

Полтавська обласна державна адміністрація
Управління культури
Полтавської обласної державної адміністрації
Полтавський національний педагогічний
університет імені В. Г. Короленка
Полтавська державна аграрна академія
Українська асоціація релігієзнавців

ЕПОХА РЕФОРМАЦІЇ ТА СУЧАСНА УКРАЇНА

з б і р н и к н а у к о в и х п р а ц ь

*за матеріалами доповідей і повідомлень
Десятого Всеукраїнського науково-практичного семінару
«Актуальні питання всесвітньої історії
та методика їх викладання.
До 500-ліття Реформації в Європі»*

28-29 березня 2017 року



Полтава
2017

УДК 27 – 565.9 : (477) «712»

ББК 63.3 (4) 511

Е 72

Епоха Реформації та сучасна Україна : збірник наукових праць за матеріалами доповідей і повідомлень Десятого Всеукраїнського науково-практичного семінару «Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання. До 500-ліття Реформації в Європі», 28-29 березня 2017 року. – Полтава : Астрєя, 2017. – 278 с.

Редакційна колегія:

д-р філос. наук, проф. Аляєв Г.Є., канд. психол. наук, доц. Антонєць М.О. (заступник головного редактора), канд. екон. наук, проф. Аранчий В.І., М.І. Білокінь, канд. іст. наук, доц. Вільховий Ю.В. (заступник головного редактора), д-р пед. наук, канд. іст. наук, проф. Год Б.В. (головний редактор), канд. іст. наук, доц. Лахно О.П., д-р філос. наук, проф. Кравченко П.А., д-р іст. наук, проф. Сітарчук Р.А., д-р філол. наук, проф. Степаненко М.І., Г.І. Фасій, канд. філос. наук, проф. Шейко С.В.

Від редакційної колегії: автори несуть особисту відповідальність за повноту висвітлення вибраного питання, системність викладу, достовірність наведених фактів та їх автентичність, правильне цитування, написання власних імен, назв тощо.

*Рекомендовано до друку вченою радою
Полтавського національного педагогічного
університету імені В. Г. Короленка
23 лютого 2017 року, протокол №11;
вченою радою Полтавської державної аграрної академії
28 лютого 2017 року, протокол №21.*

© ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2017

© ПДАА, 2017

© Колектив авторів, 2017

ЗМІСТ

Переднє слово	6
---------------------	---

РОЗДІЛ І

ЄВРОПЕЙСЬКА РЕФОРМАЦІЯ XVI СТОЛІТТЯ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ КОНЦЕПТ ДОСЛІДЖЕННЯ

Геннадій Аляєв

Реформація та протестантизм очима російської релігійної філософії.. 7

Руслан Басенко

Мартін Лютер та Ігнатій Лойола: духовно-педагогічний діалог,
ідейно-інституційна конфронтація і церковно-релігійна пам'ять 21

Борис Год

Ідея свободи волі в епоху католицької Реформації 32

Михайло Коваленко

Протестантська ідея загального священства та формування
духовно-сміслових основ комунікаційного дискурсу 42

Петро Кравченко

Протестантський дух свободи у філософії Г. Гегеля 49

Віктор Рибачук

Протестантська концепція західного підприємництва у творчості
Макса Вебера 54

Михайло Черенков

Український протестантизм у системі суспільно-політичних
координат 61

РОЗДІЛ II

ДИСКУСІЙНІ ПИТАННЯ ІСТОРІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ XVI СТОЛІТТЯ

Наталія Бесєдіна

Туркофільство в Європі епохи Реформації 65

Олександр В'ялов

Вплив Реформації на розвиток науки 76

Наталія Год

Реформаторські ідеї гуманіста Еразма Роттердамського в перші
десятиліття XVI століття: між молотом і ковадлом 80

Олексій Гура

Реформаційні ідеї в архітектурі протестантських храмів 90

<i>Олександр Лахно</i>	
Джон Вікліф і реформаційні ідеї Яна Гуса в Чехії: спільне та відмінне	96
<i>Марина Лебединська</i>	
Візантія і протестантський рух у Європі	104
<i>Ольга Романенко</i>	
Роль Реформації в економічному розвитку країн світу	111
<i>Ірина Цебрій</i>	
Великі полководці Реформації: Ян Жижка	118
<i>Людмила Чередник</i>	
Мартін Лютер і культура доби Реформації	125
<i>Оксана Чорней</i>	
Європейська гуманітарна традиція та освітня політика в роки Реформації XVI століття	133
<i>Леонід Швець</i>	
Перші кроки Реформації у Речі Посполитій	137
<i>Олена Якубенко</i>	
Епоха Відродження та витоки Реформації	146

РОЗДІЛ III

РЕФОРМАЦІЯ В УКРАЇНІ: УРОКИ ІСТОРІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

<i>Максим Балаклицький</i>	
Реформаційні ідеї XVI століття і сучасний медіа-простір України	151
<i>Юрій Вільховий</i>	
Реформація і протестантизм на Полтавщині: з історії німецької лютеранської громади	158
<i>Ярослав Калакура, Михайло Юрій</i>	
Козацько-гетьманська Україна в інтер'єрі Реформації	168
<i>Дмитро Левін</i>	
Сучасний євангельський протестантизм в Україні: здобутки і перспективи	182
<i>Галина Левтерова (Павлюк)</i>	
Апологетична місія РПЦ у другій половині XIX – на початку XX століття як спосіб боротьби з пізнім протестантизмом у Російській імперії (на прикладі Волинської губернії)	187
<i>Олена Львова</i>	
Реформація: український державно-правовий контекст	197
<i>Ірина Петренко</i>	
Переклад українською мовою Євангелія на початку XX століття як відгомін ідей Реформації	207

Роман Сітарчук

Огляд джерел з історії пізнього протестантизму в українських
землях у 20-30-ті роки XX століття 212

Костянтин Тетерятников

Українські реалії і протестантська трудова етика
як результат Реформації 217

РОЗДІЛ IV

МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ XVI СТОЛІТТЯ

Марина Антонець

Вплив ідей Реформації на формування професійних якостей
сучасного педагога 225

Олена Бороденко

Формування історичних понять у процесі вивчення учнями
питань впливу європейських реформаційних рухів XVI-
XVII століть на українське суспільство 233

Ірина Сіданіч

Вплив реформації в освіті на формування християнської
свідомості в історії педагогіки 240

Олександр Сташук

Європейська Реформація XVI століття та педагогічні ідеї
Я.А. Коменського 255

Тетяна Тронько

Європейська Реформація в навчальних посібниках Російської
імперії другої половини XIX – початку XX століття:
методичний аспект 262

Зоя Хитра

Педагогічні цінності в контексті християнської та
гуманістичної парадигм освіти 269

Відомості про авторів 276

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

У світовому цивілізаційному поступі одним із грандіозних і величних явищ була європейська Реформація. Вона в XVI-XVII столітті відкрила етап модерну в європейському суспільному житті, а водночас і в його релігійній сфері. Саме Реформація сприяла перекладу Біблії національними мовами, по-справжньому представила Святе Письмо світові. Завдяки Реформації Біблія постала перед християнами в своєму чистому вигляді без доповнень і корекцій, які вносили до її витлумачення Отці Церкви і християнські Собори першого тисячоліття.

Реформаційний модерн знайшов свої чітко визначені принципи в часи Просвітництва. Він не зняв пануючу в світогляді Середньовіччя ідею теоцентризму, але змінив її так, що через можливість вільного вивчення біблійних текстів відкрив шлях до домінування принципу раціоцентризму. Історичним наслідком Реформації стало й те, що в XVII столітті виникли нові вірування – автономний розум, відчуття переваги раціонального мислення і прогресизм, в основі якого після Р. Декарта і Г. Гегеля лежали успіхи «модерністської» філософії і «точного» природознавства. Це призвело до виникнення науково-технічного суспільства.

Прямим наслідком Реформації можна вважати і процес секуляризації, в якому наука, економіка, держава і, зрештою, сфера особистого життя, емансипувалися від релігії. Поява автономної секуляризованої культури була продуктом Реформації і Просвітництва: християнство, за умов модерну, стало однією з провідних релігій. Реформація зумовила новий етап релігійного осмислення дійсності, заклала духовні основи для розвитку протестантської течії в християнстві. Саме вона наголошувала на демонстрації розумності та соціальної корисності християнства. Протестанти зробили акцент на усуненні відмінностей між релігією і мораллю, звели теологію до етики. Таким чином, було започатковано етизоване християнство, а реформаційний погляд на світ зумовив розвиток нового розуміння місця Людини у ньому.

Перебуваючи у європейському цивілізаційному і культурному просторі, Україна не залишається осторонь його історичних традицій і здобутків. Свідченням цього є Указ Президента України від 26 серпня 2016 року «Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації», а також відповідні розпорядження Кабінету Міністрів України, голови Полтавської обласної державної адміністрації, щодо проведення широкомасштабних заходів, приурочених цій події.

Висловлюємо найщиріші вітання авторському колективу збірника «Епоха Реформації і сучасна Україна», всім учасникам науково-практичного семінару. Зичимо подальших наукових звершень і нових відкриттів. Переконані, що Ваша праця стане вагомим внеском у скарбницю світової та національної гуманітарної науки.

Редакційна колегія

РОЗДІЛ І

ЄВРОПЕЙСЬКА РЕФОРМАЦІЯ XVI СТОЛІТТЯ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ КОНЦЕПТ ДОСЛІДЖЕННЯ

*Геннадій Аляєв
(м. Полтава)*

РЕФОРМАЦІЯ ТА ПРОТЕСТАНТИЗМ ОЧИМА РОСІЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Реформація XVI століття, безумовно, була масштабною і значущою подією, яка багато в чому визначила подальший історичний розвиток Європи і світу загалом. Таке її видатне значення є достатньою підставою для постійної уваги істориків як до безпосередніх перипетій початку реформаційного руху, так і до їх причин, передумов і наслідків. Крім суто історичних студій, Реформація, її сутність і вплив на різні сторони життя є предметом змістовних досліджень представників різних галузей суспільствознавства – релігієзнавців, соціологів, політологів та ін. Видатною пам'яткою такого осмислення є, наприклад, відома праця Макса Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». Ідеї Реформації також посідають чільне місце в історії філософії. Для прикладу варто згадати праці російського історика філософії Еріха Юрійовича Соловйова, який ще за радянських часів написав наукову біографію Мартіна Лютера («Нескорений єретик»), а також здійснив ґрунтовний історико-філософський аналіз взаємозв'язку між ідеями раннього протестантизму та формуванням правової і договірної теорії держави в західній філософії XVI–XVII століть.

З іншого боку, протестантизм, звичайно, завжди піддавався критиці (чи навіть осуду) богословами інших християнських конфесій – як католицизму, так і православ'я. Зрозуміло, що ця критика оперує своїми змістовними аргументами, але загалом вона має світоглядно-ідеологічний характер, претендуючи на абсолютну істинність, а відтак всі інші позиції звинувачуючи як єресі. На відміну від богословів, для яких «єресь» протестантизму є доконаним фактом, з якого виходить уся подальша аргументація, релігійні філософи осмислюють явище Реформації як масштабну історичну подію, намагаючись розкрити її загальний смисл, її «метафізичні» передумови та наслідки.

Феномен російської релігійної філософії XIX – першої половини XX століття відзначається тим, що її основні представники,

ідентифікуючи себе, як правило, з православ'ям, у той же час були вільними мислителями, меншою або більшою мірою відступали від релігійної аксіоматики – не заперечуючи релігію як таку (ми зараз не говоримо про радикально атеїстичні напрямки в російській філософії), а намагаючись знайти філософське обґрунтування релігійної віри, в ідеалі – поєднати віру і розум. Семен Франк, презентуючи німецькій філософській публіці особливості російського світогляду, говорив, що «всі найґрунтовніші російські мислителі і філософи були одночасно релігійними філософами і богословами», але не «професійними богословами», а «вільними, світськими мислителями і письменниками» [12, с. 186]. Сутність релігійної віри як такої, місце релігії в суспільстві та роль Церкви, історичні шляхи християнства та проблема його єдності – всі ці питання завжди гостро хвилювали російських мислителів.

Слід підкреслити, що у контексті співвідношення християнських конфесій основною проблемою, яку намагалися осмислити російські релігійні філософи, була проблема співвідношення православ'я і католицизму, питання причин та наслідків розколу між Східною і Західною Церквами. Вони розглядалися по-різному – від рішучого, та інколи надмірно завзятого засудження «ересей» католицизму і натхненного звеличення істини православ'я, до, навпаки, смиренного визнання історичної переваги католицької Церкви і необхідності пошуку шляхів об'єднання з нею. Місце і роль Реформації та протестантизму на тлі осмислення цієї великої схизми, певною мірою, відходили на другий план, але, все ж, маємо цікаві та змістовні, хоча й неоднозначні оцінки, які варто взяти до уваги. У межах статті розглянемо відповідні оцінки Олексія Хом'якова, Володимира Соловйова та Семена Франка.

