

Павло ЄРЕМЕЄВ
**Історія російського православ'я:
спроба дистанційованого погляду**

Бремер, Томас. *Церква та імперія. Нариси історії російського православ'я.*
Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018.

*Павло Єремеєв – кандидат історичних наук, старший викладач історичного факультету
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.*

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА» 2018 р. опублікувало книгу німецького історика Томаса Бремера «Церква та імперія: Нариси історії російського православ'я». Це видання – переклад німецькомовної роботи автора “Kreuz und Kreml: Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland” («Хрест і Кремль: Мала історія Православної Церкви в Росії»), що вийшла 2007 р. При цьому для українського перекладу Томас Бремер дещо оновив застарілу інформацію, скоротив ті місця, які були призначені для передусім німецького читача.

Автор книги – професор екуменічного богослов'я, східноцерковних студій та досліджень миру в Мюнстерському університеті. Вихід українською мовою його книги, безумовно, важлива подія інтелектуального життя. У передмові до українського видання книги автор зазначає, що мав на меті створити опис історії Російської Православної Церкви, що не лише ґрунтується на науковому знанні, але також є цікавим для читача-нефахівця. При цьому він пропонує «власне прочитання церковної історії Росії». На думку автора, той факт, що він не є ані росіянином, ані православним, зумовлює певну дистанційованість від предмета дослідження, що певною мірою допомагає краще його осягнути (с. 10).

Тож у який спосіб конструюється історія російського православ'я у книзі німецького науковця? У чому специфіка такого конструювання? Рецензоване видання цікаве ще й тим, що, окрім самого перекладу роботи Томаса Бремера, воно містить примітки наукового редактора Богдана Огульчанського – протоієрея Української Православної Церкви (Московського патріархату). Він є науковим секретарем Відкритого православного університету Святої Софії-Премудрости, відомий як активний прихильник автокефалії Української Церкви та концепції «відкритого православ'я». Тож читач подекуди може зі-

ставляти два погляди на одні й ті самі проблеми, більш рельєфно уявляючи собі багатогранність уявлень про історію Російської Православної Церкви.

Проблематика, якої торкається автор, тематично значно ширша, ніж можна подумати з назви книги. Це не лише історія взаємин церкви та російської державної влади. Автор намагається показати історію російського православ'я у всій багатоманітності, розмірковуючи про роль чернецтва в історії Російської Православної Церкви, про російську релігійність та богослов'я, стосунки Російської Церкви із «Заходом», феномен релігійного інакодумства в Росії. При цьому проблемі «Церква та держава» присвячений окремих розділ (с. 117–148).

Між тим у заголовку книги можна побачити певну логіку. Назва вже першого, німецькомовного видання («Хрест та Кремль: Нариси історії російського православ'я»), можливо, натякає на нерозривний зв'язок російського православ'я із державною владою. Загалом проти цієї тези нема чого заперечити. Утім, сумнівно, що подібна акцентуація саме ролі державної влади в історії православ'я на Русі адекватно описує характер релігійності в Росії. Так само можна було би назвати книгу, наприклад, «Хрест та народ». Російське православ'я протягом своєї історії перебувало під впливом не лише державної влади, але й так званої «народної релігійності». При цьому такі впливи часто були тісно переплетені. Тож виглядає сумнівним подібне підкреслення лише однієї групи чинників у назві книги, яка за структурою присвячена узагальнювальній характеристиці певного феномену.

Назва українськомовного видання ще вужча. Словосполучення «Церква та імперія» створює в читача враження, що в книзі йтиметься про взаємини Церкви та державних інституцій в Росії від часів Петра I (чи принаймні перших московських царів, враховуючи сутнісну ідентичність термінів «цар» та «імператор» в уявленні московських книжників) до 1917 р. Проте насправді описано історію російського православ'я від часів хрещення Русі до сьогодні. Якщо звернення до більш ранніх часів у цьому контексті можна пояснити прагненням показати передісторію досліджуваних подій, то як розуміти назву книги в контексті опису подій церковного життя після падіння імперії в Росії? Дозволимо собі припустити, що подібна назва має на меті звернути увагу на імперський характер як радянської, так і сучасної російської державності, підкреслити вплив цієї засадничої імперськості на специфіку взаємин держави й церкви в Росії. Утім, варто відзначити, що термін «імперія» надзвичайно багатозначний і при цьому вкрай політизований. Тому якщо позначати цим поняттям політичні утворення, що самі себе імперією ніколи не називали, варто вказувати, що саме автор розуміє як імперію.

