

В.В.Ткаченко*

КОМУНІТАРНІ ІДЕЇ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ ОСТАННЬОЇ ЧВЕРТІ XIX – ПОЧАТКУ XX ст.

У статті аналізуються основні ідеї комунітарного руху зазначеного періоду, його місце і роль серед інших суспільних течій, які проявили себе найяскравіше та справили безпосередній вплив на хід історії.

Реформи 60–70-х рр. XIX ст. загострили соціально-політичні відносини в країні у перші пореформені десятиріччя, що призвело до зростання популярності революційних ідей та посилення охоронництва, а також сприяло формуванню суспільної апатії у 80-х роках. Про своє невдоволення реформами представники різних кіл громадськості заявляли в найрізноманітніших формах.

Виразне ідеологічне відбиття в інтелектуальній і політичній сферах життя українського суспільства останньої чверті XIX ст. знайшло декілька типів реакції на це невдоволення. Особливим радикалізмом відрізнялися ті програми суспільного перевлаштування, об'єктом критики яких стала не тільки конкретна практика реформ, але й узагалі ефективність реформаторства як методу розв'язання суспільних проблем. Однак звична для всіх тріада “реформи, революція і збереження традиційних основ” не вичерпує всього багатства суспільних ідеалів пореформеного періоду: приблизно з кінця 60-х рр. у країні дедалі популярнішими стають комунітарні ідеї, а із середини 70-х рр. можна говорити про появу українського комунітарного руху.

Комунітарний рух – це неревольюційна течія, прихильників якої об'єднує мета вдосконалення суспільства шляхом внутрішнього духовного переродження кожного окремого учасника в умовах невеликої громади, найчастіше створеної десь у глибинці та спертої на сільськогосподарську працю¹. Особливо важливу роль він відігравав, починаючи із XIX ст. в історії США, де ідеали комунітаризму є важливою характеристикою національної самосвідомості. Значного поширення цей рух набув і в країнах Західної Європи². На терені Російської імперії перші комунітарні проекти спільного життя й праці, що мали за мету вказати шлях до реорганізації всього суспільства, були задумані ще у 40–50-х рр. XIX ст. Із кінця 60-х-70-х рр. мрії про самовдосконалення в громаді однодумців дедалі частіше почали втілюватись у практичній діяльності, а прагнення до організації “експериментальних” громад набуло масового характеру.

Вітчизняний комунітарний рух зародився в останній чверті XIX ст. як рух народницький. Не призначені за народженням, вихованням та освітою до сільськогосподарської праці українські комунітарії відмовлялися від свого привілейованого становища й “уторованих” життєвих шляхів, залишали навчальні заклади і виїжджали до села, щоб заснувати “інтелігентні” землеробські громади (колонії) – як їх тоді називали. Мета перед такими колоніями ставилася не економічна (як у кооперативному русі) і тим більше не пропагандистська (як у сільських поселеннях землевольців та чорнопередільців): головним прагненням комунітаріїв було “жити працею своїх рук” і духовно вдосконалюватися в колі друзів із тим, щоб люди наслідували їх приклад, і світ став кращим без усілякого насильства.

Всупереч усталеній думці, комунітарний ідеал учасників “інтелігентних” громад мав саме суспільний характер: він був покликаний розв'язати існуючі суспільні суперечності, але не шляхом реформ установ та інститутів, як це пропону-

* Ткаченко Володимир Володимирович – канд. іст. наук, докторант кафедри всесвітньої історії Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т.Г.Шевченка, професор кафедри гуманітарних наук Чернігівського інституту МАУП.

вали ліберали, не здійснюючи революції, чого прагнули радикали, й не за рахунок збереження традиційних основ суспільства, чому віддавали перевагу прихильники охоронництва. Усі ці ідеали комунітарії вважали недійовими тому, що вони були спрямовані на суто “зовнішні” зміни в установах і не зачіпали, як їм здавалося, головного – людської свідомості, громадської моралі, загального духу й характеру людей, які потребують вдосконалення, а без цього ніякі реформи та революції не матимуть успіху.

Осмилення історичних умов поширення комунітарних ідей в Україні останньої чверті XIX ст. обов’язково вимагає звернути увагу на суспільно-психологічні аспекти цього процесу. Крім суспільного ідеалу, комунітаризм може розглядатись як головний психологічний мотив, що визначав “мету й прагнення, які несвідомо, але систематично артикулювалися в усіх свідомих та напівсвідомих інтерпретаціях світу”³, характерних для певної соціальної групи.