«Декілька слів православного віруючого щодо західних віросповідань» (О. Хом'яков)

Олексій Хом'яков звернувся до визначення сутності протестантизму у зв'язку з дуже дивним, як на його думку, звинуваченням Православної Церкви у «тяжінні до протестантизму», яке висунув католицький публіцист П. Лорансі. Хом'яков протиставив цьому закиду, перш за все, історичний факт відсутності у Східній Церкві якогось протестантського руху, аналогічного західному. Принаймні, старообрядництво, на його думку, таким аналогом вважати не можна, адже воно є «породженням невігластва», у той час як лідери західної Реформації, починаючи вже від Оккама, Вікліфа та «безсмертного Гуса», оцінюються ним досить високо – вони «сумішали в собі всю сучасну їм освіченість» і відзначалися рішучістю та сміливістю [14, с. 33]. З іншого боку, російський філософ відмовляє

протестантизму у виключній претензії на «свободу дослідження» і свободу думки в богословських питаннях. Будучи сам чи не першим яскравим прикладом вільного богослов'я на православному ґрунті, Хом'яков стверджує, що «будь-яке вірування, будь-яка мисляча віра, є актом свободи і обов'язково виходить із попереднього вільного дослідження, якому людина піддає явища зовнішнього світу або внутрішні явища власної душі, події минулих часів або свідчення своїх сучасників» [14, с. 35]. У цьому твердженні вочевидь можна побачити певну ідеалізацію, адже «мисляча віра» притаманна, безумовно, далеко не всім, радше меншості віруючих – перш за все, звичайно, таким мислителям, як сам Хом'яков, – у той час як у масі православних (чи католиків, чи протестантів) віра зазвичай спирається на «*прийняття на віру*» певних авторитетів. Здається, Хом'яков готовий визнати, що «свобода дослідження» є, все ж таки, відносно більшою у протестантизмі, проте він не згоден визнавати його виключність у цьому відношенні.

Чи визначається тоді протестантизм поняттям «Реформа»? Зауважуючи, що Церква й сама неодноразово вдавалася до реформування своїх обрядів та правил, Хом'яков все ж таки саме в цій площині вбачає сутність протестантизму: «Отже, протестантство – це не просто реформа: протестантство означає сумнів в існуючому догматі; іншими словами, заперечення переказаного догмату, або живого Переказу, коротко кажучи: Церкви» [14, с. 36]. Протестантизм, таким чином, – це не просто реформа, це реформа найрадикальніша – це не реформування Церкви, а її заперечення.

Олексій Хом'яков обґрунтовував із філософсько-богословської точки зору поняття соборної Церкви як «живого тіла», як реальної єдності її численних членів. Для нього заперечення Церкви – не тільки земної, видимої, яка може, звичайно, бути недосконалою, але й істинно божественної і благодатної, «тіла церковного, якому глава є Христос», – було неприпустимим. Відкидаючи як безглузді звинувачення у «тяжінні до протестантства» Православної Церкви, він у самому протестантизмі вбачав, відповідно, лише негативне за своєю природою явище, яке не має своїх внутрішніх, незалежних джерел існування. «Протестантство є світом, який заперечує інший світ. Відніміть у нього цей світ, який воно заперечує, і протестантство помре: адже все його життя полягає у запереченні» [14, с. 36]. Відсутність внутрішньої соборної містичної єдності – Церкви та її Переказу – позначається у тому, що протестантство здатне об'єднуватися лише у його протистоянні католицизму; натомість, коли необхідність такого протистояння згасає, «протестантство одразу розкладається на особисті думки без загального зв'язку» [14, с. 36].

Внутрішню суперечність протестантизму Хом'яков убачав у тому, що, принаймні, його основні реформатські напрями, відкидаючи традиційний церковний Переказ, фактично формують свій, хоча й неохоче це визнають (або зовсім не визнають). Філософ-слов'янофіл ілюструє цю суперечність своєю бесідою з лютеранським пастором, який міг із високою вченістю говорити про переваги Лютера над Кальвіном, але вимушений був визнати, що прості люди не здатні судити про такі вчені питання, на яких розходяться ідеологи Реформації; отже, прості люди приймають на віру новий, лютеранський (чи кальвіністський) переказ [14, с. 37-38]. Претендуючи на обґрунтування віри вільним дослідженням розуму, протестантизм, на думку Хом'якова, вимушений миритися з тим, що всі люди не можуть бути вченими богословами, а тому якийсь – власний – Переказ стає необхідним, хоча офіційним джерелом віри залишається тільки Святе Письмо. Цього протиріччя уникають лише «більш послідовні» протестанти – Хом'яков згадує, зокрема, квакерів та анабаптистів, – які, натомість, на його думку, вже занадто відхилилися від християнства.

Критика Хом'яковим протестантизму насправді постає лише своєрідним відображенням або продовженням його критики католицизму. Саме католицизм, на думку російського філософа, першим виявив протестантський дух, коли змінив символ віри без відповідного рішення чи схвалення Вселенського Собору. Саме католицизм пішов згубним шляхом однобічного раціоналізму, і протестантський раціоналізм постає лише спадкоємцем раціоналізму римського («притаманий папству дух утилітарного раціоналізму став духом Реформи») [13, с. 45]. Протестантизм у цьому відношенні виявляється «законним за походженням, хоча й бунтівним дитям романізму»¹. Нагадаємо, що філософами-слов'янофілами Олексієм Хом'яковим та Іваном Кирєєвським була вперше в російській філософії сформульована концепція цілісного знання, як органічного поєднання всіх пізнавальних сил та здібностей людської душі, в якому істина осягається не тільки зусиллями розуму, але й дієвою вірою. Із цих позицій чистий (однобічний) раціоналізм, який протиставляє віру і

¹ У російському перекладі це місце звучить як погрозлива інвектива: «непкорное исчадие романизма» [14, с. 44–45]. Проте в оригінальному – французькому – тексті брошури Хом'якова формулювання більш м'яке: «enfant légitime du romanisme par son origine, et légitime malgré sa révolte», – тобто наголос зроблений на «законності» протестантизму, незважаючи на те, що «бунтував» (див.: Quelques mots par un crétien orthodoxe sur les communions occidentales a l'occasion d'une brochure de M. Laurentie. Paris, 1853, p. 30).

розум, постає джерелом не тільки пізнавальних хиб, але й всіх людських та суспільних гріхів та оман.

Історичну виправданість Реформації Хом'яков (як і Киреевський) убачав у тому, що вона постала «як протидія не тільки тій обрядовості і державницькій формальності, що знищували будь-яке Християнське начало у надрах Західного Католицизму, але ще більше тому усміхненому, позбавленому моралі невір'ю, яке формувало різкий і переважаючий характер Романського просвітництва на початку XVI століття» [16, с. 209]. З виникненням протестантизму, на думку Хом'якова, на якийсь час «спалахнула надія обґрунтувати людські переконання началами вищими, ніж раціоналізм та юридична формальність», – «свіже і бадьоре Протестантство, сповнене юних мрій і якоїсь строгої поезії, сповнило благородством людську особистість» [16, с. 210]. Проте, ця надія була марною, адже протестантство лише утвердило однобічність раціоналізму і зробило законом усього духовного світу «юридичне утилітарство або розсудкову корисність» [16, с. 211].

«Коренем зла» для Хом'якова, таким чином, була «єресь романізму», своєрідним відлунням якої постає «єресь протестантизму». У чомусь Хом'яков, здається, готовий навіть підтримати протестантизм проти католицизму – принаймні, визнаючи виправданим повстання Реформи заради церковної свободи (але неприйнятним для нього є принесення в жертву церковної єдності), а також заперечуючи закиди критиків щодо притаманних Реформації чи то аристократичних прагнень, чи то, навпаки, революційного радикалізму [14, с. 57, 65]. Проте, у православного філософа-богослова немає сумнівів, що, «бодай половину звинувачень, що падають на сучасне невір'я, слід було б за справедливістю розкласти на обидві гілки раціоналізму, тобто на романізм та на Реформу» [14, с. 64]. Відповідно, для нього є неможливим будь-яке зближення, тим більше – об'єднання християнських конфесій без повного зречення західними віросповіданнями своїх помилок. Ці помилки Хом'яков, зрештою, формулює майже афористично², визначаючи домінуючу лінію православно-орієнтованої філософії у ставленні до католицизму та протестантизму. Проте у подальшому ми зустрічаємо в російській

²«Латинянин думає про таку єдність Церкви, за якої не залишається слідів свободи християнина, а протестант тримається такої свободи, за якої зовсім зникає єдність Церкви»; «у одних – Церква без християнина; у інших – християнин без Церкви»; «протестантство заводить людину у пустелю, романізм огорожує її, але і тут, і там людина залишається наодинці» [15, с. 88, 92], і т. п.

релігійній філософії більш універсалістські підходи до проблеми християнської єдності.

Теократія і «останній вселенський собор» (Вол. Соловйов)

Таким універсалістом був, зокрема, Володимир Соловйов. Проблема розколу християнської Церкви завжди сприймалася ним дуже гостро і особистісно. Певний час він схилився до ідеї теократії – історичним аналогом якої, хоча й недосконалим, було папство, – як основи єдиної Церкви. У зв'язку з цим він заслужив, з одного боку, дуже підозріле ставлення до себе офіційного православ'я, а з іншого – поширення пліток про його власний перехід до католицизму. Після його смерті ці плітки начебто отримали документальне свідчення – було надруковане повідомлення священника московської уніатської церкви о. Толстого про те, що Соловйов причащався у нього. Дослідивши всі обставини цієї справи, а головне – внутрішню духовну еволюцію Володимира Соловйова, Семен Франк із цього приводу стверджував, що це причащення «було не актом людини, що знайшла в католицькій церкві єдино істинну церкву, а дією *релігійного вільнодумця*, котрий, виходячи зі своєї віри в єдину вселенську церкву, вважав, що він має право ігнорувати фактичний поділ церков» [1, с. 251]³. Цей крок, зроблений вже тоді, коли Соловйов фактично розчарувався у своїй теократичній утопії, на думку Франка, також пов'язаний з тим, що він вже не надавав вирішального значення авторитету церковної влади, натомість вірував лише у вселенську церкву в її невидимих обрисах, яка складається з меншості християн, котрі залишаються вірними духові Христа. Між іншим, за згадкою друга Соловйова – філософа Льва Лопатіна, – він з приводу згаданих пліток говорив про себе так: «Мене вважають католиком, а між тим я значно більше протестант, ніж католик» [3, с. 635].

Готуючи для англійської публіки антологію текстів Вол. Соловйова (вийшла в 1950 році) саме в той час, коли засновувалася Всесвітня Рада Церков, С. Франк підкреслював, що великий російський мислитель-пророк був першим провісником, ще в XIX столітті, принципу «єкуменізму» [1, с. 22]. Щоправда, довгий час його основний інтерес стосувався лише возз'єднання між католицизмом і православ'ям – на його думку, протестантство канонічно само себе відокремило від церкви; проте він уважав, що, незважаючи на власне відособлення, воно являє істотний для церкви принцип особистої

³Переклад цитат С. Франка з його передмови та додатку до англійської «Антології В. Соловйова» дається з урахуванням російськомовних рукописів цих текстів (див.: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 13. Materials on Vladimir Solov'ev).

свободи віри, і що його повернення до церкви буде автоматичним наслідком примирення між православ'ям і католицизмом. Згодом екуменічні погляди Соловйова стали ще більш універсалістськими. Показовою у цьому плані є відома «Коротка повість про антихриста» з його останнього твору «Три розмови», де возз'єднання церков зображується здійсненням лише напередодні кінця світу нечисленним залишком істинних, не зваблених антихристом християн, включаючи і протестантів. Проводир останніх навіть завершує – після смерті католицького папи і православного патріарха – «останній вселенський собор» підписанням постанови про возз'єднання [7, с. 755–756].

Між іншим, ураховуючи очевидний пророчий дар Соловйова, варто звернути увагу на його «прогноз» щодо розвитку протестантизму (поруч із католицизмом і православ'ям) з тієї ж «Короткої повісті про антихриста»: «Що стосується протестантства, на чолі якого продовжувала перебувати Німеччина, особливо після возз'єднання значної частини англіканської церкви з католицькою, то воно очистилося від своїх граничних негативних тенденцій, прихильники яких відверто перейшли до релігійного індивідуалізму і невір'я. В євангелічній церкві залишилися лише щиро віруючі, на чолі яких стояли люди, що поєднували велику вченість із глибокою релігійністю, і з прагненням, яке весь час посилювалося, відродити в собі живий образ стародавнього справжнього християнства» [7, с. 748]. Отже, це, – своєрідне пророцтво. Проте яким чином уявляв собі російський мислитель історичне протестантство та Реформацію?

Розглядаючи історію християнства, в першу чергу, крізь призму взаємовідносин Церкви і держави, Вол. Соловйов, зокрема, пов'язував виникнення протестантизму з процесом посилення державної влади в Європі наприкінці Середніх віків – на противагу владі римського папи. Формування національних держав, зазначав він, відбувалося в умовах, з одного боку, протистояння римській церкві, яка сама стала державою, а з іншого – збереження сили та значення релігійних вірувань для народної свідомості, що не давало можливості державі відокремитися від будь-якої церкви. Отже, «з'явилася для держави наполеглива необхідність нової, зміненої церкви, з'явилася потреба в церковній реформі, яка проти римської церковної держави поставила б державну церкву, тобто церкву, підкорену державі у своїх практичних відносинах. Цій потребі цілком відповідало протестантство» [8, с. 160]. Якщо середньовічні ересі, додає Соловйов, можна вважати спробами утворити «земську кельто-слов'янську церкву», то протестантство утворило «церкву державну і германську». Втім, звичайно, Соловйов добре розумів, що протестантство «було не тільки церковною, але й загально-релігійною реформою» [8, с. 161].

Намагаючись з'ясувати сутність протестантизму у контексті «великого спору між християнським Сходом і християнським Заходом», Соловйов визначає його, перш за все, як повстання проти римської церковної влади самосвідомої людської особистості, як «протест релігійної совісті проти насилля духовної влади, яка забула свій духовний характер» [4, с. 152]. При цьому він зовсім не ідеалізує історичний протестантизм, згадуючи, наприклад, про багаття, на якому Кальвін спалив Сервета, а також про жорстокі переслідування відьом і чаклунів у протестантських країнах вже в XVI та XVII століттях.