Структура книги побудована за проблемним принципом. Спочатку автор визначає межі свого дослідження. Про те, як саме Томас Бремер конструює предмет свого вивчення, йтиметься далі. Тут лише відзначимо, що як така рефлексія над цим питанням надзвичайно слухна, якщо враховувати вкрай політизовані дискусії щодо давноруської спадщини, зокрема у сфері церков-

ної історії. Після цього автор коротко характеризує періоди того, що сам він визначив як історію російського православ'я (розділ 2). Далі у спеціальних розділах розглянуто запровадження й поширення християнства на Русі (розділ 3), трансформація церковних структур та зміна юрисдикцій (розділ 4), взаємини церкви й державної влади (розділ 5), розвиток у Росії теології та церковної думки (розділ 6), історія чернецтва (розділ 7), духовність та релігійність у Росії (розділ 8), російське православ'я і Захід (розділ 9), релігійне інакодумство в Росії (розділ 10). Подібна структура зумовлює доволі часті повтори одних і тих самих сюжетів. Утім, вона має свою логіку, адже дає змогу краще зрозуміти тяглість чи, навпаки, перервність тих чи тих тенденцій в окремих сферах церковного життя (наприклад, у чернецтві). У будь-якому разі кожне структурування наративу має свої недоліки: багатомірна, позбавлена домінантного вектора динаміка соціальної практики не може бути адекватно описана в лінійній наративній логіці послідовних подій¹.

Що ж розуміє автор як «російське православ'я»? На початку своєї роботи Томас Бремер показує, якою мірою неоднозначним і часом політизованим є це питання. Протягом більш ніж тисячоліття на теренах Східної Європи змінювалися кордони, змінювалися церковні інституції. Тож перед дослідником неминуче постає питання: що вважати початком історії Росії? Чи шукати початки цієї історії в історії Київської Русі від її заснування, чи у спадщині Ростово-Суздальського князівства? Як розмежувати українську та російську історію (зокрема – у церковній сфері)?

Автор демонструє багатоманітність підходів до розв'язання цього питання, вказує на суперечності між українським та російським історичними гранд-нарративами щодо киево-руської спадщини (с. 31–32, 72–75). При цьому в ході опису цих історіографічних суперечок Томас Бремер чітко не стає на ту чи ту позицію. І такий підхід можна тільки вітати. Адже зазначені суперечки багато в чому аналогічні до колишніх дискусій між французькими та німецькими істориками щодо спадщини Карла Великого. З позиції сучасних методологічних підходів подібні суперечки виглядають явною модернізацією історії, коли реалії середньовіччя оцінюють у сучасному контексті системи національних держав. Сам автор справедливо зазначає:

У Києві хрестилися не “українці” й не “росіяни”, а жителі міста, руські слов'яни, піддані князя Володимира. Місто тоді не було і “столицею України”, як сказано в одній з українських книг, виданих з нагоди святкування тисячоліття, а радше центром влади на Дніпрі, що набув неабиякого значення (с. 75).

Між тим у викладенні свого матеріалу автор все ж явно спирається (свідомо чи несвідомо) на російську концепцію тяглості руської/російської державнос-

¹ Лорина Репина, «Теоретические новации в современной историографии», *Харківський історіографічний збірник* 10 (2010): 34–5.

ти: Київська Русь – Московська Русь – Петербурзька імперія – СРСР – Російська Федерація. Спочатку він аналізує церковне життя в давньоруські часи, потім центр уваги автора зміщується на північний Схід, а далі, як зазначає сам Томас Бремер: «в міру впливу російської церкви та поширення її юрисдикції на українців і білорусів ці нації також залучалися до нашого розгляду» (с. 20). Трохи далі автор також прямо заявляє: «приблизний поділ на часові періоди можна здійснити з орієнтацією на міста, з яких здійснювалося правління Київською Руссю та/або Росією: Київ, Владимир, Москва, Санкт-Петербург і Москва» (с. 26).

На думку Томаса Бремера, у XIV ст. «Стара» Русь перемістилася із Півдня на Північ» (с. 72). Характеризуючи історію православ'я загалом, автор зазначає:

Традиція Росії може вважатися безперервною, однак вона змінила своє місце, а зрештою й назву. Київська традиція залишилася в Києві, проте з багатьма розломами в тяглості (с. 95).

Можна погодитися із науковим редактором українського перекладу книги, який у передмові зазначає, що робота Томаса Бремера почасти відображає вплив російської історичної школи на західне росієзнавство (с. 12). Проте науковий редактор у цій передмові та примітках до деяких тез Томаса Бремера «уточнює» німецького історика з позицій класичної схеми Михайла Грушевського. Зокрема, Богдан Огульчанський стверджує, що «український народ зі своєю історією та культурою ... є основним спадкоємцем Київської Русі» (с. 12). Тобто замість однієї телеологічної концепції, рудименти якої видно у книзі, науковий редактор пропонує не якийсь більш модерне прочитання історії, а іншу телеологічну концепцію.

Як можна визначити, яке утворення є основним спадкоємцем Київської Русі? Що вважати критеріями цієї спадкоємності? На наше переконання, ці питання засадничо не є науковими. Будь-яка відповідь на них не фальсифікується та не верифікується, ба більше, вона базуватиметься на певних уявленнях про сенс історії. Не заперечуючи проти історіософії як такої, все ж відзначимо, що подібні питання саме внаслідок своєї принципової неперевірюваності не можуть бути предметом власне наукового розгляду. Спроби ж повернути їх у наукову площину (принаймні в таких формулюваннях) породжують лише плутанину смислів та відхід від принципів історизму.

При цьому Томас Бремер розуміє, що, формулюючи мету дослідження, визначаючи його об'єкт, історик у будь-якому разі цей об'єкт конструює. Німецький дослідник зазначає:

У принципі ніщо не суперечить і тій версії, згідно з якою з часів зародження християнства у Києві, тобто від X століття, з плином історії склалися дві традиції, що існують і донині. Проблеми починаються лише тоді, коли сповідується ексклюзивність походження і з цього робиться висновок про правомірність саме своїх претензій. Оскільки зміст

цієї книги полягає саме у зображенні історії російського православ'я, детальний розгляд іншої, київської традиції не можемо собі дозволити (с. 75).

Цікавим прикладом полеміки наукового редактора та автора на сторінках книги є їхня оцінка утворення спочатку Галицької, а потім окремої від Москви Київської митрополії. На думку Томаса Бремера, «тим самим ці обидва регіони на тривалий час потрапили під вплив Заходу». Ця теза супроводжується приміткою, у якій редактор, навпаки, зазначає, що ці процеси були вигідні насамперед політичному класу та духовенству західноруських регіонів, «які могли вільно розвиватися у власній культурній та ментальній традиції, суттєво відмінній від підлеглих Орді, Московському та ін. північним князівствам. Рим, скоріш за все, до цього рішення не мав стосунку» (с. 91).

Загалом книга може дати читачеві уявлення про основні віхи розвитку російського православ'я. Навіть більше, часто Томас Бремер указує, хоча й побіжно, на нові тенденції у вивченні деяких феноменів російського релігійного життя. Наприклад, характеризуючи специфіку народної побожності, автор пише, що в Росії тривалий час зберігався феномен «двовірства» (с. 29). При цьому Томас Бремер зазначає, що «згідно з останніми дослідженнями це явище не мало такого вже великого значення». І справді, низка феноменів народної культури, що їх раніше розглядали як релікт язичницьких часів, сучасні науковці розглядають як відносно пізні явища, що виникли в контексті християнської культури². Хоча тут варто зауважити: сама концепція двовірства на сьогодні є доволі суперечлива. Надмірним спрощенням є твердження про два витoki народної побожності (християнський та язичницький): М. І. Толстой досить переконливо показує, що в народну культуру Русі разом із християнством проникали й нехристиянські форми народної побожності Балкан та Близького Сходу³.

