

Євсєєва Т.

РОСІЙСЬКИЙ ПРАВОСЛАВНИЙ МЕСІАНІЗМ ЯК БАЗОВИЙ АРХЕТИП ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ ТВОРЦІВ „СВІТОВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ”

Застосування модернізаційних підходів до оцінки історичних подій вимагає насамперед комплексного дослідження суспільства, порівняння і встановлення співвідношення впливів інновацій та традицій на розвиток суспільних явищ в багатьох площинах. На сучасному етапі кожна окрема фаза єдиного процесу модернізації українського суспільства „на принципах комунізму” – політика воєнного комунізму, НЕП та „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 в даний період з точки зору пізнавального інструментарію модернізації у вітчизняній історіографії не здійснено. Зокрема тому, що до цього часу недостатню увагу виявляли до комплексного дослідження в контексті історії України одного з найважливіших та найцікавіших суспільних феноменів, що супроводжують процеси модернізації, – формування націй та виникнення націоналізму в тих чи інших його проявах. Внаслідок цього з загального історичного контексту випадала низка важливих суспільних явищ, тенденцій, суттєво зміщувалися акценти при визначенні причинно-наслідкових зв'язків, зрештою, в історичній свідомості українців подовжує 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 – **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 та тоталітаризму в СРСР, а також їхнього впливу на історичні долі України і її громадян. Поза контекстом феномену націоналізму – в даному випадку його російського варіанту в самодержавній чи радянській формі – самодержавство та радянський тоталітаризм завжди будуть сприйматися як абсолютно відмінні політичні системи, розділені надійним історичним бар'єром – революцією.

Ґрунтовний аналіз обраного періоду – від занепаду теократії до становлення тоталітаризму – крізь призму феномену націоналізму дозволяє спостерегти

існування форми тяглости, що, перетинаючи історичні бар'єри, продовжує буття однієї форми суспільної організації в іншій. В даному випадку це один із аспектів культури – релігія та православна церква. Саме конфесійна ідентифікація (у вигляді сформованих нею у свідомості архетипів політичної культури), як особлива форма культурної тяглости перетинає історичний бар'єр, що позірно відділяє самодержавство від тоталітаризму. Адже 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. В Європі християнство різних конфесій, як надетнічна релігія, віддавна 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 у єдиний православний простір імперії до остаточного перетворення України на складову Союзу Радянських Соціалістичних Республік? Адже в СРСР принцип розвитку та 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 та ґрунтовний аналіз історичного розвитку Росії//СРСР обраного періоду 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 перетворення її населення у російську комуністичну націю. У якій не церква, а партія „освячувала” нову культуру й нову спільну

для імперських земель та народів націоналістичну державу – СРСР з усіма притаманними таким державам рисами аж до етнічних (чи то пак – 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 подолала 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 спільноти – „Бога, царя та вітчизну” в епоху становлення нових та 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 (далі – РПЦ), як духовний, суспільно-політичний, ідеологічний інститут та частину правосвідомості і основу теократичної політичної культури. Найзручнішим засобом для цього був яacobінський терор, як „всеохоплююче і дійсно всенародне явище”, що його нестимуть „загони озброєних робітників”. Однак, на привнесенні в суспільну свідомість та 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 непідзвітність, повна безкарність, „абсолютна безпомилковість” діяльності, що виходять з „глибокого пізнання законів суспільного розвитку” – *імператор – абсолютний законодавець, джерело церковно-державного права, перевіряє себе критеріями Божого суду, має тотальну владу;*

2) партійний нагляд за політичним, 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 вирoki⁴;

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 урахування пріоритету РПЦ; переслідування незгодних як кримінальних злочинців;

5) русифікація через заклади освіти, культури та 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. В цій моделі універсальність російської мови одночасно означала універсальність політичної системи та сакральність і стародавність імперії, де сфери впливу мови та 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 з кафедри на кафедру, щоб запобігти „зроценню” єпископа з паствою;

7) консолідація спільноти кумулятивними лініями репресивного типу: політизація суспільного та особистого життя, догматизм, різновиди терору, – будь-яке відхилення в розумінні й тлумаченні православних догматів від традиційно-ортодоксального в Росії каралося як кримінальний злочин;

8) 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 Вселенсь-

кого 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 – в 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.

9) 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: разом з 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 (не визнаних Московським патріархом у 1686 р.), хоча й не користувалися ними протягом XVIII – початку XX ст.*¹². Також 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 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 першоієрархів 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 націотворчого 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, накопиченими від часів середньовіччя. Як дотепно зауважив Б. Андерсон – „натягнути коротку й цупку шкіру нації на гігантське тіло імперії”¹⁵.