Реформація для російського філософа (який, до речі, відзначався розвиненим історичним мисленням, успадкованим, вочевидь, від батька – видатного історика) – феномен занадто складний, щоб його можна було описати чи пояснити однозначними характеристиками. Він відзначає, зокрема, значну роль, яку відігравав антагонізм місцевих національних церков проти Церкви Римської – особливо це було притаманно, на його думку, англійській реформації, наслідком якої було утворення місцевої Англіканської церкви – національної і державної. Водночас, цей мотив не є визначальною характеристикою Реформації – адже прагнення до церковної децентралізації задовго до Реформації було однією з підстав, яка віддаляла великі церкви Сходу від Риму [4, с. 152]. Так само й спротив світській владі теократичним зазіханням папства і прагнення різних правителів поставити на місце небезпечної для них всесвітньо-церковної держави підпорядковані ним окремі державні церкви (на що Соловйов, як зазначено вище, звертав особливу увагу у контексті історії взаємовідносин між Церквою і державою) не було власною сутністю протестантизму, а лише доводило до граничної межі вже давно існуючі тенденції. «Відмінною же його [протестантизму – Г. А.] особливістю є не національний і не політичний протест, а суто моральний протест особистості, що піддається насиллю, заради свободи совісті і прав індивідуального духу» [4, с. 153]. Підтвердженням цього висновку Соловйов вважає той факт, що протестантизм утвердився переважно у германських народів, які завжди відрізнялися індивідуалізмом, волелюбством, самовпевненістю особистого розуму, у той час як у романських країнах протестантські рухи або не проявилися взагалі, або не змогли поширитися та закріпитися.

Отже, «рішуче утвердження релігійної свободи особистості і недоторканності особистої совісті складає заслугу протестантизму» [4, с. 153]. Проте Соловйов – власне, так само, як і Хом'яков, – закидає протестантизму надмірність в утвердженні цього принципу. Ця свобода, стверджує він, має бути релігійною, але ані релігія, ані совість не дозволяють людині вважати власну думку мірилом істини, і власне

свавілля – мірилом правди. Прагнення людської душі до божественного залишається бездієвим та безплідним суб'єктивним поривом, якщо людина відкидає обов'язкове значення вселенської церковної істини, – до такого сумного результату, на думку російського філософа, і приходять протестантизм [4, с. 153-154].

Незважаючи на те, що Соловйов постає очевидним універсалістом у порівнянні з православним «традиціоналістом» Хом'яковим, деякі його образи західного християнства нагадують наведені вище афоризми відомого слов'янофіла. Так, говорячи про шляхи досягнення кінцевої мети – вільної і внутрішньої єдності людей із Божеством, – він так змальовує розбіжності західних конфесій у виборі належних засобів: «Католики вважають, що **безпечніше** плисти морем усім разом на великому випробуваному кораблі, який збудований відомим майстром, керується спритним кормчим і оснащений усім, що необхідно для подорожі. Протестанти стверджують, навпаки, що кожен має сам збудувати собі човен за власним розсудом, щоб мати можливість плавати **з більшою свободою**» [6]. Слід зазначити, що на момент написання «La Russie et l'Église universelle» (1888 рік) Соловйов ставився значно прихильніше, ніж Хом'яков, саме до католицького засобу «плисти морем на кораблі», вбачаючи в ньому не стільки вади зовнішнього насильства, скільки переваги організаційної побудови, і рішуче критикуючи з цих позицій православ'я. Що ж до позиції протестантизму, то ця думка – щодо повної свободи християнина від Церкви – оцінюється ним як помилкова, але «така, що піддається обговоренню».

Сам Соловйов, безумовно, був вільним мислителем, навіть «релігійним вільнодумцем», як його характеризував Франк, і тому ідея свободи думки як така, яскраво виражена в протестантизмі, була йому близькою, хоча він і не міг погодитися з повним відкиданням, заради цієї свободи, церковної організації. Ця позиція яскраво виражена в його концепції вселенської теократії. Слід підкреслити, що ця концепція насправді зовсім не виправдовувала конкретно-історичний папізм. Вселенська теократія є, за Соловйовим, праведним суспільством, або суспільством праведників. Це – ідеал, який вочевидь не відповідає існуючій дійсності, але дозволяє вказати шляхи її перетворення, «обоженнювання». Перетворення має бути справою особливих органів Божого керівництва, які теж мають відповідати принципам цілісності, тобто охоплювати все людське життя. Такими теократичними органами у власне релігійній сфері є священство, тобто Церква; у сфері політичній – цар як помазаник Божий; у сфері соціального життя народу – пророк, як вільний проповідник і

вчитель. Співвідношення між ними означено філософом формулою *«священик направляє, цар управляє, пророк виправляє»*.

Отже, Соловйов постулює своєрідний поділ влади, тільки не політичної, а духовно-соціальної, в його розумінні – теократичної. У цьому управлінні суспільством, яке розглядається як втілення Божої Трійці, «священству належить *авторитет*, заснований на *переказі*, цар має *владу*, утверджену *законом*, пророк користується *свободою особистого почину*» [5, с. 231-232]. Порушення цього співвідношення (як-то пріоритет пророцького служіння в іудаїзмі, або царського – у візантизмі) призводить до спотворення загального принципу теократії. Таким чином, ідея свободи особистості, особистої думки, історично піднесена протестантизмом, але згубна, якщо її абсолютизувати, Соловйовим включається як необхідний складник у його конструкцію суспільного ідеалу та істинної Церкви. Незважаючи на те, що наприкінці життя, як вже зазначалося, він відійшов від своєї «теократичної утопії», можна все ж стверджувати, що ідея пророчого служіння, яке має виправляти земні гріхи видимої Церкви і держави, залишалася його орієнтиром до кінця – втілюючись, між іншим, у вже згаданій сцені «останнього вселенського собору» з «Короткої повісті про антихриста» в особі протестантського професора Паулі.

«Не зовнішня реформа, а внутрішнє реформування» (С. Франк)

Семен Франк практично не переймався питаннями переваг або недоліків (тим більше – «ересей») тієї чи тієї християнської конфесії (інколи, щоправда, звертаючи увагу на конфесійний вплив на ту чи ту філософську концепцію – наприклад, відзначаючи «тенденцію протестантської релігійної думки» у філософії І. Канта, або «проникненість кальвіністичним духом» творів Р. Нібура [10, с. 342]). Приймавши православ'я вже у зрілому віці, він був, особливо в пізній період власної творчості, мабуть, не меншим універсалістом, ніж Вол. Соловйов, визнаючи істину не тільки різних напрямків християнства, але й інших релігій: «І Мойсей, і єврейські пророки, і Будда, і творець Упанішад, і Лаотце, і античні релігійні мудреці, і Магомет можуть і повинні бути нашими вчителями – саме в тому, в чому вони адекватно виразили істинну правду, голос Божий» [13, с. 228]. Неодноразово повторюючи євангельські слова: «Багато осель у домі Мого Отця» (Ів. 14:2), Франк виходив з того, що визнання істинності однієї релігії не заперечує відносної істинності інших – тобто, акцентував увагу на відносності *істини*, а не *омани* різних релігій. Для православного християнина істиною є Свята Трійця – і Франк підкреслював, що «людська думка постійно, в найрізноманітніших своїх філософських і релігійних виразах приходить до ідеї *троїчності* як виразу останньої таємниці буття» [13,

с. 316]. Виходячи з того (як і Соловйов), що формальний і незворотній розкол церкви взагалі не мав місця – мова могла йти тільки про «глибоко вкорінене відчуження», Франк заявляв: «Особисто я, з огляду на це, вважаю за можливе дивитися на себе як на члена Єдиної і Неподільної Вселенської Церкви і, тим самим, людину одного сповідання із західною церквою» [2, с. 225].

Настанова християнського універсалізму визначала «відкрите» ставлення Франка до екуменічного руху – визнаючи, що він поки «дуже слабкий», російський філософ одночасно вважав, що розвиток цього руху «до певної міри збігається із загальною справою християнського відродження» [13, с. 397]. При цьому справа возз'єднання християнства може ґрунтуватися, на його думку, не на підкоренні одних конфесій («розкольників» чи «схизматиків») іншими чи взаємних звинуваченнях, а лише на християнській любові і визнанні власних помилок і гріховності перед істиною Єдиної Церкви. У листі до В'яч. Іванова в 1947 році Франк пише: «Возз'єднанню Сходу і Заходу я цілком співчуваю; але, щоб воно стало справжнім, необхідно, щоб і Захід усвідомив свою ущербність у відокремленні від Сходу з такою ж гостротою і напругою, з якою Соловйов і Ви (і я також) відчуваєте це у ставленні до Сходу» [9, с. 95-96].

Ставлення С. Франка до історичних подій Реформації та протестантського руху було обумовлене, у першу чергу, прагненням осмислити трагічний досвід російської революції та з'ясувати її причини. При цьому у Франка, який сам пережив лихоліття громадянської війни, це осмислення набувало не стільки політичного чи соціально-економічного, скільки релігійного характеру. Реформація для нього – це об'єктивно виправдане утвердження іманентної людському духу внутрішньої релігійності, проте здійснене воно було в бунтарській формі релігійного індивідуалізму, відкидання історичного переказу церкви, повстання вільної релігійної особистості проти надособистісного духу соборної святині людства [11, с. 305]. Така свобода, яка утверджується роз'єднанням, а не любовним об'єднанням, для Франка є неприйнятною. Вона тягне за собою, з одного боку, згасання та в'янення релігійного життя, а з іншого – бунт релігійний швидко переростає у бунт політичний, точніше – у бунтарство загальної секуляризації суспільного життя.

Світська національна держава є продуктом одночасно Ренесансу і Реформації. «Породжена духом ренесансу жага могутності та оволодіння світом концентрується в силі національних монархій та їх світовій колонізації, тоді як Реформація сприяє зміцненню світської державної влади своїм релігійним індивідуалізмом, перенесенням всієї сили релігійного життя всередину відокремленої особистості,

послабленням творчої сили церковної ідеї» [11, с. 306]. Формулюючи програму ліберального консерватизму, Франк уважав, що *права людини і громадянина* мають ґрунтуватися лише на *релігійних підставах суспільності*, мають випливати з обов'язку релігійного та суспільного *служіння людини*, а не передувати йому, чи взагалі його відкидати. Між тим, «суворий релігійно-пристрасний пуританський дух» початкового протестантського руху, обмежений релігійним індивідуалізмом, «завершився безрелігійним пафосом «прав людини і громадянина» і призвів до повної секуляризації державно-суспільного життя» [11, с. 306].

Цей процес Франк описує як наслідок своєрідного поєднання ідеї самочинної свободи людської особистості в її релігійно-пуританських шатах із раціоналізмом, як духовним плодом Ренесансу. В історико-філософському контексті ця лінія накреслюється від Декарта і Гуго Гроція до Локка, до скептичного невір'я Юма, до «поверхневого і фривольного французького просвітництва XVIII століття», з якого народжується політична свобода і демократія сторіччя XIX-го. «І протестантська віра в релігійну гідність людського духу, і стихійне ренесансне відчуття творчої сили людини, і навіть віра раціоналізму – в основі ще релігійна – у «внутрішнє світло істини», що відкривається в людському розумі, замінюється порожньою, позбавленою конкретного духовного змісту гуманістичною вірою в людину взагалі та її моральну силу, вірою в «людяність» та її прогресивний розвиток» [11, с. 307]. Але ідеї лібералізму і демократії, позбавлені релігійного ґрунту, ідеї безрелігійного гуманізму («людинобожжя»), за Франком, є не тільки суперечливими, але й прямо ведуть до соціалізму, який завершує і знищує ліберальну демократію.

Визнаючи пробудження ідеї людської особистості та її релігійної гідності незаперечною заслугою Реформації, Франк, проте, вважав, що глибоке августинівське усвідомлення трагічного стану людської душі у світі якнайкраще проявилось не у якогось представника реформаційного бунту, а «у віруючого сина католицької церкви – Паскаля» [10, с. 406]. Лютер, переживши справжню інтуїцію («*Türmerlebnis*») сутності християнського відношення між Богом і людиною, в якому «віра» – це живий зв'язок людини з Богом, її живий потяг до Бога, – Лютер, за оцінкою Франка, втілив цю глибоку і вірну інтуїцію в «незграбну богословську формулу, що спотворила істину, юридичний характер якої прямо суперечить християнській свідомості», – мається на увазі вчення, за яким грішник, справедливо приречений на засудження, отримує перед судом Божим своєрідну «амністію», мов би лише актом віри заслуживши поширення на нього спокутної сили подвигу Христа [13, с. 307]. Ці взаємини між людиною

і Богом як взаємини між гріховним підсудним і суворим суддею, не є адекватним, за Франком, справжньому християнському розумінню. Як наслідок, у лютеранській церкві почалося знецінення християнської самосвідомості – Лютер та його послідовники, як пише російський філософ, «легко зісковзнули в духовний провінціалізм» і «стали родоначальниками релігійного дефетизму, для якого християнська віра поширюється лише на особисте, а не на суспільно-державне життя» [13, с. 384].

Оцінюючи «протестний» дух Реформації з точки зору історичного досвіду радикальних катаклізмів, Франк підкреслював, що справжній шлях морального вдосконалення людини полягає не у звинуваченні інших, а в покаянні та самовиправленні, не у зовнішньому схилинні перед буквою чи правилами, а у внутрішньому оновленні. Тому «в історії християнської церкви найбільш плідними, успішними і тривалими були не викривання хибності тих чи тих догматів чи канонів, не розколи, не «реформації» і сектантські відособлення, а такі зусилля морального і духовного оновлення, що народжувалися з надр самої церкви, як чернечий рух, клонійська реформа, францисканство, моральне та дисциплінарне відродження католицизму у пореформаційну епоху, або руське старцівство» [13, с. 349]. Визнаючи обґрунтованість повстання протестантизму проти корисливих зловживань християнською вірою та його заслуги у відродженні церкви, Франк одночасно вважав, що само воно, в особі заснованих ним церков і напрямів, у силу пануючого духу індивідуалізму, пішло шляхом секуляризації та збіднення релігійного життя, що мало наслідком і моральне знецінення.

Позиції трьох філософів, розглянуті в даній статті, звичайно, не охоплюють усього спектру оцінок Реформації та протестантизму в російській релігійній філософії, але певною мірою їх можна вважати типовими. У Хом'якова – це достатньо різка критика і навіть засудження протестантизму, яке, щоправда, дещо пом'якшується на тлі ще більш рішучої критики та засудження католицизму. Протестантизм розглядається як прямий нащадок романізму, точніше – подальший розвиток притаманного західній церкві раціоналізму, який, у своїй самовпевненості, є неприйнятним з позицій вчення про внутрішню містичну Церкву, як Тіло Христове, та гносеології цілісного знання, що поєднує віру і розум. У Соловйова – значно менша конфесійна заангажованість критики, яка спрямована інколи на православ'я більшою мірою, ніж на західні сповідання; критика Соловйова в першу чергу стосується того, чим та чи та конфесія завинила у справі збереження справжньої єдності універсальної християнської Церкви. Протестантизм, який, здавалося б, зовсім виключив себе з цієї справи

своїм запереченням зовнішньої церковної організації як такої, зрештою виявляється носієм духу людської свободи, який, уособлений у пророчому служінні, є у Соловйова невід'ємною частиною його трискладової теократичної суспільно-церковної моделі. Нарешті, у Франка очевидні заслуги Реформації і протестантизму в оновленні церкви, в актуалізації глибинних внутрішніх потенцій людської віри, виявляються значною мірою знеціненими подальшою секуляризацією суспільного життя, що стає наслідком перетворення релігії на «приватну справу» та «юридизації» відносин між людиною і Богом. Не зовнішня «реформація», що намагається здійснити нездійсненне – втілити в недосконалу людську форму безумовно-адекватну сутнісно-містичну природу Церкви, а лише шлях невинного *внутрішнього реформування* – самовиправлення, самовдосконалення, розкриття незримого боголюдського начала, – є тим шляхом, який відповідає завітам християнської любові і веде до відновлення єдності Церкви та більшої гармонії суспільного життя.

Література:

1. A Solovyov Anthology, arranged by S. L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. – London, S. C. M. Press, 1950. – 256 p.
2. Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 : пер. с англ. / Ф. Буббайер. – М. : РОССПЭН, 2001. – 484 с.
3. Лопатин Л. М. Памяти Вл. С. Соловьёва / Л. М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн. V (105). – С. 625–636.
4. Соловьёв Вл. С. Великий спор и христианская политика / Вл. С. Соловьёв // Сочинения : в 2 т. – Т. 1 : Философская публицистика. – М. : Правда, 1989. – С. 59–173.
5. Соловьёв Вл. С. Еврейство и христианский вопрос / Вл. С. Соловьёв // Сочинения : в 2 т. – Т. 1 : Философская публицистика. – М. : Правда, 1989. – С. 206–256.
6. Соловьёв Вл. С. Россия и Вселенская Церковь / Вл. С. Соловьёв ; пер. с фр. Г. А. Рачинского. – М. : Тип. А. И. Мамонтова, 1911. – 246 с.
7. Соловьёв Вл. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями / Вл. С. Соловьёв // Сочинения : в 2 т. – Т. 2. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 635–762.
8. Соловьёв Вл. С. Философские начала цельного знания / Вл. С. Соловьёв // Сочинения : в 2 т. – Т. 2. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 139–288.

9. Франк С. Л. Два письма Вяч. Иванову (1947 г.) / С. Л. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб. : Наука, 1996. – С. 95–98.
10. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / С. Л. Франк // Франк С. Л. Реальность и человек. – М. : Республика, 1997. – С. 207–431.
11. Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции / С. Л. Франк // Проблемы русского религиозного сознания. – Берлин : YMCA-Press, Американское издательство, 1924. – С. 286–324.
12. Франк С. Л. Русское мировоззрение / С. Л. Франк ; пер. с нем. Г. Франко. – СПб. : Наука, 1996. – С. 161–195.
13. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления / С. Л. Франк // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – С. 217–404.
14. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси / А. С. Хомяков // Сочинения : в 2. – Т. 2 : Работы по богословию. – М. : Медиум, 1994. – С. 25–71.
15. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа / А. С. Хомяков // Сочинения : в 2 т. – Т. 2. Работы по богословию. – М. : Медиум, 1994. – С. 72–128.
16. Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений. – Изд. 3-е, доп. – Т. 1. – М., 1900. С. 195–260.

* * *

*Руслан Басенко
(м. Полтава)*

**МАРТІН ЛЮТЕР ТА ІГНАТІЙ ЛОЙОЛА:
ДУХОВНО-ПЕДАГОГІЧНИЙ ДІАЛОГ,
ІДЕЙНО-ІНСТИТУЦІЙНА КОНФРОНТАЦІЯ
І ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНА ПАМ'ЯТЬ**

Цього року світ відзначає 500-ліття європейської Реформації, руху, духовно-релігійні та соціокультурні завоювання якого багато в чому визначили обличчя сучасної цивілізації, запропонували людству нову систему ціннісно-сміслових ставлень, засвідчили виправданість та обґрунтували доцільність світоглядних та інституційних змін як

єдиного шляху розвитку світового історичного процесу. Відомо, що генеза європейської Реформації належить XVI століттю, історико-цивілізаційну панораму якого відомий англійський історик Р. Маккенні розглядав у координатах експансії та конфлікту – гострих і динамічних соціальних, релігійних, політичних та економічних протистояннях, інтелектуальних і духовних зусиллях, зміст яких об'єднав в єдине ціле здобутки і втрати, пов'язані з гуманізмом європейського Відродження, протестантською Реформацією, католицькою Контрреформацією та Великими географічними відкриттями [18, с. 34].

Не буде перебільшенням твердження про те, що провідною смисловою інтуїцією та антропологічною інтенцією соціокультурного буття Західної Європи того часу були духовно-релігійні перетворення, старт яким, без сумніву, поклала реформаційна ініціатива М. Лютера та його послідовників. Ідейно-інституційна та духовно-релігійна програма європейської Реформації не лише започаткувала новий напрям християнства – протестантизм, вибудувавши систему інтерсуб'єктної духовності, практику прямого діалогу Бога і Людини, ідею загального спасіння та священства, але й значно послужила втіленню християнських і ренесансно-гуманістичних ідей формування людиновимірної духовності, умотивувала реалізацію етики праці, діяльної ініціативи та натхненного запалу, викликала до життя внутрішньокатолицьку реформу, більше відому як Контрреформацію, результатом якої стала оновлена модель посттридентського католицизму.

Цілком зрозуміло, що вказані події були б неможливими без вмотивованої ініціативності та завзятої наполегливості, почасти творчого натхнення та впевненої амбіційності тогочасних духовних і політичних лідерів, завзятих мандрівників, педагогів, наставників, ранньомодерних інтелектуалів, видатних історичних особистостей, яким вдалося успішно знайти ефективні відповіді на запити свого часу, діяльність яких була сповнена людинотворчого потенціалу, а вчинки – викликають небезпідставне захоплення, достойні стати джерелом невичерпного натхнення, предметом глибокого переосмислення та творчого наслідування. Знаковими постатями з-поміж релігійних лідерів того часу були засновник Реформації, німецький теолог Мартін Лютер і перший генерал католицького ордену єзуїтів (Товариства Ісуса), іспанський дворянин Ігнатій Лойола. Будучи непримиренними ворогами за своєю ідейно-інституційною належністю, вони були єдиними в думці про необхідність реформування християнської церкви, а відтак – цілком впевнено запропонували світові суттєво нові, своєчасні XVI століттю, духовні смисли, виробили форми й заснували

інститути церковного служіння, тим самим ставши творцями сучасного християнства.

Мету запропонованої статті автор убаचाє у представленні історико-компаративного дослідження ідейно-інтелектуальної спадщини, церковно-реформаційних програм і духовних практик Мартіна Лютера та Ігнатія Лойоли – ініціаторів церковно-релігійних перетворень у європейському суспільстві ранньомодерної доби.

Вивченню ідейно-духовної спадщини та суспільно-педагогічних ініціатив Мартіна Лютера та Ігнатія Лойоли присвячений значний та обсягами та широтою академічних зацікавлень спектр досліджень, який має низку галузевих конотативних структур – історичні, історико-педагогічні, філософські, релігієзнавчі, культурософські, джерелознавчі, герменевтичні та богословсько-теологічні студії. Ігнатію Лойолі присвятили праці такі вчені як О. Андреев, В. Бангерт, Р. Барт, Л. Бернарт, О. Биков, Р. Бірелей, Дж. Бродрік, А. Вульфійус, Р.-Ф. Гетте, Ж. де Гібер, Т. Гризінгер, Ж. Губер, Ф. Емоне, Ф. Імода, М. Інлот, І. Ісиченко, Ш. Кіхле, А. Коваль, П.-Х. Кольвенбах, Ж. Лакутюр, В. Лявшук, Р. Марек, М. Мелеші, Дж. Меллі, Х. Меллоні, Д. Мітчел, М. Муллет, Д. Міхневич, Дж. Олін, Дж. Оммен, А. Папазова, А. Перроа, М. Пусел, Х. Ранер, Л. Ранке, П. де Рібаденейра, С. Сєряков, М. Філіппсон, К. Харлампович, К. Холіс, В. Цветов, Т. Шевченко та ін. Життя і духовність Мартіна Лютера були предметом студій М. Полякової, О. Курила, Т. Таценко, С. Савіної, Е. Соловйова, Ф. Хайлера та ін.

У той же час, компаративні студії щодо зіставлення постатей Ігнатія Лойоли та Мартіна Лютера представлені незначною кількістю робіт. Це праці таких вітчизняних і зарубіжних авторів як Г. Бьомер [2], П. Біциллі [3], Ш. Кіхле [11], В. Майєрс [26], Г. Моно [20], Д. Шмонін [23], Н. Яковенко [24-25]. Названі автори порівнювали життєвий шлях, історичні й церковно-реформаційні заходи духовних лідерів XVI століття. Натомість зіставлення духовно-антропологічних смислів, педагогічних ініціатив та соціокультурних практик Ігнатія Лойоли та Мартіна Лютера у категоріях діалогу, церковно-історичної пам'яті та соціально-антропологічних характеристик не були предметом окремого аналізу, що посилює пізнавальний інтерес запропонованої теми дослідження.

Обґрунтування основних ідей дослідження базується на сучасних теоретичних положеннях щодо історичного (Л. Брагіна, Б. Год, Я. Ісаєвич, Я. Калакура, П. Кралюк, О. Кудрявцев, В. Литвинов, І. Мицько, Н. Яковенко та ін.), релігієзнавчого (Ю. Вільховий, А. Колодний, В. Любашенко, Р. Сітарчук, В. Ульяновський, Л. Филипович, П. Яроцький та ін.) та історико-педагогічного

(В. Андрущенко, Б. Год, О. Джуринський, Г. Корнетов, Н. Рев'якіна, О. Сухомлинська та ін.) вивчення соціокультурного життя Європи у XVI столітті.

Значно сприятиме історико-компаративному дослідженню анонсованої теми введення у текст цієї статті історичних джерел, які представлені духовно-інтелектуальною спадщиною Ігнатія Лойоли та Мартіна Лютера: актовими, нормативно-правовими, гомілетичними, епістолярними і наративними творами. Серед спадщини Ігнатія Лойоли слід назвати «Духовні вправи» [14], «Автобіографію» («Спогади», «Заповіт прочанина») [9], «Духовний щоденник», «Конституції Товариства Ісуса» [13], «Статут ордену єзуїтів», доступне нам коло листів, повчальних і духовних настанов, як-от «Листи про гуманізм», «Як спілкуватися» тощо. Серед праць Мартіна Лютера ми досліджували такі: «До християнського дворянства німецької нації» [15], «Проповідь про те, що слід посилати дітей до школи» [17], «Послання до радників усіх міст землі німецької. Про те, що належить засновувати і підтримувати християнські школи» [16], «Короткий катехізис».

В основі роботи – історико-компаративний та соціокультурний теоретико-методологічні підходи. Дослідження ґрунтується на принципах пізнаваності, об'єктивності, єдності історичного та логічного, системності, багатофакторності, усебічності, світоглядного плюралізму, конфесійної нейтральності, толерантності, історіографічної традиції, міждисциплінарності та екуменізму, що дали змогу експлікувати анонсовану тему уникаючи тенденційних, заангажованих і необґрунтованих суджень. Дотримання принципів стало можливим завдяки використанню загальнонаукових і спеціальних методів наукового дослідження, як-от історико-ретроспективного, описового, аналітико-синтетичного, методу персоналізації (біографічного), герменевтичного та логічного способів історичного дослідження.

Нахненний християнин, ініціативний реформатор, геніальний пропагандист та організатор, талановитий педагог і вихователь, містик, людина глибокої духовності, християнської моральності й благочестя. Усі ці критерії, без сумніву, будуть справедливими щодо характеристики двох видатних постатей європейської та світової історії ранньомодерної доби: Мартіна Лютера (1483-1546 роки) – німецького теолога, засновника і лідера протестантської Реформації XVI століття, основоположника лютеранства та Ігнатія Лойоли (1491-1556 роки) – іспанського містика, діяча католицької Реформації другої половини XVI століття, засновника і першого генерала ордену єзуїтів. Відомо, що Лютер і Лойола за своєю інституційною належністю були

по різні сторони церковного реформування. «Ігнатій Лойола, – стверджував Г. Моно, – з’явився у Середньовіччі для того, щоб стати анти-Лютером і повернути римській церкві вплив, яким вона володіла, посилити її позиції у боротьбі з лютеранством» [20, с. 284]. Проте історико-компаративний аналіз їхніх ідейних програм і реформаційних заходів, на наш погляд, не можна здійснювати в категоріях антагонізму та протистояння, адже спільним для них було усвідомлення смислів і потреб внутрішньодуховного оновлення християнства.