Цілком можна погодитися, що, якщо розглядати зв'язок Руської Церкви із Константинополем, слід пам'ятати: сучасні уявлення про державу дуже відрізняються від того, чим були Візантійська імперія, Русь та інші політичні утворення того часу та як їх сприймали сучасники (с. 119). Автор звертає увагу на ментальну географію Русі, зміну релігійних коннотацій у сприйнятті тих чи тих руських територій (с. 122).

Не викликає заперечень твердження Томаса Бремера про те, що обмежене становище Церкви після петровських реформ, сильний наголос на раціональному началі в церковному житті сприяли істотному посиленню неправославного містицизму (с. 157, 182). Водночас це було чинником розквіту «старецтва» (с. 183). При цьому, торкаючись західних впливів у православній теології, автор слушно вказує, що критики західного впливу у XIX ст. самі під цим впливом перебували, їхні міркування ґрунтувалися на західних стереотипах мислення (с. 161).

² Ів Левин, *Двоеверие и народная религия в России*, пер. с англ. А. Топоркова и З. Исидоровой (Москва: Индрик, 2004), 11–37.

³ Никита Толстой, *Очерки славянского язычества* (Москва: Индрик, 2003), 11–4.

Торкаючись подій ХХ ст., Томас Бремер знов-таки справедливо зазначає, що з початком терору 1930-х рр. інколи важко відділити переслідування з релігійних мотивів від загальних переслідувань (с. 135), коротко характеризує різноманітність архієрейських стратегій у взаєминах із радянською владою в післявоєнний період (с. 140). Потребує серйозної уваги теза Томаса Бремера про те, що на сучасному етапі соціологічна оцінка рівня православної релігійності в Росії ускладнена тим, що західний інструментарій тут не завжди адекватний. Типово «католицькі» запитання на кшталт відвідування недільної літургії або ж типово «протестантські» на кшталт регулярності читання Біблії можуть дати цікаві результати, проте їх недостатньо, щоб отримати повне уявлення про нинішній стан релігійності в Росії (с. 201).

Утім, деякі важливі аспекти релігійної історії Росії у книзі Томаса Бремера все ж серйозно спрощені. У дослідженні наявні і прямі фактичні помилки й неточності. Іноді автор повторює поширені в історіографії тези, які, проте, не мають належного обґрунтування. Зокрема, Томас Бремер пише, що князь Володимир «прийняв християнство із владних і політичних міркувань, а не тому, що він нібито був переконаний у метафізичній правильності християнської віри» (с. 69). Звісно, політичну зацікавленість Володимира у хрещенні складно заперечувати. Проте на основі чого історики часом так однозначно судять щодо відсутності в діях Володимира якихось інших мотивів? Навіть мотивація осіб, відносно біографії яких збереглося набагато більше джерел, часто є закритою від погляду науковців⁴. Сучасний український історик Володимир Ричка вважає, що спонукою до хрещення князя була не тільки політична кон'юнктура, але й сильне моральне потрясіння – есхатологічна тривога, що була у християнському світі, проте не могла не відчуватися й на Русі⁵. Проте в будь-якому разі якісь певні висновки з приводу глибинних мотивацій Володимира, на нашу думку, залишаються лише припущеннями через брак джерел.

Торкаючись політики Золотої Орди щодо Церкви, Томас Бремер пише: «у відповідності з ісламським релігійним правом їй [Церкві. – П. Є.] були надані гарантії того, що вона не піддаватиметься переслідуванням» (с. 120). Однак перші ярлики російському духовенству були видані ще до ісламізації Золотої Орди. Ба більше, навіть після прийняття ханом Узбеком ісламу як нової державної релігії Орди (початок 1320-х рр.) у ярликах Бердибека (1357 р.) та Тюляка (1379 р.) до руських митрополитів містяться згадки про Чингісхана. Отже, основою політики Орди щодо Церкви було не ісламське релігійне право, а Яса Чингісхана⁶.

⁴ Див. детальніше: Татьяна Попова, «Историография в человеческом измерении», *Історіографічні дослідження в Україні*: Зб. наук. пр. 22 (2012): 265–92.

⁵ Володимир Ричка, «Anni Mundi: народження християнської країни», *Український історичний журнал* 5 (2013): 24–39.

⁶ Наталья Охотина, «Русская церковь и монгольское завоевание (XIII в.)», в *Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. статей* (Москва: Наука, 1990), 67–84.

Щодо періоду кінця XV ст. Томас Бремер зазначає, що приблизно третина всієї землі в Росії належала Церкві (с. 39, 178). Таку тезу справді тривалий час повторювали в історіографії, проте Андрій Плігузов переконливо показав її необґрунтованість. Твердження про належність духовенству третини оброблюваної в Росії землі базується на згадках англійського автора Клементя Адамса, який жодного разу не був у Росії та писав про Московію на основі кількох бесід із Річардом Ченслером. При цьому текст Адамса являв собою памфлет, створений у часи розгортання в Англії контрреформації, коли питання щодо статусу колишніх церковних земель знову актуалізувалося. В англійських антикатолицьких памфлетах того часу стверджувалося, що до дисолюції Церква в Англії володіла третиною королівства. Адамс у своїй записці з полемічною метою переносив ці уявлення про англійську ситуацію на російський ґрунт. Тим самим він намагався на основі опису російської ситуації натякнути читачу на англійські реалії.

Наявні джерела не дають змогу чітко встановити частку оброблюваних земель, що перебували у володінні Російської Церкви в цілому по державі на межі XV – XVI ст. Проте відомо, що на новгородських землях у цей період Церква розпоряджалася 7 % земельного фонду, а до середини 80-х рр. XVI ст. обсяг церковного землеволодіння там становив 10 %.

Наприкінці XVII ст. Церква володіла приблизно 20 % залежних селян у Росії. При цьому немає підстав припускати, що в середині XVI ст. відносна кількість залежного населення, що проживало на церковних землях, була істотно вища. Швидше, навпаки, частка селян, підлеглих юрисдикції церкви і, отже, площі церковно-монастирської землі могла бути ще меншою. У будь-якому разі немає підстав довіряти тезі про те, що третина земель Московії наприкінці XV ст. належала церкві⁷.

Описуючи історію Російської церкви за часів правління Петра I, Томас Бремер зазначає, що Стефан Яворський, «українець за походженням, був досить позитивно налаштований до просвітницьких ідей Петра I» (с. 45). Проте подібна оцінка є надзвичайно однобокою. Стефан Яворський не вписується у спрощену дихотомічну концепцію перетворень Петра I, в рамках якої політика монарха описується як європеїзація, що протистоїть домашньому варварству⁸. Справді, Петро I певний час розраховував на Стефана Яворського як на союзника в боротьбі з консервативністю російського православного духовенства. Проте Стефан Яворський як вихованець Києво-Могилянського колегіуму та єзуїтських навчальних закладів був провідником католицьких впливів у православному житті Росії (хоча рівень та глибину цих впливів не варто переоцінювати). Серед іншого, це проявилось і в уявленнях Яворського щодо еклезіологічних питань, його позиції щодо ролі духовенства в житті суспіль-

⁷ Андрей Плигузов, «О размерах церковного землевладения в России XVI века», в *История СССР*, 2 (1988), 157–63.

⁸ Виктор Живов, *Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы* (Москва: Новое литературное обозрение, 2004), 120.

ства. Для Петра I, навпаки, більш близькою була протестантська модель відносин держави та церкви. Це доволі скоро викликало погіршення стосунків монарха зі Стефаном Яворським і відповідно зменшення впливу останнього⁹.

Томас Бремер надто схематично описує відносини Церкви та модернізаторських устремлінь Петра I. На думку історика, «тривалий опір церкви проти будь-яких впливів Заходу було силоміць зламано адміністрацією» (с. 125, 129). У цю концепцію не вписується діяльність не лише згаданого вище Стефана Яворського, але й Дмитра Ростовського, Митрофана Воронежського тощо. Що ж стосується опору церковним реформам Петра I, то, як переконливо показав Віктор Живов, цей опір виходив з різних культурних установок (зовсім не завжди антизахідних). У своїй генезі ці установки могли бути ворожі одна одній, проте, опинившись в обороні проти сильного та жорсткого супротивника, вступали у складну взаємодію¹⁰.

Спрощенням виглядає і теза про те, що за часів правління Катерини II «Церква ... нічого не могла вдіяти проти просвітницьких ідей, що стали модними при дворі» (с. 48). Загалом сутність такого явища, як Просвітництво, нині активно переосмислюється в історіографії. Зокрема, ставиться під сумнів уявлення про секуляризацію та антиклерикалізм як неодмінну рису Просвітництва. Відповідно не можна погодитися і з тезою Томаса Бремера щодо взаємодії церкви та секуляризаційних процесів як однозначно конфронтаційних. Еліс Віртшафтер на прикладі митрополита Московського Платона Левшина переконливо показує, в який спосіб у Російській імперії ідеї Просвітництва суміщалися із православним ученням¹¹.

Характеризуючи становище Церкви в Синодальний період загалом, Томас Бремер пише про «цілковите підпорядкування церкви державі» (с. 108). Звісно, зростання залежності Російської Церкви від держави у часи Петра I не можна заперечувати. Проте ще в середині 1980-х рр. Ієреї Фріз піддав критиці тезу про Російську Церкву як про служницю держави (полемізуючи з Річардом Пайпсом, котрий так назвав один із розділів своєї монографії)¹². Ієреї Фріз висунув аргументи на користь того, що Російська Церква до 1917 р. так і не стала міністерством релігійних справ – ні на практиці, ні за законом, ні за самовідчуттями. Вона існувала не як частина державного апарату, а одночасно з ним¹³. На неоднозначності становища Церкви в Ро-

⁹ Див.: Антон Карташев, *История Русской Церкви* (Москва: Изд.во Эксмо, 2005), 701–727; Георгий Флоровский, *Пути русского богословия* (Париж, 1937), 88–9, 95–7; Виктор Живов, *Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы* (Москва: Новое литературное обозрение, 2004), 69–130.

¹⁰ Виктор Живов, *Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы* (Москва: Новое литературное обозрение, 2004), 6.

¹¹ Elise Wirtschafter, "Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century Russia: Father Platon at the Court of Catherine II," *The Slavonic and East European Review* 88, ½ (2010): 180–203.

¹² Ричард Пайпс, *Россия при старом режиме* (Москва: Независимая Газета, 1993).

¹³ Gregory Freeze, "Handmaiden of the State? The Orthodox Church in Imperial Russia Reconsidered," *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985): 82–102.

сійській імперії наголошує і сучасний російський історик та релігієзнавець Сергій Фірсов¹⁴.

Коментуючи рішення Помісного собору 1917–18 рр., Томас Бремер зазначає, що на ньому «було збережено принцип православної еклезіології, згідно з яким сан патріарха є основою церкви, однак учасникам були надані далекосяжні права» (с. 52). З таким твердженням щодо «основи церкви» складно погодитися. Відповідно до православної еклезіології основою Церкви як містичного тіла Христового є сам Христос. Навряд коректним є подібна характеристика православних уявлень щодо значення патріарха і для помісних церков. Адже за всієї багатоманітності еклезіологічних поглядів, у православному богослов'ї вкорінена думка, що кожна жива частина Церкви, яка володіє повнотою дарів Святого Духа, містично тотожна усій Церкві¹⁵.

Відвертою помилкою є таке твердження Томаса Бремера: «Рішення про відродження патріархату було ухвалене 4 листопада, тобто напередодні революційних подій у Петербурзі» (с. 110). Голосування щодо відновлення патріаршества на Соборі було проведене 28 жовтня 1917 р. за старим стилем, тобто вже після більшовицького перевороту в Петербурзі (25 жовтня). А 4 листопада 1917 р. Помісний Собор прийняв положення про вище управління Православною Російською Церквою (у другому пункті якого заявлялося про відновлення патріаршества)¹⁶. Очевидно, Томас Бремер сплутав новий та старий стиль (за новим стилем більшовицький переворот відбувся 7 листопада). Але це не просто дрібна хронологічна неточність: вона спотворює розуміння логіки, якою керувалися члени собору, приймаючи історичне рішення про відновлення патріархії. Адже саме звістка про падіння Тимчасового уряду прискорила прийняття рішення щодо обрання патріарха¹⁷.

Торкаючись питання боротьби з Церквою за правління Микити Хрущова, Томас Бремер стверджує, що більш різкий курс проти Церкви був прямо пов'язаний з десталінізацією та задуманий як своєрідна компенсація для «яструбів» (с. 138). Проте не наводиться якихось аргументів на користь подібного припущення. На нашу думку, проти нього може свідчити той факт, що період з 1955 по 1957 рр. був чи не найсприятливішим для Церкви в СРСР після 1947 р. Наталя Шліхта пояснює це тим, що у вказаний період, до перемоги над «антипартійною групою» у 1957 р., становище Микити Хрущова було досить хитким. Хоча, якщо дотримуватись логіки Томаса Бремера, саме в цей час Хрущов через свою вразливість якнайбільше потребував якоїсь «компенсації»

¹⁴ Сергей Фирсов, «Была ли церковь служанкой государства?», *Историческая экспертиза*, 4-5 (2015): 154–61.

¹⁵ Владислав Цыпин, *Церковное право: Курс лекций* (Москва: Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной церкви, 1994); Говорун Кирило, *Мета-еклезіологія: хроніка самоусвідомлення Церкви* (Київ: Дух і Літера, 2018).

¹⁶ Сергей Фирсов, *Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.)* (Москва: Сибирская благовонница, 2013), 540.

¹⁷ Дмитрий Олихов, «Реакция структур Русской Православной Церкви на большевистский переворот октября 1917 г.», *Вестник Омской православной духовной семинарии*, 2 (2017): 30–4.

для «яструбів». На практиці бачимо інше: хрущовська антирелігійна кампанія починається 1958 р., коли Хрущов вже міцно почував себе на чолі країни¹⁸.

Томас Бремер пише, що у Вірменії та Грузії нині є власні православні церкви (с. 113). Проте Вірменська Апостольська Церква не має євхаристійного спілкування із Православною. Богословський діалог є, проте до єдності ще дуже далеко. Окремої православної помісної церкви у Вірменії немає, православні парафії в країні перебувають під юрисдикцією Російської та Грузинської Православних Церков.

Дивує така теза автора: «Афон вважається центром православного монашества і є єдиним у своєму роді закладом, який уможливило аскетичне життя, поставлене на службу Богу» (с. 172). У православній традиції такого переконання немає. Звісно, можливо, автор тут описує свій духовний досвід, проте й це є сумнівно, адже у вступі він зазначає, що не є православним.

Деякі помилки автора виправив у примітках науковий редактор. Наприклад, Богдан Огульчанський змінює відверто помилкову тезу Томаса Бремера про те, що «коли 1667 року лівобережна (східна) Україна й місто Київ, зрештою, опинилися у складі Росії, Київ був звичайною єпархією, проте незабаром, 1685 року, його статус було підвищено, і він став митрополією всередині російського патріархату» (с. 93). До фрази Томаса Бремера «1970 року Москва надала автокефалію православним церквам у США та Японії» міститься примітка, в якій зазначено, що насправді Японська Церква отримала не автокефалію, а автономію (с. 86).

Щодо оцінок Томаса Бремера сучасних тенденцій розвитку Російської Православної Церкви також можна висловити кілька полемічних зауважень. Торкаючись сучасних тенденцій розвитку російського богослов'я, автор зазначає, що «новий “західний” підхід до теології свідчить, що він і справді може повернути православне богослов'я до його коренів» (с. 171). Тут, на нашу думку, автор допускає твердження, що явно виходить за межі компетенції світської науки та заявленої самим Томасом Бремером дистанційованості від предмета дослідження (с. 10). Чи можна вважати вислів про «повернення до коренів» науковою тезою? За яким критерієм ті чи ті аспекти багатоманітної історичної реальності (точніше, наших уявлень про цю реальність) вважати коренями традиції, до яких при цьому слід повертатися? Очевидно, що будь-яке намагання повернутися до минулого (та навіть зберегти наявне) означає конструювання чогось нового¹⁹. Сам Томас Бремер, оцінюючи фундаменталістські тенденції серед деяких православних, пише, що історія не має зворотного руху (с. 125). При цьому проблема повернення до витоків цілком логічно може бути поставлена у богословській парадигмі, коли автор оцінює значущість тих

¹⁸ Наталя Шліхта, *Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр.* (Харків: Акта, 2011), 50–9.

¹⁹ Дмитрий Головушкин, «Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены?», *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*, 1, 57, (2015): 87–97.

чи тих аспектів минулого, виходячи з власних ціннісних засад, які в основі своїй приймаються аксіоматично. Проте Томас Бремер не є православним, його книжка – не богословська праця, вона не базується на якихось наперед прийнятих релігійних догмах. І в такому разі висловлювання про «повернення до коренів» позбавлене сенсу та є неісторичним.

Щодо відповідей РПЦ на так звані виклики сучасності автор зазначає, що ці відповіді успадковані з минулого. Як приклад Томас Бремер описує ставлення Церкви до гомосексуалізму:

Церква реагує на цей феномен, оцінюючи його як гріх і закликаючи відступитися від нього. Про диференційоване розуміння гомосексуалістів чи пастирську підтримку поки що нічого не чути (с. 209).

На думку автора, цим Церква ізолює себе від течій сучасності та знає чималих втрат у своєму суспільному значенні. Теза дуже поширена, проте чи все так однозначно? Чи допомогли протестантським конфесіям Західної Європи зберегти паству такі заходи, як запровадження жіночого священства, визнання гомосексуальних шлюбів тощо? Лоуренс Янаконе на основі аналізу соціальних характеристик різноманітних американських релігійних груп виявив, що ті групи, які виявляють більший ригоризм у ставленні до навколишнього соціуму та висувають більші вимоги до своїх членів, як правило, є стійкішими. Більше того, Янаконе, спираючись на теорію раціонального вибору, дав концептуальне пояснення цього феномену. У цьому контексті вкрай сумнівно, що імовірний відхід РПЦ від консерватизму сприятиме реальному зростанню чисельності її парафіян, збільшить суспільне значення Церкви²⁰.

З жалем доводиться констатувати відсутність у книзі висновків чи післямови. Унаслідок цього відчувається певна незавершеність. Автор описав історичний розвиток різних сфер російського православ'я, проте читач залишається без узагальнювальної картини того, як ці сфери впливали одна на одну.

Загалом книга справляє неоднозначне враження. Безумовно, вона є цікавим об'єктом історіографічного аналізу. Можливо, для когось із читачів, які професійно не вивчають історію, вона зробить історію Російської Церкви більш зрозумілою, дасть змогу краще орієнтуватися в сучасних релігійних процесах, оцінювати звернення політиків та конфесійних лідерів до минулого. Проте наявні в роботі помилки, суперечливі концепції та надмірні (навіть з огляду на обсяг книги) спрощення істотно спотворюють реконструкцію історії Російської Православної Церкви.

²⁰ Laurence Iannaccone, "Why Strict Churches Are Strong," *The American Journal of Sociology* 99, 5 (1994): 1180–211.