

⁹⁶ ДАЛО. – Ф. П-3. – Оп. 1. – Спр. 231. – Арк. 153.

⁹⁷ Там само. – Оп. 2. – Спр. 127. – Арк. 47.

⁹⁸ Вільна Україна (Львів). – 1945. – № 89. – 6 травня.

The character of social and cultural changes in L'viv in the 1940-th of the 20-th century is the subject of the analysis in the article. The formation of new ethnic groups is being pointed out. The influence of national changes upon the forming of Ukrainian national movement is investigated as well as upon further development of West Ukrainian region.

Т.М.Євсєєва*

МЕНТАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ МОДЕРНІЗАЦІЇ ПОЛІТИЧНОЇ СИСТЕМИ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ ТА СРСР НАПРИКІНЦІ ХІХ – У ПЕРШІЙ ТРЕТИНІ ХХ ст. (УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ)

У пропонованих нарисах характеризуються основні етапи формування єдиної політичної нації в Росії/СРСР спочатку на православній основі, а згодом – на немонархічних тоталітарних засадах, а також їх вплив на перебіг процесів формування та збереження української нації й державності наприкінці ХІХ – у першій третині ХХ ст.

Від самодержавства до тоталітаризму

Застосування модернізаційних підходів до оцінки історичних подій вимагає насамперед комплексного дослідження суспільства, порівняння та встановлення співвідношення впливів інновацій і традицій на розвиток суспільних явищ у багатьох площинах. На сучасному етапі кожна окрема фаза єдиного процесу модернізації українського суспільства «на принципах комунізму» – політика воєнного комунізму, неі і «соціалістична» реконструкція (колективізація, індустріалізація, масовий політичний терор) – досить ґрунтовно досліджена вітчизняними фахівцями та зарубіжними колегами. Частково критичному переосмисленню також піддавалася вся система духовного життя: більшовицька українізація, радянська освіта, ідеологізація культури та мистецтва, церковно-державні стосунки. Проте системного аналізу історичного розвитку українського суспільства у даний період із погляду пізнавального інструментарію модернізації у вітчизняній історіографії не здійснено, зокрема, тому, що досі недостатню увагу приділяли комплексному дослідженню в контексті історії України одного з найважливіших і найцікавіших суспільних феноменів, що супроводжують процеси модернізації, – формування націй та виникнення націоналізму в тих чи інших його проявах. Тому із загального історичного контексту випадала низка важливих суспільних явищ, тенденцій, суттєво зміщувалися акценти при визначенні причинно-наслідкових зв'язків, зрештою, в історичній свідомості українців продовжує панувати відчуття штучного «конструювання тяглости з уривчастого й фрагментарного»¹. Недооцінка того факту, що індустріальне суспільство визначило шляхи побудови суспільних взаємин на універсальному політичному принципі націоналізму (тут і далі курсив – Т.Є.) – етнічні, культурні кордони мають збігатися з політичними, тобто державними – унеможливила встановлення спорідненості та комплексне дослідження причинно-наслідкових зв'язків між політичними системами самодержавства Російської імперії і тоталітаризму в СРСР, а також

* Євсєєва Тетяна Миколаївна – канд. іст. наук, ст. наук. співроб. відділу історії України 20–30-х рр. ХХ ст. Інституту історії України НАНУ.

їхнього впливу на історичні долі України та її громадян. Поза контекстом феномену націоналізму (в даному випадку його російського варіанту в самодержавній чи радянській формі) самодержавство й радянський тоталітаризм завжди будуть сприйматись як абсолютно відмінні політичні системи, розділені надійним історичним бар'єром – революцією.

Грунтовний аналіз обраного періоду – від занепаду теократії до становлення тоталітаризму – крізь призму феномену націоналізму дозволяє спостерегти існування форми тяглості, що, перетинаючи історичні бар'єри, продовжує буття однієї форми суспільної організації в іншій. У даному випадку це один із аспектів культури – релігія та церква. Саме конфесійна ідентифікація (у вигляді сформованих нею у свідомості архетипів політичної культури), як особлива форма культурної тяглості, перетинає історичний бар'єр, що позірно відділяє самодержавство від тоталітаризму. Віддавна в Європі християнство різних конфесій, як надетнічна релігія, утворювало простір, що полегшував взаємодію національних культур, а в Російській імперії єдиний православний простір забезпечував контроль над ними і полегшував денационалізацію. Уніфікація богослужбової мови й практики та універсалізація православних концепцій легітимації політичної влади, а на цій основі – культури загалом, зміцнювали штучно утворений політичний зв'язок між частинами імперії.

Отже, постає низка закономірних питань: якого характеру набули взаємодія та співвідношення православної культури і теократичної влади в Росії в епоху націоналізму? Як це позначилося на процесах трансформації політичної системи в Росії/СРСР від самодержавства до тоталітаризму? Як вказані трансформації відбивалися на історичних долях української нації та української державності від моменту інтеграції в єдиний православний простір імперії до остаточного перетворення України на складову Союзу Радянських Соціалістичних Республік? Адже у СРСР принцип розвитку і територіального розширення великої імперії був збережений, хоча й у дещо модернізованому вигляді. Концепція здійснення Третього Риму через злиття вселенських церков Сходу й Заходу в лоні Російської православної церкви була трансформована в ідею «пришестя Третього Комуністичного Інтернаціоналу» та створення внаслідок «світової перемоги пролетаріату... Інтернаціональної Радянської Соціалістичної Республіки»². Фактично, неупереджений і ґрунтовний аналіз історичного розвитку Росії/СРСР у зазначений період дає підстави стверджувати, що марксизм-ленінізм виявився однією з форм універсального політичного принципу націоналізму, а саме – російським націоналізмом. А не навпаки, як стверджував Б.Андерсон, «націоналізм виявився для марксистської теорії незручною *аномалією*»³. Війна з духівництвом та церквою, тотальна атеїзація суспільства поряд із запровадженням радянської культури й зміною політичного принципу легітимації влади, утворили надійне підґрунтя для збереження імперії на неправославних немонархічних засадах та формування з її населення російської комуністичної нації, в якій не церква, а партія «освячувала» нову культуру й нову спільну для імперських земель і народів націоналістичну державу – СРСР з усіма притаманними таким державам рисами аж до етнічних (та класових) чисток включно.

Саме внаслідок успадкування основних рис політичної культури теократії комуністична Росія/СРСР залишилась єдиною багатонаціональною імперією, яка пережила катаклізм світової війни 1914–1918 рр. Натомість Європа пододала кризу принципів західної цивілізації (як сусідства «націй-держав») на засадах самовизначення націй. Попри високу імовірність нових міжетнічних конфліктів, Версальсько-Вашингтонська система вперше в історії спробувала реалізувати ідею застосування міжнародного правового механізму врегулювання конфліктів через Лігу Націй. А які цінності зуміли знайти російські комуністи для того, щоб радикально замінити традиційні самодержавні основи консолідації політичної спіль-

ноти – «Бога, царя та вітчизну» в епоху становлення нових і зміцнення давніших держав-націй? Чи вони взагалі їх шукали? На перший погляд могло здаватися, що так. Відсутність офіційних даних про долю сім'ї Романових знімала переважну більшість питань про легітимну владу в Росії. Проте Установчі збори, що так і не відбулися, та відновлення інституту Всеросійського патріарха залишали відкритою проблему російської державності. Тому для ліквідації правового простору Російської імперії, крім таємного вбивства царської родини, треба було ліквідувати і Російську православну церкву (РПЦ), як духовний, суспільно-політичний, ідеологічний інститут та частину правосвідомості й основу теократичної політичної культури. Найзручнішим засобом для цього був, безперечно, яacobинський терор, як «всеохоплююче і дійсно всенародне явище», що його нестимуть «загони озброєних робітників». Однак на привнесенні в суспільну свідомість і політичну практику «культури терору» більшовицькі новації в політичній культурі та державному будівництві закінчуються. Решту компонентів політичної культури теократії, що раніше забезпечували політичне балансування між російською імперією та політичною нацією модерного типу, більшовики досить органічно застосували для побудови тоталітарної держави. Наприклад:

1) абсолютна влада генерального секретаря комуністичної партії, його невідповідність, повна безкарність, «абсолютна безпомилковість» діяльності, що виходять із «глибокого пізнання законів суспільного розвитку» – *імператор – абсолютний законодавець, джерело церковно-державного права, перевіряє себе критеріями Божого суду, має тотальну владу;*

2) партійний нагляд за політичними, суспільними і культурними процесами через систему партапарату, «громадських», «суспільних організацій» – *Синод, обер-прокурор і його апарат, православні робітничі організації та політичні спілки;*

3) призначення на посади заступників функціонерів усіх рівнів так званих комісарів – *практика, щоправда, прийшла через традиції Великої французької революції з глибокого середньовіччя, але попри все, належала церкві: інквізитор мав право призначати в інші міста своєї округи уповноважених – комісаріїв, або вікаріїв, котрі шпигували за різними особами, здійснювали арешти та конфіскацію майна запідозрених у ересі, допитували, катували їх і навіть виносили їм вирокі⁴;*

4) антагонізм між державою та суспільством, перманентні конфлікти між суспільними групами, штучне формування категорій осіб, позбавлених частково або повністю прав на політичну чи економічну діяльність – «позбавленців» – *юридично оформлене прикріплення до певного віровизнання з урахуванням пріоритету РПЦ; переслідування незгодних як кримінальних злочинців;*

5) русифікація через заклади освіти, культури й армію, як засіб штучного стирання «грані, що відділяє імперію від нації, престол від пролетаріату»⁵. Російська мова, якщо перефразувати думку Б.Андерсона, мусила стати не лише ланкою між зовнішньою владою й людиною, але й внутрішнім простором, який творять і використовують її носії – *російська модель «офіційного націоналізму»: юридично зафіксована перевага вільного розвитку великоруського населення імперії, асиміляція ним інших націй. У цій моделі універсальність російської мови одночасно означала універсальність політичної системи та сакральність і стародавність імперії, де сфери впливу мови й бюрократії збігалися. Таким чином, царський уряд намагався «у відповідь на масове розповсюдження національних рухів у Європі (особливо! – Авт.) після 1820-х рр. свідомо поєднати два протилежні політичні устрої: націю та династичну імперію»⁶;*

6) переміщення номенклатурних кадрів на різні партійні чи господарські посади та в різні регіони залежно від потреб партії – *синодальна практика (суворо заборонена канонами! – Авт.) регулярного переміщення єпископів із кафедри на кафедру, щоб запобігти «зроценню» єпископа з паствою; система призначення випускників семінарії на парафії;*

7) консолідація спільноти кумулятивними лініями репресивного типу: вплив на кожну особистість незалежно від віку й статі через надмірну політизацію суспільного й особистого життя, догматизм, різновиди терору, – *будь-яке відхилення в розумінні й тлумаченні православних догматів від традиційно-ортодоксального в Росії каралося як кримінальний злочин*;

8) святкові демонстрації з прапорами, транспарантами, портретами вождів – *хресні ходи з іконами та корогвами*;

9) ідея «світової комуністичної революції» як можливість ідеологічно консолідувати неправославне й штучно атеїзоване суспільство. По закінченні світової війни потреба в «захисті православних» зникла: під захистом кордонів національних держав вони чудово давали собі раду власними силами. Але стійка традиція розглядати міжнародні відносини, як суто російські проблеми, залишилася. Звичне поняття «захисту чистоти вселенського православ'я» органічно трансформувалося у відстоювання інтересів «світового пролетаріату», а традиційна політична установка православної свідомості – з «особливої відповідальності церкви за здобутки і цілісність імперії» у «відповідальність» за «визволення світового пролетаріату від гніту світової буржуазії». Місце ідеї розгортання Третього Риму до «вселенського» масштабу в новітній «інтернаціональній» державній ідеології посіла (з відповідними атрибутами) ідея «пришестя Третього Комуністичного Інтернаціоналу», а після всесвітньої комуністичної революції – «заснування міжнародної Радянської республіки»⁷. Той же світовий устрій під російським, але вже комуністичним, контролем. А традиційні розбіжності між «західниками» та «слов'янофілами» у поглядах на найбільш оптимальний напрям початку православної експансії – на ісламський Схід чи на католицький Захід – у нових історичних обставинах також доволі органічно переросли на: 1) підготовку на початку 1920-х рр. вибуху світової революції в Болгарії та інших балканських країнах⁸; 2) а після поразки згаданих спроб – «з метою революціонування Близького Сходу, півдня Європи, а також Півночі Африки»⁹ створення на території Кримського півострова Кримської АСРР; проведення там політики коренізації, щоб перетворити Крим на повноцінний «аванпост, фортецю світової революції..., вогнище революційної пожежі для усього світу»¹⁰;