Важливим концептуальним інтегралом, який репрезентував точки дотику генези ігнатіанської та лютеранської моделей християнства, на наш погляд, була ідейно-інтелектуальна панорама формування духовно-релігійного мислення церковних реформаторів XVI століття. Як віттенберзький професор теології, так і католицький «прочанин» були знайомими із провідними положеннями проторенесансного релігійно-просвітницького руху «Нового благочестя» («*Devotio Moderna*»). Відомо, що цей напрям пізньосередньовічної суспільної думи та освітньо-просвітницької ініціативи виник наприкінці XIV століття у північних провінціях Нідерландів. Його ідеологи запропонували нову систему морально-етичних і духовно-педагогічних ставлень до церковної традиції, Бога і Людини, тим самим заклавши фундаментальні основи «християнського гуманізму» Північного Відродження. «Нове благочестя» збагатило тогочасну ідеологію думкою про практичну діяльність як основну християнську чесноту, положенням про зусилля, працю, духовно-моральне самовдосконалення та мобілізацію духовних сил людини як головні умови зростання особистості, ідеєю єдності освіти та християнської духовності. Відомо, що саме зі шкіл «девотон» вийшли такі відомі діячі як Еразм Роттердамський, М. Коперник і М. Лютер [8, с. 183-184].

Про те, що й засновнику єзуїтів були відомі основоположні ідеї «Нового благочестя», свідчать записи в «Заповіті прочанина». У джерелі зазначалося, що Лойола, подорожуючи до Монтсеррату (1522 рік) сповідався у благочестивого духівника, очевидно француза Жана Шанона, який розповів йому про програмну працю руху «девотон» «Про наслідування Христа» («*Imitatio Christi*») Ф. Кемпійського [9, с. 16-17]. Варто підкреслити, що «Нове благочестя» мало яскраво виражену етичну орієнтацію, у центрі його уваги було положення про моральну боротьбу. Антропологічний ідеал вчення – істинний християнин, який перебуває у постійній боротьбі з пристрастями, неухильно йде по шляху самовдосконалення, яке, в свою чергу, розглядалося рухом «девотон» як індивідуальний акт. Так, в ідеології нідерландського релігійно-етичного вчення зародилася ідея

індивідуального благочестя, яка, без сумніву, заклала ціннісно-сміслові основи ренесансного гуманізму.

Рух «девотон» збагатив ігнатіанський й лютерівський духовний ідеал традиційно-християнськими за ідейними джерелами, але новими, світськими за своєю принциповою сутністю етико-антропологічними положеннями про необхідність активної діяльності людини, інтересом до добрих і благочестивих справ, цінністю діяльного запалу та побожної ініціативи. Місце найважливіших чеснот було відведено працьовитості й активності, рішучості та зусиллям, розважливості й раціональності, небайдужості та ревності. Як Мартін Лютер, так й Ігнатій Лойола рішуче засуджували неробство, надмірний аскетизм та умертвіння тілесних сил, які були середньовічною перепорою на шляху до оновленого католицизму, нового звучання набули талант і обдарування особистості, тілесна сила та увага до зовнішнього вигляду як умови ефективної суспільно-педагогічної ініціативи. Статус головної духовно-педагогічної чесноти було закріплено за діяльною побожністю, яка, синтезувавши аскетизм схоластичного середньовіччя та індивідуалізм Ренесансу, унормувала споглядання і дію, які в єзуїтській та протестантській інтерпретації взаємно доповнили та збагатили одне одну.

Варто підкреслити, що активний характер духовно-педагогічної ініціативи Товариства Ісуса Лойола анонсував у програмно-інституційних документах ордену. Тому, цілком обґрунтованим видається висновок зарубіжного культуролога П. Біциллі про те, що виховним ідеалом ігнатіанської педагогіки було формування практика і діяча [3, с. 206]. Відомо, що в Середньовіччі життя, проведене у спогляданні («*vita contemplation*»), уважалось ідеальною сутністю, вершиною святості, мірою мудрості, а тому цінувалось набагато вище за життя діяльне («*vita active*»). Ігнатій Лойола сформулював нову суспільно-релігійну концепцію «святості в діяльності» [3, с. 216], або «споглядання в діяльності» («*contemplativus in actione*») [11, с. 136], тим самим синтезувавши два образи християнського життя і заснувавши новий тип ченця і духовного наставника [21, с. 244]. Суттєвим можна вважати й те, що перший єзуїт не лише ідеологічно вибудував модель активної духовності («*active spirituality*»), але й обґрунтував педагогічну систему методів і форм її реалізації у тогочасній європейській молодіжній політиці Товариства Ісуса. Із цього приводу сучасний дослідник творчо-педагогічної спадщини Ігнатія Лойоли А. Коваль зазначав, що перший єзуїт у своєму споглядальному досвіді, насамперед, шукав практичні вказівки до діяльності. Парадокс Лойоли вчений вбачав у тому, що він поєднав ознаки типового «катафатика» і «людини дії» [12, с. 401].

Спільним як для Лютера, так і для Лойоли було й обґрунтування філософії, стратегії й напрямів внутрішньоцерковних перетворень. Відомо, що терміном «європейська Реформація» історична наука позначає широкий церковно-релігійний рух першої половини XVI століття, організаційно-ідеологічні заходи якого зумовили появу нової гілки християнства – протестантизму [5, с. 52]. Аргументація реформаційного руху була спрямована не лише на боротьбу проти морально-етичних зловживань католицького духовенства та підпорядкування церковних і релігійних інтересів соціально-політичним та економічним завданням, але й відіграла вагомую роль у реінтеграції Одкровення в духовне життя особистості, обґрунтувала повернення до первинної моделі ранньохристиянського життя. Більше того, внутрішня сутність релігійної Реформації не вичерпувалася догматичним поверненням до джерел християнської віри, її засади лежали у глибинній ціннісно-смысловій площині. Як підкреслював В. Віндельбанд, соціально-духовні потреби Реформації були обумовлені тим, що ранньомодерна людина, спостерігаючи зацікавленість католицької церковної традиції суто зовнішніми справами, поступово дійшла до думки, що може самостійно знайти духовну втіху та спасіння, що благочестя й священство можна розглядати у категоріях незалежності та індивідуальності [4, с. 20]. Відтак, М. Лютер запропонував світові нову модель реформованого християнства та повернув церкві й її інституційним репрезентантам духовно-моральні й благочестиві орієнтири служіння Богу та суспільству.

Іншою стороною внутрішньоцерковних перетворень у європейському християнстві XVI століття, як відомо, була Контрреформація, організаційно-ідеологічні засади якої були обґрунтовні й реалізовані католицьким орденом єзуїтів. Загалом під терміном «Контрреформація» розуміють сукупність ідейно-теологічних доктрин та інституційних заходів, метою яких була боротьба проти протестантських рухів. Така концептуалізація Контрреформації репрезентує спрощений та однобічний підхід, адже підкреслення її реакційного характеру й акцентування на завданнях відновлення міцності й церковно-духовної монополії католицизму [7, с. 8], залишає поза увагою процес і результат глибокого внутрішнього переродження католицької церкви, яке вона пережила в XVI-XVII роках [5, с. 130].

Безвідповідальне жонглювання категоріями «католицька реакція», «католицька реформація» або «католицька реформа» було відтворено і в оцінках постаті засновника єзуїтів Ігнатія Лойоли. Так, російська (імперської доби) та радянська історіографія нещадно таврували

першого єзуїта, безапеляційно закидали йому лицемірство, брехливість, а радянський ідеолог Д. Міхневич назвав І. Лойолу «породженням феодально-католицької реакції» [19, с. 35]. У той же час, філіпінська історіографічна традиція оминула увагою програму глибоких внутрішньокатолицьких претворень, автором якої був Ігнатій Лойола. Йому вдалося теоретично вибудувати й реалізувати глибоко продумані духовно-релігійні та педагогічні смисли, втілення яких стало міцною основою т.зв. католицького ренесансу, значно послужило переконливим успіхам посттридентського поступу католицької освіти і молодіжної політики.

Мартін Лютер та Ігнатій Лойола дивилися в одному напрямі щодо антропологічного осмислення дійсності. Більше того, антропологічна рефлексія Товариства Ісуса виробила власну модель діяльності людини, головними компонентами якої були дії, воля і розум. У її межах Ігнатій Лойола сформулював таку інтенцію ціннісно-орієнтаційного змісту: «Щоб кожна людина зуміла перемогти саму себе та впорядкувати своє життя [учинити дії – Р.Б.] власним вольовим [засобом волі – Р.Б.] рішенням, яке було б позбавленим від невпорядкованих пристрастей [на основі раціональності – Р.Б.]» [14, с. 423].

У такій антропологічній моделі особлива роль відводилася волі людини. У цьому розрізі, антропологічний дискурс єзуїтів був співзвучним нормативним та аксіологічним конструкціям релігійно-філософського вчення протестантів. Зокрема, російський філософ Д. Мережковський підкреслював, що єзуїтів й протестантів зближувала популяризація трьох схожих типів волі, де перший – воля до спасіння, не лише особистого, але й суспільного, другий – воля до порядку і третій – воля до всесвітності та глобальності проєктів [1, с. 80]. Утім, до вказаних типів волі слід додати ще два: воля до діяльної побожності та воля до модернізації й оновлення моделі діяльності. Саме останні два типи волі й обумовили обґрунтування єзуїтами нової етико-праксеологічної моделі життя людини, зміст якої полягав у необхідності облаштування власного життя на принципах діяльності та активності, особистої ініціативи спрямованої на модернізацію суспільної дійсності.

Становлення світогляду, еволюція поглядів і віри, індивідуальний досвід духовності Люйоли та Лютера теж були досить схожими між собою. Г. Моно підкреслював: «Ніщо не схоже так на душевний стан Лютера під час його перебування в августинівському монастирі в Ерфурті, як стан душі Лойоли під час його усамітнення в Манресі. Вони обидва віддавалися посту, спокуті гріхів, умертвінню тіла» [20, с. 285].

Яскравим свідченням співзвучності протестантської та католицької Реформації був духовно-педагогічний діалог їхніх лідерів. Як Мартін Лютер, так й Ігнатій Лойола особливої уваги приділяли освітній ініціативі, ставши засновниками ранньомодерної молодіжної політики. Так, у 1524 році Мартін Лютер оприлюднив «Послання до радників усіх міст землі німецької. Про те, що їм слід засновувати й підтримувати християнські школи», у якому підкреслив важливість організації шкільної справи в Європі. Він писав: «Якщо наша молодь залишиться без нагляду і наші нащадки стануть татарами або дикими звірами, у цьому буде наша провина» [16, с. 123]. У подібному тоні міркувай й Ігнатій Лойола: «Спільнота, – говорив він про орден єзуїтів, – заснована з метою докладання зусиль для поступу душ у християнському житті... особливо через навчання дітей. Члени Товариства мають засновувати при університетах колегії. Прагнучи збереження Товариства ми вирішили приймати до ордену молодих людей, які своїми добрими знаннями та здібностями породжують надію, що з часом виростуть у праведних і вмілих трудівників, покликаєх до праці у Христовому винограднику [13, с. 4, 10, 132]. Більше того, католики (єзуїти) і протестанти мали спільну організаційно-педагогічну стратегію. Історик Н. Яковенко справедливо зазначає: «Освітньо-світоглядні новації останньої чверті XVI – першої половини XVII століть судилося виконати т.зв. гуманістичній школі – новому типові освітніх закладів. Поняттям «гуманістична школа» традиційно позначають протестантські гімназії та єзуїтські колегіуми, в яких організаційно унормовувала всеєвропейська програма освіченого благочестя (*pietas litterata*). Зання латини, діяльна побожність і вміння скрізь поводити себе належно – витворювали виховний ідеал *pietas litterata*. Характерно, що непримиренні опоненти по вірі, протестанти і єзуїти, по суті, не відрізнялися у своїх шкільних практиках ні самою доктриною виховання, ні колом античної лектури та методик її використання» [24, с. 575-576; 25, с. 11-12]. Протестантська й єзуїтська система шкільництва були співзвучними у справі організації навчання, інтеграції у педагогічний процес ігрового методу та фізичного виховання, створенні умов для розвитку талантів і здібностей молоді, утвердженні суспільного характеру виховання та модернізації образу вчителя-наставника.

Як бачимо, становлення духовності лідерів протестантської й католицької Реформації XVI століття Мартіна Лютера й Ігнатія Лойоли, попри належність до різних гілок християнства, здійснювалося в категоріях діалогу й дискусії, взаємозбагачення й відчуття відповідальності за християнство. Обґрунтування концепції реформування християнства, звеличення чеснот працелюбства й

добročесності, заснування духовно-педагогічних ініціатив гуманістичного змісту – усе це було спільною духовно-релігійною стратегією Лойоли та Лютера. У той же час, представлений огляд не вичерпує усіх аспектів співзвучності ціннісно-сміслових основ й духовного досвіду віттерберзького професора та католицького прочанина. Актуальною для подальших досліджень може бути тема містицизму в духовності й релігійній свідомості Лойоли та Лютера, розкриття ідеалу добročесності лідерів європейської Реформації XVI століття, ціннісно-сміслові осмислення ролі їхніх релігійних вчень у становленні сучасного рівня суб'єктної спільнотності світового християнства.

