик управления, голландских и английских технологий, французской галантной культуры, учений случайных мелких западных мистиков... Организм в целом был крайне гетерогенным, искусственным и несбалансированным, что грозило большими опасностями.

Тем не менее опасности были преодолены. Общеизвестна герценовская формула о том, что «на вызов Петра Россия ответила явлением Пушкина». Это явление символизирует собой синтез культурной традиции, в котором лоскутная культура обретает внутреннюю и художественную цельность, претворяясь в русскую классическую культуру XIX столетия. Параллельно происходило возрождение духовной традиции, так что преодолена была и опасность, связанная с ее упадком. Однако при этом духовная и культурная традиции отнюдь не достигали согласия и единства. Их взаимоотношения не были резко конфликтными, но в то же время они почти не имели меж собой сообщительности. Как русский культурный синтез символизируется фигурой Пушкина, так возрождение духовной традиции символизируется фигурой преподобного Серафима Саровского. Но Пушкин и преподобный Серафим, будучи современниками, по всей вероятности, не знали даже о существовании друг друга. Духовная традиция и культурная традиция были разделены и разобщены, хотя всё же и не враждебны друг к другу.

Во второй половине XIX столетия русская классическая культура достигает зенита, становясь феноменом мировой значимости и входя в круг великих европейских культур. В этом кругу у нее свои отличительные черты: в ее основе — художественная литература, проза великих писателей, которые сегодня именуются русскими классиками, — Гоголя, Достоевского, Толстого, Тургенева и др. Их выделяют глубина понимания внутреннего мира человека и центральное место, отводимое человеческому общению. Вся эта литература, по сути, стоит на глубинной проработке феномена личного общения, тут всё развивается в его стихии, и оно утверждается как особая культурная и духовная ценность. И мы понимаем, что за этим должно стоять некое

определенное свойство русского человека как субъекта культуры — присущий этому человеку дар общения; выражение «русский разговор» стало своеобразным культурно-логическим понятием. В интенсивном общении раскрывается и еще одно свойство: способность меняться в событиях восприятия и общения, проявлять повышенную отзывчивость, пластичность, вбирать и творчески претворять самые разнообразные душевные и культурные содержания. Этот дар пластичности и дар общения явились вкупе важнейшими предпосылками русского культурного синтеза.

В этот период культурная традиция продвигается и к сближению с духовной традицией. Внутренние потенции сближения видны уже в том, что культурная традиция в своем зените пришла к утверждению центральной роли личного общения — именно той стихии, которая изначально пребывает в центре духовной традиции (хотя, конечно, культурные и духовные практики работают с общением по-разному). Эти потенции находят многие проявления. Начиная с середины XIX в. часть культурного слоя России тяготеет к аскетической духовности, входя в примыкающий слой духовной традиции и завязывая тесную связь с Оптиной пустыней. Эти исихастские связи затем продолжают и расширяются. Мотивы духовной традиции с яркостью выражаются в прозе Достоевского, которая, в свою очередь, своим огромным влиянием содействует дальнейшему расширению примыкающего слоя. Весьма важно, что в этот же период духовная традиция также и сама переживает подъем: возникает новое для исихазма явление русского старчества, которое прямо и непосредственно направлено на передачу исихастской духовности, исихастского строя жизни широкому кругу всех ищущих духовного попечения и помощи. Сближение двух традиций становится устойчивой тенденцией, приносящей зримые результаты.