Таким чином, на нашу думку цілком виправданою є постановка наступної наукової проблеми: політичне застосування конфесійної ідентифікації та розрізнення; дослідження суспільних явищ, у яких культура переходить у площину політичного принципу. А в даному контексті – висвітлення та ґрунтовний аналіз основних етапів 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, що охоплюють період від кінця ХІХ – першу третину ХХ століття. В рамках даної статті авторка пропонує стислий аналіз зазначеної проблеми в частині, яка стосується основних етапів формування єдиної політичної нації в Росії, які органічно успадкував СРСР.

В сучасній історіографії прийнято вважати, що на формування принципових теоретичних основ антирелігійної політики більшовиків вплинуло кілька класичних чинників: а) ворожий до релігії та Церкви інтелектуальний клімат епохи від кінця ХІХ – початку ХХ 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 та оригінально використала багатий теоретичний і ментальний спадок від політичної культури Російської імперії. Це сформовані в синодальний період основні характерні особливості православної „симфонії” влади в Росії та спосіб її реалізації в суспільстві в тому числі й у вигляді правової традиції і політичної культури. А саме: найбільш прийнятний для збереження Російської імперії механізм передачі та 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 суті

своїй 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 з 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 взірець 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 сочинить” все життя країни, народу, а також кожного окремо взятого пересічного громадянина заради його власного та 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 й навіть подеколи 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 Ісповідань у Тимчасовому уряді А. Карташов умовно назвав „суб’єктивною теократією”²². Найважливішою характерною ознакою цієї винайденої у Росії християнської політичної системи було те, що верховна влада (на самому початку розпочатого ще Петром I злиття нації та імперії) втратила початковий канонічний

дуалізм. Дві паралельні верховні влади, два маєстати – духовний і світський – наклалися та абсолютизувалися в особі монарха. Цар отримав право подвійного миропомазання, а з ним – права духовної особи (причастя двох видів, читання Євангелія в 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 православних підданих, у такій схемі був зайвим. Відтак Церкву та православну 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 в правосвідомості російських підданих сформувалося 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 та православно-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 і був світською людиною. Тому 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 владики) мало відповідала класичним традиціям православ’я.

Радикалізмом та оригінальністю відзначилось і врегулювання проблеми канонічного зв’язку РПЦ з Повнотою православ’я. Серед православних Церков-сестер було прийнято, щоб на патріарших літургіях після виголошення „Достойно єсть...” 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 й тільки після поминання титулу останнього, що містить у собі „яко правильну владу й правильного судю самого монарха”²⁷.

Традицію функціонування держави як „суб’єктивної теократії” зберегли й ухвалені в 1906 р. та 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. Йдеться 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 катедри архієреїв-росіян, русифікації духовних навчальних закладів, викорінення, по можливості, національних духовних традицій. Церковна, а з нею й імперська єдність з неправославними Фінляндією, Польщею та країнами Балтії підтримувалася шляхом створення там переважно штучних православних епархій. Приміром, Фінляндську створили на противагу лютеранству з політичних розрахунків і вона об’єднувала дуже незначну кількість жителів князівства нефінського походження²⁹. Аналогічною була ситуація на території Царства Польського. Утримання духовенства Варшавської епархії 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 в структурі РПЦ церковно-адміністративна одиниця – Холмська епархія, заснована 1905 р. на території Царства Польського, – також існувала винятково за прямої політично-фінансової підтримки держави³¹.

Проблему національно-церковних рухів православних неросіян у полінаціональних епархіях 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. В церковній періодиці підкреслювалося, що потурання національному це єресь філетизму, капітуляція перед секуляризмом та зрада кафоличності вселенського православ’я. Тому людина, помічена в симпатіях до національного руху, назавжди втрачала можливість бути піднесеною до єпископського сану. Бажання ж окремих груп православних (абхазів, латишів, греків) мати єпископів котрі володіли б національними мовами і, відповідно, були б близьким до їхніх потреб, як правило ігнорувалися. Натомість протиканонічна практика частих переміщень єпископів з кафедр на кафедру дозволяла Св. Синоду оперативно реагувати на симптоми зближення єпископа зі своєю паствою, видаляючи їх до епархій з інонаціональним 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 й церковного майна, перебувала у підпорядкуванні відомству протопресвітера військового і морського духовенства, котрий мав право особистої аудієнції у царя, минаючи Синод. Таке вилучення військових священиків з-під юрисдикції місцевого архієрея суперечило церковному праву і традиціям³³, але абсолютно влаштувало місцеві адміністрації. Існування підзвітнього одночасно Синоду та військовому міністру відомства протопресвітера дозволяло місцевим чиновникам безпосередньо впливати на діяльність військового духовенства³⁴.