10) перебування України у складі СРСР – основний чинник збереження єдності країни рад. Адже за економічним та людським потенціалом УСРР дорівнювала всім іншим національним республікам, разом узятим¹¹ – 1) *статус київських митрополитів: спільно із митрополитами петербурзьким та московським – постійні члени Синоду; поза межами Російської імперії для православних єпархій: у Речі Посполитій, парафій в австрійській Галичині, у Закарпатті, в Румунії (Буковині та Бессарабії), у Канаді й США вони продовжували залишатися екзархами Вселенського патріарха. Київські митрополити ніколи не втрачали цих прав (невизнаних Московським патріархом у 1686 р.), хоча й не користувалися ними протягом XVIII – початку XX ст.*¹² Також київські митрополити зберігали за собою гідність священноархієпископів однієї з найбільших святинь православного світу – Києво-Печерської лаври. Наявність у ній великої кількості канонізованих святих, прославлених нетлінням мощів, з еkleзіологічного боку надавала б самодостатності відновленій національній помісній православній церкві України¹³. Такою ж мірою цієї якості їй надало б і збережене київськими митрополитами виключне право першоєрархів помісних церков – варити й посилати церквам-дочкам святе миро¹⁴. 2) *статус Київської митрополії, попри ліквідацію територіальної цілісності та зведення до становища інтегральної частини РПЦ, Київська митрополія залишалася основою сакральної генеалогії Третього Риму як імперії; матеріальним втіленням націєтворчого міфу «общерусского единства» – ідеологічної конструкції, яка здатна поглинати або бути поглинутою різноманітними ідеологічними утвореннями, що дають можливість*

перетворювати у свідомості нової уявленої спільноти історію давніх династій на колективне минуле народу. Іншими словами, використання ідеологічного інструментарію, який витворили масові національні рухи в країнах Європи, дозволяло Романовим зберігати династичну владу над величезними багатомовними територіями, нагромадженими від часів середньовіччя. Як дотепно зауважив Б.Андерсон, «натягнути коротку й цупку шкіру нації на гігантське тіло імперії»¹⁵.

Отже, комуністична Росія/СРСР не лише повністю успадкувала традиції і стереотипи політичної культури теократії, але й продовжила злиття нації та імперії, розпочате ще Петром I. Наважимося стверджувати, що й донині покоління російських громадян, духовних і політичних лідерів Росії виховуються на цих традиційних засадах. Громадянське суспільство або громадянська війна (нехай навіть в її повзучій, перманентній і навіть часом в архаїчній конфесійній формі) донині залишаються єдиною суттєвою альтернативою сучасної російської історії. Крім того, «українське питання» також є актуальним у російській політиці до сьогодні та суттєво впливає на міждержавні відносини України і Росії. Тому в контексті політичного застосування конфесійної ідентифікації та розрізнення, дослідження суспільних явищ, в яких культура переходить у площину політичного принципу, і сьогодні викликає значний науковий інтерес. Природно, що така багатоаспектна і складна проблема не може бути висвітлена у рамках невеликої комплексної наукової статті. З огляду на це, авторка вважає доцільним коротко охарактеризувати ментальні аспекти у формі низки окремих нарисів, що охоплюють період від кінця XIX – першу третину XX ст. і висвітлюють основні етапи формування єдиної політичної нації в Росії/СРСР спочатку на православній основі, а згодом – на немонархічних тоталітарних засадах, їхній вплив на перебіг процесів формування і збереження української нації та української державності.

Російський православний месіанізм як базовий архетип політичної культури творців «світової революції»

У сучасній історіографії прийнято вважати, що на формування принципів теоретичних основ антирелігійної політики більшовиків вплинуло кілька класичних чинників: а) ворожий до релігії та церкви інтелектуальний клімат епохи від кінця XIX – початку XX ст.; б) народжена в часи Просвітництва ідея можливості створення на науковій основі «нового суспільства» та виховання «нової людини»; в) атеїстичний марксизм та г) столітній досвід радикальної боротьби європейської буржуазії з релігією¹⁶. Однак, крім цього, радянська держава отримала й оригінально використала багатий теоретичний і ментальний спадок політичної культури Російської імперії. Це сформовані у синодальний період основні характерні особливості православної «симфонії» влади в Росії та спосіб її реалізації у суспільстві в тому числі й у вигляді правової традиції і політичної культури. А саме: найбільш прийнятний для збереження Російської імперії механізм передачі й асиміляції національних традицій; спосіб встановлення довгострокових зв'язків між суспільством і державою для забезпечення лояльності народу стосовно влади, а також характер саморефлексії та офіційного ідеологічного образу імперії.

Конструюючи власну православну «симфонію», Російська держава протягом синодального періоду (1700–1917 рр.) синтезувала два протилежні по своїй суті правові принципи: теократію й територіалізм. Ця конструкція покликана була суттєво модернізувати тогочасне суспільство, відкривши нові перспективи для розвитку, та сприяти творенню в імперії єдиної політичної нації: одна держава, одна церква (культура). В основу теократії класична церковна канонічна традиція покладає концепцію «симфонії» (consonantia) влади. Згідно з нормами церковного права, вона передбачає взаємодію і співіснування «найвеличніших дарів Божих – священства та царства. Перше з них служить справам Божим, а друге опікується

справами людськими. Обидва ж походять з одного джерела й прикрашають життя людське»¹⁷. Реалізація ідеї «симфонії» у практичній політиці вимагала принципового визнання рівнозначності й рівнозвучності державної та церковної влади. Разом із тим порядок ідей церковних мав би визнаватися політичною елітою дещо вищим стосовно ідей державних. Тому держава покликана постійно вдосконалювати свій принцип справедливості (права), беручи за взірць надправовий принцип – любов – яким живе церква¹⁸.

Принцип територіалізму, навпаки, ґрунтується на засадах теорій «природного права» і «суспільного договору», запозичених у європейських мислителів епохи Просвітництва. Але в Росії територіалізм був утілений через досить оригінальну рефлексію засадничих ідей просвітителів крізь призму російського монархізму. Теоретично він може бути сформульований наступним чином. Абсолют проявляється через «національну» державу. Оскільки остання займає певні терени, то цілком виправданим є «територіальне самоствердження» держави як єдиного, безумовного та всеохоплюючого джерела повноважень: будь-яких законодавства, діяльності, й творчості¹⁹. Таке «вбирання» владних функцій і повноважень державою, їх абсолютизація в ній і створило характерний для Росії «поліційний» стиль життя. Причому цей російський «поліцейзм», влучно охарактеризований богословом Г.Флоровським, як замисел побудувати та «регулярно сочинити» усе життя країни, народу, а також кожного окремо взятого пересічного громадянина заради його власного і загального блага, органічно поєднав у собі риси політичної теорії та релігійної установки²⁰. Держава перебрала на себе суто церковні обов'язки і функції – всеохоплюючу турботу про релігійну належність, духовну опіку народу і навіть брала участь у вирішенні питань, що стосуються православної догматики та віровчення²¹.

Цей оригінальний синтез наведених вище типів християнської держави в російську політичну систему видатний російський історик церкви й міністр сповідань у Тимчасовому уряді А.Карташов умовно назвав «суб'єктивною теократією»²². Найважливішою характерною ознакою цієї винайденної у Росії християнської політичної системи було те, що верховна влада втратила початковий канонічний дуалізм. Дві паралельні верховні влади, два маєстати – духовний і світський – наклалися й абсолютизувалися в особі монарха. Цар (започаткував традицію Петро I) отримав право подвійного миропомазання, а з ним – права духовної особи (причастя двох видів, читання Євангелія у храмі під час служби)²³. Як хранитель «обох скрижалей», російський імператор став абсолютним законодавцем, джерелом церковно-державного права, що перевіряє себе безпосередньо критеріями закону Божого і підлягає тільки Божому суду. Патріарх, як блюститель совісті імператора та його підданих, у такій схемі був зайвим. Відтак церкву й ієрархію ніби прирівняли до категорії «суду людського», автоматично позбавивши сакральності і, значною мірою, легітимності та впливу на рівні церковно-державного законодавства. За дотепною характеристикою А.Карташова, православний єпископат замість Кормчої книги мусив звикнути бачити свого законодавця в живій особі монарха²⁴.

«Суб'єктивна теократія» залишила надзвичайно глибокий відбиток і в правосвідомості громадян, і в державному праві. За посередництвом церкви у правосвідомості підданих сформувався поняття про тотальність влади імператора. Глибока адаптація цього поняття у політичній культурі знімала з його «священної особи» будь-яку (навіть моральну) відповідальність за долю народів, які населяли імперію. Даний стереотип виявився чи не найстійкішим у політичній і правовій свідомості підданих. Можливо, що саме з цієї причини проблему легітимації влади та реалізації повномасштабної політичної відповідальності (тобто побудову держави на немонархічних демократичних засадах) не змогли розв'язати ні Тимчасовий, ні національні уряди колишніх «околиць» імперії. Проте з цим

завданням досить успішно впоралися більшовики. Адаптований до їхніх політичних потреб, принцип священної тотальності імператорської влади став одним із чинників, що зробили перехід від самодержавства до радянського тоталітаризму цілком органічним.

Що стосується державного права, то ліквідація патріаршої кафедри нівелювала не лише паралельне джерело законодавства, але й саму ідею особливого канонічного законодавства, усунула будь-яку можливість самостійної правотворчості церкви. Паралельно з узурпацією патріарших прерогатив, Петро I повністю змінив функціонування надзвичайних органів канонічного законодавства – церковних соборів – незначною законодавчою діяльністю Синоду під керівництвом обер-прокуратури й перетворив церкву на «ведомство православного исповедания». А реальним носієм влади (з винятковим правом репрезентувати позицію Синоду та церкви перед царем) у цьому відомстві був – «око государеве» – обер-прокурор. Він виконував функції державного службовця. Його контроль позбавляв архієреїв (постійних та змінних членів Синоду) канонічних переваг стосовно управління усією церквою. На єпархіальному рівні функції обер-прокурора дублювали представники його апарату. Єпископи залежали від секретарів своїх консисторій – осіб переважно світських. Усе це перетворило Синод на «передавальний механізм» для реалізації державної політики. Тому, незважаючи на те, що східні патріархи визнали російський Синод «своїм братом», а деякі російські каноністи виправдали його існування (Є.Голубинський, наприклад), очолювана ним вертикаль управління церквою (прокуроро-папізм, як його називали самі владика) мало відповідала класичним традиціям православ'я.

Радикалізмом та оригінальністю відзначилось і врегулювання проблеми канонічного зв'язку РПЦ із повнотою православ'я. Серед православних церков-сестер було прийнято, щоб на патріарших літургіях після виголошення «Достойно есть...» архідиякон поминав імена всіх чотирьох православних патріархів. Це вважалось канонічним символом православного братства, єдності православ'я та нормальною канонічною практикою²⁵. Однак успішне функціонування «суб'єктивної теократії», як політичної системи, вимагало «усунути навіть саму ідею існування будь-якої вищої апеляційної інстанції [курсив авт.], крім свого монарха та створеного ним Синоду»²⁶. Відтак, через скасування патріаршої кафедри в Російській імперії утвердилася по суті своїй протиканонічна практика поминати імена східних патріархів тільки під час служіння літургії самим президентом Синоду і тільки після поминання титулу останнього, що містить у собі «яко правильну владу й правильного судію самого монарха»²⁷.

Традицію функціонування держави як «суб'єктивної теократії» зберегли й ухвалені в 1906 р. і чинні аж до Лютневої революції 1917 р. Основні Закони, в яких самодержець усе ж запровадив деякі елементи конституційного самообмеження, визнавши своє управління підзаконним та допустивши до співучасті у здійсненні влади представницькі установи – Державну думу та Державну раду.

Проте суто прикладне застосування функціональних особливостей «суб'єктивної теократії» у внутрішній політиці держави довгий час було досить зручним інструментом для здійснення самодержавством своєї влади в імперії, зовнішньої експансії або дипломатичного тиску на політичних опонентів. Ідеться про відому триєдину формулу «самодержавство, православ'я, народність». Першу ланку ми охарактеризували вище. «Народність» же передбачала юридично зафіксовану перевагу вільного розвитку великоруського населення й асиміляцію ним інших націй, котрі населяли імперію. А оскільки росіяни в більшості своїй належали до православної віри, то поняття «руський» та «православний» в адміністративній практиці збігалися. Татарин, поляк і єврей вважалися лише російськими підданими відповідно магометанського, католицького або іудейського віровизнання, але офіційно усталена термінологія кваліфікувала їх як «іногородців», або «іновірців».