Література:

1. Бачинин В. А. Социальная теология Жана Кальвина / В. А. Бачинин // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры. – Вып. 10 : Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры : от Средних веков к Новому времени / под ред. О. Э. Душина, А. Г. Погоняйло. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 2008. – С. 71–83.
2. Бемер Г. История ордена иезуитов / Г. Бемер ; пер. с нем. Н. Попова // Орден иезуитов : правда и вымысел : сборник / сост. А. Лактионов. – М. : АСТ МОСКВА, 2007. – С. 7–260.
3. Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры / П. М. Бицилли ; сост., предисл. и коммент. Б. С. Кагановича. – СПб. : Мифрил, 1996. – 256 с.
4. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : в 2 т. / В. Виндельбанд ; пер. с нем. Е. И. Максимовой, В. М. Нежежиной, К. К. Платоновой ; под ред. А. И. Введенского. – СПб. : Тип. В. Безобразова и К., 1902. – . – Т. I : От Возрождения до Канта. – 1902. – С. 6 – 9.
5. Вульфийс А. Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, Реформация, католическая реформа / А. Г. Вульфийс // Введение в науку. История / редкол. : С. А. Жебелева [и др.]. – Петербург : Наука и школа, 1922. – Вып. 14. – Ч. I. – С. 3–168.
6. Год Б. В. Виховання в епоху європейського Відродження (середина XIV– поч. XVII століття) / Б. В. Год. – Полтава : АСМІ, 2004. – 464 с.
7. Горфункель А. Х. Гуманизм – Реформация – Контрреформация / А. Х. Горфункель // Культура эпохи Возрождения и Реформация / отв. ред. В. И. Рутенбург. – Л. : Наука, 1981.
8. Гурьянова Т. Н. «Новое благочестие» и его роль в становлении гуманистического движения в Германии / Т. Н. Гурьянова //

- Вестник Казанского технологического ун-та. Сер. : Ист. науки. – 2010. – №3. – С. 182–185.
9. Заповіт прочанина : автобіографія святого Ігнатія Лойоли, засновника єзуїтів / пер. з англ. А. Маслюх. – Львів : Свічадо, 2003. – 98 с.
 10. Кириллов И. С. Образ Лютера в эпоху Просвещения / И. С. Кириллов // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры. Вып. 10. Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры : от Средних веков к Новому времени / под ред. О. Э. Душина, А. Г. Погоняйло. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2008. – С. 96–104.
 11. Кихле Ш. Игнатий Лойола. Учитель духовности : пер. с нем. / Ш. Кихле. – М. : Истина и Жизнь, 2004. – 208 с.
 12. Коваль А. Н. Язык как средство выражения мистического опыта у св. Игнатия Лойола / А. Н. Коваль // Дифференциация и интеграция мировоззрений : философский и религиозный опыт : междунар. чтения по теории, истории и философии культуры. – СПб. : ФКИЦ Эйдос, 2004. – №18. – С. 401–433.
 13. Конституції Товариства Ісуса та їх Додаткові Норми / пер. з англ. А. Маслюх. – Львів : Свічадо, 2005. – 532 с.
 14. Лойола И. Духовные упражнения / И. Лойола ; пер. с лат. С. Лихаревой // Орден иезуитов : правда и вымысел : сборник / сост. А. Лактионов. – М. : АСТ МОСКВА, 2007. – С. 413–528.
 15. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства / М. Лютер // Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог / сост. О. В. Курило. – М. : Изд-во РОУ, 1996. – 235 с.
 16. Лютер М. К советникам всех городов земли немецкой. О том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы / М. Лютер // Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог / сост. О. В. Курило. – М. : Изд-во РОУ, 1996. – 235 с.
 17. Лютер М. Проповедь о том, что нужно посылать детей в школу / М. Лютер // Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог / сост. О. В. Курило. – М. : Изд-во РОУ, 1996. – 235 с.
 18. Маккенни Р. XVI век. Европа. Экспансия и конфликт / Р. Маккенни ; пер. с англ. С. Б. Володиной. – М. : РОССПЭН, 2004. – 480 с.
 19. Михневич Д. Е. Очерки по истории католической реакции (иезуиты) / Д. Е. Михневич. – М. : АН СССР, 1953. – 312 с.
 20. Моно Г. Об истории Общества Иисуса / Г. Моно ; пер. с нем. Н. Попова // Орден иезуитов : правда и вымысел : сборник / сост. А. Лактионов. – М. : АСТ МОСКВА, 2007. – С. 261–332.

21. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции / Дж. Омэнн ; пер. с англ. Н. Вакуленко. – Рим : Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. – 252 с.
22. Полякова М. А. Реализация педагогических идей Мартина Лютера в организации школьного дела в Германии / М. А. Полякова // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. – 2007. – №1. – С. 84–88.
23. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса : вторая схоластика в Испании / Д. В. Шмонин. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 277 с.
24. Яковенко Н. М. Протестантські і католицькі школи. Замойська академія / Н. М. Яковенко // Історія української культури : у 5 т. / голов. ред. Б. Є. Патон. – К. : Наукова думка, 2001–2013. – Т. 2 : Українська культура XIII – першої половини XVII століть / ред. Я. Д. Ісаєвич. – 2001. – С. 575–591.
25. Яковенко Н. М. Латинське шкільництво і «шкільний гуманізм» в Україні кінця XVI – середини XVII ст. / Н. М. Яковенко // Київська старовина. – 1997. – № 1–2 (315). – С. 11–27.
26. Myers W. D. Ignatius Loyola and Martin Luther : The History and Basis of a Comparison / William David Myers // A Companion to Ignatius of Loyola : Life, Writings, Spirituality, Influence / edited by R. A. Maryks. – Leiden-Boston : Brill Academic Pub, 2014. – P. 141–159.
27. O'Malley J. W. Renaissance Humanism and the Religious Culture of the First Jesuits / John W. O'Malley // Heythrop Journal. – 1990. – Vol. 31. – Issue 4. – P. 471–487.
28. O'Reilly T. Ignatius of Loyola and the Counter-Reformation : the hagiographic tradition / Terence O'Reilly // Heythrop Journal. – 1990. – Vol. 31. – Issue 4. – P. 439–470.

* * *

Борис Год
(м. Полтава)

ІДЕЯ СВОБОДИ ВОЛІ В ЕПОХУ КАТОЛИЦЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ

Історія та ідеологія Північного Відродження та європейської Реформації здавна були об'єктом пильної уваги істориків, філософів, культурологів і фахівців інших галузей гуманітарних знань. Вони й сьогодні викликають жвавий інтерес, бо співзвучні сучасним тенденціям суспільного життя – гуманізації, демократизації, створення умов для всебічного розвитку людини. Тому нам важко оминати ці два етапи цивілізаційного поступу людства, що збагатили тогочасну суспільно-політичну думку знаннями про людину, визначили шляхи її

самовдосконалення, відіграли вагому роль у розвитку світової та європейської цивілізації.

У статті мова йтиме про нідерландського гуманіста Еразма Роттердамського та лідера німецького реформаційного руху Мартіна Лютера, які, маючи непрості взаємини, разом критикували тогочасний клір, діючи політику церковного обскурантизму і схоластики та підготували велику європейську Реформацію.

Одним із важливих аспектів просвітницької діяльності Еразма Роттердамського була його полеміка з Мартіном Лютером щодо свободи волі. Саме дослідження цього питання дозволить краще зрозуміти історичну роль ренесансного гуманізму, специфіку його «північного» варіанту, драматичний шлях ідей видатного мислителя епохи європейського Відродження та з'ясувати його вплив на бурхливе життя Європи перших десятиліть XVI століття.

В історіографії досліджувана проблема вивчалася М. Батайоном, Е.В. Кольсом, Ж.-К. Марголеном, А. Неміловим, М. Сміріним, В. Соколовим, Й. Хейзінгою та ін. Певною мірою її торкнулися Б. Володарський і Н. Ревуненкова (статті про взаємовідносини Еразма з У. фон Гуттенем і Ж. Кальвіном). Цікавими є коментарі Ю. Когана до творів Еразма «Зброя християнського воїна», «Діатриба, або Роздуми про свободу волі» та ін. Мета статті – всебічно проаналізувати зміст полеміки Еразма Роттердамського та Мартіна Лютера з приводу свободи волі – одного з найактуальніших питань тогочасної ідейно-релігійної боротьби та визначити її вплив на розвиток суспільно-політичного життя наступних поколінь народів Європи.

Для її розуміння необхідно розглянути ідейні позиції мислителів, виокремити їхні особистісні риси, проаналізувати їхні взаємини до оприлюднення твору, який започаткував напружену боротьбу з питань свободи волі – «Діатриба, або Роздуми про свободу волі» (1524 рік).

Із самого початку зазначимо, що їхні біографії були різними: Еразм, формально залишаючись монахом, насправді жив світським життям, занурившись у наукові заняття. Лютер, син гірчичника, здобув університетську освіту (магістр філософії), постригся в ченці, згодом здобув ступінь доктора богослов'я. Утім, монастирське життя також не задовольняло мислителя. Це відбилося на його реформаторських проектах, за якими інститут чернецтва скасовувався. Еразм і Лютер відрізнялися один від одного і зовнішньо, і внутрішньо: перший – маленький на зріст, худорлявий, аскетичного вигляду; другий – із простуватим обличчям (виходець із народу), грубуватою мовою, енергійний. Еразм – справжній вчений, теолог, філософ, знавець багатьох гуманітарних наук. Лютер – лідер із виразною харизмою, ідеолог, ватажок реформаційного руху, засновник протестантської

церкви. Тогочасні художники – К. Массейс, А. Дюрер, Г. Гольбейн-молодший залишили чимало портретів гуманіста. Так, на медалі з портретом Еразма, створеній К. Массейсом, уміщено такі слова римського бога Терміна: «Cedo nulli» («Нікому не поступаюсь»). Їх можна вважати особистим девізом (motto) мислителя. Відразу ж пригадується лютерівське «На тому стою і не можу інакше». Обидві видатні постаті епохи мали й дещо спільне – були непоступливими, упертими, незалежними особистостями, вірними своїм поглядам.

Аналіз ідейних позицій Еразма Роттердамського варто розпочати з вивчення трактату «Зброя християнського воїна» – етапного твору, в якому він уперше в цілісному вигляді виклав «філософію Христа». «Зброя...» була написана в 1501 році, після завершення перебування гуманіста в Англії, де він зустрів однодумців із оксфордського гуртка інтелектуалів – Д. Колета, Т. Мора та ін.. Саме тоді народжувався «християнський гуманізм», доктрина Північного Відродження, в якій досяг повноти синтез античної культурної традиції з християнством. Понад 10 років ця праця залишалася непомітною. Становище не змінилося й після другого видання (1515 рік), і лише в 1518 році, коли твір було опубліковано Фробеном із передмовою у вигляді листа Еразма до Пауля Вольца – абата Бенедиктинського монастиря, про нього заговорили всі. За життя автора, до 1536 року, книга витримала понад 50 видань, була перекладена англійською, французькою, іспанською та іншими мовами (твір Еразма написаний чистою латиною). Цікавим є походження другої назви роботи – «Енхірідion», тобто кинджал, зброя, алегоричний образ невинної боротьби християнина з гріхами різного роду, що спокушають людину.

У «Посланні до Пауля Вольца» (а воно було написано в критичний момент католицизму, коли Лютер оприлюднив власні 95 тез) Еразм поставив за мету максимально просто й доступно сформулювати власне ставлення до християнства, католицької церкви та визначити напрями її реформування (хоча останній аспект не мав такого звучання, як у виступі Лютера. Швидше це була критика тогочасних церковних вад). Його хвилювало, що християнське віровчення завдяки схоластам і догматикам, надмірній обрядовості, зіпсованості духовенства не здатне виконувати морально-виховну функцію, не може стати школою благочестя. «У такому тумані справ, при такому сум'ятті світу, розмаїтті людських думок, куди ще слід бігти, як не до євангельського вчення?...» [11, с. 74]. Христове вчення, зібране в євангеліях, на думку мислителя, необхідно викласти якомога простіше, доступніше, аби кожний віруючий міг використати його як зброю морального вдосконалення. Таке трансформоване християнство, очищене від схоластичних нашарувань, Еразм назвав небесною

філософією (*philosophia coelestis*), тим самими підкресливши її відмінність від традиційної теології. Лютер сприйняв цей трактат своєрідно, відразу ж зрозумівши сутність «християнського гуманізму» (або «гуманізованого християнства»): «...у книжечці помітно більше святості, ніж в авторі книжечки». Еразм не оминув зауваження Лютера. Його реакція відчувається вже на першій сторінці «Послання».

В «Енхирідіоні» гуманіст розкрив власне уявлення про християнство як, передусім, школу моральності, «життя всезагального, яке я називаю етичним» [10, с. 105]. Посилаючись на Біблію (Йов., 7; 1), він зазначав, що життя – це невинна боротьба, у якій християнину загрожують тисячі спокус і хитрощів демонів. Тому в «...житті необхідно бути уважним». Для відсічі ворога Еразм рекомендував два види зброї – «молитву і знання (*scientia*)». Перша сама вимолює, друга – повідомляє, «про що належить молитися» [10, с. 98]. Уже в цьому твердженні можна побачити різницю між Еразмом і Лютером: перший відкидав будь-яке раціональне обґрунтування релігії, наполягав на її містифікуючій складовій, другий – на інтелектуалізуючій. Богопізнання не виключало раціонального знання. Тому гуманіст радив «християнському воїну» уважно читати Писання, а також вивчати твори язичницьких авторів, поетів і філософів. Ще раніше, в «Антиварварах», він висловив свою прихильність до античної культури, вважаючи, що християнство стало нащадком її кращих рис. «Ти знайдеш там дуже багато корисного для правильного життя, тому не слід відкидати те, у чому добре наставляє язичницький автор... Ці автори... оживляють дитячий розум і дивовижним чином готують до пізнання божественних писань...» [10, с. 101]. Із філософів найближче до євангельського стилю стояв Платон, зазначав Еразм, а окрім античності він рекомендував звернутися до ранньохристиянських письменників – Августина, Оригена, Єроніма та інших [10].

Гуманіст пропонував розпочати з «пізнання самого себе» – свого тіла, душі, пристрастей, розуму, а, усвідомивши їх роль і взаємозалежність, засвоїти «деякі загальні правила християнства». Основних їх три, але згодом будуть названі ще 19 і додадуться особливі засоби боротьби з деякими вадами (зажерливістю, хтивістю, гординею тощо). Особливо Еразма хвилювали три вади, що залишилися в людині після гріхопадання Адама і Єви: відсутність знань, тяжіння до плотського і немічність, що розбиває стійкість. «Незнання слід лікувати, щоб ти знав, куди йти. Плоть приборкувати, щоб вона не збила з потрібного шляху, не завела на околиці. Немічність належить підтримувати, щоб ти, ступивши на вузький шлях, не хитався...» [10, с. 128].

Дуже важливим є четверте правило гуманіста, бо в ньому розкривається ідея «наслідування Христа». Її коріння сягає у практику «братів спільного життя», із якою Еразм познайомився у Девентерській школі. Взірцем добродісного життя, на його думку, повинен стати Христос з його любов'ю до людей, прямою, терплячістю, чистотою. Кожен крок земного життя сина божого наповнений глибоким моральним змістом. Тому «...не люби нічого, не бажай знати нічого, не чекай нічого, окрім Христа та заради Христа. Все, що робить віруючий у повсякденному житті, необхідно зв'язати з заповідями Христа» [10, с. 135]. Це й буде справжнім благочестям – не на словах, а на ділі, «практичним благочестям», певною мірою секуляризоване.

Воно виявляється не в поклонах, обрядах, відвідуванні церкви – усе це «речі видимі», уважати їх вершиною благочестя не слід. Благочестя істинного християнина має духовний характер, воно простежується в поведінці, ставленні до тих чи тих явищ світського життя. «Хіба ми не бачимо, що навіть найсуворіший чернецький орден бачить мету благочестивості в обрядах... якщо хто-небудь перевірить їх і розпитає про духовне, то знайде хіба що декількох, які живуть не за плоттю...» [10, с. 155]. Еразм писав свій твір у той час, коли католицька церква підтримувала велику кількість обрядів, вела жорстке й формалізоване богослужіння. Це добре розуміли мислителі. У той же час зазначимо, що протестанти дещо наблизили релігійний культ до людей, домагаючись безпосереднього спілкування віруючого з Богом.

Отже, християнство в «Енхирідіоні» – це гуманізоване християнство, орієнтоване на те, щоб дати людині орієнтири повсякденної поведінки. На думку Еразма, є багато «серединних» речей – здоров'я, сила, краса, освіченість, добробут і слава. До них необхідно ставитися залежно від того, наскільки вони ведуть до вищої мети, сприяють або заважають на шляху до Христа. Еразм виявляв гнучкість мислення, коли говорив про «політичну» добродісність як проміжну на шляху до повноти християнської благочестивості.

Яскрава характеристика останнього дається в таких словах гуманіста: «Не кажи мені, що любов у тому, щоб часто ходити до церкви, припадати до статуй святих, запалювати свічки, повторювати спеціальні молитви. Нічого цього Богові не потрібно. Любов'ю Павло називав необхідність створити ближнього, вважати всіх членами одного й того ж самого тіла, думати, що всі єдині у Христі... Це – звичка давати напрям тим, хто помиляється, піднімати того, хто впав, допомагати стражденим» [10, с. 157]. «Християнський гуманізм», «філософія Христа» були передусім моральним вченням, і ця риса чітко простежується в «Енхирідіоні».

Лютер відразу ж збагнув, що при певній схожості його позиція суттєво відрізняється від Еразмової. В одному з листів 1517 року він писав, що Еразма більше цікавить людське, ніж божественне. Ним на перший план винесено земні справи, милосердя як основу людських стосунків, а не віру в Бога [6, с. 189]. Теологема Лютера була зовсім іншою. За багато років до початку полеміки Лютер через гуманіста Г. Спалатина повідомив Еразму, що той недостатньо чітко визначає слово «праведність» і недооцінює первородний гріх. Коли розпочалася Реформація, Еразм зайняв сторонню позицію і не схвалив радикального виступу Лютера, заявивши, що поміркованістю можна досягти більшого. Лютер сподівався залучити авторитетного гуманіста на свій бік, але безуспішно. Зрештою Еразм опинився між двох вогнів – лютеранами та папським Римом. Ситуація досягла особливої напруги в 1524 році, коли Рим почав тиснути на Еразма, спонукаючи його виступити проти Лютера. І Еразм наважився на цей крок, розпочавши полеміку, темою якої і стала свобода волі.

Проблема свободи волі – одна з центральних у морально-соціальній філософії. «Отці церкви» продемонстрували до неї неабиякий інтерес, оскільки вона пов'язувалася з особистістю, її новим розумінням порівняно з античністю. Так, античний мислитель Аврелій Августин переніс центр ваги з ролі розуму в людській діяльності на волю людини й трактував її таким чином: без свободи волі людина не виділилася б із тваринного світу, не прогресувала б як моральна істота. Первородний гріх спотворив волю, і відтоді людина могла сподіватися лише на божу допомогу, благодать [5, с. 50-51]. За доби Середньовіччя переважало фаталістичне трактування проблеми, однак у деяких філософів вона викликала певні сумніви. Ренесансний гуманізм перевів її в іншу площину – року та фортуни (Фортуна – богиня долі в римській міфології). Так, Ф. Петрарка робив наголос на зусиллях самої людини у протистоянні з фортуною, Піко делла Мірандола стверджував право людини на вибір життєвого шляху, а Л.Б. Альберті підкреслював самостійність, активність людини в подоланні життєвих труднощів. Еразм мав розглянути питання в богословському контексті, на основі священних текстів.

«Діатриба, або Роздуми про свободу волі» розпочинається заявою автора про те, що «...цей предмет уже давно дивовижним чином хвилював філософів, а потім теологів., однак, я гадаю, роботи було більше, ніж результатів» [9, с. 218]. І взагалі навряд чи потрібно виносити його на широке обговорення перед «профанами». До того ж Еразм зізнавався, що він відчував відразу до битв і «...завжди вважав за краще виступити на більш вільних полях муз» [9, с. 219].

Проте «Діатриба» побудована здебільшого на аналізі Святого Писання, яке Еразм знав дуже добре (йому належить новий латинський переклад і перше його видання грецькою мовою). На переконання мислителя, «...у священних книгах існує дуже багато місць, які, здається, прямо твердять про наявність у людини свободи волі, але деякі місця її, схоже, заперечують» [9, с. 229-230]. Відтак Еразм вдався до уважного аналізу та порівняння цих місць, йдучи від «Книги Проповідника» до Нового Заповіту й апостольських послань. Найбільш суворим йому видавалося судження тих, хто вважав свободу волі пустим словом і не надавав їй жодного значення. Його метод – прояснення «темних» місць, пошуки їх глибинного змісту. Еразм звертав увагу, наприклад, що чимало настанов у священних текстах сформульовані в формі спонукань або починаються зі слова «якщо»: «якщо підкоритесь моїй заповіді – будете жити»; «якщо він буде творити зло»; «якщо відвернеться праведник» тощо. Йому видавалося важливим, що божественні істини нерідко висловлюються в формі алгорій, а це дає підставу для їх різного тлумачення. Але не тільки філологічна освіченість, а й майстерне володіння діалектикою, філософський скептицизм допомагали автору «Діатриби» в його полеміці.

Незважаючи на те, що Еразм намагався представити себе безпристрасним дослідником, симпатії його були не на боці тих, хто заперечував свободу волі. «Тим, хто вважає, що людина ні на що не здатна без допомоги Божої благодаті, ми протиставляємо, гадаю, більш прийнятний висновок: немає нічого, на що не була б здатна людина з допомогою благодаті... Скільки є в священних писаннях місць, у яких згадується про допомогу, стільки раз утверджується свобода волі» [9, с. 274].

Звертаючись до думки Августина, його полеміки з Пелагієм, Еразм пом'якшував тезу про первородний гріх: «Значення первородного гріха надто перебільшують і, таким чином, хочуть показати, що навіть чудові сили людської природи так зіпсовані, що людина сама по собі не здатна ні до чого...» [9, с. 284]. Йому ближче єретик Пелагій (V століття н.е.), опонент Августина, який писав, що кожна людина має вільний вибір свого шляху і що це її перевага як розумного створіння: «У цьому й полягає вся честь природи нашої, у цьому її достойність, через це, нарешті, усі великі люди заслуговують на винагороду». Еразм, насправді, повторив у «Діатрибі» думку Пелагія про те, що взагалі не було б ніякої доброчесності, якби не було гріха. «Бо волею своєю Бог дарував своєму розумному створінню добровільний вибір і свободу волі» [4, с. 597].

Достатньо чітко власні міркування з приводу розглядуваного питання гуманіст висловив у «Гіпераспистесі – І» («Надзахисті»), оприлюдненому в 1526 році: людина була створена Богом вільною; гріхопадіння Адама та Єви не призвело до повної втрати свободи волі; залишилася частина природної схильності до доброчесності; проте «...це зусилля і розум (*nisus et ratio*) в деяких особах бездіяльні, якщо не дається благодаті»; певна схильність до гріха не позбавляє свободи волі, а лише «вправляє благочестя»; воля схиляється до доброчесності, «...коли йде назустріч благодаті та водночас напружує природні сили». Відвертається – «нехтуючи застереженнями Духа та звертаючись до бажань плоті» [4, с. 573-574]. Для розв'язання проблеми свободи волі Еразм спирався як на християнську традицію, так і на язичницьку літературу, залишаючись на морально-філософських позиціях «християнського гуманізму».

У відповідь на «Діатрибу» Лютер видав трактат «Про рабство волі» (1525 рік). «До цього часу, – писав він у листі до Еразма, – я стримував своє перо та й збираюся його стримувати, незважаючи на всі твої напади...» [3, с. 588]. Проте «Рабство волі» – бурхливий прояв бунтарської натури Лютера. Твір не дає підстав говорити про особливу стриманість автора. У той же час Лютерові не можна відмовити в умінні вести полеміку, у наступальності, доборі аргументів. Трактат «Про рабство волі» належить до числа найсильніших полемічних творів цієї войовничої людини, – зазначав С. Цвейг, а спір із Еразмом – до найзначущих дискусій в історії німецької суспільно-політичної думки» [6, с. 227].

Щодо свободи волі, думка Лютера проста й категорична. Він закликав не тлумачити Писання так як заманеться, намагаючись зрозуміти його «темні місця». «Безглуздо, більше того, нечесно, знаючи, що в Писанні все представлено в найяскравішому світлі, говорити про темноту його змісту через неясність деяких слів». Те, що є незрозумілим в одному місці, роз'яснюється в іншому. Слово Боже необхідно сприймати серцем (не розумом), відчувати його Дух, усвідомлювати, що «Бог нічого не передбачає за необхідністю, а знає все та звершує за незмінною, вічною, непогрішимою Своєю волею» [2, с. 299; 301; 308]. Божественну волю – абсолют Лютер порівнював із блискавкою, що спалює всі індивідуальні волі християн. Тому «свобода волі – це найменування Бога». Гуманіст Еразм наполягав, що християнська любов повинна сприяти виправленню людини, її моральному вдосконаленню. Лютер уважав, що всього цього не потрібно. «Хто буде прагнути виправити своє життя? Я відповідаю: жодна людина. Бо ніхто й не зможе. Тому що Богові немає діла до тих самих «ви правителів», позбавлених духу... Обранці ж і благочестиві

виправляться через Дух Святий, решта – загинуть невинуватими» [2, с. 327-328]. Отже, людині не варто з'ясовувати сенс божественної волі. Їй залишається тільки молитися, славити Бога, бо він один праведний і мудрий, справедливий до кожного.

Еразм переконаний, що смирення перед Богом повинно бути повним. «Оскільки людина переконана, що може дещо зробити задля свого спасіння, вона перебуває у самовпевненості... Той же, хто дійсно не сумнівається у своїй повній залежності від волі Бога, той нічого не обирає, а чекає, як вчинить Господь». Така особа ближче до благодаті, до спасіння. Хто думає та діє інакше, є «...ворогами благодаті Божої» [2, с. 329].

Таким чином, поняття «воля» Лютер трактував із ірраціональних позицій, приписуючи йому «в усій повноті необмежену свободу божественного абсолюту» [5, с. 59]. До античного досвіду він ставився набагато стриманіше, ніж Еразм, хоча віддавав належне деяким авторам та ідеям. У «Рабстві волі» є посилання на Горація, Овідія, Марона, Цицерона, Гомера, що свідчить про достатньо високу освіченість Лютера. Разом із тим автор трактату не приховував негативного ставлення до Лукіана, якого Еразм дуже поважав і від якого перейняв критичність мислення, сатиричний стиль зображення дійсності. Еразма він звинувачував у тому, що той «...вигодував у своєму серці Лукіана, або ще якусь свиню з Епікурового стада» [2, с. 298]. Уже ці вислови дають уявлення про стиль красномовства Лютера-полеміста.