Эта конвергенция культурной и духовной традиций — мощное творческое русло, мейнстрим, создавший великую русскую культуру. Но параллельно с ним в российском развитии делаются всё заметнее и противоположные, разрушительные, тенденции. Безусловно, историческое развитие всегда включает в себя противоположности, противоречия, и сама фактура существования общества — постоянная борьба идейных группировок, политических сил, социальных слоев и групп. В стабильном существовании власти и обществу удается наиболее крупные противоречия преодолеть и согласовать; когда же выделяются особо непримиримые противоречия и конфликты, лишь обостряющиеся и углубляющиеся со временем, в социальной фактуре нарастают риски раскола и распада, и общество, если вспомнить концепты Тойнби, переходит в фазу надлома и упадка. Что же касается России, то, скажем, конфликт нестяжателей и иосифлян в XVI в., дворянская фронда при Александре I, идейный конфликт западников и славянофилов в 40–50-е гг. XIX в. — всё это были примеры достаточно глубоких противоречий, которые при всем том не доводили до коллапса. Однако в последние десятилетия XIX в. в стране начинает назревать конфликт уже иного рода, динамика которого — непреодолимая эскалация.

В этой смене природы и характера социальной конфликтности решающую роль сыграл знаменитый феномен русской интеллигенции. Он возникает на базе столь характерной для России среды «кружков» — малых сообществ, в которых группы регулярно встречавшихся идейных единомышленников (нигилистов, народников и т.п.) вырабатывали разные оппозиционные концепции и программы действий. Существенно, что в этих тесных кружковых встречах их участники не только обсуждали идеи, но и обретали постепенно общий стиль жизни, коды поведения, моральные установки. Так создавалась альтернативная субкультура, причем всем формациям, всем направлениям этой кружковой субкультуры присущ был радикализм, бескомпромиссная оппозиция по отношению к власти и церкви, ко всем устоям и опорам господствующего порядка. Русская интеллигенция — сообщество участников этой субкультуры. Ее принципиальным отличием от прежних идейных и оппозиционных движений была именно цельность социального явления: субкультура интеллигенции — это в малом масштабе цельное альтернативное общество со своей альтернативной этикой и моделями поведения. Цельность и радикализм субкультуры интеллигенции привлекали к ней множество сторонников, делая ее отчасти подобной духовной традиции: она тоже была малым сообществом, которое следует

неким особым и строгим правилам и имеет сильное и широкое влияние в окружающем обществе. Сходных черт у нее и аскетической традиции немало, но эти сходства носят характер искажения или прямого переверачивания: так, интеллигенции присуща «вера наизнанку» (Булгаков), «заблудившаяся жажда соборности» (Флоровский), интеллигентский героизм, который есть искажение религиозного подвижничества (Булгаков), и т.д. Нравы и принципы интеллигенции приобрели огромную популярность и авторитет, так что интеллигенция создавала весьма большой примыкающий слой – слой приобщенных к радикальным, революционным позициям, к разрушительному социальному тренду. Тем самым, как не раз отмечали, она действовала как мощный фермент разложения и раскола, поляризации общества. Она была главной силой разрушительного тренда.

На грани XIX и XX столетий русский культурный синтез нисколько не утратил творческой силы, напротив, он шел дальше и дальше, захватывая вслед за литературой искусство и философию и порождая богатейшую культуру Серебряного века. Но шел всё дальше и разрушительный тренд. Два тренда столкнулись, и судьбу их противоборства решила мировая война: в созданных ею обстоятельствах крайних бедствий и непосильного напряжения разрушительный тренд одержал победу. В 1917 г. совершилось крушение Российской империи. Власть захватили самые радикальные представители интеллигенции, большевики.

4. Большевистский переворот был феноменом исторического упадка уже потому, что он прямо служил крушению государства. Режим большевиков изначально стал орудием упадка и разрушения, намеренно развязав гражданскую войну – предельную форму разрушения общества. Но он был феноменом упадка также и в других аспектах. Он сразу же начал жестокие гонения на церковь, взяв курс на полное подавление и ликвидацию религиозной традиции, и в том числе духовной традиции. Помимо прямого разрушительного действия это приводило к изменению характера исторической динамики, которая уже не могла складываться органически, в свободном взаимодействии культурной и духовной традиций. Произошла смена органической динамики на механическую и насильственную: большевики пытались воплотить свои радикальные программы и планы, которые подчинялись абстрактным идейным схемам. Такие планы не отвечали реальности, и главной, принципиальной установкой большевиков стала *ломка реальности*, форсированная и насильственная трансформация. Эта установка утверждалась открыто и агрессивно, в риторике режима центральное место занял особый дискурс ломки, где навязчиво варьировались «ломка», «сломя», «перелом»...