Дана політична практика і відповідний їй правовий статус РПЦ перетворили останню на офіційний форпост імперії на інонаціональних та інорелігійних околицях країни²⁸. Так, наприклад, денаціоналізація православної Грузії провадилася за допомогою призначення на місцеві кафедри архієреїв-росіян, русифікації духовних навчальних закладів, викорінення, по можливості, національних духовних традицій. Церковна, а з нею й імперська єдність із неправославними Фінляндією, Польщею та країнами Балтії підтримувалася шляхом створення там переважно штучних православних єпархій. Приміром, Фінляндську створили на протигагу лютеранству з політичних розрахунків і вона об'єднувала дуже незначну кількість жителів князівства нефінського походження²⁹. Аналогічною була ситуація на території Царства Польського. Утримання духівництва Варшавської єпархії здійснювалося за рахунок спеціальних капіталів Синоду й, крім основного окладу, воно мало 20% спеціальної грошової надбавки за службу. Проте кількість церковного майна була неадекватною чисельності православного населення, а нові храми, побудовані з метою демонстрації могутності імперії, часто зовсім не мали парафіян³⁰. Найменша у структурі РПЦ церковно-адміністративна одиниця – Холмська єпархія, заснована 1905 р. на території Царства Польського, – також існувала винятково за прямої політично-фінансової підтримки держави³¹.

Проблему національно-церковних рухів православних неросіян у полінаціональних єпархіях вирішували способом «захисту» російського населення, уникаючи перерозподілу канонічної території відповідно до етнічних чи історичних особливостей. Надійним способом русифікації підданих та уніфікації церковної свідомості був відбір кандидатів на архієрейські катедри. Єпископам, як представникам не тільки церкви, а й державної еліти, не дозволялося виявляти національні почуття (окрім, звичайно, «великорусских») у жодній формі. У церковній періодиці підкреслювалося, що потурання національному – це ересь філетизму, капітуляція перед секуляризмом та зрада кафоличності вселенського православ'я. Тому людина, помічена у симпатіях до національного руху, назавжди втрачала можливість бути піднесеною до єпископського сану. Бажання ж окремих груп православних (абхазів, латишів, греків) мати єпископів, котрі б володіли національними мовами і, відповідно, були б близькими до їхніх потреб, як правило, ігнорувалися. Натомість протиканонічна практика частих переміщень єпископів із кафедри на кафедру дозволяла Синоду оперативно реагувати на симптоми зближення єпископа зі своєю паствою, видаляючи їх до єпархій з інонаціонального складом населення³².

Також досить вільно імперська бюрократія дозволяла собі застосовувати на практиці церковні канони, які регулювали адміністративні повноваження єпископату (8-е правило I Вселенського собору). Це стосувалося випадків, коли реальної можливості для вирішення своїх завдань через православну експансію держава не бачила. Тоді вона залишала систему церковного управління, що склалася на момент початкового підпорядкування краю. Наприклад, у Туркестані переважна більшість православного населення і церковного майна перебувала у підпорядкуванні відомству протопресвітера військового та морського духівництва, котрий мав право особистої аудієнції у царя, минаючи Синод. Таке вилучення військових священиків із-під юрисдикції місцевого архієрея суперечило церковному праву і традиціям³³, але абсолютно влаштовувало місцеві адміністрації. Існування підзвітного одночасно Синоду та військовому міністру відомства протопресвітера дозволяло місцевим чиновникам безпосередньо впливати на діяльність військового духівництва³⁴.

Що ж стосується державних функцій і правових засад останнього чинника тріади – «православ'я», то тут слід відзначити наступне: аж до закінчення періоду синодальної доби в Росії діяла практика юридично оформленого прикріплення до певного віровизнання з урахуванням пріоритету Російської православної церкви

як «первенствующей». «Регламентація совісті» починалася обов'язковістю для християн і нехристиян (за винятком старообрядців і баптистів) релігійної форми шлюбу. При цьому всі шлюбні справи вважалися підсудними духовним установам відповідних віровизнань. Жорстка регламентація шлюбу тягнула за собою подальші обмеження юридичної дієздатності громадян. Наприклад, при зміні віри. Християнам не просто категорично заборонялося офіційно переходити у нехристиянські віросповідання, а православним – виходити з церкви. *Закон переслідував незгодних як кримінальних злочинців*. Спочатку «отпавшие» в інославні сповідання, згідно зі ст. 188 «Уложения о наказаниях», відсилалися до церковного керівництва «для увещания и вразумления» та застосування церковного покарання. Якщо ж після цього підданий продовжував «упорствовать», цивільна влада застосовувала до нього адміністративно-поліційні заходи впливу. «Отпавшему» заборонялося проживати у своїх маєтках, населених православними, над його власністю призначалася опіка. При наявності неповнолітніх дітей держава вживала заходів, щоб забезпечити їх від «совращения»³⁵. Також у разі, коли певна особа, знаючи про наміри дружини, дітей чи інших осіб, за котрими вона наглядає або ними опікується, відступити від православного до іншого християнського сповідання, не намагалася перешкодити їм у здійсненні цих намірів, – вона підлягала арешту терміном до трьох місяців³⁶.

Ще суворіше ставився закон до осіб, винних у «совращении» православного в інше християнське віровизнання. Означена особа підлягала заслання до Сибіру або примусовій службі в арештантських відділеннях терміном до півтора року й позбавлялася усіх виняткових прав та переваг³⁷. Подібне суворе покарання – каторгу або висилку на поселення – передбачав закон для винних у «совращении» в нехристиянську віру, котрі для цього вдавалися до зловживання владою, примусу, обману або насильства. Відповідним чином Російська держава вирішувала питання про змішані шлюби православних з інославними. Дітей, народжених у такому шлюбі, вважали юридично приналежними до православного віровизнання (деякі винятки допускалися лише в прибалтійських губерніях)³⁸.

Так само цілу низку суворих кримінальних переслідувань проти формальних православних – так званих «упорствующих в вере предков» – викликало проведене в 1915 р. «відомством православного сповідання» бюрократичне «возз'єднання» уніатів із православними. Примусово «возз'єднані» уніати відмовлялися брати шлюб за православним чином, віддаючи перевагу католицькому («краківському»). Місцева консисторія притягувала до відповідальності за цей «злочин», зобов'язуючи подружжя давати підписку про припинення «купножительства» та у деяких випадках відбираючи у нього дітей³⁹. Притягали до адміністративної відповідальності й подружжя, яке відмовлялося хрестити дітей за православним чином. Тоді консисторія накладала грошові стягнення, а його виплата часто призводила до продажу всього родинного майна з аукціону і банкрутства господарства⁴⁰.

Окрім свободи совісті чад, приналежних до «первенствующої церкви», держава жорстко регламентувала «волю віри» неправославних і нехристиян. Керівництво духовними справами інославних та іновірних віровизнань здійснювало міністерство внутрішніх справ через департамент духовних справ іноземних сповідань. Тому перехід з одного інославного сповідання до іншого допускався, згідно з проханням громадянина, лише з дозволу міністра внутрішніх справ. При цьому позиція духовництва того віровизнання, до якого проситель бажав перейти, до уваги не бралася⁴¹. Перехід нехристиян до інославних церков можна було здійснити лише отримавши через міністра внутрішніх справ особливий дозвіл самого імператора. Виняток із цього правила становили євреї, котрі могли переходити до інославних церков із дозволу міністра внутрішніх справ, та нехристияни Кавказького краю. Для цього останнім досить було отримати дозвіл головного начальни-

ка цивільної частини⁴². Але офіційний позавіросповідний стан російською владою не допускався.

Такий специфічний спосіб рефлексії православ'я у політичну культуру російських підданих закладав і постійно посилював деструктивні тенденції у процес формування в Росії політичної нації на православній основі. Абсолютно природна всередині будь-якої конфесії диференціація обсягу прав для приналежних до неї осіб і сторонніх, піднесена до рівня державного закону, обмежувала правоздатність великої кількості нехристиянського та інославного населення. Ці категорії осіб фактично перманентно опинялися на становищі «поза законом» і на власному досвіді повною мірою відчували всі особливості такого становища. А імперія, відповідно до політичної ситуації, змінювала лише негативний вектор протистояння (ортодоксальний-доктринальний, або політично-доктринальний) чи ситуативно призначала опонента. Але у структурі матриці загальної та політичної культури підданих імперії завдяки цим особливостям церковно-державного права закріпилося усвідомлення норми та необхідності наявності перманентного конфлікту всередині держави між суспільними групами. Верховна влада могла його стримувати політичними або придушувати репресивними засобами, могла спрямовувати в річище зовнішньої експансії, але ментальна традиція фактично досить жорстко вимагала його наявності.

Реалізація завдань власне зовнішньої експансії вирішувалася або способом «захисту всіх православних», або організації місіонерської діяльності РПЦ за кордоном. Російські православні місії діяли у Північній Америці, Ірані, Китаї, Кореї, Японії. Їхнім керівникам та особовому складу належало віддавати перевагу не місіонерській роботі, а збору політичних відомостей⁴³. Практикувалося також відкриття паралельно з місією російського дипломатичного представництва (як це було в Урмії), яке брало під своє покровительство навернених у православ'я громадян інших країн⁴⁴. Ченці закордонних православних монастирів (насамперед афонських та єрусалимських) залишалися російськими підданими й у цивільно-правовому відношенні підпорядковувалися тільки російським посольствам, а не законам країни перебування⁴⁵. Натомість у регіонах, що опинялися поза сферою безпосередніх політичних інтересів держави, наприклад, у Північній Америці, РПЦ не виявляла власної зацікавленості у поширенні впливу православ'я і самостійно розгортанням повноцінних місій практично не займалася⁴⁶.

Особливості тогочасної геополітики примушували виявляти найбільшу політичну активність на Балканах. У даному регіоні, а також на закавказьких виходах до Близького Сходу Росія активно створювала напругу практично півстоліття. А в 70-ті роки XIX ст. конфлікт з Австрійською й Османською імперіями та загальною балканською інтересами Росії набули вже світоглядного значення. Послідовник «почвенника» Ф.Достоевського – Вл.Соловйов, із цього приводу писав: «Наше східне питання – це спір першого, Західного Риму з другим, Східним Римом, політичне представництво якого ще в XV ст. перейшло до Третього Риму – Росії»⁴⁷. А близький до слов'янофілів консерватор і фаховий дипломат Ф.Тютчев визначав Росію як ірраціональну світову силу, Велику Державу – спадкоємицю світових імперій аж від Ассирії. Бо «справжня» імперія – одна-єдина й вона не гине, а тільки «переходить із рук у руки». Отже, п'ять імперій: Ассирія, Персія, Македонія, Рим, Східна імперія від Константинополя Великого до Росії, – це продовження історії єдиної імперії людства⁴⁸.

Іншими словами, концепція Ф.Тютчева легітимізувала владу православного російського царя харизмою єдиної світової імперії і це створювало ідеологічну підставу для абсолютних претензій на спадщину візантійської імперії. Тобто Росія, як колись Візантія, мусить успадкувати не лише території, але й ідеологічну «вселенськість»: «з'єднати всіх людей на землі, котрі – в ідеалі – мали б стати членами єдиної істинної християнської церкви, її власної православної церкви»⁴⁹. Реаль-

ною ж російська загроза Босфору стала за правління Олександра III: на 1897 рік було заплановано експедицію для захоплення проток. Військовий план передбачав навіть завоювання Ірану та вихід у Перську затоку. Для цього треба було остаточно розгромити Туреччину й оволодіти Балканами⁵⁰. Здійснювати експансію найзручніше було під гаслом «захисту всіх православних». З огляду на слабкість і нечисленність православних церков Сходу священна місія «відновлення, забезпечення, утвердження православ'я на його історичних просторах та звільнення Царгорода» покладалася на російського царя, як «спадкоємця політичних надбань візантійських василевсів». Відповідно, успадкувати першість у православному світі повинна була Російська православна церква. Спеціальними проектами передбачалося навіть провести перерозподіл влади й реорганізацію управління східних патріархатів за допомогою встановлення інституту представників РПЦ при помісних церквах, які б координували їхню політику. Також розглядалася можливість скликання під егідою РПЦ всеправославного собору⁵¹. Ці ідеї часів Кримської (1853–1856 рр.) і російсько-турецької (1877–1878 рр.) воєн набули нового звучання напередодні та під час Першої світової війни.

