

ПАРАДОКСИ ЕТНОКОНФЕСІЙНОСТІ: КОНВЕРГЕНЦІЯ І ДИВЕРГЕНЦІЯ РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ТА КОМУНІЗМУ НА ЗЛАМІ ЕПОХ

Досліджується проблема спадковості і спорідненості між російською православною та російською комуністичною моделями державного устрою, їхній вплив на становлення комунізму в Україні.

Ключові слова: *комуністична доктрина, Російська православна церква, православна імперія, Третій Інтернаціонал, Третій Рим, теократія, більшовизм.*

Коротка парламентська практика депутатів від РСДРП у Державній Думі переконливо довела, що встановлення влади легітимним шляхом для більшовиків було неможливим: ні у контексті монархічної політичної моделі (через походження компартійних вождів), ні у контексті республіканської моделі (через непрогнозованість та неконтрольованість процедури класичних демократичних виборів). Потрібна була власна модель держави з простим політичним та суспільним порядком, що ґрунтувався б на рівності суспільних станів. Така державна модель, яка не була б пов'язаною з попередньою історичною традицією: релігійною, етичною, політичною. Побудова подібного устрою мала здійснюватися у середовищі, яке за умови активного впливу на нього могло за короткий час стати придатним матеріалом для створення відповідної політичної системи. Мова йде про середовище масового люмпену, штучно створеного у повоєнному соціумі тотальним терором, конфіскацією власності, специфічною освітою та пропагандою.

Тут якнайкраще ставала у пригоді комуністична доктрина, сформульована К. Марксом і Ф. Енгельсом у брошурі «Маніфест Комуністичної партії» (1847 р.). З одного боку, через те, що поєднання політичної диктатури з економічною давало колосальну владу над суспільством. У процесі комунізації воно втрачало ознаки організованої спільноти. Держава зливалася з суспільством, ставала його кістяком, але зберігала свою ідентичність і робила спроби нав'язати її населенню¹. З іншого — тому, що саме суспільство, принаймні та його частина, що асоціювала себе з православно-російською традицією (від слов'янофілів до чорносотенців) ментально була готова до індоктринації комунізму у більшовицькому варіанті². Парадоксально, але мова йде про православне коріння російського комунізму.

Для з'ясування суті проблеми скористаємося сучасною свободою вибору методологічних підходів і зробимо спробу поєднати у дослідженні науковий та богословсько-історичний підходи. Застосування богословсько-історичних концепцій до вивчення історії становлення комунізму в Україні у міжвоєнний період, зокрема особливостей процесу поглинення державою суспільства і

перетворення останнього на своєрідного «сіамського близнюка» — *державо-суспільство*, — у сучасній вітчизняній історіографії не зустрічається і, можливо, є дещо несподіваним. Тим більше, що сучасні світські історики православної церкви неохоче звертаються як до канонічних основ діяльності церкви у суспільстві, так і до спроб сучасників певних історичних подій подати богословське осмислення суспільних процесів та діяльності знакових постатей епохи. Більшою популярністю користуються праці з психології мас, соціальної психології, криміналістики: Ч. Ломброзо, Г. Лебона та ін., написані у кінці XIX — першому десятилітті XX століття³. Конфесійним історикам усе ще бракує ґрунтовної історичної освіти. Тим часом, як показує практика, такий підхід і в одному, і в іншому випадку значно звужує дослідницьке поле. Адже, на відміну від Західного світу, де, за спостереженням Р. Козеллека, церква перестала бути гарантом підтримання порядку після Реформації⁴, в Росії імперія у вигляді православної «симфонії» влади — «священства та царства» — припинила своє існування за півроку до більшовицького перевороту через самоліквідацію монархії. До цієї події конфесійна місія Російської православної церкви «серед людства» та політична «місія» Російської імперії серед інших держав світу були нерозривним цілим. Більше того, «вселюдська місія православної імперії» у цілісному вигляді кілька років активно пропагувалася силами православного духовенства військовикам у шанцях та решті суспільства у запіллі до проголошення царських маніфестів від 2 та 3 березня 1917 р.

Відтак збагачення методологічного інструментарію та застосування богословсько-історичних концепцій не лише для дослідження історії православних конфесій, на які розпалася РПЦ після падіння монархії, але й для аналізу перебігу процесу становлення комунізму в Україні у 1920–1930-х рр., на нашу думку, розширить інформаційне поле і горизонти розуміння комуністичної цивілізації.