Ломка проводилась по отношению ко всем сферам жизни страны, всем измерениям культурно-цивилизационного организма. Она могла давать кратковременный результат, иметь видимость успеха, однако в перспективе неизменно вела к дальнейшему упадку и катастрофе. Рассмотрим главные области этой большевистской ломки.

В центре нашего анализа – происходящее с человеком и обществом. Ведущим понятием для стратегий большевиков в этой сфере стала «инженерия». Ставилась цель создания нового советского человека, и это создание виделось как инженерный, технологический проект, а одним из популярных терминов для него была «перековка». Переделка человека мыслилась революционной, глобальной, его прежнее сознание было объявлено «отсталым» и подлежало полной замене на «передовое» советское сознание; революции, коренной перестройке подлежали все сферы жизни, все нормы поведения, общественного и частного, в семье и быту. Подбирались и испытывались различные средства, техники этой переделки. Искусство должно было превратиться в одно из таких средств, и, по формуле Сталина, писателям надлежало быть «инженерами человеческих душ». Основными же инженерами и техниками антропологической переделки являлись чекисты и партработники.

Однако то, что реально происходило с человеком в советском обществе, имело крайне мало общего с заявленными целями социалистической переделки человека. Антропологические изменения, глубокие и важные, действительно совершались, но они были абсолютно другими и непредвиденными. Наиболее наглядно проследить их можно в нравственной сфере, рассмотрев ход изменения этических установок в стране, начиная с Октябрьской революции. Как мы увидим, большевистская стратегия ломки

здесь выразилась в серии резких насильственно-административных смен этической модели, которые, противореча друг другу, последовательно разрушали нравственное сознание и увлекали его к деградации и катастрофе.

Процесс начался сразу же с революцией. Победившей и господствующей стала этика радикальной интеллигенции, на базе которой рождается первая из серии новых этических формаций: *этика революции и гражданской войны*. Это – агрессивная этика, которая разжигает ненависть и вражду низших классов к высшим, ко всем силам старого строя и объявляет открытую войну прежней России и ее православной этике: «Пальнем-ка пулей в Святую Русь!» Она также оправдывает красный террор, любые жестокости и репрессии. Как и в целом режим военного коммунизма, эта вызывающе экстремистская формация не могла культивироваться долго, и с началом НЭПа она уходит со сцены. 20-е годы – период промежуточный и неопределенный, когда режим допускает как компромисс те или иные элементы старой культуры, общественного порядка и экономического уклада, однако неуклонно продвигается к полной их ликвидации. В искусстве этот период был ярок и плодотворен, но в нравственном аспекте он был двусмысленным и скользким. Громкие революционные фразы и беспринципные, компромиссные практики кричаще противоречили друг другу, и этическое сознание теряло почву.

Но следующий период не допускал уже никакой неопределенности. Он произвел трансформацию всей этической сферы и породил свою этическую формацию, *этику советского тоталитаризма*, которая вбивалась с такой силой и вкоренилась столь глубоко, что многие ее черты сохраняются до сего дня. Это – важнейшее явление, до сих пор плохо изученное и понятое, и я лишь назову сейчас его главные отличия.