Користуючись матеріалами, що відклалися у фондах Російського державного історичного архіву у Санкт-Петербурзі, А.Стародуб у своїй дисертації описав цікаві проекти перетворення Константинопольської патріархії на васальну структуру при РПЦ. Для прикладу згадаємо хоча б документ, поданий на розгляд Синоду перед війною 1914 р. Його автором був професор Санкт-Петербурзької духовної академії О.Дмитрієвський. У зв'язку з передбачуваними успіхами Росії та анексією частини турецької території у документах під назвою «Константинопольская церковь в Русском государстве» та «Россия в Святой земле» автор пропонував спеціально обумовити те, що Вселенським патріархом може бути тільки російський підданий та заснувати посаду вікарного єпископа Вселенського патріарха, якого б призначав російський Синод. Обережність і послідовність дій повинна була сприяти поступовій, але неухильній уніфікації російської та грецької систем церковного управління. Збереження формально незалежного Константинопольського патріархату мало слугувати підґрунтям для російських претензій на всі його митрополії у Малій Азії, незалежно від того, кому відійшли б ці території внаслідок поділу Туреччини⁵².

Подібні проекти фактично зводили проблему визначення центру вселенського православ'я до врегулювання відносин між Константинопольською і Російською патріархіями. Цікаво, що багато хто з тогочасних авторів застосовував термін «греко-російська церква». Такий «делікатний» підхід знімав проблему відсутності в Константинополі християнського імператора, а в Петербурзі – православного патріарха й формально перебував у рамках канонічних вимог до християнської держави. Саме таким конкретним змістом ліберально-консервативні політики Росії, до яких належали О.Гучков, С.Сазонов, О.Родзянко, С.Мілюков, В.Вернадський та П.Струве, в публічних дискусіях і на шпальтах різноманітних періодичних видань наповнювали поняття «російська ідея» та «ліберальний імперіалізм». Напередодні Першої світової війни П.Струве писав із цього приводу: «Імперіалізм означає великі завдання зовні, які здійснюються внутрішньо примиреною і духовно об'єднаною країною, перетвореною на справжню імперію в сучасному, вищому англосаксонському сенсі, – максимум державної могутності, поєднуваної з максимумом особистої свободи і громадянського самоуправління»⁵³.

Ідея оволодіти Константинополем і західним узбережжям Мармурового моря, спираючись на південноукраїнські землі, знаходила підтримку російського суспільства⁵⁴. Так, князь Є.Трубецької у своїй публічній лекції, виданій у 1915 р. масовим накладом, відверто визнавав: «Усіма сторонами нашого життя ми пов'язані з цією метою. Це для нас питання нашого хліба насущного, нашої політичної могутності та нашої культурної місії і, зрештою, духовного «я» Росії»⁵⁵. Таку

позицію поділяло православне духовництво. Архієпископ харківський Антоній (Храповицький) писав: «На теперішню війну наш народ дивиться як на визволення християнства від навали єретиків і магометан, а кінцевою метою її бачить визволення священного Царгорода з церквою Св. Софії та Єрусалима з Господнім гробом. Усе це живо цікавить не тільки солдат наших, а й більшою мірою мешканців російських і малоросійських сіл»⁵⁶.

У подібному специфічному ракурсі російські теоретики розглядали й сформовану приблизно в кінці XIX ст. єкуменічну ідею. Навіть попри те, що єкуменізм не був популярним у церковних колах, а такі відомі його прихильники, як І. Аксаков та Вл. Соловйов перебували практично в інтелектуальній ізоляції. Особливо це стосувалося Вл. Соловйова: царська цензура часто забороняла друкувати його праці в російських духовних журналах і йому доводилося публікувати їх у різних виданнях за кордоном. Отже, суть «російського єкуменізму» або, за Соловйовим, – російської ідеї – полягала в тому, щоб визнати нерозривний зв'язок «із вселенською сім'єю Христа та спрямувати усі наші національні здібності, усю потужність нашої імперії на відновлення на землі та остаточне здійснення соціальної Трійці»⁵⁷. Під останньою малися на увазі церква, держава і суспільство. А «відновлення та остаточне здійснення...» передбачало ліквідацію розділення вселенських церков Сходу і Заходу, котре через «міжусобні суперечки відібрало у християнської релігії повноту її культурно-історичної дії»⁵⁸. Тому обов'язок Росії – «явити світові новий культурний тип, який на православно-слов'янській основі примирить Схід та Захід. Загалом же, Російська імперія, бажаючи служити вселенській церкві й справі суспільної організації народів, повинна взяти їх під свій патронат. Цим вона внесе у сім'ю народів мир і благословення»⁵⁹.

Названі особливості російської ідеї у формі «ліберального імперіалізму» зробили російський чинник визначальним для долі всієї європейської війни 1914 р. Історики традиційно залишають поза увагою дані аспекти, бо Росії у перший, маневрений період світової війни була відведена другорядна роль, вона ніби була десь на узбіччі. А, по суті, російський чинник вирішував, чи буде війна і якою вона буде. «Саме тому врешті складаються європейські комбінації: Росія проти Туреччини – Австрія проти Росії; Німеччина за Австрію – проти Росії; Німеччина проти Росії – Франція за Росію; Німеччина проти Франції – йде напролом через Бельгію – Англія проти Німеччини»⁶⁰. Іншими словами, аж до війни 1914 р. у російському суспільстві на рівні формування новочасної національної ідеї активно дискутувалася проблема вибору оптимального напрямку розширення «життєвого простору» Росії до масштабів вселенської православної імперії. Цілком природно, що більшовики використали цю традиційну концепцію консолідації суспільства для збереження імперії та здійснення сталінської модернізації. Більшовицька ідея здійснення «світової революції» силами інтернаціонального пролетаріату – пряма спадкоємиця «ідеї служіння Росії як вселенської імперії».

Таким чином, від самого початку синодальної доби в Росії зусиллями царя та імперської бюрократії відбувалося цілеспрямоване злиття нації і династичної імперії. Консолідація підданих різних національностей у національно уявлену спільноту здійснювалася переважно навколо двох чинників: православної церкви (інославні та іновірні розглядалися як другорядні елементи) та імператорської династії. Державний зв'язок у суспільстві та лояльність населення забезпечувалися за допомогою жорсткого контролю церковної інфраструктури з боку монархії. Окрім вирішення поточних проблем внутрішньої політики Росії, церква обслуговувала експансіоністську модель розвитку православної цивілізації. Підтримка РПЦ месіанської ідеологічної установки «Москва – Третій Рим» забезпечувала державі можливість виправдовувати свої загарбницькі дії захистом інтересів Російської православної церкви та вселенського православ'я. Зворотним ефектом церковної підтримки імперіалізму було утвердження у православній свідомості і

політичній культурі російських підданих ідеї особливої відповідальності церкви за здобутки і цілісність імперії. Цю позицію (запозичену зі сформульованої у 1620-х рр. концепції З.Копистенського) пізніше відверто відстоювали делегати Всеросійського собору 1917 р.⁶¹

Завершення промислового перевороту та розвиток індустріального суспільства робили суто поліційні засоби управління державою неспроможними. Існуюча система «ієрархічних соціальних зв'язків, статусних взаємин і бар'єрів, обмеженої соціальної мобільності і розмаїття взаємно ізольованих локальних діалектів і культур»⁶² більше не відповідала вимогам часу. На відміну від європейців, піддані багатонаціональної імперії не стали єдиною політичною нацією. Навпаки, всі три компоненти політичної системи – «православ'я, самодержавство, народність» – опинилися у стані конфлікту одна з одною. Одним з аспектів цього розкладу були глибокі розбіжності між церквою та громадськістю, яку підтримувала більшість населення Росії (праві партії, до яких належали деякі представники православного єпископату, великою популярністю не користувалися). Тобто, гармонізація суспільних відносин (або модернізація в дусі епохи) не в останню чергу залежала від посилення релігійного імпульсу у суспільстві⁶³. Єдиним практичним способом посилення могла бути віросповідна реформа. Її підготовкою займалася відповідна комісія у Державній думі всіх скликань. Зрештою, найкращий проект закону про свободу віровизнання та загальну концепцію свободи совісті у Росії запропонувало Міністерство внутрішніх справ. Взявши до уваги й, по можливості, застосувавши наукову концепцію та аналогічні принципи західних правових систем, МВС так сформулювало принцип віротерпимості. Свобода совісті – це право кожної особи, котра досягла зрілого самоусвідомлення, без перешкод і без будь-яких правових обмежень визнавати свою віру та проявляти її у зовнішніх обрядах свого культу спільно з іншими особами, які визнають одну й ту ж віру. Проект подав і розгорнуте тлумачення поняття, власне, «свободи совісті»: 1. Будь-яка особа має право декларувати свою віру та залучати неофітів до прийняття цього віровчення, якщо його зміст не порушує кримінальних законів. 2. Особи, які мають однакові релігійні погляди, мають право утворювати відповідні союзи, проводити спільні зібрання для здійснення богослужінь. 3. Кожна особа має право без перешкод переходити з одного віровчення до іншого та змінювати віровизнання своїх неповнолітніх дітей. 4. Державна влада повинна дотримуватися невтручання у духовні відносини приватних осіб з їхнім віровченням і відмовитися від будь-яких обмежень прав – політичних або громадянських, – пов'язаних із належністю до певного віровизнання⁶⁴.

Тобто, деспотичній монархії її власна бюрократія пропонувала делегувати частину своїх повноважень суспільству через Думу: офіційно розпочати фундаментальну кодифікацію прав людини й громадянина; привчити підданих брати участь (автономно й організаційно) у великій політиці; нести громадянську відповідальність перед суспільством за свої акції. Іншими словами, «епоха націоналізму» (першу хвилю якої до того часу вже пережила Європа) змушувала імперію «дозволити» формування незалежної проміжної ланки між державою, церквою та підданими – громадянського суспільства. Крім того, неупереджений підхід до вирішення проблеми свободи віровизнання, як це продемонструвало МВС, ставив на порядок денний питання відокремлення церкви від держави. Цим актом у перспективі монархія не тільки позбавлялася важелів абсолютного контролю над суспільством. Неминуче повинна була зазнати трансформації сама природа держави. По-перше, для вищої влади було цілком очевидно, що після віросповідної реформи імператор дуже швидко перетвориться на декоративний політичний символ. Він буде правити, але не управляти імперією. По-друге, російське законодавство було побудоване таким чином, що інославні й іновірні піддані, а особливо старообрядці, перебували фактично на становищі «поза законом». Даний аспект слід особливо підкреслити, адже така політична стратифікація суспільства про-

тягом синодального періоду встигла не лише набути правової традиції, вона перетворилася на стійкий *політичний стереотип*, який закріпив у суспільній свідомості застосування кумулятивних ліній консолідації спільноти переважно репресивного типу як *етичну норму*. Цей спосіб штучної політичної стратифікації суспільства також успадкував СРСР у вигляді інституту «лишенцев» («позбавленців»). По-третє, і це найважливіше – зрівняння у правах представників усіх віровизнань не лише відкривало в російському суспільстві канали вертикальної соціальної мобільності в економічній, політичній, професійній сферах, а й тягнуло за собою посилення циркуляції еліт у суспільстві. Публічні та кулуарні дискусії в Державній думі, пристрасна полеміка навколо проблеми нації у пресі та наукових колах наочно демонстрували, що в Росії природний перебіг процесу формування єдиної політичної нації на православній основі неможливий. А спроби подолати вплив соціалізму на суспільну свідомість через «общерусский» православний імперський патріотизм дали зворотний ефект: вони істотно посилили серед православних народів формування потужних тенденцій до відновлення національних церков та утворення модерних націй європейського типу. Іншими словами, глибокі демократичні перетворення і парламентаризм у дуже близькій перспективі загрожували утворенням у межах кордонів імперії цілої низки держав-націй, а в межах єдиного православного простору – національних автокефальних церков. Природно, що така перспектива не влаштувала ні державну бюрократію, ні ієрархію РПЦ.

Світова війна 1914–1918 рр. внесла свої корективи в еволюційний за характером процес дистанціювання духовної та світської влади. Із 1914 р. імперія підпадає під дію другої хвилі європейського націоналізму, яка до лютого 1917 р. радикалізувала все ще доволі статичне російське суспільство. Старий державний апарат ефективно протистояти розпаду імперії вже не міг і сецесія «національних окраїн» від політичного центру стала справою часу. А єдиний православний простір (у межах якого інтереси держави і церкви збігалися), наслідуючи давню християнську традицію, почав диференціюватися за національною ознакою. Кардинальні зміни в церковно-адміністративній системі імперії почалися навесні 1917 р., і до початку 1920-х рр. РПЦ поступово втратила контроль над більшістю національних «окраїн». Грузинська православна церква вийшла з-під юрисдикції Московського патріархату шляхом відновлення автокефалії національним єпископатом. Фінляндія та Естонія здобули автономію у складі Вселенського патріархату, Латвія – у складі Московського. Польща здобула автокефалію через визнання останньої Константинопольським апостольським вселенським престолом, а Молдавія приєдналася до Румунської автокефальної церкви. У кожній країні уряди робили все можливе для того, щоб їхні національні церкви стали інтегральною частиною суспільства. У такий спосіб, по-перше, почалося припинення русифікації і ліквідація конфліктогенних зрушень у структурі менталітету, а по-друге, – визнання юрисдикції Вселенського патріарха було запорукою загального міжнародного визнання держави.