В якості методологічної основи богословсько-історичного аналізу проблеми поглинення українського суспільства державою у процесі будівництва комуністичного ладу, зокрема, крізь призму відносин держава — церква — суспільство, автор використовує історико-богословські праці одесита за походженням, протоієрея РПЦ Г. Флоровського «Пути руссаго богословія» (Париж, 1937)⁵ та релігійного філософа російської пореволюційної еміграції, вигнання з «філософського пароплава», киянина М. Бердяєва — «Судьба Росии» (Москва 1918)⁶ та «Истоки и смысл русского коммунизма» (Париж, 1937, видання російською мовою 1955)⁷. Обидва автора були очевидцями кінця епохи Романових, світової війни та революцій. За особистим визнанням М. Бердяєва, він належить до людей, які прийняли всередину себе революцію, її болісно переживають і підносяться над її повсякденною боротьбою до релігійно-апокаліптичних та історіософських позицій⁸. Для висвітлення правового аспекту відносин церкви і держави використовується документальний збірник «Церковь и государство. История правовых отношений» А. Ніколіна⁹.

Використовуючи під час створення комуністичної політичної системи певний досвід Великої французької революції 1789 р., російські більшовики, як і

французькі революціонери свого часу, доклали чимало зусиль, аби відрізати суспільство від історичного досвіду минулих поколінь. За висновком А. де Токвіля, «французи відокремили безоднею те, чим вони були, від того, чим вони бажали бути надалі. З цією метою вони вжили різних запобіжних заходів, аби не перенести чогось із минулого у своє нове становище; вони всіляко збиткувалися над собою, щоб тільки зробити себе несхожими на своїх батьків; одне слово, вони зробили все, аби бути невідомими»¹⁰. Але, попри всі зусилля, «самі того не відаючи, вони почерпнули з давнішого порядку більшу частину почуттів, звичок і навіть ідей, за допомогою яких здійснювали революцію, яка зруйнувала цей порядок, і, самі того не бажаючи, вони скористалися його уламками для спорудження будинку нового суспільства»¹¹.

Подібно до французів, більшовики, використовуючи терор, пропаганду та знищення (або «перепрофілювання») пам'яток історії і культури, намагалися переконати і власних соратників та прихильників, і суспільство загалом у тому, що жовтневий переворот став абсолютним вододілом між історичними епохами, який самим фактом свого здійснення якісно, швидко та повною мірою знищив «старий» «буржуазний» лад і суспільство. Натомість побудував «новий», «комуністичний»: матеріально, культурно, ментально, ідеологічно, політично. Виховали не одне покоління істориків, які не піддавали сумніву запропоноване комуністами твердження про те, що Російська імперія та СРСР — абсолютно відмінні і не пов'язані між собою державні устрої та суспільні системи: ні за характером «виробничих відносин», ні за «класовою структурою», ні за «ідеологією». Однак, якщо дещо змістити ракурс дослідження і застосувати ширше коло методологічних підходів, то можна спостерегти, що творці ССРСР, свідомо чи позасвідомо, запозичили для формування «комуністичної» політичної моделі і державної ідеології квінтесенцію імперського досвіду часів православної «симфонії». Отже, користуючись порадою Алексіса де Токвіля, якому «аби добре зрозуміти Революцію, її справу, треба було забути Францію, якою ми її бачимо нині, й викликати з могили іншу Францію, якої вже не існує»¹², аби зрозуміти Російську імперію/СРСР часів становлення комунізму, викличемо Росію, уламки якої лягли в основу комуністичного суспільства, бо старі гріхи завжди мають довгі тіні.

У згаданій праці Г. Флоровський висвітлював історію відносин церкви і держави у Росії від «стародавньої Русі до передреволюційної Росії» з богословських позицій класичного візантинізму, які вважав єдино православними¹³. У контексті нашого дослідження інтерес становить розділ, присвячений церковним реформам Петра I. Вони вперше визначили статус монарха як абсолютний у тому вигляді, у якому він пізніше увійшов до складу відомої тріади «самодержавство, православ'я, народність» і вплинув на формування моделі комуністичної держави. Саме Реформація Петра I, як визначає її автор, змінила «самочувствие и самоопределение» російської влади у ту переломну добу. Держава в особі імператора офіційно і публічно утвердила себе «як єдине, безумовне, всеохоплююче джерело усіх повноважень, усілякого законодавства, усілякої діяльності і творчості»¹⁴. У практичній політиці і суспільному житті це

означало, що від моменту впровадження церковної реформи усе мало стати державним, у тому числі церква і церковні справи, бо віднині держава ставала абсолютною. «Саме у цьому вбиранні державною владою усередину себе усього і полягає задум тієї “поліційної держави”, яку впровадив і закріпив у Росії Петро I»¹⁵. За Флоровським «поліційна держава» — це не зовнішня, а, радше, внутрішня реальність, яка історично розвивається із духу. Власне, це не устрій, а стиль життя. Не тільки політична теорія, але й релігійна установка. «“Полицейзм” — есть замысел построить и “регулярно сочинить” всю жизнь страны и народа, всю жизнь каждого отдельного обывателя, ради его собственной и ради “общей” пользы или “общего блага”. “Полицейский” пафос есть пафос учредительный и попечительный. И учредить предлагается не меньшее что, как всеобщее благоденствие и благополучие, даже попросту “блаженство”» — відзначав Г. Флоровський¹⁶.