Що ж стосується державних функцій і правових засад останнього чинника тріади – „православ'я” – то тут слід відзначити наступне. Аж до останнього 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 та 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-поліцейні заходи впливу. „Отпавшему” заборонялося проживати в своїх маєтках, населених православними, над його власністю призначалася опіка. При наявності неповнолітніх дітей держава вживала заходів, щоб убезпечити їх від „совращения”³⁵. Також у випадку, 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 засланням 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 в „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 інославною. Дітей, народжених в такому шлюбі, вважали юридично належними 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 з 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 „купножителства” 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 та нехристиян. Керівництво духовними справами інославною та іновірною віровизнанню 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 духовенства того віровизнання, до якого проситель бажав перейти, до уваги не бралася⁴¹. Перехід нехристиян до інославною Церков можна було здійснити лише отримавши через міністра внутрішніх справ особливий дозвіл самого імператора. Виняток з цього правила становили євреї, котрі могли переходити до інославною Церков з дозволу міністра внутрішніх справ, та нехристияни Кавказького краю. Для цього останнім досить було отримати дозвіл головного начальника цивільної частини⁴². Але офіційний позавіресповідний стан російською владою не допускався.

Такий специфічний спосіб рефлексії православ’я у політичну культуру російських підданих закладав та 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 інославноного 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 (ортодоксально-доктринальний, або політично-доктринальний) чи ситуативно призначала опонента. Але в 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 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 ерусалимських), залишалися російським підданими й у цивільно-правовому відношенні підпорядковувалися тільки російським посольствам, а не законам країни перебування⁴⁵. Натомість у регіонах, які 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. В даному регіоні, а також на закавказьких виходах до Близького Сходу Росія активно створювала напругу практично півстоліття. А в 70 роки XIX ст. конфлікт із Австрійською і Османською імперіями та загалом балканські інтереси Росії набули вже світоглядного значення. Послідовник „почвенника” Ф. Достоевського, Вл. Соловйов з цього приводу писав: „Наше східне питання – це спір першого, західного Риму з другим, східним Римом політичне представництво якого ще в XV столітті 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. Реальною 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 Царгороду” 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 р.) і російсько-турецької (1877-1878 р.) воєн набули нового звучання напередодні та під час першої світової війни. Користуючись матеріалами, що відклалися у фондах Російського державного історичного архіву в 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 знаходився в 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 та на шпальтах різноманітних періодичних видань наповнювали поняття „російська ідея” та „ліберальний імперіалізм”. Напередодні Першої світової війни П. Струве писав з 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.

У подібному специфічному ракурсі російські теоретики розглядали й сформовану приблизно в кінці XIX ст. єкуменічну ідею. Навіть попри те, що єкуменізм не був популярним в 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 закордоном. 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”⁵⁴. Під останньою малися на увазі церква, держава і суспільство. А „відновлення та остаточне здійснення...” передбачало ліквідацію розділення Вселенських церков Сходу і Заходу, котре через „міжособні суперечки відібрало у християнської релігії повноту її культурно-історичної дії”⁵⁵. 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”⁵⁶.

Вказані особливості „ліберального імперіалізму” зробили російський чинник визначальним для долі всієї європейської війни 1914 р. Історики традиційно залишають поза увагою дані аспекти, бо Росії у першій, маневреній 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”⁵⁷. Іншими словами – аж до війни 1914 р. в 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 та династичної імперії. Але 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 та 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.⁵⁸.

Завершення промислового перевороту та розвиток індустріального суспільства робили суто поліційні засоби управління державою неспромож-

ними. Існуюча система „ієрархічних соціальних зв’язків, статусних взаємин і бар’єрів, обмеженої соціальної мобільності і розмаїття взаємно ізольованих локальних діалектів і культур”⁵⁹ більше не відповідала вимогам часу. Навідміну від європейців, піддані багатонаціональної імперії не перетворилися на єдину політичну націю. 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 в суспільстві⁶⁰. Єдиним практичним способом посилення могла бути віросповідна реформа. Підготовкою останньої займалася віросповідна комісія у Державній Думі всіх скликань. Найкращий проект закону про свободу віровизнання та загальну концепцію свободи совісті в 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, що 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, що мають однакові релігійні погляди, мають право утворювати відповідні союзи, проводити спільні зібрання для проведення 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 неутручання у духовні відносини приватних осіб з їхнім віровченням та відмовитися від будь-яких обмежень прав – політичних або громадянських, – пов’язаних із приналежністю до певного віровизнання⁶¹.