Проте факт спонтанного падіння монархії в лютому 1917 р. не ліквідував автоматично політичних рахунків між Російською православною церквою й самодержавством. Адже для православних християн грецьке слово *ecclesia*, або «церква», завжди означало зібрання віруючих: живих і тих, хто помер. У такому сенсі церква визначається у Символі віри⁶⁵, і на відміну від країн Заходу, у церковній свідомості православної імперії держава та церква були практично нероздільним релігійним феноменом. Більше того, політична форма державного устрою імперії – теократія – була усвідомлена на рівні релігійного догмату і протягом двохсот років встигла перерости у світоглядну категорію. Тому для тих, хто служив самодержавству з ідейних міркувань, падіння монархії стало особистісною трагедією: воно сприймалося не лише як політичний факт, але й як релігійний, морально-етичний. Православний християнин одночасно із втратою відчуття сакральної

обраності та вічності «Третього Риму» ніби опинявся поза межами категорій етики, по ту сторону добра і зла. Природно, що в умовах зміни влади й розпаду імперії суспільство та церква потребували «розрішення християнської совісті» насамперед із релігійно-догматичних позицій⁶⁶. Тобто, врегулювання церковно-державних відносин, а разом із ними – формування нового стилю політичної культури та архетипу у церковній свідомості через скликання помісного собору.

14 липня 1917 р. Тимчасовий уряд видав чи не найважливіший документ у царині церковно-державних відносин постанову «Про свободу совісті». Його демократичний характер нагадував аналогічний законопроект, запропонований свого часу міністерством внутрішніх справ. Закон передбачав не лише скасування обмежень у правах та переслідувань за віру, але й офіційно вводив поняття позавірсовідного стану і регламентував реєстрацію таких актів громадянського стану, посиляючись на ст. 39-51 розділу «II іменного височайшого указу 17 жовтня 1906 р.»⁶⁷. Однак РПЦ, успадкувавши від монархічного ладу специфічні структурно-функціональні особливості та з огляду на нестабільність влади, не визнала за Передпарламентом права остаточно вирішувати характер стосунків і правове положення РПЦ у демократичній державі до скликання Установчих зборів. Тому внутрішню кризу свободи, викликану падінням самодержавства, РПЦ взялася розв'язувати у контексті внутріцерковного життя та церковно-державних стосунків самостійно, вперше за двісті років скликавши помісний собор. А церковний форум, розробляючи комплекс аспектів політично-правового статусу РПЦ у пореволюційній Росії, ще у листопаді 1917 р. відзначав, що «перед церквою може бути виправдана будь-яка форма політичного устрою, якщо вона сповнена християнським духом, або прагне цього»⁶⁸.

Проте більшовики, котрі прийшли на зміну Тимчасовому уряду, ніколи не прагнули сповнитися «християнським духом». Розбіжності між християнством та марксизмом корінилися у різниці (навіть антагонізмі) поглядів на власне принцип свободи та спосіб її реалізації у соціумі. Наслідуючи давню традицію формування політичної культури й способу здійснення влади в Росії, більшовики поглибили антагонізм між суспільством і державою до гострого протистояння. При цьому традиційно (як при зміні імператора) перша хвиля репресій була спрямована проти православного духовництва. Постанова РНК від 23 січня 1918 р. «Про свободу совісті, церковні та релігійні товариства»⁶⁹ поставила РПЦ – ієрархію, клір і віруючих – поза законом. Патріарх та собор із цього приводу констатували, що даним документом комуністичною державою «...відкрито узаконюються гоніння як проти церкви православної, так і проти всіх релігійних товариств, християнських і нехристиянських. Під претекстом «відокремлення церкви від держави» РНК намагається зробити неможливим саме існування церкви у державі, церковних установ і духовенства»⁷⁰.

Отже, з листопада 1917 р. РПЦ фактично перестала бути інституцією, яка виконувала державні функції «збирача земель» і консолідації нації, втратила статус урядового органу й опинилася на становищі поза законом. Декретом про «відокремлення церкви від держави і школи від церкви» РНК не тільки підвела юридичну базу під свої дії та окреслила певне правове поле, в якому отримала можливість офіційно відкидати звинувачення у злочинній узурпації влади в країні, що їх постійно висували комуністам церковна свідомість та ієрархія. Фактично постанова стала базовим документом, на основі якого більшовики розпочали повномасштабне формування російської радянської комуністичної атеїзованої нації. Вони не лише добре засвоїли традиції політичної культури та державного управління, що їм залишила імперія. Радянський тоталітаризм спромігся повністю перетворити колективне минуле російської династії на колективне минуле «радянського народу», обумовивши, таким чином, органічність переходу від російського самодержавства до радянського тоталітаризму.

Росія й Україна: конфлікт національних ідентичностей у православному полі

Церковна історія, а в даному випадку її церковно-державна проекція – для православної свідомості не просто спадщина. Це *живий процес*, що постійно триває, відтворюється, повторюється і моделює історичну перспективу. Тому традиційний стереотип політичної культури, який закріпив у політиці та церковній свідомості специфічну модель поступового розвитку православної імперії від «Святого Києва до загальноруської єдності», безперервно спрацьовував на рівні нація – нація. Спробуємо у рамках короткого нарису схематично реконструювати цей складний процес.

Традиція приєднання нових територій із православним населенням до складу РПЦ, що склалася протягом століть, передбачала перевезення ікон найбільше шанованих місцевих святих до головних або спеціально збудованих столичних храмів. Це було так зване «полонення святих»⁷¹. В особливих випадках для закріплення домінування РПЦ практикувала об'єднання найбільш значимої частини культу місцевих святих із загальною обрядовою практикою, а потім застосовувала цей синкретичний варіант богослужіння в новоприєднаній церковній області. Крім того, практикувалося будівництво храмів на честь небесних покровителів представників правлячої династії та створення навколо патрональних храмів міст, названих на честь того чи іншого правителя⁷².

Така практика (спосіб формування церковного націєтворчого міфу) зберігалася протягом XII–XV ст. У той період найважливішим було закріпити через церкву в політичній культурі усвідомлення того, що династія та населення Північної Русі, завдяки славному предку – «великому київському князю й царю» Володимирі – є приналежними до єдиної християнської ойкумени. У часи ординського сюзеренітету над Північною Руссю «київська спадщина» набула нового, більш пафосного звучання. Через успадковану від Київської держави літописну традицію підкреслювати політичний престиж померлого великого князя⁷³, творці суспільно-політичної думки із середовища московського духовництва в кінці XV ст. спробували укорінити у політичному вжитку тенденцію визнання московським «царем» хрестителя Русі – Володимира Святославича⁷⁴. А з нею закріпити у суспільній свідомості стійке уявлення про більш давнє походження московського князя, його рівність із татарським ханом та нелегітимність ординського сюзеренітету над Північною Руссю.

На початку XVI ст. московські книжники вдосконалили «київську легенду» і створили концепцію походження Рюриковичів безпосередньо від римських імператорів. Дуже швидко легенда про отримання Володимиром Мономахом царських інсигній (разом із цілком матеріальними легендарними «регаліями візантійського імператора») ввійшла до складу чину вінчання на царство московських самодержців. У політичній культурі еліт сформувалося уявлення про «царське» походження московських князів через наслідування царської гідності й титулу з Візантії. А до політичного вжитку ввійшла нова концепція про «вищість» «російського царства» над «татарським». Паралельно у масовій свідомості міцно закріпилася ідея, що «царем» можна стати і внаслідок «завоювання царства»⁷⁵.

Інкорпорація України до складу Московії у кінці XVII ст., окрім «завоювання царства», вимагала гнучкої концепції почесного «возз'єднання» Київської митрополії з «Третім Римом». Адже церковна традиція, попри все, доносила крізь століття уявлення про Київ, як богоспасенне місто, столицю богохранимого царства. Глибока рефлексія у політичну культуру середньовічної Русі-України образів Священного Града Єрусалима та Нового Єрусалима – Константинополя, знайшла своє віддзеркалення у сакральній архітектурі й священній топографії Києва та в особливому пошануванні тут Божої Матері. Спираючись на екзегетичну традицію східної патристики, в якій Богоматір осмислювалася як центральний образ у

Спасенному плані Бога, староруські книжники детально обґрунтували ідею її патронату над Києвом. Ушанування Богородиці Заступниці, що поширилося із середини XI ст., сформувало та зберегло міфологізований образ Києва, як столиці вселенського православ'я і своєрідної земної ікони біблійного Єрусалима⁷⁶. З огляду на це затьмарити авторитет і святість Києва (навіть у часи занепаду) красою і величчю «Нового Єрусалима» (Владимира-на-Клязьмі) чи «Третього Риму» (Москви) звичайним завоюванням було неможливо. Тому процес інкорпорації, окрім «полонення святинь», мав включати асиміляцію культурних цінностей та носіїв культури, що їх продукували. На нашу думку, саме зазначена традиція спонукала Петра I у пошуках державотворчої (а для тієї епохи – вже й універсальної націєтворчої також) концепції орієнтуватися на «київські» культурні сили⁷⁷.

Відзначаючи факт культурної гегемонії України у XVII–XVIII ст., деякі російські дослідники свого часу навіть висунули тезу про «фактичну окупацію Московії українськими культурними силами, українізацію великоруської духовної культури на зламі XVII–XVIII ст.»⁷⁸. Проте бажання інкорпорувати Україну було настільки сильним, що «спільність візантійської спадщини» «змушувала» дивитися на ці дві культури, як на «різні редакції, різні індивідуалізації однієї і тієї ж спільноруської культури». Природно, що одна з цих редакцій обов'язково мала бути «зіпсованою»: чи то «неписьменними москвинами», чи то «еретичними латино-польськими впливами», і її треба було «скасувати»⁷⁹. Адже тогочасні політичні теоретики прекрасно розуміли, що приєднання цілого народу до культури, створеної іншим, без антропологічного змішання їх обох, неможливе. Бо народ, який не брав участі у творенні «української редакції культури», втратить динаміку розвитку власної, завжди буде жити «відбитим світлом» і одночасно чинити спротив подальшому проникненню та синтезу культурних інновацій⁸⁰. Оскільки з часів Петра I й до лютого 1917 р. повноцінна секуляризація освіти не відбулася, то церква, що зберігала патронат над освітою, була найзручнішою і найвпливовішою інституцією, яка давала можливість суттєво міняти з плином часу структуру менталітету та спосіб ідентифікації особистості. Саме через церкву відбувався процес «скасування культури, зіпсованої латино-польськими впливами».

Внаслідок цього постраждала насамперед Київська митрополія, як матеріальне втілення «спільного» націєтворчого міфу. Вже на кінець XIX – початок XX ст. колишня повноцінна митрополія не становила єдиної церковної області. РПЦ в Україні була представлена 9 єпархіями: Київською, Полтавською, Чернігівською, Харківською, Катеринославською, Херсонською, Таврійською, Волинською, Подільською. Територіально єпархії збігалися з адміністративними одиницями – губерніями. Київський митрополит, хоча й був (поряд із московським та петербурзьким) постійним членом Синоду, але його адміністративні повноваження не виходили за межі компетенції звичайного єпархіального архієрея. Національний склад ієрархії також змінився. Із-поміж усіх єпископів українських єпархій тільки 3 архієреї були етнічними українцями: канівський Василій (Богдашевський), уманський Дмитрій (Вербицький), катеринославський Агапіт (Вишневський). Із них лише останній був повноправним єпархіальним архієреєм, решта – вікарії Київської єпархії. Але й вони, наскільки вдалося документально прослідкувати, беззастережно підтримували російські націоналістичні кола⁸¹. Водночас на 1917 р. поза межами України перебували 20 єпископів-уродженців українських єпархій і тільки один із них – архієпископ тультський Парфеній (Левицький) виявляв деякі проукраїнські симпатії⁸². Так само у середовищі церковної інтелігенції практично не залишилося людей, чия українська самоідентифікація або українські симпатії виходили б за вузькоетнографічні межі.