Керуючись власними інтересами та потребами, абсолютна держава у добу Петра I перебрала на себе суто церковні обов'язки і функції. Всеохоплюючу турботу про релігійну належність та духовну опіку народу й навіть подеколи брала участь у вирішенні питань, що стосуються православної догматики і віровчення¹⁷. А Церкві інституціонально було відведене певне місце у державній структурі лише у межах політико-технічних завдань: відповідно до обсягів потреби та ступеня корисності для держави. Тобто як установі, у якій організовується релігійне життя народу.

Статус імператора в ієрархії синтезованого Петром I державного устрою також офіційно і публічно поєднав прерогативи царя і верховного жерця і визначався як богоподібний, хоча де-факто це робив ще Іван IV¹⁸. Внаслідок поєднання I-го розділу II-го титулу Номоканону Фотія «Про Василевса», який визначав імператора як «правову владу, загальне благо для підданих», та III-го титулу «Про Патріарха»: від розділу I-го («Патріарх є живий і одушевлений образ, ікона Христа, що словом та ділом свідчить істину») — по розділ VIII-й («Найвеличніші й найнеобхідніші частини держави — імператор та патріарх») — всю можливу «благодать» було перенесено на особу імператора. Відтепер держава перебрала на себе турботу про релігійне та духовне благо народу, а монарха почали титулувати ще й «Христом Господнім»²⁰. У практичній політиці це означало, що цар через церковний чин помазання отримував «від Бога» абсолютну прерогативу не лише наказувати, але й судити судом останньої інстанції усіх підданих: і світських, і духовних. Тобто, йому, «як хранителєві “обох скрижалей”, належала вся повнота влади над його землею і на його землі, всеохоплююче *jus territorii*»²¹.

Цей оригінальний синтез християнської держави і російського політичного устрою історик Церкви і міністр ісповідань у Тимчасовому уряді А. Карташов умовно назвав «суб'єктивною теократією»²². Найважливішою характерною ознакою цієї винайденної в Росії християнської політичної системи, яка через два століття органічно вплелася у комуністичну модель, було те, що верховна влада втратила початковий канонічний дуалізм. Дві паралельні верховні влади, два маєстати — духовний та світський — наклалися та абсолютизувалися в особі

монарха. Цар отримав право подвійного миропомазання, а з ним і 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. Такий статус монарха відносив Церкву та православну ієрархію до категорії «суду людського», автоматично позбавляючи її сакральності (а, значить, легітимності) на рівні церковно-державного законодавства. За влучною характеристикою А. Карташова, православний єпископат замість Кормчої книги мусив звикнути бачити свого законодавця в живій особі монарха²⁴.

Відповідно до означених загальних теоретичних засад, «суб'єктивна теократія» за два століття політичної практики знайшла свій відбиток у правосвідомості громадян та у державному праві. Ліквідація патріаршої кафедри нівелювала не лише паралельне джерело законодавства, але й саму ідею особливого канонічного законодавства, усунула будь-яку можливість канонічної правотворчості церкви. Так, наприклад, у статті 42 «Основних законів», про владу імператора стосовно церкви зазначалося наступне: «Імператор, як християнський Государ, є верховний захисник і хранитель догматів домінуючої віри, блюститель правовірності й усякого в церкві святей благочинія. У цьому розумінні імператор в «Акті про наслідування престолу» іменується главою церкви». Отже, цілі покоління підданих Російської імперії аж за два століття до появи привиду комунізму почали звикати до відсутності у суспільній і правовій свідомості навіть самої *ідеї* існування *будь-якої вищої апеляційної інстанції*, нарівні з монархом. Разом з цим посилювалося переконання у гріховності протистояння монархові, які б злочини він не вчинив, адже він є уособленням Бога.

Друга ланка тріади — «народність» — передбачала юридично зафіксовану перевагу вільного розвитку «великоруського» населення й асиміляцію ним інших націй і народностей імперії. А оскільки росіяни у більшості своїй належали до православної віри, то поняття «русский» та «православний» в адміністративній практиці збігалися. Татарин, поляк і єврей вважалися російськими підданими відповідно магометанського, католицького, або іудейського віровизнання, але офіційно усталена термінологія кваліфікувала їх як «іногородців», або «іновірців». Така політична практика і відповідний їй правовий статус РПЦ перетворили останню на офіційний форпост імперії на інонаціональних та інорелігійних околицях країни²⁵.