Верховный принцип тоталитарной этики – *преданность партии*, лично ее вождю и ее учению, которое требовалось признавать абсолютной истиной. Тем самым тип этой этики близок к этике преступных групп, банд, где высшим принципом также служит верность главарю банды. Следующий базовый принцип – *насилие*. Преданность режиму обеспечивалась машиной террора, которая осуществляла жестокие репрессии вплоть до убийства, против широкого круга групп и отдельных лиц, объявлявшихся «врагами народа». По отношению к врагам народа насилие и убийство признавались нравственным актом. Оправдание этой широкой культивации насилия шло за счет столь же широкого разжигания *ненависти*. Механизмы ненависти заложены в древних пластах сознания, в их архаических и атактистических паттернах, и поэтому тоталитарное сознание и тоталитарная этика насилия и ненависти с необходимостью попадают в круг *феноменов архаизации*. В кампаниях тоталитарного террора неизбежно воспроизводятся архаические парадигмы «козла отпущения» (реконструкцию этой парадигмы дал Р. Жирар) и «*homo sacer*» (парадигма, описанная Дж. Агамбенем). Устраивались митинги, где сотни и тысячи людей должны были требовать смертной казни для врагов народа, – в чистом виде воплощение ритуала, превращающего каждого из собравшихся в символического участника убийства козла отпущения. Были и категории людей – как, например, бежавшие из концлагерей, – которых каждый на законном основании мог убить – и это так же в точности воплощало парадигму «*homo sacer*». Погружение в архаические паттерны – одна из ключевых черт тоталитарного сознания, и эта черта рождает многие последствия для этики.

Еще одной из важнейших черт тоталитарной этики является культура всеобщего доносительства («стукачества»). Верховный принцип преданности режиму включал в себя долг обязательного доноса на все нарушения преданности и на всех ее нарушавших; недонесение было преступлением. Институт тайных осведомителей достиг огромных масштабов, так что присутствие стукачей подозревалось повсюду, в любой компании. Создалась атмосфера тотального недоверия и страха, которая сильнейшим образом разлагала все человеческие связи – профессиональные, дружеские, семейные. Наконец, надо упомянуть, что наряду с описанной реальной этикой тоталитаризма, существовала официальная советская этика. С реальной у нее был всего один общий пункт, принцип преданности партии и ее вождю. Другие же принципы, такие как советский коллективизм, труд на благо общества и т.п., отнюдь не отвечали реальности, но были частью тоталитарной догмы, и все обязаны были регулярно декла-

ривать свою верность им. Кричащее противоречие между этими декларациями и действительностью порождало лицемерие и ложь на всех уровнях жизни.

На следующих стадиях после сталинского террора, когда насилие и ненависть отошли на периферию, именно ложь и лицемерие оказались самыми характерными и долгоживущими свойствами советского сознания. Именно поэтому призыв к оздоровлению общества был выражен Солженицыным в виде формулы «*Жить не по лжи!*». Позднесоветский период принес новую смену этической модели, новую формацию — «*этику фальшивой покорности*». Краткое определение ее таково: «Повадка дворни престарелого, тронутого, но еще грозного барина. Охотная готовность лгать ради своего спокойствия и выгоды. Трусливый эгоизм с циничной ухмылкой» [Хоружий 2015, 276]. В этот довольно долгий период «оттепели» и затем «застоя» происходит постепенное размывание и распад марксистско-ленинской тоталитарной догмы. Официальная этика вяло эволюционирует, колеблясь между верностью догме и попытками ее обновления, гуманизации; их характерный пример — «Моральный кодекс строителя коммунизма», сочиненный по приказу Хрущева. Но все эти попытки даже отдаленно не достигают уровня полноценной этической концепции. Становится ясно, что правящий слой сам несколько не следует проповедуемой им высокой морали, и бывшее уважение к нему сменяется насмешками и презрением. Но режим еще сохраняет рычаги насилия, и с ними сохраняется страх, пускай и ослабленный. Возникает специфическое соединение опасливого страха с насмешливым презрением, которое и находит выражение в «этике фальшивой покорности». В этой любопытной формации, доминанту которой составляет всеразлагающий цинизм, сильно уже заметен процесс этической *деградации*.