Як відзначають дослідники, серед нижчого духовництва єпархій краю відсоток українців хоча і був вищим, однак неадекватним складу населення. За державним переписом 1897 р., на Правобережжі росіяни становили 4,3% населення,

а священники та ченці – 48,5% від загальної чисельності останнього. На Лівобережжі, відповідно, 13,3% населення й 31,3% священнослужителів, а на Півдні України ця пропорція становила 21,4% та 64%⁸³. Крім значної русифікації нижчого духовництва, загальна уніфікація обрядової практики, особливо мови богослужіння та проповідей, також перешкоджали збереженню давньої спільності українських епархій між собою, виробленню ними розуміння своєї унікальності й відмінності від російських. Ніхто з активних пізніше борців за автокефалію на початку сторіччя публічно не пов'язував потребу реформування РПЦ з утворенням в її структурі української помісної церкви, чи автономної церковно-адміністративної одиниці. На організацію активного руху за створення цієї церкви не вплинули і революційні події 1905–1907 рр. А перші публікації, в яких висловлювалися міркування стосовно необхідності автономії Київської митрополії (у перспективі – УПЦ) з'явилися у світській періодиці не раніше 1911 р.⁸⁴ Тобто тоді, коли статус автокефалії національної церкви вже багато років досить активно відстоювали грузини. Таким чином, до 1917 р. православна церква в Україні фактично була інтегральною частиною РПЦ. Ліквідація територіальної цілісності митрополії, постійна нівеляція з активного вжитку в богослужінні специфічно національних рис обрядової практики, відсутність національно свідомого єпископату й теоретичного обґрунтування автокефалії призвели до втрати чинників, які б сприяли швидкій самоорганізації українських епархій і перетворили їх у ядро для створення помісної церкви.

Однак зовсім погасити конфлікт національних і культурних ідентичностей у православному полі імперії навіть протягом кількох століть інтенсивної русифікації все ж не вдалося. Цьому суттєво перешкоджали деякі обставини, що за певних умов могли б у перспективі посприяти інституалізації української помісної церкви. Насамперед це погодження Синодом питання про переклад Святого Письма. Перекладене у 1906 р. українською мовою (за редакцією єпископа Парфенія (Левицького)), Четвероевангеліє принципово знімало проблему збереження у церковній практиці старослов'янської, як єдиної придатної для богослужіння, мови. Це питання повертало Київ та Петербург (Москву) до 1686 р. Крім мови, з періодом 1686 р. українські епархії пов'язував статус Київської митрополії та київських митрополитів. Як відомо, однією з умов переходу під омофор Московського патріарха було збереження Києвом обласного статусу, наданого Вселенським престолом. Проте у РПЦ київські митрополити були зведені до становища єпархіальних. Однак це не завадило їм зберегти формальну юрисдикцію над територіями, що належали митрополії, але знаходилися за кордонами Російської імперії.

Як справедливо зазначає А.Стародуб, для православних епархій у Речі Посполитій, парафій в австрійській Галичині, у Закарпатті, в Румунії (Буковині та Бессарабії), в Канаді й США київські митрополити продовжували залишатися екзархами Вселенського патріарха. Свого часу архієпископ Антоній (Храповицький) використав цей канонічний нюанс для здобуття екзарших повноважень для себе особисто, вказуючи на те, що київські митрополити ніколи не втрачали цих прав (невизнаних Московським патріархом у 1686 р.), хоча й не користувалися ними протягом XVIII – початку XX ст.⁸⁵ Поряд з екзаршими повноваженнями, київські митрополити зберігали за собою гідність священноархімандритів однієї з найбільших святинь православного світу – Києво-Печерської лаври. Наявність у ній великої кількості канонізованих святих, прославлених нетлінним мощів, з еkleзіологічного боку також надало б самодостатності православній церкві в Україні⁸⁶. Такою ж мірою цієї якості їй надало б і збережене київськими митрополитами право миротворіння. Як підкреслював О.Лотоцький, воно було ексклюзивним правом першоєрархів помісних церков. Так, наприклад Константинополь, надаючи автокефалію балканським церквам, намагався якомога довше зберегти за собою право надсилати святе миро⁸⁷.

Показово, що у середовищі церковних інтелектуалів також існувало розуміння того, що в українських епархіях збереглися значні відмінності від російських. Роботи істориків школи Київської духовної академії, присвячені добі від поділу на Київську та Московську митрополії (1458 р.) до перепідпорядкування першої Московському патріархату (1686 р.), виявили, що традиції православ'я в Україні відрізнялися від російських. Незважаючи на те, що більшість авторів історичних екскурсів були «общерусскими» патріотами, їхні детальні студії навіть проти волі самих науковців надавали підстави для обґрунтування ідеї церковної самостійності⁸⁸. На цій спадщині і будувалися всі юрисдикційні претензії автокефалістів у період 1917–1921 рр.

Відтак, керівництво РПЦ прекрасно усвідомлювало всі наслідки, які могли з цього випливати за нових історичних умов. Тому завданням Всеросійського помісного собору при визначенні статусу українських епархій було більшістю голосів заново утвердити легітимність приєднання Київської митрополії. Треба визнати, що патріарх та собор, нехай і під тиском обставин, але пішли на максимально можливий (із позиції збереження імперії та відчуття «русскости») компроміс. Вимоги української сторони, що спиралася на історичний прецедент, РПЦ повністю задовольнила, виділивши їх епархії в особливу церковну область «на правах автономної української церкви». Такий спосіб врегулювання проблеми формально демонстрував збереження прав і привілеїв Київської митрополії, гарантоване Москвою в 1686 р., і робив зайвим втручання повноти православ'я у вирішення «внутрішньоросійської» проблеми. Саме це пояснював у листі до Вселенського патріаршого престолу (березень 1922 р.) святійший Тихон «братам – східним патріархам»⁸⁹.

Для української ж сторони, яка не мала прихильників автокефалії у середовищі єпископату та церковної інтелігенції, не спиралася на тверду і послідовну позицію соціалістичних урядів та не мала відповідних інтелектуальних сил, щоб концептуально ув'язати вимоги автокефалії з «відновленням стародавніх прав», оптимальним варіантом могло бути погодження на поетапність набуття УПЦ статусу помісної церкви. Тут не можна не погодитися з А.Стародубом, який визнав продуктивною іншу принципову позицію прихильників автокефалії: «Для УПЦ Російська церква не є «церквою-матір'ю», а отже, остаточне врегулювання статусу мало бути легітимізоване справжньою «церквою-матір'ю» – Вселенською патріархією»⁹⁰.

Показово, що архієреї, які підтримали український православний рух у 1917–1921 рр., – архієпископи Олексій (Дородніцин), Агапіт (Вишневський), Парфеній (Левицький) та гетьманські урядовці це прекрасно розуміли. З ініціативи та за активної участі міністра сповідань В.Зінківського учений комітет міністерства напружено працював над виробленням церковно-історичного обґрунтування автокефалії УПЦ. До праці в ньому було залучено провідних науковців Київської духовної академії, передбачалося запрошення богословів із-за кордону, зокрема, з Росії. На сторінках друкованого органу міністерства сповідань «Слово» розгорнулася широка дискусія між прихильниками та противниками автокефалії. Внаслідок цього обміну думок було віднайдено певні компромісні засади, які публічно не ставилися під сумнів і російськими церковними лібералами (єпископ Сергій (Лавров), професор Б.Титлінов). УПЦ дійсно має церковно-історичні підстави для автокефалії, однак їх реалізація залежатиме винятково від подальшої політичної долі України⁹¹. Фактично дискусія у пресі змусила російських церковних лібералів публічно озвучити позицію Всеросійського собору, який волів визнавати юрисдикційні вимоги продуктом боротьби політичних партій, а не прагненням церковної свідомості⁹².

Таким чином, попри бажання російських еліт повного злиття духовних традицій (а з ним – асиміляції українців) через єдиний правовий простір православної

церкви та «спільний» націєтворчий міф не відбулося. Остання, покликана стабілізувати суспільство через внесення морального закону у політичну культуру, в умовах протистояння на рівні «нація–нація» виявилася чинником, який зберігав і продовжував відтворювати різні національні традиції. Іншими словами, на певному етапі єдиний православний простір імперії став настільки конфліктогенним середовищем, що перестав утримувати в її орбіті не лише інославні складові. Під впливом другої хвилі націоналізму український церковний рух так активізувався, що досить декларативними вимогами «автономної України у федеративній Росії та автокефалії церкви» зруйнував усю концепцію державо-ї націєтворення, яку РПЦ активно експлуатувала протягом усього синодального періоду.

Тому ієрархія та соборна більшість дозволяли собі розглядати Україну лише як автономне утворення у складі Росії, яке не мало й не може мати державницької традиції. Більше того, ідентифікаційна концепція автономістських кіл, згідно з якою українці становили окремий народ і не поступалися в цьому відношенні росіянам, в очах останніх була тотожною ідеєю свідомого розвалу Росії. Тому всі прецеденти української державності вони розцінювали винятково як політичні курйози. З огляду на це, «істинна православна свідомість», тобто «общерусская», повинна була чітко зафіксувати, що автокефалія української церкви не просто позбавлена історичного підґрунтя, але й увесь час коли вона фактично існувала, в митрополії панував безлад. Відтак, сприяння інституалізації помісної церкви в Україні означає добровільну згоду на втрату цього краю для вселенського православ'я (охоронцем чистоти й недоторканності останнього вважалася тільки Росія і ніхто інший) і поширення там унії та католицизму.

Таким чином, з огляду на потребу збереження юрисдикції Московського патріархату в межах колишньої імперії, за українськими єпархіями не визнавалося навіть формальне право на самостійність. Російська духовна влада продовжувала відстоювати думку, що політична стабільність в Україні можлива лише за умови збереження єдиного російсько-українського політичного простору. Отже, самостійна Україна не може бути православною, а православної Україні не потрібна політична незалежність. Тому відсутність широкої підтримки ідеї автокефалії, непослідовність і суперечливість позиції національного церковно-демократичного руху дали можливість патріархові врегулювати проблему й без підтримки російської світської влади. Також за допомогою тиску на прихильних до ідеї українізації єпископів, Москві вдалося вивести проблему в площину збереження православ'я і не розглядати її як національну у всеправославному контексті. Необхідність обслуговувати імперські амбіції династії та формувати універсальний націєтворчий міф, який відводив російському народові «світову роль саме через тісний взаємозв'язок із православною церквою»⁹³, неминуче фатально відбивалася на українсько-російських відносинах. Більшовики успадкували цю концепцію націєтворчого міфу. Але замість Третього Риму для консолідації спільноти запропонували Третій Комуністичний Інтернаціонал.

Соціальна доктрина церкви як компонент конфлікту між християнським та комуністичним світоглядом

У Росії в індустріальну добу почався еволюційний за характером процес дисанціювання влади, аналогічний до більш ранніх відповідних подій в європейських країнах. Природно, що він мав би призвести до утворення між державою та громадянами проміжної політичної ланки, яка б зняла традиційний антагонізм між ними – громадянського суспільства. У російських умовах розвиток цієї ланки на початковому етапі гармонізації суспільних відносин міг би опертися на соціальне служіння РПЦ. Індустріальна революція і розвиток капіталізму поступово міняли деякі традиційні закони та соціальні інститути, призводили до появи

нових класів, нових форм багатства й бідності. Вона відкривала нові можливості, а паралельно – створювала нові види несправедливості. Тому суспільство потребувало створення певної універсальної доктрини, що «мала б своєю підвалиною «неспіввідношуваність», яка дає змогу людині реалізувати свій критичний потенціал на тлі будь-якої системи, партії чи культури»⁹⁴. В останній період синодальної доби (1906–1917 рр.) проникнення капіталізму в російську економіку цілком природно тягнуло за собою ідеологічне відлуння культурних модернізаційних процесів першої хвилі європейського націоналізму. Тобто, поширення протестантизму, широкого спектру комуністичних і соціалістичних теорій: від класичних середньовічних утопій до християнського соціалізму, а також запозичення модернізованого католицького трактування ставлення до держави (церковна історія природного права Томи Аквінського), відносин особи і суспільства (спільного блага), власності, соціальної справедливості, війни і миру тощо.