Що ж стосується державних функцій і правових засад третього чинника — «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». «Регламентация совести» 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 інославному ісповідання, згідно ст. 188 «Уложения о наказаниях», відсилалися до церковного керівництва «для увещання, вразумлення» та застосування церковного покарання. Якщо ж після цього православний підданий продовжував «упорствовать», цивільна влада застосовувала щодо нього адміністративно-поліційні заходи впливу. «Отпавшему» заборонялося жити в своїх маєтках, населених православними, над його власністю призначалася опіка. За наявності неповнолітніх дітей держава вживала заходів, щоб забезпечити їх від «совращения»²⁶. 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 місяців²⁷.

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 з позбавленням усіх виняткових прав та переваг²⁸. 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. Діти, народжені у цьому шлюбі, вважалися такими, що належать до православного віровизнання (винятки допускалися лише у прибалтійських губерніях)²⁹.

Так само цілу низку суворих кримінальних переслідувань проти формальних православних — так званих «упорствующих в вере предков» — викликало проведене «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 «купножительства» та у деяких випадках відбираючи у нього дітей³⁰. Притягали до адміністративної відповідальності і 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 господарства³¹.

Окрім свободи чад, приналежних до «первенствующої церкви», держава жорстко регламентувала «волю віри» неправославних та нехристиян. Керівництво духовними справами інославною та іновірних віровизнань здійснювало Міністерство внутрішніх справ через департамент духовних справ іноземних сповідань. Тому перехід з одного інославного сповідання до іншого допускався, на прохання громадянина, лише з дозволу міністра внутрішніх справ. Позиція

духовенства того віровизнання, до якого проситель бажав перейти, до уваги не бралася³².

Перехід нехристиян до інославнох церков можна було здійснити, лише отримавши через міністра внутрішніх справ особливий дозвіл самого імператора. Виняток з цього правила становили тільки євреї, котрі могли переходити до інославнох Церков з дозволу міністра внутрішніх справ, та нехристияни Кавказького краю. Для цього останнім досить було отримати дозвіл головного начальника цивільної частини³³. Але офіційний позавіросповідний стан російською владою не допускався. Загалом народів, а, радше, підданим у моделі «православ'я, самодержавство, народність» відводилася роль пасивних осіб, яким благо дасться Божою милістю або царською ласкою. Самі ж вони вимагати чогось права не мали.

Згадану ментальну установку, традиційно притаманну російському населенню («великороссам» у тогочасній термінології — *авт.*) через церкву намагалися прицепити українцям, яких вважали частиною «єдиного» народу, як елемент традиційної політичної культури. Саме це спільне «великорусское племя» М. Бердяєв у своїх історіософських статтях, написаних напередодні та під час війни 1914–1918 рр., називав ядром російського імперіалізму, з якого та навколо якого «звершується всевітньо-історична робота імперії». За Бердяєвим: «російський імперіалізм має національну основу, але своїми завданнями він виходить за межі національного завдання, адже перед ним стоїть завдання широкого об'єднання, можливо, ще небаченого об'єднання Заходу і Сходу, Європи та Азії»³⁴. Російський імперіалізм — месіанський за своєю природою, такий, що «переходить в заперечення націоналізму, ... хоче, аби російський народ жертвовно віддав себе служінню справі визволення всіх народів, ... аби “русский человек” явив собою образ “всечеловека”»³⁵. Однак, від чого саме належить визволити «всі народи» філософ, наразі, не вказує. Натомість підкреслює, що «русский всечеловек» має призначення, місію, відповідно до якої йому належить зробити російський імперіалізм «щедродарящим», тобто, причарувати інші народи «обаянием истинно-русской культуры» і, таким чином, піднятися на висоту світових імперіалістичних завдань.

Колективний портрет месій російського імперіалізму філософ подає у книзі «Истоки и смысл русского коммунизма»: «Релігійна формація російської душі виробила певні стійкі властивості: догматизм, аскетизм, здатність до страждань та жертвності в ім'я своєї віри, якою б вона не була, устремління до трансцендентного, що стосується то вічності, іншого світу, то майбутнього, цього світу. Релігійна енергія російської душі має здатність переорієнтовуватися і спрямовуватися до мети, яка не є вже релігійною, наприклад, до соціальної мети. В силу релігійно-догматичного устрою своєї душі росіяни завжди ортодокси або еретики, розкольники, вони апокаліптики або нігілісти. Росіяни ортодокси і апокаліптики і тоді, коли вони у XVII ст. були розкольниками-старообрядцями, і тоді, коли у XIX ст. вони стали революціонерами, нігілістами, комуністами»³⁶. Питання, що думають народи Заходу і Сходу, яких російський імперіалізм збирався «причарувати» і увібрати до складу своєї світової імперії, також традиційно не ставилося.