После падения советского режима этот процесс быстро достигает своей кульминации. Здесь можно увидеть противоречие — ведь снятие тотального подавления и контроля возвращало свободу мысли и общественного действия, давая полную возможность осознать симптомы упадка и деградации, дать им оценку и найти пути их преодоления. Но эта возможность была отвергнута. Необходимая первая ступень преодоления нравственного упадка — покаяние: в обобщенном понимании покаяние есть попросту нравственный самоотчет, строгое осознание своей нравственной ситуации, и, как таковое, оно представляет собой универсальную парадигму начала, первого шага нравственного оздоровления. На грани ухода советского строя в российском обществе был кратковременный нравственный порыв, когда тема покаяния поднималась и обсуждалась широко, и путь покаяния утверждался как необходимость для общества. Однако последовавшая вскоре широкая реакция на этот порыв была негативной. Путь покаяния был отвергнут — и отказ от покаяния стал, по сути, первым нравственным актом российского сознания, когда оно получило свободу. Апостериори мы видим: то был тест, который определил многое в дальнейшем развитии этической ситуации. «Бесчувствие национальной совести само по себе является самым сильным симптомом болезни» [Федотов 2013, 11].

Вскоре в постсоветском обществе возникает новая этическая формация. Господствующей установкой вновь становится *всеобщий цинизм*. Это — анти-этическая установка, и сейчас она действует в особых обстоятельствах: с падением советского строя разрушилась не только машина коммунистической диктатуры, но и базовые институты закона и порядка, борьбы с преступностью, поддержания повседневной жизни. Разруха и распад хозяйства и общества влекут за собой распад любых этических норм, независимо уже от их связи с советской идеологией, снятие всех этических запретов. Наступил коллапс социальной этики — специфический порядок, когда сколь угодно гнусные и бесчеловечные поступки, любые преступления, включая убийства, могут совершаться почти свободно. Причем теперь они рассматриваются общественным сознанием как вполне допустимые, не вызывают морального осуждения. Отдельные из таких практик даже популяризируются, представляются как престижные занятия: так, с интересом и даже неким уважением обсуждаются «профессии» бандита, киллера, проститутки. Это означает, что в общественном сознании выработалась своего рода обратная, «обращенная» этика: этическая формация, в которой легитимируются, оцениваются как приемлемые все наихудшие безнравственные и преступные акты. Естественное название для такой формации — *анти-этика*.

Как состояние крайней разрухи в стране, так и связанная с ним анти-этика не могли быть слишком длительными. С новым тысячелетием наступает и новый, сегоднешний период российского развития. Он доставил относительную нормализацию экономики и общественного порядка, и анти-этика также ушла в прошлое. Однако очередная смена этической модели явилась не преодолением этической деградации, но ее дальнейшей фазой, в известном смысле, уже предельной. Анализы этической ситуации в стране характеризуют данную фазу как отсутствие этики, ее полный уход. Так, Дмитрий Глуховский, крупный современный прозаик, пишет: «Идет полный отказ от представлений об этике. Представления о добре и зле больше не применяются» [Глуховский 2017]. Но эту характеристику надо уточнить, ибо этика как таковая — имманентная принадлежность человека и общества; ее точное, буквальное отсутствие невозможно и, скажем, анти-этика тоже есть некая форма этики. Более пристальный взгляд обнаруживает, что в любой момент общественное сознание принимает некоторые этические нормы и принципы, и они могут быть даже строгими. Но это принятие чисто формально и поверхностно. Оно происходит по указаниям власти, а эти указания сегодня полностью определяются «оперативными потребностями», сиюминутным политическим интересом, меняясь часто, резко и противоречиво. Общество же послушно усваивает любую диктуемую ему этическую позицию и столь же послушно ее меняет, хотя бы уже на другой день. И это значит, что собственной позиции, собственной нравственной реакции у него вообще нет.