Суть католицького погляду на соціальні проблеми папа Лев XIII висловив у енцикліці «*Regum novarum*» від 1891 р. Згідно з документом, церква категорично не погоджувалася з ідеєю соціалістів скасувати приватну, а натомість встановити спільну власність і передати управління нею представникам общин або керівникам держави. Бо загальним засобом задоволення життєвих потреб є праця. Оскільки працівник ділиться своєю працею з іншими, то набуває повне право отримувати й вільно використовувати або розпоряджатися її оплатою. У цьому сенсі, якщо працівник використав заощаджені кошти на придбання землі, то вона є винагородою за його працю і повинна залишитися в його приватній власності. Таке право людина, будучи наділена розумом та волею, отримала від природи. Натомість, відбираючи у трудящих право на свободу довільного використання нагромадження власності та покращення долі⁹⁵. Людина мусить мати право на рухому і нерухому власність. А соціалісти пропонують тяжку кабалу та нестерпну залежність від держави; ворота, відкриті настільки заздрощам, невдоволенню, незгоді; відсутність стимулу для таланту і працелюбності, тобто засмічують джерело з якого тече багатство. Зрештою, замість чудесної рівності (суспільство отримує – Т.Є.) однаково в усіх бідність і однакові злидні⁹⁶. Крім того, людина давніша від держави й мала право на збереження свого життя задовго до того як з'явилася держава⁹⁷. Тому соціалісти, які прагнуть замістити батьківську опіку над дітьми (в т.ч. і стосовно права власності) загальною опікою держави – руйнують сім'ю.

Стосовно рівності папа Лев XIII висловився так. Між людьми з народження існує значна різниця. Не всі рівні за здібностями, бажанням працювати, здоров'ям, силою і за цим криється різниця у становищі та скороминущий успіх. Відтак багаті й бідні не є природними антагоністами. Праця і капітал не можуть обходитися один без одного. Тому працівник повинен повністю та якісно виконувати свою роботу, а працедавець – поважати його людську гідність. Не обтяжувати робітників непомірним навантаженням, або працею, що не відповідає статі чи віку. Основним обов'язком працедавця є справедлива оплата праці. Ні Божі, ні людські права не дозволяють експлуатувати нужденних і бідних для особистої користі. Затримати або, ще гірше, позбавити працівника заслуженої оплати – значить вчинити злочин, що волає до неба про помсту (так само, як і невинна кров Авеля – Т.Є.)⁹⁸. Принагідно зазначимо, що православна церква також традиційно відносила затримання заробітної плати до категорії смертних гріхів⁹⁹.

Крім полеміки із соціалістами, понтифік нагадував про необхідність вирішення соціальних питань: створення товариств взаємодопомоги, заснування приватними особами компаній для страхування робітників, вдів, сиріт у разі нещасного випадку, хвороби або смерті; товариства для опіки над дітьми, молоддю, а також над дорослими. Передбачав створення християнських робітничих об'єднань для врегулювання трудових спорів¹⁰⁰.

У Росії активна суспільна діяльність РПЦ розпочалася під час революції 1905–1907 рр. Ініціатива цієї акції загалом походила від урядових кіл і була викликана гострою необхідністю погасити революційні настрої у суспільстві та організувати протидію соціалістичним ідеям у робітничому середовищі. Саме таку мотивацію можна знайти у «Всепооданнейшем отчете обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы». «Соціал-демократична пропаганда знайшла для себе в Росії сприятливий ґрунт у робітничому середовищі. Духівництво не було готове до боротьби із соціалізмом. [Тому] соціалістичне вчення, не зустрічаючи на своєму шляху перешкод, широкою хвилею розлилося по нашій вітчизні»¹⁰¹. Більш детально масштаби проблеми і рівень стурбованості офіційних кіл відбив на своїх сторінках «Богословский вестник». У липневому числі за 1907 р. часопис зазначав: «...І в Європі, й у Росії розвивається вплив «чистого соціалізму». [Доводиться констатувати, що] до бойового соціалізму втікають усі кращі суспільні сили, гарячі голови, палкі серця, свіжі таланти робітничого класу, моральні сили інтелігента; там відчувається кипіння живого життя, повної віри у себе, у своє майбутнє, відчувається постійний приплив сили»¹⁰².

Небезпечний характер розвитку соціалізму в Росії змусив уряд звернутися до досвіду країн Західної Європи й особливо уважно вивчити соціальну доктрину католицької церкви. В.Саблер, на той час кандидат на посаду обер-прокурора, відвідав у 1906 р. європейські країни й ознайомився з діяльністю клерикальних організацій. За його активною участю у церковному середовищі порушувалося питання можливого створення в Росії християнської партії та лояльних політичних соціалістичних робітничих організацій по всій країні за зразком Західної Європи¹⁰³. Таким чином, католицька СДЦ, запропонована Левом XIII, була визнана з боку РПЦ і стала універсальною основою християнського світогляду в питаннях духовного розвитку індустріального суспільства. Досить швидко до офіційної полеміки на боці російського уряду, а також до практичної політичної діяльності (звісно, в межах російської традиції) приєдналися представники консервативних суспільних верств: духівництва, особливо нижчого, кадетської партії, правих есерів та інші. Одночасно на політичній арені виникали й розпадалися різноманітні християнські партії та братства, з'являлися незалежні християнські політики. Активна політична позиція і діяльність останніх часто виходили не лише з-під контролю вищої церковної влади, але і за межі лояльності урядові, фактично опиняючись у стані конфлікту з державною владою.

Тобто, спрямована на захист монархії контрсоціалістична пропаганда церкви та розвиток процесу якісного перетворення підданих на політично активних громадян поступово підштовхували політичну систему і суспільство до модифікації. Із зовнішнього боку – офіційна підтримка власника, виховання поваги до інституту приватної власності руйнували суб'єктивну теократію як беззастережну культурну та моральну цінність. Із внутрішнього – привнесена у суспільну думку протестантизмом, Лютерова концепція прирівнювання праці до молитви, а професійної діяльності до мирської аскези конфліктувала з існуючою у практиці РПЦ і свідомості віруючих східною святоотецькою традицією оцінки світу, яка розглядала останній як «справу рук диявола», а працю – як тяжку повинність, визначене Господом покарання, і не визнавала професійну діяльність, спрямовану на задоволення «гріховних потреб духу і плоті», богоугодною справою. Тобто, усталена в російському православ'ї концепція вищості молитвенної праці над мирською поступово переоцінювалася під впливом реалій індустріального світу. Одночасно лютеранство (а ще більше кальвінізм) примушувало переглядати вкорінений у православну духовну культуру погляд на ідею священницько-чернечої спокутної аскези як абсолютну цінність, а пошуки «Небесного Града» – як мету земного життя. Відкидаючи аскезу, лютеранський протест сприймав життя як дар Божий

разом із його радістю, доступною для всіх віруючих через спілкування з Богом і творчу працю. Радістю, що може служити не лише роз'єднанню егоїстичних індивідів, а й їх єдності. Крім того, тогочасні лютеранська та католицька концепції модернізації суспільних відносин привнесли ідею розділення ідеалів національної державності та «вселенської церковності». Тобто, офіційного відокремлення церкви від держави й заповнення ареалу між державою, церквою та суспільством динамічним і вільним політико-правовим полем, сформованим вільними, творчими та відповідальними громадянами.

Реалізація масштабного політичного проекту на основі даних ідей неминуче призвела б до утворення на теренах Російської імперії національних держав і відновлення в єдиному православному просторі давніх помісних церков. Інстинкт самозбереження примусив імператора та бюрократію відмовитися від боротьби із соціалізмом через використання європейських моделей суспільного розвитку, а єпископат РПЦ мусив підтримати верховну владу. Тому полемічні праці владик, спрямовані на пояснення широкому загалові різниці між євангельською правдою та «правдою» сучасного соціалізму, були позбавлені тих чітких і зрозумілих програмних засад, глибоких теоретичних підходів та ґрунтовних практичних порад, що їх пропонувала католицька соціальна доктрина в енциклопедії «*Regum novarum*». Їхні праці мали характер загального богословського аналізу, який дуже опосередковано й розпливчато окреслював тогочасні економічні і політичні реалії, зовсім оминаючи проблеми соціального партнерства, з'ясування сутності соціалізму та пошуки засобів протистояння його поширенню. Яскравим прикладом може слугувати стаття єпископа Дмитрія (Богдашевського) «Блаженства Господни (Євангельская правда и «правда» современного социализма)», оприлюднена в «Трудах Киевской духовной академии» за 1909 р.¹⁰⁴

Відтак, капіталістична модернізація залишила у спадщину радянській владі незавершені демократичні й церковні реформи; централізовану Російську православну церкву, яку, користуючись термінологією Е.Гелнера, можна назвати тінювою державою¹⁰⁵; єдиний православний простір, що одночасно був правовим полем, в якому тривалий час відбувалося взаємне зіткнення православних і неправославних національних ідентичностей. За умови подальшого демократичного розвитку православна імперія була приречена на розпад. Цей висновок неспростовно підтвердили розгорнуті резолюції з'їздів духівництва і мирян, що прокотилися українськими єпархіями навесні – влітку 1917 р. Поряд із вимогами встановлення восьмигодинного робочого дня; унормування заробітної платні; встановлення пільгових категорій працівників; охорони дитячої і жіночої праці та іншими економічними інтересами, резолютивні частини протоколів єпархіальних з'їздів містили вимоги «визнання національних особливостей та права України на її рідну мову, побут і культуру у шкільному, церковному та громадському житті»¹⁰⁶.

Названі чинники – захист приватної власності та власника; гармонізація відносин між працею та капіталом за католицьким зразком; поступове ствердження цінності життя й гідності людської особистості; переплетення національного й церковного відродження – робили створення модерної російської нації та збереження імперії на православній основі неможливим. Натомість радянський комуністичний тоталітаризм для самозбереження і розвитку мусив перетворити колективне минуле російської династії на колективне майбутнє «радянського народу», винайти свій спосіб «осмислено поєднати солідарність, владу і час»¹⁰⁷. Для цього потрібно було, по-перше, ліквідувати церкву як інституцію, що, солідаризуючи спільноту на основі політичної культури теократії, в межах останньої продовжувала зберігати різні православні ідентичності (російську та українську). По-друге, створити новий соціальний і культурний контексти, прищепити нову політичну культуру, яка б гарантувала збереження влади комуністичної партії. Тому комуністичний тоталітаризм поступово «втягнув практично усіх громадян у відпові-

дальність за кожен зі своїх дій»¹⁰⁸. У цьому, власне, й полягала його тотальність, «відмінність у гірший бік від більш архаїчних видів деспотизму, які задовольнялися безсловесною покірністю підданих і не вимагали квазі-спонтанної співучасті у вигляді імітації виборів, демонстрації з вимогами розправ»¹⁰⁹. Адже «здійснювати комуністичне будівництво можна було тільки засобами громадянської війни, масового політичного й економічного терору з боку держави»¹¹⁰.

¹ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2005. – С.9.

² Бухарин Н. И. Теория пролетарской диктатуры // Избранные произведения. – Москва, 1988. – С.15, 24.

³ Андерсон Б. Уявлені спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізму / Пер. з англ. В.Морозова. – К., 2001. – С.20.

⁴ Григулевич И.Р. История инквизиции (XIII – XX вв.). – Москва, 1970. – С.103.

⁵ Андерсон Б. Указ. праця. – С.139.

⁶ Там само. – С.113.

⁷ Ленін В. І. Повне зібрання творів. – К., 1973. – Т.37. – С.8, 156, 468, 488.

⁸ Кулешов С.В. Размышления о революции // Отечественная история. – 1996. – №5. – С.127.

⁹ Докладніше про це див.: Бикова Т.Б. Крим у геополітичних планах партії більшовиків (1917 – 1921 рр.) // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – К., 2005. – Вип. 9. – С. 94–134.

¹⁰ Центральний державний архів громадських об'єднань України. – Ф.1. – Оп.20. – Спр.114. – Арк.93.

¹¹ Кульчицький С. В. Національна політика більшовиків в Україні під час створення комуністичного ладу // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Вип. 13. – К., 2005. – С.12.

¹² Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ 1917–1921 рр.: український аспект: Дис. ... канд. іст. наук. – К., 2000. – С.143.

¹³ Національна бібліотека України ім. В.Вернадського. Інститут рукопису (далі – НБУВ. ІР). – Ф.175. – Оп.1. – Спр.139. – Арк.5–7.

¹⁴ Лотоцький О. Автокефалія. – Варшава, 1935. – Т.1. – С.198.

¹⁵ Андерсон Б. Вказ. праця. – С.112–113.

¹⁶ Филиппов Б. А. Государство и Церковь: детерминанты политики // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традиции. – Санкт-Петербург, 1996. – С.127.

¹⁷ Николин А. Церковь и государство. (История правовых взаимоотношений). – Москва, 1997. – С.15–18.

¹⁸ Рклицкий С. К вопросу о церковной автономии. – Кременчуг, 1917. – С.19.