У цьому ж російсько-православному контексті М. Бердяєв розглядав феномен Російської революції. На момент виходу книги «Судьба России» у 1918 р., він не диференціював її на етапи, але визначив так: «Русская революция не есть феномен политический и социальный, это прежде всего феномен духовного и религиозного порядка»³⁷. Отже, на його думку, месіанська ідея могла відірватися від власного релігійно-християнського ґрунту і переживатися народами як винятково духовно-культурне покликання³⁸. Відтак у праці більш пізнього періоду М. Бердяєв розглядав російський комунізм саме як специфічний різновид «духовно-культурного покликання». Або як явище, з одного боку, світове й інтернаціональне, а з іншого — російське і національне, детерміноване російською історією³⁹. Отже, інтернаціоналізм російської комуністичної революції — чисто російський, національний. Навіть активна участь євреїв у російському комунізмі дуже характерна для Росії та російського народу. Російський месіанізм споріднений з месіанізмом єврейським⁴⁰.

Продовжуючи виводити витоки комунізму з російської історії, М. Бердяєв порівнював політичну культуру старої Росії та більшовицької РСФРР. Він зазначав, що під символікою месіанської ідеї Москви — Третього Риму відбулася гостра націоналізація церкви. Під символікою марксизму відбулося об'єднання міфу про російський народ з міфом про пролетаріат і внаслідок цього — ототожнення російського месіанізму з пролетарським месіанізмом. Загалом «більшовизм — третє явлення російської великодержавності, російського імперіалізму. Першим було Московське царство, другим явленням — імперія Петра»⁴¹. Замість Третього Риму в Росії вдалося здійснити (курсив — авт.) Третій Інтернаціонал — вважав філософ і богослов⁴².

Російський комунізм та його носії у порівняльній богословській інтерпретації філософа характеризуються так. Приналежність до російського царства визначалась сповіданням істинної, православної віри. Приналежність до радянської Росії визначатиметься сповіданням ортодоксально-комуністичної віри. Більшовики створили поліцейську державу, яка за способом управління та символами дуже нагадувала стару російську державу. «Російська комуністична держава — зараз єдиний у світі тип тоталітарної держави, заснованої на диктатурі світогляду, на ортодоксальній доктрині, обов'язковій для усього народу. Комунізм в Росії прибрав форму крайнього етатизму (від фр. L'état — держава), що охопив залізними лещатами життя величезної країни, і це, на жаль, повністю узгоджується зі старими традиціями російської державності. Стара російська автократична монархія корінилась у релігійних віруваннях, вона усвідомлювала та виправдовувала себе як теократію, як священне царство. Нова російська комуністична держава теж автократична і теж коріниться у віруваннях народу, у нових віруваннях робітничо-селянських мас, вона теж усвідомлює себе і виправдовує себе, як священне царство, як зворотну теократію. Стара російська монархія базувалася на ортодоксальному світогляді, вимагала згоди з ним. Нова комуністична держава теж базується на ортодоксальному світогляді і вимагає з іще більшим примусом згоди з ним. Священне царство — це завжди диктатура світогляду, завжди вимагає ортодоксії, завжди виганяє єретиків. У царстві цьому робиться спроба підкорити увесь народ державному катехізису»⁴³.

Структура душі революціонера та ж сама (що й у випадку згадуваної вище її релігійної формації — *авт.*), російські інтелігенти революціонери успадкували її від розкольників XVII ст. Для них завжди головним залишається сповідання певної ортодоксальної віри, завжди цим визначається приналежність до російського народу⁴⁴. Певно, звідси — схильність до нігілістичного цинізму на моральній основі. Російська комуністична революція народилася не від надлишку творчих сил, а з нещастя і в нещасті війни. Саме атмосфера війни створила переможний більшовизм, тип більшовика-переможця і завойовника. Війна переродила типового російського інтелігента-мрійника, а перенесення війни усередину країни сприяло появі нового типу мілітаризованої молоді. На відміну від інтелігента старого типу, сучасний молодик — з селян, робітників чи напівінтелігенції — чисто поголений, підтягнутий, з твердою і стрімкою ходою, має вигляд завойовника; він не гребує засобами і завжди готовий застосувати силу, від одержимий волею до влади і могутності, він пробивається на перші позиції у житті, він бажає бути не тільки руйнівником, але й будівничим і організатором. Впало старе священне російське царство і утворилося нове, теж священне царство — зворотна теократія⁴⁵.

Нова держава вимагала нових людей. По революції настав етап комуністичного будівництва і грандіозні завдання індустріалізації поставили на порядок денний проблему формування нової колективної людини, яка розуміла б завдання економічного розвитку держави не як особистий матеріальний інтерес, а як соціальне служіння. За комунізму це можна було зробити, лише створивши ентузіазм індустріалізації, перетворивши її з прози на поезію, з тверезої реальності у містику, створивши міф про п'ятирічку. Але все відбувалося не лише за допомогою ентузіазму, поезії, містики, міфотворчості, але й шляхом терору та ДПУ. Народ поставили у кріпосну залежність від держави⁴⁶.