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 Міністерство внутрішніх справ, 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 та іновірні піддані, а особливо старообрядці, перебували фактично на становищі „поза законом”. Даний аспект слід особливо підкреслити, адже така політична стратифікація суспільства протягом 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 „позбавленців” („лишенцев”). 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 і тягнуло за собою посилення циркуляції еліт в суспільстві. Публічні та кулуарні дискусії в Державній думі, пристрасна полеміка навколо проблеми нації в 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 в межах кордонів імперії цілої низки держав-націй, а в межах єдиного православного простору – національних автокефальних церков. Природно, що така перспектива не влаштовувала ні державну бюрократію, ні ієрархію РПЦ.

Світова війна 1914-1918 рр. внесла свої корективи в еволюційний за характером процес дистанціювання духовної та світської влади. З 1914 року імперія підпадає під дію другої хвилі європейського націоналізму, яка до лютого 1917 р. радикалізувала все ще досить 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., й 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 – в 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. В 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 та тих, хто помер. В такому сенсі церква визначається у Символі віри⁶², й на відміну від країн Заходу, в церковній свідомості православної імперії держава та церква були практично нероздільним релігійним феноменом. Більше того, політична форма державного устрою імперії – теократія – була визнана 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 з релігійно-догматичних позицій⁶³.

14 липня 1917 р. Тимчасовий уряд видав чи не найважливіший документ в 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 позавіресповідного стану і регламентував реєстрацію таких актів громадянського стану, посиляючись на ст. 39-51 розділу „II Іменного

Височайшого Указу 17 жовтня 1906 р.”⁶⁴. Однак РПЦ, успадкувавши від монархічного ладу специфічні структурно-функціональні особливості й з огляду на нестабільність влади, зі свого боку не визнала за Передпарламентом права остаточно вирішувати характер стосунків і правове положення РПЦ в 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. Так, розробляючи комплекс аспектів політично-правового статусу РПЦ в пореволюційній Росії, Помісний собор 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”⁶⁵.

Проте, більшовики ніколи не прагнула сповнитися „християнським духом”. Бо 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 духовенства⁶⁶. Постанова РНК від 23 січня 1918 р. „Про свободу совісті, церковні та релігійні товариства”^{*} поставила РПЦ – ієрархію, клір та віруючих – поза законом. Патріарх та Собор з цього приводу констатували, що цим 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”⁶⁷. Таким чином, РПЦ було поставлено перед свого роду політичним парадоксом: більшовики прагнули зберегти імперію всіма можливими засобами, але не потребували вже жодного з традиційних способів легітимації влади: вони відкинули діалог із Собором та відразу повели повномасштабну неоголошену війну з церквою, а представницькі Установчі Збори просто розігнали. Згаданим декретом РНК не тільки підвів юридичну базу під свої дії та окреслив певне правове поле, у якому отримав можливість офіційно відкидати звинувачення у злочинній узурпації влади в країні. На його основі

* 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, Прошьяна, Менжинського, Шляпникова, Петровського та керуючого справами РНК Бонч-Бруєвича.

більшовики розпочали повномасштабне формування російської радянської комуністичної атеїзованої нації. Отже вони добре засвоїли традиції політичної культури та державного управління, які їм залишила імперія. Повна адаптація політичної спадщини Третього Риму до потреб та перспектив Третього інтернаціоналу, на нашу думку, й обумовила органічність переходу від російського самодержавства до радянського тоталітаризму.

- 1 Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К.: Критика, 2005. – С.9.
- 2 Бухарин Н. И. Теория пролетарской диктатуры // Избранные произведения. – М.: Политиздат, 1988. – С.15, 24.
- 3 Андерсон Б. Уявлені спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізму / пер з англ. В. Морозова. – К.: Критика, 2001. – С.20.
- 4 Григулевич И.Р. История инквизиции (XIII – XX вв.). – М.: «Наука», 1970 – С.103.
- 5 Андерсон Б. Вказана 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: Бикова Т. Б. Крим у геополітичних планах партії більшовиків (1917 – 1921 рр.) // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Вип. 9. – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – С. 94-134
- 10 Центральний державний архів громадських об'єднань – 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. – Випуск 13. – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – С.12.
- 12 Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ 1917-1921 рр.: український аспект / Дис... канд... іст... наук. 07.00.02. Всесвітня історія. Інститут археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАНУ. – 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. – Т1. – С.198.
- 15 Андерсон Б. Вказана праця. – С.112-113.
- 16 Филиппов Б. А. – Государство и Церковь: детерминанты политики // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традиции. – Спб., 1996. – С.127.
- 17 Николин А. Церковь и государство. (История правовых взаимоотношений). М.: Изд. Сретенского монастыря, 1997. – С.15-18.

-
-
- 18 Рклицкий С. К вопросу о церковной автономии. – Кременчуг, 1917. – С.19.
 - 19 Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, ИМКА-ПРЕСС, 1983 – С.83.
 - 20 Там само. – С.83.
 - 21 Там само. – С.84.
 - 22 Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. – М., 1991. – Т.2. – С.341.
 - 23 Там само. – С.354.
 - 24 Там само. – 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. – Вказана праця. – Т.2. – С.362.
 - 27 Там само. – С.362-363.
 - 28 Рейснер М. А. Духовная полиция в России. – Спб., – 1907. – С.81.
 - 29 Державний архів Російської Федерації у м. Москва (далі – ДАРФ м. Москва). – Ф.3431. – Оп.1. – Спр.454. – Арк.37-40. Стародуб А. Вказана праця. – С.58.
 - 30 ДАРФ м. Москва. – Ф.3431. – Оп.1. – Спр.249. – Арк.23, 28-30зв.. Стародуб А. – Вказана праця. – С.59.
 - 31 Стародуб А. Вказана праця. – С.59.
 - 32 Стародуб А. Вказана праця. – С.60-62.
 - 33 Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств. – Спб., 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. Общеизвестные очерки. М., 1907. – С.35.
 - 36 Там само. – С.36.
 - 37 Там само. – С.132-134.
 - 38 Там само. – С.135.
 - 39 Там само. Каменев П. Витте С. Ю. и Победоносцев К. П. О современном положении Православной Церкви. – «Вестник Европы», 1909. – Кн. 2. – С.671-672.
 - 40 Там само. – С.672.
 - 41 Рожков В., прот., Церковные вопросы в Государственной Думе. – Рим, 1975. – С.115.
 - 42 Там само. – С.116.
 - 43 Никонов А. Б. Критический анализ миссионерской деятельности Российской Православной Церкви (1721 – 1917). Автореферат дисс...канд... фил...наук. – ЛГУ, 1989. – С.7.
 - 44 Полтавская И. Русские православные духовные миссии на Дальнем, Среднем и Ближнем Востоке (обзор документов в РГИАП) // Дипломатический ежегодник. – М.; 1995. – С.122.
 - 45 Ульяновский В. Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського). – К.; 1997. – С.143.

-
- 46 ДАРФ м. Москва. – Ф.3431. – Оп.1. – Спр.347. – Арк.23-24.
47 Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х т. – М., 1989. – Т.1 – С.71-72.
48 Цит. за: Литературное наследство. – М., 1988. – Т.97. – Кн.1. – С.227.
49 Характеристика принципу вселенськості Візантійської імперії подається за:
Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. Пер.с англ. – М.: Наука;
Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С.142.
50 Попович М. Червоне століття. – Київ, «АртЕк», 2005. – С.121.
51 ДАРФ м. Москва. – Ф.3431. – Оп.1. – Спр.354, 432.
52 Стародуб А. – Вказана 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 Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. – Минск, 1999. – С.205.
55 Там само. – С.39-41.
56 Там само. – С.205.
57 Попович М. Вказана праця. – С. 120-121.
58 ДАРФ м. Москва. – Ф.3431. – Оп.1. – Спр.168. – Арк.51. – Спр.278. – Арк.13, 23-
27.
59 Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм: Пер. з англ. – К.: Таксон, 2003. – С.
17.
60 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, ИМКА-ПРЕСС, 1989. – С.142. Масарик Т. Г. Світова революція за війни і
у війні 1914-1918 рр. Спомини (пер. М. Саєвича). Львів, 1930. – С.481.
61 Рожков В. Вказана праця. – С.52-53.
62 Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия... – С.143.
63 ДАРФ. – Ф.3431. – Оп.1 – Спр.27. – Арк.90 зв.
64 Николин А. – Вказана праця. – С.367.
65 ДАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Спр.277. – Арк.154 зв.
66 Євсєєва Т. Російська православна церква на Україні 1917 – 1921 рр.: конфлікт
національних ідентичностей у православному полі. – К.: Інститут історії НАНУ,
2005. – С. 128-133.
67 ДАРФ. – Ф.3431. – Оп.1. – Спр.621. – Арк.58-59.