¹⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1983 – С.83.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. – С.84.

²² Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви: В 2 т. – Москва, 1991. – Т.2. – С.341.

²³ Там же. – С.354.

²⁴ Там же. – С.361.

²⁵ Бердников И.С. Курс церковного права православной греко-российской церкви с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права. – Казань, 1888.

²⁶ Карташев А. В. Указ. соч. – Т.2. – С.362.

²⁷ Там же. – С.362–363.

²⁸ Рейснер М. А. Духовная полиция в России. – Санкт-Петербург, – 1907. – С.81.

²⁹ Государственный архив Российской Федерации (далі – ГАРФ). – Ф.3431. – Оп.1. – Спр. 454. – Арк.37–40; Стародуб А. Вказана праця. – С.58.

³⁰ ГАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Д.249. – Л.23, 28–30 об.; Стародуб А. Указ. праця. – С.59.

³¹ Стародуб А. Указ. праця. – С.59.

³² Там само. – С.60–62.

³³ Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств. – Санкт-Петербург, 1890.

³⁴ Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. – Нью-Йорк, 1954. – Т.2. – С.45.

- ³⁵ Устинов В. М. Основные понятия русского государственного, гражданского и уголовного права. Общедоступные очерки. – Москва, 1907. – С.35.
- ³⁶ Там же. – С.36.
- ³⁷ Там же. – С.132–134.
- ³⁸ Там же. – С.135.
- ³⁹ Там же; Каменев П., Витте С. Ю., Победоносцев К.П. О современном положении православной церкви // Вестник Европы. – 1909. – Кн.2. – С.671–672.
- ⁴⁰ Там же. – С.672.
- ⁴¹ Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. – Рим, 1975. – С.115.
- ⁴² Там же. – С.116.
- ⁴³ Никонов А. Б. Критический анализ миссионерской деятельности Российской православной церкви (1721–1917): Автореф. дисс. ... канд. фил. наук. – Ленинград, 1989. – С.7.
- ⁴⁴ Полтавская И. Русские православные духовные миссии на Дальнем, Среднем и Ближнем Востоке (обзор документов в РГИАП) // Дипломатический ежегодник. – Москва, 1995. – С.122.
- ⁴⁵ Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (Доба гетьманату Павла Скоропадського). – К., 1997. – С.143.
- ⁴⁶ ГАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Д.347. – Л.23–24.
- ⁴⁷ Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. – Москва, 1989. – Т.1 – С.71–72.
- ⁴⁸ Цит. за: Литературное наследство. – Москва, 1988. – Т.97. – Кн.1. – С.227.
- ⁴⁹ Характеристика принципу вселенськості Візантійської імперії подається за: Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия / Пер. с англ. – Москва, 1998. – С.142.
- ⁵⁰ Попович М. Червоне століття. – К., 2005. – С.121.
- ⁵¹ ГАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Д.354, 432.
- ⁵² Стародуб А. Указ. праця. – С.64.
- ⁵³ Мальков В.Л. Вудро Вильсон и новая Россия (февраль 1917 – март 1918 гг.) // Новая и новейшая история. – 1999. – №6. – С.114.
- ⁵⁴ Турченко Г.Ф. Південна Україна на зламі епох (1914–1922 рр.). – Запоріжжя, 2005. – С.32.
- ⁵⁵ Трубецкой Е.Н. Национальный вопрос. Константинополь и Святая София. (Публичная лекция). – Москва, 1915. – С.3.
- ⁵⁶ Антоній, архиеп. Чей должен быть Константинополь? – Таганрог, 1916. – С.5.
- ⁵⁷ Соловьёв Вл. Россия и Вселенская церковь. – Минск, 1999. – С.205.
- ⁵⁸ Там же. – С.39–41.
- ⁵⁹ Там же. – С.205.
- ⁶⁰ Попович М. Вказ. праця. – С.120–121.
- ⁶¹ ГАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Д.168. – Л.51; Д.278. – Л.13, 23–27.
- ⁶² Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм / Пер. з англ. – К., 2003. – С.17.
- ⁶³ Росницин П. Церковная жизнь и вопрос о патриаршестве // Русская мысль. – 1913. – Кн.1 (отд.3). – С.4–5; Шмеман А., прот. Исторический путь православия. – Париж, 1989. – С.142; Масарик Т.Г. Світова революція за війни і у війні 1914–1918 рр. Спомини / Пер. М.Саєвича. – Л., 1930. – С.481.
- ⁶⁴ Рожков В. Указ. соч. – С.52–53.
- ⁶⁵ Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия... – С.143.
- ⁶⁶ ГАРФ. – Ф.3431. – Оп.1 – Д.27. – Л.90 об.
- ⁶⁷ Николин А. Указ. соч. – С.367.
- ⁶⁸ ГАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Д.277. – Л.154 об.
- ⁶⁹ Незабаром у збірнику урядових документів №18 за 1918 р. цей документ був опублікований під назвою «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви», за підписами Леніна, Подвойського, Алгасова, Трутовського, Шліхтера, Прош'яна, Менжинського, Шляпникова, Петровського та керуючого справами РНК Бонч-Бруєвича.
- ⁷⁰ ГАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Д.621. – Л.58–59.
- ⁷¹ Горский А. А. Представления о «царе» и «царстве» в средневековой Руси (до середины XVI века) // Царь и царство в русском общественном сознании. Мировосприятие и самосознание русского общества. – Москва, 1999. – С.17–37.
- ⁷² Мельник А. Г. Практика посвящений храмов во имя патрональных великокняжеских и царских святых в XVI веке // Царь и царство в русском общественном сознании. – Москва, 1999. – С.44–45.

- ⁷³ Перший відомий науці випадок застосування царського титулу, як підкреслення імператорської гідності князя, відноситься до 1054 р. Графіто на стіні Київського собору Св.Софії говорить про «усупение царя нашего» (йдеться про особу Ярослава Мудрого).
- ⁷⁴ Горский А. А. Указ. соч. – С.30.
- ⁷⁵ Там же. – С.30–31. Особливої популярності ця ідея набула після завоювання Казанського ханства (за тодішньою термінологією – «царства») у 1552 р.
- ⁷⁶ Ричка В. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія – 1998. – №2. – С.72–80.
- ⁷⁷ Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. – К., 1993. – С.1–2.
- ⁷⁸ Там само. – С.133–134.
- ⁷⁹ Там само. – С.134.
- ⁸⁰ Трубецкой Н. Европа и человечество (цит. за: Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. – К., 1993. – С.137).
- ⁸¹ Стародуб А. Указ. праця. – С.141.
- ⁸² Теодорович Н. Стан православної синодальної церкви в Україні в 1917 р. // Український збірник. – Мюнхен, 1959. – Кн.15. – С.110.
- ⁸³ Стародуб А. Указ. праця. – С.142; Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущёве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). – Москва, 2000. – С.65–66.
- ⁸⁴ Стародуб А. Указ. праця. – С.143; Дорошенко Д. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін, 1940. – С.13.
- ⁸⁵ Стародуб А. Указ. праця. – С.143.
- ⁸⁶ НБУВ. ІР. – Ф.175. – Оп.1. – Спр.139. – Арк.5–7.
- ⁸⁷ Лотоцький О. Автокефалія. – Варшава, 1935. – Т1. – С.198.
- ⁸⁸ Стародуб А. Указ. праця. – С.145.
- ⁸⁹ Грамота его святейшества святейшего московского патриарха Тихона местоблюстителю вселенского патриаршего престола митрополиту кессарийскому Николаю // Людина і світ. (Публікація та коментарі А.Стародуба). – 2000, серпень. – С.22–26.
- ⁹⁰ Стародуб А. Указ. праця. – С.147.
- ⁹¹ Там само. – С.148.
- ⁹² ГАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Д.251. – Л.38–40.
- ⁹³ Деяния священного собора Российской православной церкви 1917–1918 гг. – Москва, 1994. – Т.1: Документы. Материалы. – С.105.
- ⁹⁴ Соціальна доктрина церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина церкви. – Л., 1998. – С.55.
- ⁹⁵ Энциклика его святейшества папы римского Льва XIII «Regum novarum» по социальной проблеме о положении рабочих // Энциклики его святейшества папы римского 1891, 1911, 1912 гг.: о труде, человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали. – К., 1993. – С.61–105.
- ⁹⁶ Там же. – С.68.
- ⁹⁷ Там же. – С.65.
- ⁹⁸ Там же. – С.74.
- ⁹⁹ Молитовник. – Монастир монахів студійського уставу, видавничий відділ «Свічадо», 1998. – 3-е вид. – С.418.
- ¹⁰⁰ Там само. – С.103–104.
- ¹⁰¹ Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы. – Санкт-Петербург, 1910. – С.120–121.
- ¹⁰² Смирнов Н. Христианско-социальное движение // Богословский вестник. – 1907, июль – август. – С.552.
- ¹⁰³ Саблер В. О мирной борьбе с социализмом. – Сергиев Посад, 1911. – 42 с.
- ¹⁰⁴ Український переклад: Богдасьевський Д. Блаженства Господні (Євангельська правда і «правда» сучасного соціалізму) // Хроніка-2000. – Вип.37/38. – К., 2000. – С.578–585.
- ¹⁰⁵ Геллер Е. Указ. праця. – С.71.
- ¹⁰⁶ Докладніше про це див.: Євсєєва Т. Російська православна церква на Україні 1917–1921 рр.: конфлікт національних ідентичностей у православному полі. – К., 2005. – С.128–133.
- ¹⁰⁷ Андерсон Б. Указ. праця. – С.56.
- ¹⁰⁸ Аверинцев С. Подолання тоталітаризму як проблема: спроба орієнтації // Дух і літера. – К., 2001. – №7/8. – С.7.

¹⁰⁹ Там само.¹¹⁰ Кульчицький С. В. Указ. праця. – С.38.

In the outline of the main stages are characterized by a single political nation in Russia/USSR first on the basis of orthodox, and later – on unmonarchist totalitarian basis, and their influence on the processes of formation and preservation of the Ukrainian nation and state in late XIX – the first third of XX century.



МЕТОДОЛОГІЯ. ІСТОРИОГРАФІЯ. ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО

А.Ю.Парфіненко*

ГНОСЕОЛОГІЧНІ МОЖЛИВОСТІ ПУБЛІЦИСТИКИ ЯК ІСТОРИЧНОГО ТА ІСТОРИОГРАФІЧНОГО ДЖЕРЕЛА (НА ПРИКЛАДІ ОСВІТНЬОЇ ПУБЛІЦИСТИКИ 1920-х – ПОЧАТКУ 1930-х рр.)

У статті розглядаються пізнавальні можливості публіцистики як історичного та історіографічного джерела. Аналізується, що саме слід розуміти під публіцистикою як такою, висвітлюється розуміння публіцистики у джерелознавстві та літературознавстві, визначаються її пізнавальні можливості як джерела з урахуванням літературознавчого доробку. За допомогою категорії когнітивної лінгвістики «образ» на прикладі освітньої публіцистики 1920-х – початку 1930-х років продемонстровано історіографічний потенціал останньої.

Важливість періодики як історичного джерела давно не викликає сумніву. Публіцистика, як один із найважливіших жанрів періодики, досліджувалася ще теоретиками радянського джерелознавства, хоч розглядалася лише як історичне джерело і не отримала окремого висвітлення. Водночас публіцистика аналізувалася й у літературознавчому середовищі. Досягнення радянського літературознавства з цього приводу становлять неабиякий інтерес і можуть бути екстрапольовані в площину джерелознавства та історіографії. Це передовсім відкриває можливість для віднесення публіцистики не лише до історичних, а й до історіографічних джерел. Отже, в даному випадку, пропонується простежити розуміння публіцистики у джерелознавстві та літературознавстві, визначити її пізнавальні можливості як джерела з урахуванням літературознавчого доробку та продемонструвати на прикладі освітньої публіцистики 1920-х – початку 1930-х років історіографічний потенціал останньої.

За радянських часів дослідники неодноразово підкреслювали, що преса є «комплексним джерелом», «сховищем» інших видів джерел¹. Такий погляд на пресу існує і серед сучасних науковців, які визначають її як «комплексний, синтетичний» матеріал², що вміщує найрізноманітнішу за жанром, походженням та змістом інформацію (офіційні повідомлення і документи, законодавчі акти, публіцистику, листи, хроніку, різноманітну інформацію (замітки – звіти, репортажі, інтерв'ю і т. ін.), оголошення, белетристику, некрологи і т. ін.). Вважається, що

* Парфіненко Анатолій Юрійович – канд. іст. наук, доцент кафедри туристичного бізнесу Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна.