

Канонічне та політичне становище Київської митрополії у концепціях національної ідентифікації

Церковна історія - а вданому випадку її церковно-державна проекція - для церковної 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 реконструювати цей процес.

Традиція приєднання нових територій з православним населенням до складу РПЦ, що складалася протягом століть, передбачала перевезення ікон найбільше шанованих місцевих святих до головних або спеціально збудованих столичних храмів. Це було так зване “полонення святих”². 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 правителя³.

Така практика (формування церковного національного міфу), зберігалася протягом XII-XV ст. У той період найважливішим було закріплення 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. В 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 князя⁴, творці суспільно-політичної думки із середовища московського духовенства в кінці XV ст. спробували вкорінити у політичному вжитку тенденцію визнання московським “царем” хрестителя Русі - Володимира Святославича⁵. А з нею - закріпити в суспільній свідомості стійке уявлення про більш давнє походження московського князя, його рівність з татарським ханом та нелегітимність ординського сюзеренітету над північною Руссю.

На початку XVI ст. московські книжники вдосконалили “київську легенду” й створили концепцію походження Рюриковичів безпосередньо від римських імператорів. Дуже швидко легенда про отримання Володимиром Мономахом царських інсигній (разом з цілком матеріальними легендарними

“регаліями візантійського імператора”) ввійшла до складу чину вінчання на царство московських царів. У політичній культурі еліт сформувалося уявлення про “царське” походження московських князів через наслідування царської гідності й титулу з Візантії, а відтак 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”⁶.

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 богоспасаєме місто, столицю богохранимого царства. Глибока рефлексія у політичну культуру середньовічної Русі-України образів Священного Града Єрусалима та Нового Єрусалиму - 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 осмислювалась як центральний образ у Спасенному плані Бога, староруські книжники детально обґрунтували ідею її патронату над Києвом. Вшанування Богородиці Заступниці, що поширилося з середини XI ст., сформувало та зберегло міфологізований образ Києва, як столиці Вселенського православ'я й своєрідної земної ікони біблійного Єрусалима⁷. З огляду на це, затьмарити авторитет і святість Києва (навіть у часи занепаду) красою і величчю “Нового Єрусалима” (Володимира-на-Клязьмі) чи “Третього Риму” (Москви) звичайним

завоюванням було неможливо. Тому процес інкорпорації окрім “полонення святинь”, мусив включати й асиміляцію культурних цінностей та носіїв культури, що їх продукували. На нашу думку саме зазначена традиція спонукала Петра І у пошуках державотворчої (а для тієї епохи і націотворчої також) концепції орієнтуватися на “київські” культурні сили. Відтак цілком справедливою є констатація відомим істориком Церкви К. Харламповичем того факту, що “прибульці зайняли тут найвпливовіші місця: від ієрархів до управлінь консисторій, ними облаштованих; від вихователів сім'ї царської до настоятелів монастирських, до ректорів, префекторів і вчителів ними ж спроектованих шкіл; до кабінетних і типографських учених; діловодів, дяків і секретарів. Майже все опинилося під впливом їхніх реформ: богословське вчення; виправлення священного та богослужбового тексту; книгодрукування; справи розколу; церковна адміністрація; проповідь; храмовий, урочистий та домашній спів, ноти, зовнішній вигляд архієрейських будинків, стиль їхнього життя, екіпажі та упряж, одяг служителів; вид та склад шкіл, предмети та способи навчання; тематика бібліотек; правопис, вимова слів усно та під час читання, наприклад, м'яке церковне “г” замість твердого; публічні ігри і видовища тощо. Також доречно буде згадати діяльність малоросів як парафіяльних, придворних, військових та закордонних священиків, місіонерів, законодавців світських шкіл, екзаменаторів, перекладачів, іконописців, граверів”⁸.

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.”⁹. Проте, попри таку глибоку різницю, бажання інкорпорувати Україну було настільки сильним, що “спільність візантійської спадщини” “змушувала” дивитися на ці дві культури, як на “різні редакції, різні індивідуалізації однієї й тієї ж спільноруської культури”. Природно, що одна з цих редакцій обов'язково мала бути “зіпсованою”: чи то “неписьменними москвинами”, чи то “єретичними латино-польськими впливами”, і її треба було “скасувати”¹⁰. 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 інновацій¹¹. Оскільки з часів Петра I й до лютого 1917 р. повноцінна секуляризація освіти не відбулася, то Церква, що зберігала патронат над освітою, була найзручнішим і найвпливовішим інститутом, який давав можливість суттєво міняти з плином часу структуру менталітету та спосіб ідентифікації особистості. Саме через Церкву і відбувався процес “скасування культури, зіпсованої латино-польськими впливами”.

Внаслідок цього постраждала насамперед Церква, вірніше - матеріальне втілення “спільного” націотворчого міфу - Київська митрополія. Вже на кінець XIX - початок XX ст.. колишня повноцінна митрополія не складала єдиної церковної

області. РПЦ на 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. З-поміж усіх єпископів українських єпархій тільки 3 архієреї були етнічними українцями: Канівський Василій (Богдашевський), Уманський Димитрій (Вербицький), Катеринославський Агапіт (Вишневський). З них лише останній був повноправним єпархіальним архієреєм, решта - вікарії Київської єпархії. Але й вони, наскільки вдалося документально прослідкувати, беззастережно підтримували російські націоналістичні кола¹². В той же час за підрахунками Н. Теодорович, на 1917 р. поза межами України перебували 20 єпископів-уродженців українських єпархій і тільки один із них - архієпископ Тульський Парфеній (Левицький) виявляв деякі проукраїнські симпатії¹³. Так само у середовищі церковної інтелігенції практично не залишилося людей, чия українська самоідентифікація або українські симпатії виходили б за вузько етнографічні межі.

Як відзначають дослідники, серед нижчого духовенства єпархій краю відсоток українців хоча й був вищим, однак неадекватним складу населення. За державним переписом 1897 р., на Правобережжі росіяни становили 4,3% населення та водночас 48,5% священників та ченців 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%¹⁴. Крім значної русифікації нижчого духовенства, 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 не пов'язував потребу реформування РПЦ з утворенням Помісної церкви, чи автономної церковно-адміністративної одиниці. На організацію руху за створення цієї Церкви не вплинули й революційні події 1905-1907 рр.. А перші публікації у яких висловлювалися міркування стосовно необхідності автономії Київської митрополії (у перспективі - УПЦ) з'явилися в світській періодиці не раніше 1911 р.¹⁵

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 та 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)), Четвероєвангеліє принципово знімало проблему збереження у церковній практиці старослов'янської, як єдиної, придатної для богослужіння, мови. Це питання, практично, повертало Київ та Петербург (Москву) до 1686 р..

Крім мовного питання, з періодом 1686 р. українські єпархії пов'язував статус Київської митрополії та Київських митрополитів. Як відомо, однією з умов переходу під омофор Москви було збереження Києвом обласного статусу, наданого Вселенською патріархією. Тим не менше в РПЦ Київські митрополити були зведені до становища єпархіальних. Однак це не завадило їм зберегти формальну юрисдикцію над територіями, які належали до митрополії, але знаходилися за кордонами Російської імперії.

Як справедливо зазначає А. Стародуб, для православних єпархій у Речі Посполитій, парафій в австрійській Галичині, у Закарпатті, в Румунії (Буковині та Бессарабії), у 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 (не визнаних Московським патріархом у 1686 р.), хоча й не користувалися ними протягом XVIII - початку XX ст.¹⁶. Поряд із 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 нетлінням мощів, з еклезіологічного боку також надало б самодостатності православній Церкві в Україні¹⁷. Такою ж мірою цієї якості їй надало б і збережене Київськими митрополитами право мироваріння. Як підкреслював О. Лотоцький, воно було виключним правом першоєрархів Помісних церков. Так, наприклад Константинополь, надаючи автокефалію балканським Церквам, намагався якомога довше зберегти за собою право посилати святе миро¹⁸.

Показово, що в середовищі церковних інтелектуалів також існувало розуміння того, що в українських єпархіях 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 "загальноруськими патріотами", їхні детальні студії, навіть проти волі самих науковців, надавали підстави для обґрунтування ідеї церковної самостійності¹⁹. 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 єпархій 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 (з позиції збереження імперії та відчуття “русскости”), компроміс. Вимоги української сторони, що спиралася на історичний прецедент, РПЦ цілком задовольнила, виділивши її епархії в особливу церковну область “на правах автономної Української церкви”. Такий варіант віртуального вирішення проблеми формально демонстрував збереження прав і привілеїв Київської митрополії, гарантоване Москвою в 1686 р., й робив зайвим втручання повноти православ'я у вирішення “внутрішньоросійської” проблеми. Саме це, за посередництвом листа до Вселенського патріаршого престоло (березень 1922 р.), Тихон пояснював “братам - східним патріархам”²⁰.

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 із 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”²¹.

Показово, що архіереї, які підтримали український православний рух у 1917-1921 рр., - архієпископи Олексій (Дородніцин), Агапіт (Вишневецький), 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 з-за кордону, зокрема, з Росії. На сторінках друкованого органу міністерства Ісповідань “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 України²². Фактично дискусія в пресі змусила російських церковних лібералів публічно озвучити позицію Всеросійського собору, який волів визнавати юрисдикційні вимоги продуктом боротьби політичних партій, а не прагненням церковної свідомості²³.

Таким чином, попри бажання російських еліт повного злиття духовних традицій (а з ним - й асиміляції українців) через єдиний правовий простір православної Церкви та “спільний” національний 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 активізувався настільки, що досить декларативними вимогами “автономної України у федеративній Росії та автокефалії Церкви” зруйнував усю концепцію державо - й націотворення, яку РПЦ активно експлуатувала протягом усього синодального періоду.