У період інтенсивної модернізації духовний клімат поставив людину перед дилемою, яку вперше теоретично осмислив німецький соціолог Ф.Тенніс. Саме він вказав на те, що з переходом до сучасного типу суспільства становище людини в ньому й характер її зв’язків з іншими людьми кардинально змінюються, дедалі більше перетворюючись з емоційно безпосередніх, особових у раціонально договірні, анонімні стосунки. Перший тип зв’язків між людьми він назвав “гемайншафтом” (“громадою”, “спільністю”), а другий – “гезельшафтом” (“суспільством”) ⁴.

Образ комунітарної громади прямо пов’язаний із поняттям “гемайншафт”, що вказує на прагнення окремих людей і певних соціальних груп до первинних неформальних відносин у малій спільності, до безпосереднього спілкування “обличчям до обличчя”. Комунітаризм асоціюється передовсім із невеликими гуртожитками й гуртками, що створюють особливу духовну якість відносин. Навіть, якщо громадівці мріяли про те, що їх суспільний ідеал реалізується в масштабах всієї країни або світу, вони уявляли майбутній суспільний устрій не у вигляді однієї величезної громади, а у вигляді конгломерату малих спільностей, що об’єднують людей за духовною близькістю. У психологічному значенні, як один із мотивів, комунітаризм простежується з початку XIX ст. у діяльності вітчизняних інтелектуалів найрізноманітніших суспільних переконань (так, безперечно наявність комунітарного мотиву в молодіжних гуртках 20-х–40-х рр., у міських гуртожитках-комунах 60-х–70-х рр.), але тільки учасники комунітарного руху останньої чверті XIX ст., “частково усвідомивши свої несвідомі прагнення, зробили з нього свідомий суспільний ідеал” ⁵.

Вважається, що самі форми втілення комунітарного руху – комуні, громади, колонії – означають, що на їх учасників вплинули ті або інші колективістські доктрини, що людьми рухало утопічно-наївне прагнення “перевірити” на практиці теорії, які сподобалися. Згідно з цією настановою, вітчизняний комунітарний рух називали “спробами практичної апробації соціалістичних ідей” ⁶ та розглядали його в плані “як би завершального етапу в розвитку громадських ідеалів української інтелігенції, численних народницьких спроб створити громадські форми життя як “зразок” нового соціального устрою” ⁷.

Цікаво, що ніхто з учасників українських громад не називав себе комунітарієм, а свою ідеологію – комунітарною. Цей рух взагалі не зумів виробити єдиної ідеології. Не потурбувалися вітчизняні комунітарії останньої чверті XIX ст. і про те, щоб визначити своє ставлення до “експериментальних” громад, створених за кордоном. В одній колонії могли уживатися люди, які сповідували різні релігії й симпатизували різним філософським поглядам і політичним теоріям (навіть суто “толстовських” громад в останній чверті XIX ст. не існувало). Більше того, майже всі учасники громад за свою “комунітарну” біографію неодноразово змінювали свої погляди і навіть віру, і це вважалося не тільки прийнятним, а й природним.

Єдина ідеологія була відсутня, як не було й одного певного завдання, які б ставилися перед громадою. Однак при всьому різноманітті ідей, що породив феномен “інтелігентних” об’єднань, у них простежується загальне центральне ядро: визнання необхідності внутрішнього етичного вдосконалення, зрозумілого як основний механізм поліпшення суспільства; сприйняття сільськогосподарських громад як середовища особливо сприятливого для розвитку вищих індивідуальних і соціальних якостей особистості; відхід від світу до невеликого гуртка однодумців, зайнятих пошуками відповідей на найважливіші питання особистого й суспільного буття; фізична праця та спілкування з природою – необхідні умови морального очищення; поширення власних переконань шляхом демонстрації прикладу особистого способу життя на противагу прямій пропаганді своїх ідей; перевага християнства (з 90-х рр.) як найбільш адекватна мова вираження комунітарного ідеалу.

Що ж змушувало молодих людей різко змінювати спосіб життя, залишати рідну домівку, навчання, збиратися в громади, займатися важкою фізичною працею, божеволіти (бувало, що й у прямому розумінні слова) від релігійних питань, поневірятися по країні й шукати товариства сектантів або селян?

Зробивши спробу відповісти на це питання, дослідник обов’язково повинен звернути увагу на те, що для більшості учасників руху захоплення комунітаризмом мало віковий характер: належачи за народженням і вихованням до освіченої меншості, а нерідко й до привілейованого стану, в юному віці (найчастіше – під час навчання в університеті або відразу після його закінчення, у старших класах гімназії чи іншого середнього навчального закладу) вони різко поривали із звичним способом життя, властивим людям їхнього середовища, й починали шукати однодумців для організації спільного проживання “на землі”. Створивши громаду, та недовго поживши у ній, молоді люди переходили в іншу або ж ішли мандрувати, увесь цей час перебуваючи у стані найінтенсивнішого релігійного пошуку. Здобувши певний досвід спільного життя та поневірянь по російських, українських (бувало, й американських) просторах, змінивши кілька разів віросповідання, подорослішавши, а іноді й одружившись, майже всі комунітарії поверталися до звичного їм способу життя.

Сучасники не тільки знали про існування цього руху, вони уважно стежили за ним: чимало зацікавлених відвідували колонії; погляди й досвід спільного життя “інтелігентних” громадівців обговорювалися в пресі та публіцистиці, їх діяльність непокоїла представників влади і хвилювала письменників. Причому увага суспільства була настільки інтенсивною, що сучасному історику не слід жалітися на недостатність або одноманітність джерел.

Діяльність комунітаріїв і їх життя загалом здавалися сучасникам цілком безглуздими, оскільки найчастіше вони поверталися не тільки до рідної домівки (або заводили власну сім’ю), але й до православ’я – релігії свого дитинства. Так трапилося з О.К.Маликовим, В.Ф.Орловим, М.О.Новоселовим, О.В.Альохінім, Д.О.Хілковим та багатьма іншими. “Професійний” плакальщик за померлими знаменитостями О.І.Фаресов писав про натхненника “боголюдства” О.К.Маликова: “Я знав, що тими шляхами, якими він ходив усе життя, йде безліч інтелігентних людей. Православ’я дитячих років витіснялося у них нігілізмом, нігілістична спрямованість перероджувалась у революційну, остання – у метафізичне християнство, а потім виснажена людина свідомо поверталася до православ’я, віддаючи в нього всю силу невдоволеності життям минулих років”⁸.

Якщо майже єдиною спільною соціальною ознакою комунітаріїв був молодий вік, то їх спільною психологічною рисою можна вважати переживання яскраво вираженої духовної кризи. Це помітив один із обізнаних і проникливих службовців департаменту поліції, який писав: “Толстовці у своїх листах жаліються на важкий душевний стан, на душевний розлад, на “дисгармонію духу”, або заявля-

ють, що на душі у них непевно й неясно, та гніздиться багато суперечностей. Цей аномальний настрій толстовців виражається і в постійних поневірваннях по різних місцевостях Російської імперії, у частій зміні співмешканців, у неспокійному метанні від однієї справи до іншої й т.п. учинках, що свідчать про порушення душевної рівноваги... Нестійкість переконань доходить навіть до ухиляння від засад толстовського псевдовчення... Взагалі, багато хто із толстовців характеризується хворобливою невірноваженістю характеру". Автор наведеної записки визнавав, що часом нездатний зрозуміти ідеї цих молодих людей, які, як йому здалося, демонструють "розгнuzданість розуму й почуття", "чужі логічним прийомам мислення, що призводить нерідко до абсурдних висновків"⁹.

Свідчення з подібних джерел можна було б віднести до відомого прагнення виключати із суспільства тих, чиє несприйняття культурної норми уявляється для нього загрозливим, оголошуючи їх "психічно хворими" й розбещеними. Однак общинники й самі за собою помічали недобре і, прагнучи зрозуміти те, що відбувається, підводили під свій настрій "теоретичні" засади. Зрозуміло, божевільними вони себе не вважали, але, ретроспективно осмислюючи свій стан "комунітарного" періоду життя, визнавали, що "психічні моменти відіграють у даному разі дуже велику і навіть провідну роль"¹⁰.

Гідним конкурентом концепції "доктринального" походження комунітарних прагнень можна вважати гіпотезу соціологів Огілві, які самі жили у такій "утопічній" громаді. Вони зазначили, що найсправедливішою відповіддю дитини на питання батьків про те, чому вона бажає приєднатися до комуні, буде відповідь "не знаю"¹¹. Тобто, раціональну причину можна вигадати завжди (так молодь, звичайно, і поступає), але до того, що називається мотивами, вона не буде мати прямих стосунків.

Огілві вважають, що людина прагне до громади не з якимись наперед визначеними чіткими планом, метою, ідеями, а за ними. У роздумах із цього приводу автори спираються на феноменологічну соціологію, зокрема, на статтю П.Бергера і Х.Келлнера про роль шлюбу й сім'ї як контексту становлення категоріальної схеми реальності¹². Даний напрямок виходить із посилання, згідно з яким, почуття реальності не дається безпосередньо, а конструюється у процесі соціалізації, коли людина інтерналізує об'єктивний соціальний світ. Посередниками між людиною й світом у цій справі є "значущі інші". Для переважної більшості людей "значущі інші" – це передусім їх сім'я, батьки і найближчі родичі. На думку Огілві, таку ж функцію виконує і громада – тісний гурток людей, які неминуче спілкуються один з одним у ситуації "обличчям до обличчя".

Таким чином, відповідь "не знаю" на питання про причини приєднання до громади і буде такою причиною. Нею є якраз "незнання" – те, що молода людина не має такої категоріальної схеми, яка б дозволила їй сформулювати виразну відповідь. І саме тому привабливий комунітаризм забезпечує умови "знання", що генерують, підтримують і посилюють таку категоріальну схему. А вона просто необхідна для формування соціальної ідентичності підростаючої людини або й дорослої, якщо її відчуття зазнало кризи внаслідок якихось життєвих потрясінь.

На нашу думку, для історика більш зручним еквівалентом поняття "категоріальна схема" буде "ідеологія" у розумінні автора психоісторичної концепції "кризи ідентичності" Е.Еріксона. Потреба в "ідеології" – це "універсальна психологічна потреба в системі ідей, що дають переконливу картину світу"¹³. Еріксон визначав її як "несвідому тенденцію, що лежить в основі як релігійного і наукового, так і політичного мислення" та допомагає "підганяти у певний час факти до ідей і ідеї до фактів із тим, щоб створити досить переконливу картину світу для підтримки почуття колективної й індивідуальної ідентичності"¹⁴. Важливо

зазначити, що для учасників комунітарного руху найбільшою привабливістю користувалися ідеології, які стверджували переважну цінність світу незримого, духовного перед існуючим, матеріальним, відчутним на дотик.

Якщо звернутися до конкретних біографій, з'ясовується таке: у старших класах гімназії та в університеті майбутні комунітарії раптом відчували недовіру до повсякденної реальності, намагаючись особисто перевірити на достеменність все те, що здавалося їм важливим. Головним питанням, яке цікавило цих “підростаючих дітей”, було питання про те, чого вартий навколишній світ, чи можна йому довіряти і що за ним стоїть. Так, підлітком М.С.Дудченко (згодом – толстовець) під час відвідування Києво-Печерської лаври зумів проникнути у супроводі двох своїх товаришів у печери, де “за допомогою складаного ножа анатомував мошці з метою здобуття з них наочних доказів їх оригінальності”. Коли після двох годин цього “морально-тяжкого” заняття він, нарешті, вийшов на свіже повітря, то відчув нудоту й зрозумів, що “зробив те, чого не слід було робити”¹⁵.

Щось з їхнього досвіду говорило їм, що нічому не варто довіряти безпосередньо, навіть найстрункішим філософським теоріям, все треба випробовувати власноруч. У одній із громад жив Ф.А.Козлов – “напрочуд щира людина, яка намагалася нічого не сприймати на віру, а все перевіряти на собі”. Прочитавши шопенгауєрівське “Світ як воля й уявлення”, він кілька днів намагався не їсти, “вважаючи, що, якщо все життя є тільки уявлення, то й їжа також, і можна подолати волю до їжі”. У той час, коли більшість його однодумців беззастережно вірила критиці православ'я, зробленій Л.М.Толстим, та його тлумаченню Євангелія, Федір Козлов почав сумлінно вивчати батьків церкви, житія святих, “Добротолубіє”, Соловйова, Хом'якова та ін.¹⁶ Він виписав у зошит кілька десятків визначень Бога, поблукав по монастирях і закінчив тим, що укріпився у православ'ї.

Найважче було тоді, коли такі почуття приводили до сумніву у власній реальності: “Єсмь я чи немає мене?... не думайте, заради Бога, що я жартую; надто настраждався я і змучився, щоб жартувати! Але варто мені тільки взяти книгу, щоб побачити, як життя постає або позбавленою індивідуальності еволюцією, або рухом економічних суперечностей, де особисто мені немає ніякого місця... Я працюю ось уже кілька років за тією ж самою конторкою. Я пишу мільйонні цифри й відчуваю навколо себе мільйонні обороти, що пригнічують мою уяву своєю громадністю. Але мене немає у цій справі і може бути завтра винайдуть машину, яка прекрасно замінить мене. Проте, можливо, машина ця вже винайдена і ця машина – я сам. І ця дика думка починає здаватися мені дедалі більш слушною”¹⁷.

Переживаючи емпірично-доступне, повсякденне життя як примарне, недійсне, вторинне, молоді люди починали шукати справжнє, дійсне, головне. Якщо звичний навколишній світ не вселяв довіри та розчаровував, то всю повноту буття (а значить, реальність) починав набувати духовний, невидимий світ, сповнений загадкового змісту, який варто було розгадати. Девальвована у своєму значенні повсякденна дійсність і весь матеріально-природний світ загалом уявлялися сном або безглуздим хаосом. Утім, реальність сновидінь, навпаки, могла сприйматись як справжня, реально існуюча.

Проблема видимого матеріального (хибного) і невидимого духовного (істинного) світу ставала пов'язаною із проблемою внутрішнього і зовнішнього світів, і останній був невартий в очах комунітаріїв того значення, яке надавала йому більшість людей: “Увесь видимий світ не має для людини значення поза його внутрішнім життям... Якщо я іноді швидше із зацікавленості звертаюся до фактів зовнішнього життя, то аж ніяк не за відповіддю, а швидше, за підтвердженням тієї ж внутрішньої істини, і не для себе, для кого вона очевидна, а для переконання інших, які вагаються в ній”¹⁸. Під подібні відчуття намагалися підвести філософсь-

кі підвалини, ретельно вивчаючи “проблему”. Ось як один мешканець кількох землеробських громад, колишній нечасеєць В.Ф.Орлов підсумував результати своїх багаторічних “досліджень”, сліди яких зустрічаються в його записниках і щоденниках протягом багатьох років: “Зовнішній світ – це хворе місце моєї душі – хворе і яке ще не загоїлося... Я все життя морочився із цим “зовнішнім світом, втручався в нього і з діяльністю: то революційною, то педагогічною. Але правда, що я все-таки більше вивчав його, ніж діяв у ньому – і все-таки переситився ним”¹⁹. Гомер, Софокл, Евріпід, Ксенофонт, Платон, Ювенал, Данте, Сервантес і Шекспір переконали Орлова в тому, що зовнішній світ нічого невартий, і що над ним щонайбільше можна посміятися; сам же він називав його “брудом”, “сльотою” і “гноєм”.

Слід зазначити, що комунітаріїв відрізняла ще й нездатність довго затримуватися на одному місці, якась парадоксальна потреба у мандрюванні. Для багатьох із них ідеалом був бездомний, що “зрікся себе бродяга-проповідник”²⁰. Вихід з громади не був пов’язаний із невдачами зовнішнього громадського життя. Їх залишали навіть тоді, коли господарство добре розвивалося й відносини між комунітаріями були непоганими. Йшли пішки, без грошей, без паспорта, без зміни білизни й без провізії, з торбою, в якій могло бути тільки одне Євангеліє, йшли по селах і до сектантів, у будь-яку пору року, залишаючи дружин і дітей, куди очі дивляться (але найчастіше, на південь), “по дорозі без певного напрямку, без наміченої мети, лише тільки б піти”.

На нашу думку, мандрювання могло бути одним із засобів підтримки відчуття реальності невидимого світу, посилюючи почуття зв’язку із вертикаллю, із трансцендентним початком. Ось як описував один громадівець свої дорожні переживання: “Я попрямував на південь, нічого не визнаючи, смутний душевний настрій пройшов, і душу наповнювало якесь незрозуміле почуття свободи від усіх земних турбот, почуття “вищої” волі наді мною”²¹. На думку сучасних дослідників, у мандруючої людини особливе ставлення до часу: воно не обмежує її, а є її станом, “перестає бути “тимчасовістю” і стає вічністю”²². В.Н.Топоров писав про посередницьку функцію шляху без фіксованої мети, що “здійснює свою настанову на роль медіатора: він нейтралізує протиставлення цього й того, свого й чужого, внутрішнього й зовнішнього, близького й далекого, будинку й лісу, “культурного” й “природного”, видимого й невидимого, сакрального й профанічного”²³.

Сновидіння, мандрівки, читання, роздуми, молитви, окремі моменти натхнення – все це могло бути “дверима у справжню реальність”. Те, що за ними не всі могли зустріти саме “світлих” істот із “чудовими добрими очима”, ймовірно, відіграло вирішальну роль у поверненні до реальності. Когось там чекали чудовиська і кошмари, і це переживалося тим більш болісно, що в тій реальності людина залишалася самотньою. Якщо проте той “виворітний” світ зберігав таку силу реальності, що від нього неможливо було звільнитися, то це могло закінчитися трагічно. Для більшості, однак, виходом із становища ставало повернення до колишнього життя, у загальний для переважної більшості світ.

Звичайно, такий специфічний інтерес комунітаріїв до незримого світу – явище не унікальне у вітчизняній історії. Серед історичних прецедентів інституціонального характеру можна назвати, хоча б масонство і слов’янофільство²⁴. При цьому спільним в усіх дослідженнях є констатація того, що в умовах поширення утопізму, соціальної мрійливості, огиди до існуючої реальності настає кризовий, перехідний стан суспільства. Але зрозуміти, яким чином “руйнація структур” досягла конкретної людини, можна лише шляхом вивчення історичних умов і особливостей процесу соціалізації дитинства й юності комунітаріїв, відносин у їх сім’ї, між батьками і дітьми, між вчителями й учнями, просто між різними поколіннями.

Є дослідники, які вважають перевагу незримого над наявним основоположною особливістю вітчизняної інтелектуальної традиції. Наприклад, А.Безансон багато сторінок присвятив її викриттю, звинувачуючи мислителів та громадських діячів у спотворенні фікціями реального життя. Так, особливо брехливими, на його думку, були слов'янофіли, тому, що “в реальності не існувало нічого з того, що вони говорили про сільську громаду, про взаємну любов царя і народу, про спільність, злагоду та примиреність і т. ін.”²⁵. І хоча згодом у житті багато чого змінювалося, але основний зміст інтелектуального процесу залишався все таким же – “мрія йде попереду реальності”.

На нашу думку, замість звинувачень когось у зловмисному створенні “фікцій”, доцільніше подивитися на це як на феномен “психічної реальності”. Дане поняття, що виникло у психоаналізі і використовується, зокрема, соціологією знання, охоплює “все, що здійснює сильний вплив на мислення або поведінку людини, хоча і не має місця в реальному житті”²⁶. Образи світу слов'янофілів, комунітаріїв та інших їм подібних людей не є брехнею і фальсифікацією, тому що суб'єктивна реальність може мати для людини об'єктивний характер (якщо не сказати взагалі, що ніякої іншої реальності, крім суб'єктивної, ми не знаємо).

Скоріше, саме суб'єктивна реальність – глибоко індивідуальне, біографічно обумовлене знання про світ, а не те, що ми вважаємо соціально-політичним (культурним, духовним і т. ін.) контекстом епохи, визначали дії історичних осіб і саме їх варто реконструювати, пояснити їх поведінку. У даному разі перед дослідником постають завдання вивчення умов і механізмів формування “психічної реальності”, процесів конструювання навколишнього світу і формування “знання” про нього²⁷.

Сьогодні ми дуже мало знаємо про “інтелігентних” громадянців, і цей факт пов'язаний насамперед із тим, що комунітаризм не входить до числа тих ідеологій, які стали основними суперниками в ідейних битвах ХХ ст. Вітчизняні комунітарії відсутні в історичній пам'яті українського народу, вони не мають власного голосу і перетворилися в “призабутих людей” історії. Іноді співчутливе ставлення, але найчастіше, іронічна увага сучасників до них і перші спроби усвідомити досвід “інтелігентних” громадянців не знайшли продовження в історіографічній традиції. Причина цього полягає в особливій методологічній якості історіографії ХХ ст., у рамках якої ті історичні події, у зв'язку з якими доречно постановка проблеми комунітаризму, не вважалися основними на фоні інших суспільних рухів та ідеологій, що більш яскраво заявили про себе та безпосередньо вплинули на хід історії. Феномен громад як особливий національний та історичний тип проблематизації відносин між людиною і суспільством або не був помічений взагалі, або був невірно ідентифікований, неправильно зрозумілий, названий чужими іменами і атрибутований невластивими йому рисами. Так, у радянській історіографії комунітарні ідеї досить часто приймали за революційно-соціалістичні, а якщо мова йшла, наприклад, про такі вочевидь неревольюційні течії, як “боголюдство” або ідеї М.М.Неплюєва, їх навіть не вважали за потрібне уважно вивчати. І справа була не в науковій сумлінності або професіоналізмі дослідників, а в тому, що радянська та пострадянська вітчизняна історична наука ХХ ст. – це історіографія переважно “соціально-етичного” характеру.

Головною особливістю переважної кількості літератури, що згадувала або, всупереч логічній необхідності, замовчувала історію комунітарного руху, була її залежність від мети, яку ставив перед собою історик. Такий підхід до “історіописання” базується на специфічному уявленні про науковість, що знаходить свою легітимацію в тій або іншій “великій розповіді” про значення історичного процесу та змушує істориків ототожнювати наукову істину з соціальною справедливі-

стю або історичною необхідністю, для ствердження якої і проводиться історичне дослідження. Створені в рамках такого підходу історіографічні тексти розрізняються за типами дискурсу, в залежності від характеру відповідної їм “великої розповіді”, що міг бути “консервативно-охоронницьким”, “ліберально-просвітницьким”, “християнським” або “науково-комуністичним”. Найчастіше їх автори відмовлялися визнати історичне значення комунітарних ідей та спроб їх реалізації, оскільки в їхніх “великих розповідях” було вже заздалегідь вирішено, яка ієрархія історично можливих засобів опису реальності (а саме так сприймався ними комунітарний ідеал – предмет дослідження і в той же час – ідеологічний ворог). Перед прихильниками такого підходу комунітаризм виступив не тільки як ґносеологічно неповноцінний засіб розв’язання суспільних проблем (“утопія”), але й як найменш небезпечний конкурент, що сконцентрував свої зусилля на приватних, “незначних” проблемах.

Альтернативний описаному підхід можна назвати “естетичним”: хоча в його основі лежить свій етичний проект – проект толерантності, він ставить перед історичним дослідженням свою мету, вважаючи головним (але не виключаючи інші) естетичне повідомлення тексту, що привертає увагу до його структури, змістових домінант і замовчувань. Такий підхід як самодостатній реалізується вітчизняними авторами лише в останнє десятиріччя, спираючись на теоретичні розробки деяких напрямків західної традиції вивчення проблем вітчизняного суспільного руху та ролі інтелігенції в ньому.

Прихильники “естетичного” підходу однаково уважно ставляться до всіх культурних різноманіть змістів історичного. Реалізація такого підходу дає можливість зробити з розповіді про комунітарний рух цікаву “лазівку у минуле”, адже при його використанні все різноманіття змістів поняття “громадськості” та мотивованої комунітарними спрямуваннями діяльності, що читається в історичних текстах, стає повноправним і не випадковим учасником історії.

На відміну від інших “методів” соціальних реформ, які вели боротьбу у період, що вивчається, запропонований учасниками “інтелігентних” землеробських громад підхід встановлення гармонійних відносин між людьми не був затребуваний сучасниками і не перетворився в історично реалізований проект суспільних змін, що обумовило майже цілковиту відсутність академічного інтересу до історії комунітарного руху, забуття створених ним історико-культурних змістів та неповагу до його “голосу” в історичних текстах, що вивчаються фахівцями. Радянському суспільству не пригодилося ані комунітарний урок нонконформізму, ані цінності самовдосконалення, ані боротьба за свободу совісті або проповідь ненасильства. Якщо в американській громадянській свідомості з поняттям спільності – “community” – завжди пов’язане щось гарне²⁸, то у країнах, які входили раніше до складу Радянського Союзу, будь-які теорії, що ставлять на перше місце ідею солідарності між людьми, асоціюються виключно зі зрівняльністю та тоталітаризмом. В Україні і зараз існують комунітарні гуртки й громади, які своїм кредо вважають поєднання “ідеалів свободи з традиційною соціальною солідарністю”²⁹, але про їх існування й діяльність (найчастіше – екологічну, педагогічну або правозахисну) мало кому відомо. Ось чому непогано було б підійти до вивчення історії з “естетичною” метою з’ясування всього різноманіття подій минулого в їх самодостатності. Отримане таким чином нове знання про “інтелігентних” громадянців не означатиме, що треба кинути все й оселитися у комунітарній громаді, а допоможе звернути увагу на те, що ми жили й живемо в полікультурному світі, не завжди вміючи це помітити й оцінити.

²⁸Ткаченко В.В. Роль провінції у розгортанні комунітарного руху в Лівобережній Україні у 80-х рр. XIX – 20-х рр. XX ст. // Література та культура Полісся. – Ніжин, 2002. – Вип. 17. – С. 123.

²*Armstrong W.H.G.* Heavens Below: Utopian Experiments in England L., 1961; *Bestor A.* Backwoods Utopias: The Sectarian Origin and Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663–1829. 2nd ed. Philadelphia, 1957; *Bestor A.* The Evolution of the Socialist Vocabulary // *Journal of the History of Ideas*, 1948. (June). – Vol. IX. – N 3. – P. 259–302; *Гордеева И.А.* Н.Н.Неплюев в общественном движении России последней четверти XIX – начала XX вв. // *Діяльність і духовна спадщина М.М.Неплюєва в контексті новітньої вітчизняної історії*. – Суми, 2002. – С. 15.