Загалом «у російському комуністичному царстві повністю заперечується свобода совісті і думки. Поняття свободи стосується тільки колективної, а не особистої свідомості. Особистість не має свободи від соціального колективу, вона не має особистої совісті і особистої свідомості. Для особистості свобода полягає винятково у її пристосуванні до колективу. Але особистість, що пристосувалася до колективу, отримує величезну свободу стосовно решти світу. Колектив усемогутній. Для нього є необов'язковими навіть закони природи, сталість яких оголошується надбанням буржуазної науки і філософії. Марксистська філософія Плеханова, Каутського і меншовиків оголошується буржуазною, просвітницькою. Натомість радянська філософія — явище протилежне просвітницькому матеріалізму XVIII століття. Для неї усе визначається не просвітленням думки, не світлом розуму, а екзальтацією титанічної революційної волі. Філософія мусить не лише пізнавати світ, але переоблаштовувати його, створювати новий світ. Виокремлення творчої думки в особливу сферу, створення касти учених і академіків — це надбання буржуазного світу. Теоретичний розум має поєднуватися з практичним, філософська робота має поєднуватися з трудом, з соціальним будівництвом, має обслуговувати останнє. Радянська філософія входить у п'ятирічний план. Абсолютна істина пізнається лише в активності, у

боротьбі, у праці. Титанічна екзальтація революційної волі передбачає існування реального світу, над яким звершується акт переоблаштування. Буття мислиться матеріальним, хоча матерія мислиться майже спіритуалістично. Філософські дискусії, що у Радянській Росії тривають роками, а потім друкуються — це обговорення питань не стільки з позиції правди-неправди, скільки з позиції ортодоксії і ересі, тобто вони радше теологічні, аніж філософські⁴⁷.

Філософія колективного титанізму передбачає зміни у розумінні свободи. Комунізм створив ілюзію будівництва нового світу. Кожен почувається учасником загальної справи, яка має світове значення. Але це не свобода вибору, а активна зміна дійсності колективною людиною після того, як вибір зроблено. А свобода совісті — насамперед свобода релігійної совісті — передбачає, що в особистості є духовне начало, незалежне від суспільства. Комунізм цього не визнає. Для нього царство Боже і царство кесаря — тотожні. Тому у комунізмі на матеріалістичній основі неминуче придушення особистості. Ідея служіння загальному благу у комунізмі спотворюється запереченням цінності і гідності окремої особистості, її духовної свободи та свободи вибору. Войовничий духовборницький матеріалізм комунізму — явище духа, не матерії, хибна спрямованість духа⁴⁸. Правда і брехня так переплетені у комунізмі саме тому, що комунізм — феномен не тільки соціальний, але й духовний⁴⁹.

Цікаво, що Бердяєв вважав російський комунізм, якщо придивитися до нього пильніше, — «в свете русской исторической судьбы», — деформацією російської ідеї, російського месіанізму і універсалізму, російських пошуків царства правди; російської ідеї, що в атмосфері війни прибрала потворних форм. Однак, російський комунізм більше пов'язаний з російськими традиціями, аніж це прийнято вважати, традиціями не тільки добрими, але й дуже поганими⁵⁰.

Отже зрощення комуністичної держави з радянським суспільством, встановлення панування над ним моноідеології «марксизму-ленінізму», розчинення особистості у колективі — від робочого місця до партійної та громадських організацій і спілок — все це спиралося на російські етноконфесійні та політичні традиції і свідомо чи не свідомо було використане Ленініним у будівництві комуністичної держави. Адже утвердити диктатуру пролетаріату, яка у перспективі повністю поневолить суспільство і особу, розчинивши їх у державі, можна відносно успішно лише в країні самодержавної монархії, яка не звикла до прав і свобод громадян. Відносно успішно, бо без застосування терору це було б неможливо, принаймні так швидко, як це зробили більшовики-ленінці. Однак, на привнесенні в суспільну свідомість та політичну практику «культури терору» більшовицькі новації у 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 не-підзвітність, повна безкарність, «абсолютна безпомилковість» діяльності, що виходять з «глибокого пізнання законів суспільного розвитку», особиста участь

у створенні законів (В. Ленін, Й. Сталін) — імператор — абсолютний законодавець, джерело церковно-державного права, перевіряє себе критеріями Божого суду, має тотальну законодавчу і виконавчу владу;

2) партійний нагляд за політичним, суспільними і культурними процесами через систему партапарату (Агітпроп та ін.), «громадських», «суспільних організацій» — Синод, обер-прокурор і його апарат, православні робітничі організації та політичні спілки часів революції 1905–1907 рр.;

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 вирок⁵¹;

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 — «лишенцев» — юридично оформлене прикріплення до певного віровизнання з урахуванням пріоритету РПЦ і 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»⁵². 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 поширення національних рухів у Європі (особливо! — авт.) після 1820-х рр. — свідомо поєднати два протилежні політичні устрої: націю та династичну імперію”⁵³;

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 «зроцненню» єпископа з паствою;

7) консолідація спільноти кумулятивними лініями репресивного типу: вплив на кожну особистість незалежно від віку й статі через надмірну політизацію 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 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»⁵⁴. 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 країнах⁵⁵; 2) після поразки згаданих спроб — «з метою революціонізування Близького Сходу, півдня Європи, а також півночі Африки»⁵⁶ 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»⁵⁷.