Это и составляет суть новой этической формации. В итоге всей серии резких и многократных смен этической модели, насильственных ломок этического сознания это сознание утратило нравственную чувствительность. О такой опасности давно предупреждал Пастернак: «Нельзя без последствий для здоровья изо дня в день проявлять себя противно тому, что чувствуешь... Наша душа... помещается в нас, как зубы во рту. Ее нельзя без конца насиловать безнаказанно» [Пастернак 1959, 560]. Наступила *атрофия нравственного инстинкта*, и адекватным названием для этого состояния этической атрофии может служить *а-этика*. Эта формация — итог всего векового, с 1917 г., процесса жестоких экспериментов над русским общественным сознанием. В точном смысле она уже не должна рассматриваться как этическая формация: это уже не этика как таковая, но ее имитация, симулякр. Итак, *финал пути — замена этики ее симулякром*; и несомненно, такая замена есть этическая катастрофа. Но этическое измерение — центральное, стержневое в конституции человека, и потому этическая катастрофа означает наличие и антропологической катастрофы. Вкупе же этическая и антропологическая катастрофы должны рассматриваться как главный итог российского общественного развития за прошедший век — итог процесса упадка, развязанного революцией 1917 г.

5. Для полной оценки итогов векового развития, разумеется, нужно внимательно рассмотреть и другие его основные аспекты. Сейчас мы можем лишь бегло упомянуть главное. Для большевистской идеологии важным направлением были отношения человека с природой, которые строились под лозунгом «покорения природы». Сегодня эти отношения кардинально переосмыслены: они рассматриваются как проблема экологии — одна из главнейших проблем глобального развития, решаемая на путях равновесия и гармонии человека с его окружающей средой. Однако большевики и по отношению к природе следовали своей универсальной установке насильственной ломки. Их планы и проекты переделки природы были столь же радикальны и грандиозны, как планы переделки человека, — и оказались столь же губительны. Действия большевистского режима в природе были крайне антиэкологичны, а они имели огромный масштаб, разветвляясь по всей территории страны. Шли непрерывные всероссийские кампании коллективизации и индустриализации, освоения целины, «великих строек коммунизма», «химизации народного хозяйства» — и все они проводились с полным отсутствием экологической заботы и грамотности, неся громадный, часто необратимый ущерб окружающей среде. Неизбежным следствием была череда скрываемых или замалчиваемых экологических катастроф самого разного масштаба — гниющие воды рукотворных «морей», погибшее Аральское море, реки, отравленные отходами, пыльные бури на бывших «целинных землях» и т.д. и т.п.

Общий же вывод тот, что в экологическом аспекте революция 1917 г. также инициировала глубокий упадок.

Однако нельзя оставить в стороне и то, что в ряде аспектов развитие СССР, как справедливо признают, имело успехи и победы: здесь и победа в Отечественной войне, и развитие индустрии, и космическая программа. Чтобы понять эти стороны советской истории, обратимся вновь к аналитике исторического упадка у Тойнби. Большую роль здесь играет упомянутое в начале понятие *универсального государства* – сильного государственного образования, что возникает как ответ на вызов происшедшего надлома культурно-цивилизационного организма. Хотя отнюдь не все атрибуты этого понятия соответствуют СССР, в известной мере его можно привлечь для осмысления хода российского развития в XX–XXI вв. «Универсальные государства – симптомы социального распада, однако это одновременно попытка взять его под контроль, предотвратить падение в пропасть», «Если правитель универсального государства достаточно могуществен, то его подданные, которых он вывел из мучительного смутного времени, начинают смотреть на него как на воплощенного бога», «Период строительства универсального государства отмечен явным оживлением» [Тойнби 1991, 485, 410, 476]. Как Тойнби указывает, это оживление выражается прежде всего в том, что он называет «военным психозом», – в непрерывной милитаризации, концентрации на войне, причем «...война может также стимулировать развитие техники... [и потому] часто случается так, что... главы истории трагического общественного упадка в обыденном народном сознании воспринимаются как периоды изумительного взлета и процветания. Это печальное заблуждение» [Там же, 335]. Как мы знаем, практически все впечатляющие успехи СССР были прямо или косвенно плодами деятельности военно-промышленного комплекса. Можно здесь вспомнить и название этого текста: «Этапы большого пути» – слова из знаменитой советской песни «Каховка», и эти этапы там названы: «Иркутск и Варшава, Орел и Каховка». Они не что иное, как военные сражения, и, стало быть, «большой путь» советского государства видится всецело под знаком военных действий. Примеров, подтверждающих это, можно найти множество, и в целом есть все основания считать, что советскому сознанию был присущ «военный психоз», по терминологии Тойнби. Милитаризация сознания нагнетается и по сей день, с той новой немаловажной деталью, что к ней сегодня присоединяется и Русская церковь, не останавливаясь перед прямой проповедью войны. Исследователи фиксируют «милитаристские интенции в российской постсоветской церковной среде» и отмечают, что «...в российском православии встречается аргументация не только в защиту изучения воинского дела, но и войны как таковой» [Кнорре 2015, 568]. Свидетельств тому изобилие, приведем лишь один выразительный пример. Священник на военном корабле на вопрос: «На чем делали особый упор, окормляя членов экипажа?», – отвечает: «На том, что война – дело святое, дело Божие» [Соседов 2017, 13].