³*Манхейм К.* Консервативная мысль // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 582.

⁴*Теннис Ф.* Общность и общество // *Социологический журнал*. – 1998. – №3/4. – С. 206–229; *Грунт З.А.* Альтернативное движение и общество: Опыт американского коммунитаризма // *Массовые движения в современном обществе*. – М., 1990. – Разд. 2. – Гл. 5. – С. 84–102.

⁵Ці помітили такі автори (які, до речі, термін “комунітарний” не вживали): *Арсеньев Н.С.* Из русской культуры и творческой традиции. – Л., 1992. – С. 66–109; *Егоров Б.Ф.* Русские кружки // *Из истории русской культуры*. – Т. 5 (XIX век). – М., 1996. – С. 504–517; *Его же.* Русские утопии // *Там же*. – С. 225–276.

⁶*Станковская С.А.* Социально-утопический эксперимент в России // *Коммунистический утопический эксперимент в истории общественной мысли и социальных движений*. – Л., 1988. – С. 85.

⁷*Калиничева З.В.* К анализу причин краха “земледельчески-трудовых” идеалов толстовства ЛГПИИ им. А.И.Герцена. XXIX Герценовские чтения. Научный атеизм, этика, эстетика. – Л., 1976. – С. 20.

⁸*Фаресов А.И.* Семидесятники. Очерки умственных и политических движений в России. – СПб., 1905. – С. 329.

⁹Державний архів Російської Федерації. – Ф. 102 ДП. – Оп. 1898. 00. – А. 12. – Ч. 1. – Арк. 122–122 зв.

¹⁰*Кривенко С.Н.* На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки). – СПб., 1895. – С. 10.

¹¹*Ogilvy J.* and H. Communes and the Reconstruction of Reality // *The Family, Communes, and Utopian Societies*. – New-York, 1972. – P. 83.

¹²*Berger P., Kellner H.* Marriage and the Construction of Reality // *Diogenes*. – 1964. – Vol. 46.

¹³*Эрикссон Э.* Идентичность: Юность и кризис. – М., 1996. – С. 40.

¹⁴*Эрикссон Э.* Молодой Лютер: Психоаналитическое историческое исследование. – М., 1996. – С. 48.

¹⁵Відділ рукописів Державного музею історії релігії (далі – ВР ДМІР). – Ф. 7. – Оп. 1. – Спр. 619.

¹⁶*Скорородов В.И.* Воспоминания старого общинника // *Ежемесячный журнал*. – 1914. – №8/9. – С. 124.

¹⁷*Соловьев Е.А.* История одной интеллигентной колонии // *Соловьев Е.А.* В раздумье: Очерки и рассказы из жизни русской интеллигенции. – СПб., 1893. – С. 135.

¹⁸ВР ДМІР. – Ф. 28. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 4 зв.–5.

¹⁹Там само. – Ф. 23. – Оп. 1. – Спр. 25. – Арк. 1 зв.

²⁰*Скорородов В.И.* Указ. соч. – С. 124.

²¹Там же. – С. 71.

²²*Дорофеев Д.* Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // *Мысль: Философия в преддверии XXI столетия*. – 1997. – №1. – С. 225–226.

²³*Топоров В.Н.* Пространство и текст // *Текст: Семантика и структура*. – М., 1983. – С. 260.

²⁴*Некрасов С.М.* Поиски “истинного христианства” русским масонством XVIII века и Л.Н.Толстой // *Социально-психологические аспекты критики религиозной морали*. – Л., 1976. – Вып.3. – С. 80–96; *Носов С.Н.* Мечта об “истинной жизни” в русском славянофильстве // *Славянофильство и современность*. – СПб., 1994. – С. 105–121.

²⁵*Безансон А.* Интеллектуальные истоки ленинизма. – М., 1998. – С. 80.

²⁶*Абельс Х.* Интеракция, идентификация, презентация: Введение в интерпретативную социологию. – СПб., 1999. – С. 113.

²⁷Там же. – С. 113–114.

²⁸*Пеппель К.* Коммунитаризм и либерализм, или чем объясняется общество // *Современные стратегии культурологических исследований. Труды Института европейских культур*. – М., 2000. – Вып. I. – С. 29–30.

²⁹*Шубин А.* Общинный социализм // *Община: Независимый социалистический альманах*. – 1998. – №51. – С. 34.

In the present article the author analyzed the main ideas of commune movement of indicated period and showed its role and place among the other movements that presented themselves more vividly and had direct influence on the history events.