9) Видання життєписів «вождів» та «героїв» революції і громадянської війни, канонізація їхніх образів — *Життя отців Церкви, православних святих та мучеників за віру*;

10) загальна пропаганда комуністичній ідеї (як їх розуміли самі більшовицькі вожді) та специфічна антирелігійна пропаганда — *православна місія серед народів Росії та закордоном*;

11) перебування України у складі СРСР — основний чинник збереження єдності країни Рад. Адже за економічним та людським потенціалом УСРР дорівнювала всім іншим національним республікам, разом узятим⁵⁸ — 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.*⁵⁹. 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 України⁶⁰. Такою ж мірою цієї якості їй надало б і збережене Київськими митрополитами виняткове право першоієрархів Поміс-

них церков — варити й посилати Церквам-дочкам святе миро⁶¹. 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»⁶².

Отже, комуністична Росія/СРСР не лише повністю успадкувала традиції і стереотипи політичної культури теократії, але й продовжила злиття нації та імперії, держави та суспільства, розпочате ще Петром I. Крім того, комуністична держава успадкувала від імперії і проблему інкорпорації України та злиття українців і росіян в єдиний народ/націю, і проблему утримання України в орбіті імперії, і залежність російського православного імперіалізму від вирішення українського питання. Хоча цитовані вище богослови, народжені на українській землі, воліють проблему України не порушувати або взагалі, або, у випадку о. Г. Флоровського — називаючи допетровський період розвитку українського богослов'я та початки процесу поглинення української церкви і тиск української культури на московитів — не вдаючись при цьому в деталі процесу — «зустрічню з Заходом, та суперечностями XVII ст.».

В цьому контексті варто відзначити це одну традиційну особливість. Жоден із згаданих богословів, незалежно від того, який період історії російського богослов'я/церковно-державних відносин він досліджував, питання власності у загальному дискурсі не порушив. Хоча, за визнанням істориків та економістів «приватна власність, як об'єктивна макроекономічна категорія, є фундаментом усієї людської цивілізації»⁶³. У розрізі церковно-державних стосунків проблема власності у будь-яку епоху була однією з найважливіших, а в умовах комуністичного будівництва стала чи не основною причиною ліквідації релігії і церкви.

¹ Кульчицький С. Червоний виклик. Історія комунізму в Україні від його народження до загибелі. Кн. 1. — К., 2013. — С. 10.

² В літературі ментальність нерідко трактується як синонім світогляду, мислення і свідомості. Тим часом вона посідає власну «нішу» у структурі суспільної свідомості й відрізняється, наприклад, від ідеології за ознакою відсутності жорстко сформульованих ідей, політичних установок, ціннісних орієнтирів та ін. Ментальність характеризується «розчиненістю» у соціально-психологічному відображенні; це «диспозиції колективної

поведінки, які не вербалізуються і діють без попередньої рефлексії» (Ф. Шмале). На відсутності обмежувального раціоналістичного каркасу ментальності наголошує Г. Телленбах, для якого ментальність — це «природна, самоочевидна, часто навіть імпульсивна поведінка і реагування, мимовільний, слабо доступний впливу свідомості спосіб мислення». / Сас П. Політична культура українського суспільства (кінець XVI — перша половина XVII ст.). — К., 1998. — С. 36–37.

³ Ломброзо Ч., Ляски Р. Политическая преступность и революция по отношению к праву, уголовной антропологии и государственной науке. В 2-х ч. — СПб., 2003. — 472 с.; Лебон Г. Психология народов и масс. — СПб., 1995. — 313 с.; Лебон Г. Психология социализма. — СПб., 1999. — 544 с.

⁴ Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / пер. з нім. В. Шведа. — К., 2005. — С. 28.

⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия / Предисловие прот. И. Мейендорфа — Изд. 3. — Paris, 1983. — 600 с.

⁶ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. — Репринт. воспр. изд. 1918 г., М., 1990. — 240 с.

⁷ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — Репринт. воспр. изд. УМСА-PRESS, 1955. — М., 1990. — 222 с.

⁸ Там само. — С. 106.