Итак, соответствие концепции Тойнби довольно убедительно, и оно подкрепляется еще многими чертами. Вот – о культе Ленина и Сталина: «Одна из причин веры в бессмертие универсальных государств... в силе личного обаяния, производимого основателями универсальных государств... Как правило, эти впечатления передаются последующим поколениям с сильными преувеличениями, превращаясь в легенду» [Тойнби 1991, 492]. О засилии полиции, явной и тайной: «Конструирование охранительных учреждений – фундаментальная задача универсального государства, ибо это – единственное средство консервации самого общества» [Там же, 501]. Наконец, в этой концепции описан и феномен, аналогичный происходящей сегодня ресоветизации России: «История знает случаи, когда жизнь универсального государства подошла к концу... а внутренний импульс еще достаточно силен, чтобы реставрировать умершее государство» [Там же, 486]. Но главное для нас в том, что по самой своей природе универсальное государство – феномен упадка. «Оживление, сопровождающее строительство универсального государства, лишь краткая фаза, за которой следует неизбежное падение вниз» [Там же, 476–477].

В итоге концепция Тойнби подтверждает выводы нашей дескрипции российского развития после Октябрьского переворота: революция 1917 г. – веха исторического упадка России. Если до революции ход развития характеризовался амбивалентным сочетанием обретений и утрат, творческих и разрушительных трендов, то после нее

этот ход предстает более однозначно: как ступени упадка. Развиваясь в согласии с моделью универсального государства Тойнби, упадок уже привел к этической и антропологической деградации и предвещает неизбежную деградацию также и в других измерениях. Безусловно, в числе факторов и причин упадка — отнюдь не одни только русские, локальные факторы; важную роль играют и факторы общие, универсальные, присущие современному глобальному развитию. Дальнейший анализ должен провести разделение глобальных и локальных факторов и на этой основе выработать стратегию преодоления тренда деградации культурно-цивилизационного организма. В этом — насущнейшая задача страны.

Источники и переводы — Primary Sources and Russian Translations

Пастернак, 1959 — *Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго. Париж: Société d'Édition et d'Impression Mondiale, 1959 [Pasternak, Boris. Doctor Zhivago. In Russian].

Тойнби 1991 — *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М.: Прогресс, 1991 [Toynbee, Arnold J. A Study of History. Russian Translation 1991].

Федотов 2013 — *Федотов Г.П.* О национальном покаянии // Федотов Г.П. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 6. М.: Sam & Sam. 2013. С. 5–13 [Fedotov, Georgy P. On national repentance. In Russian].

Шпенглер 1993 — *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. М.: Мысль, 1993 [Spengler, Oswald A. Der Untergang des Abendlandes. Vol. 1. Russian Translation 1993].

Gibbon, Edward (1845) *Decline and Fall of the Roman Empire*, London.

Ссылки — References in Russian

Глуховский 2017 — *Глуховский Д.* Дети неизбежно победят, вопрос в том, успеет ли нынешняя власть их испортить // Новая Газета. 2017. 19 июня. № 64.

Кнорре 2015 — *Кнорре Б.* «Богословие войны» в постсоветском российском православии // Страницы: Богословие, культура, образование. 2015. Вып. 4. Т. 19. С. 559–578.

Соседов 2017 — *Соседов А.* За други своя (Интервью с протоиереем Сергием Шерфетдиновым) // К единству. Журнал Международного общественного Фонда единства православных народов. 2017. № 4 (15). С. 13–14.

Хоружий 2015 — *Хоружий С.С.* «Улисс» в русском зеркале. М.: Азбука, 2015.

Хоружий 2015 — *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. Изд. 2. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2015.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 4. P. 94–107

Stages of a Big Path: 1917 as a Landmark of the Historical Decline of Russia

Sergey S. Horujy

Philosophical analysis integrating the event of the Bolshevik revolution into the context of Russian historical development is presented. It exploits the conceptual framework of synergic anthropology as well as some ideas and notions of Arnold Toynbee. The key role in the evolution of the cultural-civilizational organism of Russia belongs to the spiritual tradition and its relationship (of predominantly conflict character) with the cultural tradition. The evolution of this relationship is described starting with the translation of the Eastern-Christian discourse from Byzantium, and it is shown that the conflict between the spiritual and cultural tradition was stimulated by the elements of sacralization present in the Eastern-Christian discourse. The fall of the Empire was the result of the destructive trend supported, above all, by radical intelligentsia and its alternative subculture. The Bolshevik regime cultivates the strategy of the liquidation of the spiritual tradition and violent breaks of both social and anthropological reality, and it causes the change of the type of dynamics of the Russian development which turns into the dynamics of decline. We reconstruct the ethical dimension of the decline describing the series of ethical formations in the period after the Revolution. This series demonstrates the trend to the ethical degradation the last stages of which

are “anti-ethics” of the 90s and “non-ethics” or the atrophy of the ethical feeling in the new Millennium.

This text is based on a report at the international conference “Russian revolution and the history of ideas”, Warsaw (Poland), November 2017.

KEY WORDS: history, historical process, historical decline, universal state, spiritual tradition, translation, sacralization, revolution, bolsheviks, ethics, anti-ethics.

HORUJY Sergey S. – Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya, Moscow, 109240, Russian Federation.

DSc in Physics and Mathematics, Professor, Head Researcher.

Horujy@bk.ru

Received on December 17, 2017.

Citation: Horujy, Sergey S. (2019) “Stages of a Big Path: 1917 as a Landmark of the Historical Decline of Russia”, *Voprosy filosofii* Vol. 4 (2019), pp. 94–107.

DOI: 10.31857/S004287440004799-3

References

Glukhovskiy, Dmitry A. (2017) ‘Children will win inevitably, but the question is whether the present power will have time to spoil them’, *Novaya Gazeta*, № 64 (19.06.2017) (in Russian).

Horujy, Sergey S. (2015) ‘Ulysses’ in a *Russian Mirror*, Azbuka, Moscow (in Russian).

Horujy, Sergey S. (2018) *Essays in the Russian spiritual tradition*, 2 ed., Institut Filosofii, Teologii i Istorii sv. Fomy, Moscow (in Russian).

Knorre, Boris K. (2015) “‘Theology of War’ in Postsoviet Russian Orthodoxy”, *Stranitsy: Bogoslovie, Kultura, Obrazovanie*, Vol. 19, № 4 (2015), pp. 559–578 (in Russian).

Sosedov, Alexey (2017) “For one’s friends (Interview with the Archpriest Sergius Sherfetdinov)”, *Kedinstvu. Zhurnal Mezhdunarodnogo obshchestvennogo Fonda edinstvapravoslavnykh narodov*, № 4 (15) (2017), pp.13–14 (in Russian).