⁹ Николин А., свящ. Церковь и государство. История правовых отношений. — М., 1997. — 430 с.

¹⁰ Токвиль, Алексис де. Давній порядок і революція / З фр. пер. Г. Філіпчук. — К., 2000. — С. 5.

¹¹ Там само.

¹² Там само.

¹³ Флоровский Г., прот. Вказана праця.

¹⁴ Там само. — С. 83.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само. — С. 84.

¹⁸ Полосин В. Миф. Религия. Государство. — М., 1999. — С. 426.

¹⁹ Николин А., свящ. Церковь и государство. — С. 28–30.

²⁰ Духовный регламент / Николин А., свящ. Церковь и государство. — С. 311.

²¹ Там само. — С. 87.

²² Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. — Париж, 1959. — М., 1991. — Т. 2. — С. 341.

²³ Там само. — С. 354.

²⁴ Там само. — С. 361.

²⁵ Рейснер М.А. Духовная полиция в России. — СПб., 1907. — С. 81.

²⁶ Устинов В.М. Основные понятия русского государственного, гражданского и уголовного права. Общедоступные очерки. — М., 1907. — С. 35.

²⁷ Там само. — С. 36.

²⁸ Там само. — С. 132–134.

²⁹ Там само. — С. 135.

³⁰ Каменев П. Витте С.Ю. и Победоносцев К.П. о современном положении Православной Церкви // «Вестник Европы», 1909. — Кн. 2. — С. 671–672.

³¹ Там само. — С. 672.

³² Николин А. Вказана праця. — С. 378.

- ³³ Там само. — С. 380.
- ³⁴ Бердяев Н.А. Национализм и империализм / Судьба России. — С. 114.
- ³⁵ Бердяев Н.А. Национализм и мессианизм / Судьба России. — С. 108.
- ³⁶ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 9.
- ³⁷ Бердяев Н.А. Судьба России. — С. XIII.
- ³⁸ Бердяев Н.А. Национализм и мессианизм / Судьба России. — С. 104
- ³⁹ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 7.
- ⁴⁰ Там само. — С. 94.
- ⁴¹ Там само. — С. 99.
- ⁴² Там само. — С. 118.
- ⁴³ Там само. — С. 117.
- ⁴⁴ Там само. — С. 9.
- ⁴⁵ Там само. — С. 113–114.
- ⁴⁶ Там само. — С. 119.
- ⁴⁷ Там само. — С. 123.
- ⁴⁸ Там само. — С. 124.
- ⁴⁹ Там само. — С. 124.
- ⁵⁰ Там само. — С. 126.
- ⁵¹ Григулевич И.Р. История инквизиции (XIII–XX вв.). — М., 1970. — С. 103.
- ⁵² Андерсон Б. Уявлені спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізму / Пер. з англ. В. Морозова. — К., 2001. — С. 139.
- ⁵³ Там само. — С. 113.
- ⁵⁴ Ленін В.І. Повне зібрання творів. — К., 1973. — Т. 37. — С. 8, 156, 468, 488.
- ⁵⁵ Кулешов С.В. Размышления о революции // Отечественная история. — 1996. — № 5. — С. 127.
- ⁵⁶ 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., 2001. — С. 94–134.
- ⁵⁷ Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі — ЦДАГОУ). — Ф. 1. — Оп. 20. — Спр. 114. — Арк. 93.
- ⁵⁸ Кульчицький С.В. Національна політика більшовиків в Україні під час створення комуністичного ладу // Проблеми історії України... — Вип. 13. — К., 2005. — С. 12.
- ⁵⁹ 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.
- ⁶⁰ Національна бібліотека України ім. В. Вернадського. Інститут рукопису. — Ф. 175. — Оп. 1. — Спр. 139. — Арк. 5–7.
- ⁶¹ Лотоцький О. Автокефалія. — Варшава, 1935. — Т. 1. — С. 198.
- ⁶² Андерсон Б. Вказана праця. — С. 112–113.
- ⁶³ Кульчицький С. Червоний виклик. Кн. 1. — С. 12.

Парадоксы этноконфессиональности: конвергенция и дивергенция русского православия и коммунизма на рубеже эпох

Исследуется проблема преемственности и общности между русской православной и русской коммунистической моделями государственного устройства, их влияние на становление коммунизма в Украине.

Ключевые слова: коммунистическая доктрина, Русская православная церковь, православная империя, Третий Интернационал, Третий Рим, теократия, большевизм.

The paradoxes of ethnoconfessionality: convergence and divergence of Russian Orthodoxy and Communism at the edge of epoch

The problem of heredity and similarity between Russian Orthodoxy and Russian communist state system as well as their influence on the establishment of communism in Ukraine was investigated.

Keywords: communist doctrine, Russian Orthodox Church, Orthodox empire, Third International, Third Rome, theocracy, Bolshevisms.