Нас не може не зацікавити й така проблема, як поєднуються ідеї автора «Рабства волі» з його власною активною позицією та вольовою діяльністю в лавах реформаційного руху. Звичайно, Лютер уважав, що ним рухає Дух Божий і він є виконавцем волі-абсолюту. Про необхідність радикальних дій, на його думку, свідчили деякі роздуми персонажів Святого Писання: «Не мир прийшов я принести, а меч» (Христос), «Вогонь прийшов я спустити на землю» (він же в Євангелії від Луки), «Коли мова йде про війни та про заклики до війни, не бійтеся, бо належить цьому бути спочатку...» (Євангеліє від Матвія). Думку про те, що в цій боротьбі необхідно зайняти чітку позицію, він підтверджував посиланнями на максимум Христа: «Хто не зі мною, той проти мене». Еразм дивився на проблеми інакше: миротворець і пацифіст, він був принципово проти розколу християнської церкви, усіляких заворушень, війн і кровопролиття. Зміни в церкві пропонував робити винятково мирним шляхом, не розпалювати вогонь ненависті та фанатизму. Християнство за самою сутністю вороже війні та розбрату, – стверджував гуманіст.

Задум Лютера видавався йому вкрай небезпечним. «Одне мучить мене, — писав Еразм Лютеру в квітні 1526 року, — як кожному добropорядну людину: те, що ти зухвалим, неприборканим характером приголомшуєш світ згубними чварами... Мене бентежить загальне бідування, невиліковне повальне сум'яття, яким ми не завдячуємо нічим, окрім твоєї вдачі...» [7, с. 593]. Легше стерпіти зло, до якого звук, ніж шукати нове [8, с. 562]. А наближення нового Еразм дуже добре відчував і передбачав. «Народ піднявся на єпископів і князів; влада ледве стримує чернь, жадібну до заколотів; жорстока ненависть роз'єднує держави, раніше пов'язані між собою... Рабство, яке ти збирався викоринити, подвоїлося... Вільні мистецтва всюди завмерли, як і благородні науки, до яких ти ставився з непереборною заздрістю... твою церкву потрясають великі чвари та приводять у сум'яття міжусобиці...», — так відреагував Еразм на події Реформації [8, с. 580-581].

Спір із приводу свободи волі врешті-решт закінчився, так би мовити, внічию. Але чим закінчився поєдинок між гуманізмом і Реформацією? Тут наслідки виявилися більш серйозними. Для Еразма це була трагедія, крах усіх сподівань про те, що мирним просвітництвом, вихованням моральності, проповіддю євангельської любові та братерства християн можна досягти прогресу суспільства та церкви. Останні роки він провів у наукових заняттях в оточенні близьких друзів і прихильників. А історія рухалася своїм шляхом, непередбаченим ні Еразмом, ні Лютером і по-своєму розв'язала проблеми свободи волі.

Розгляд питання про полеміку Еразма та Лютера дозволяє зробити висновок про протилежність гуманістичного світогляду й релігійності реформаторства Лютера. «Еразм зніс яйце, а Лютер його висидів» — так образно представлено історичний зв'язок ренесансного гуманізму та Реформації, думки «християнського гуманіста» Еразма та лідера реформаторського руху Лютера. Попри наявність багатьох точок дотику між ними, набагато більше було розходжень. Історія ж показала, що протестантизм із його суворими догматами щодо людини та її волі більше відповідав часові, коли Європа стояла на межі нової цивілізації, перехід до якої здійснювався не мирним просвітництвом, а потужним втручанням мас під релігійними гаслами.

Література:

1. Альберти Л. Б. Рок и фортуна / Леон Баттиста Альберти // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). — М. : Изд-во МГУ, 1985. — С. 156–161.

2. Лютер М. О рабстве воли / Мартин Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 290–545.
3. Лютер – Эразму. Письмо от 18 (15?) апреля 1524 года / Мартин Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 587–589.
4. Пелагий. Послание к Деметриаде / Пелагий // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 594–635.
5. Соколов В. В. Философское дело Эразма из Роттердама / В. В. Соколов // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 5–68.
6. Цвейг С. Три мастера : Бальзак, Диккенс, Достоевский ; Триумф и трагедия Эразма Роттердамского / Стефан Цвейг. – М. : Наука, 1977. – 286 с.
7. Эразм – Лютеру. Письмо от 11 апреля 1526 года / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 592–593.
8. Эразм Роттердамский. Гипераспистес I / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 546–584.
9. Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 218–289.
10. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 90–127.
11. Эразм Роттердамский. Послание к Паулю Вольцу / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения : [приложения]. – М. : Наука, 1986. – С. 69–89.

* * *

*Михайло Коваленко
(м. Полтава)*

ПРОТЕСТАНТСЬКА ІДЕЯ ЗАГАЛЬНОГО СВЯЩЕНСТВА Й ФОРМУВАННЯ ДУХОВНО-СМИСЛОВИХ ОСНОВ КОМУНІКАТИВНОГО ДИСКУРСУ

Становлення української нації та розширення її міжнародних зв'язків, у першу чергу євроінтеграційного прагнення повноцінно долучитися до спільноти європейських держав, а також полінаціональний склад населення України спонукали до посилення

теоретичного і практичного інтересу до проблеми міжкультурної комунікації. Сьогодні взаємини між країнами не обмежуються обговоренням проблемних питань лише на високому урядовому і дипломатичному рівні, а все частіше стають складником повсякденного життя людей. Тому в час постіндустріального або інформаційного суспільства дослідження міжкультурної комунікації набуває актуальності.

Разом із тим міжкультурна комунікація характеризується особливостями національного характеру комунікантів, специфікою їхнього емоційного складу, культурно-ментальними особливостями мислення тощо. Крім цього, комунікація між людьми може відбуватися і всередині однієї культури (внутрішньокультурна комунікація). Так чи так кожна людина є носієм своєї специфічної культури чи субкультури, в яких втілені та мають прояв різноманітні особливості: світоглядні, мовні, етнонаціональні, релігійні. Тому можна очікувати, що при зустрічі представників різних культур кожний із них буде діяти відповідно до своїх культурних традицій. Сьогодні цей момент має підкріплення з боку різних етнонаціональних груп у їхньому прагненні самоідентифікуватися, зберегти своє традиційне коріння, не розчинитися у багатонаціональному суспільному просторі.

Разом із цим особливе місце в сучасному комунікативному дискурсі, як у Європі, так і в світі, займають держави, протестантські за своїм віросповіданням. Основи культурно-комунікативних відносин, закладених у роки Реформації, здійснюють значний вплив на сьогодення цих держав та визначають особливості їхньої функціональної сфери існування.

Саме тому дослідження впливу протестантських ідей, та, зокрема, ідеї загального священства на духовно-сміслові основи комунікативного дискурсу є досить важливими та мають вагомий суспільний інтерес.

Протестантизм як явище культури, його вплив на розвиток суспільства та людини – проблема складна й багатогранна. Оскільки протестантизм – це релігійно-культурний феномен, він має широкий спектр функціональності, а відтак здійснює великий культурологічний і комунікативний вплив на всі сфери життя як людини, так і суспільства – від світоглядного й аксіологічного аспекту до праксеологічного й онтологічного. Саме тому аналіз внутрішніх зв'язків протестантизму та культурно-комунікативного дискурсу постає актуальним завданням.

Протестантизм, з огляду на антропологічні потреби людської душі в ірраціональному, в Богові, у той же час підводив теоретичну базу під те, до чого штовхала людину культура XVI століття. Капіталістична

економіка, новий соціальний клас – буржуазія – поставив перед собою такі завдання, для яких потрібна була нова релігія, нові моральні стандарти, новий культ, нова сфера комунікативних взаємин. Ця загальнокультурна ситуація й відбилася у протестантизмові. Іншою причиною появи цього релігійного плину були помилки католицької церкви, претензії її служителів до світської влади, які в епоху наукової та буржуазної революцій у Європі були обтяжними як для світської влади, так і для науки. Крім того, протестантизм став закономірним підсумком процесу, запущеного самим фактом визнання католиками автономії науки, оскільки це визнання було чисто секулярним явищем. Протестантизм цей процес лише продовжив і довів до логічного завершення, усунувши внутрішню суперечливість католицизму.

У XVI столітті кальвінізм із його концепцією релігійної свободи поклав початок різноманіттю життєвих напрямів і значною мірою поклав кінець святенництву, увівши нову ідею – загального священства. Він скасував символічну форму поклоніння й відмовився підкоритися вимогам традиції, тобто втілити свій релігійний дух у культовому мистецтві, посиляючись на те, що Христос прийшов пророкувати про годину, коли Богу будуть поклонятися вже не в храмі Єрусалима, а в душі й істині. Тому наявність релігійного мистецтва в католицизмі і православ'ї часто називається протестантами, виходячи з їхнього релігійного принципу, більш низьким рівнем релігійного життя, стверджується, що зусилля повинні додаватися до того, щоб усе більше звільняти релігію й поклоніння Богу від почуттєвих форм і захочувати зрілу духовність. Оскільки православний світ – це в термінології протестантських фундаменталістів «не відроджені християни», то за суттю культура, створена православними поза «відродженням», тобто поза благодаттю, є звичайною гріховною-людською культурою, тобто попросту язичництвом. Так, зокрема, вважає Д. Бош [3, с. 495].

Успіхи світського суспільства найчастіше стимулювали оптимістичний тон богословської думки сучасності. Так, американський протестантський богослов У. Раушенбуш писав: «Швидкий розвиток нашої країни – свідчення величезних схованих потенцій удосконалення людської природи... . Дев'ятнадцять століть розвитку християнства були лише довгим періодом підготовки, а тепер плід і ціль цього шляху вже майже досяжні» [5, с. 147]. Культура і цивілізація, таким чином, є похідними від релігії та віри. Але яка культура? І якщо сучасна культура – результат торжества протестантизму, то навряд чи це може бути компліментом самому протестантизму.

Будь-яка релігія завжди містила ідеологічні критерії та заповіді економічної діяльності віруючих. Застосувавши розробки психологічної ситуації становлення Нового часу Е. Фрома, Г. Маркузе говорив, що, втілюючи в житті архетип строгого планування прогресу, протестант розвивав і супутнє йому почуття незадоволеності. Емоційна холодність і відчуженість заради відповідності стилю життя й одночасно пристрасність у здійсненні професійного покликання, на думку автора, з'явилися значним внеском у сучасний образ одномірної дійсності й «одномірної людини» [8, с. 237].

Трансформували традиційні інститути покаяття і сповіді, протестантизм виявився позбавленим різноманіття засобів і можливостей для корекції розвитку, згодом тільки зміцнюючи його одномірність. У культурологічному розумінні ця ситуація означала спрямованість на формування цінностей часу, а не культури. Доказ духовної сили цілком виявляється в межах світського раціонального виміру. За словами П. Тіліха, уявлення Ж. Кальвіна про світ як про майстерню, людину – знаряддя божественної волі, «душу людини – фабрику ідолів» реалізовувалися в самому протестантському суспільстві [9, с. 195].

Під цим варто розуміти насамперед «зведення християнства до слова» (а не до церковного служіння, обряду), до проповіді, що мало значимі наслідки для всієї сучасної культури. Звуження уявлення про християнство закріплює розвиток суб'єктивізму та сентиментальності. Свобода тлумачення релігійних текстів стала також основою індивідуалізації свідомості, при якій людина уподібнюється кінцевій інстанції в оцінках і прийнятті будь-яких рішень. Зведення до слова різноманіття християнської культури означало її односторонню інтелектуалізацію, небезпечну не тільки для релігії, у вигляді руйнівної безпристрасності й умоглядності, але й для сучасного світського суспільства, що в умовах росту абстракції, автоматизується, механізується та «збагачується» нігілістичними тенденціями. Як писав М. Бубер, людина в сучасній культурі не може сподіватися й на «виправдання вірою», тому що в її ставленні до віри невід'ємно є присутнім «раціоналістичне щеплення», прагнення спочатку з'ясувати, що саме стан віри повинен їй принести, а потім вже погодитися з присутністю віри в собі. За висловом М. Бубера, це є проявом властивої сучасній людині «необхідності бути присутньою при власних діях у ролі спостерігача» [4, с. 415].

Але, як уважає П. Тіліх, «раціоналізм і містицизм не суперечать один одному, як це думають деякі. І в грецькій, і в сучасній культурі раціоналізм народжувався з містицизму. Раціоналізм розвивався з

містичного досвіду «внутрішнього світла» чи «внутрішньої правди», пережитого кожною людиною».

Філософи і теологи, такі як Ф. Шлейєрмахер, С. Кьєркегор, А. Річль, Г. Коген й інші були людьми, що мали особистий досвід стану віри в тому ж сенсі, як це було притаманне їхнім великим попередникам. Але за тих умов, коли між світською й релігійною культурою виникла виразна відмінність, ті мислителі, які бажали артикулювати свій особистий досвід віри, тим самим висловлювали власне ставлення до цього стану, що було оформлено за правилами філософського мислення.

Що стосується протестантського погляду на науку, то показовою думкою тут можна вважати твердження П. Тіліха. Взаємовідносини науки (у західному її розумінні) та релігії, практичного знання та віри, за П. Тіліхом, визначається введенням ним протестантським принципом: «священне не ближче до Вищого, ніж профанне». Це пояснюється тим, що протестантизм, подібно Ренесансу, був, більшою мірою, світським рухом. Пізніше це уможливило синтез Просвітництва та протестантизму, у той час як у католицьких країнах навіть і сьогодні християнство й Просвітництво продовжують боротьбу» [10, с. 419]. Цікаво, що далі П. Тіліх пропонує таке визначення: «Зрозуміло, що ця ідея протестантизму несе в собі небезпеку, тому що прийняття секуляризму може поступово призвести до повного знищення релігійної сторони навіть усередині християнських церков» [10 с. 419].

Дискусія про результати Реформації, розгорнута наприкінці ХХ століття, дозволяє навести й таку думку про життя реформованого суспільства, що дозріло в його ж лоні. С. Барнет дуже категорично говорить про те, що «протестантизм був підробкою релігії. Реформована релігія була ні чим іншим, як винаходом несправедливих, котрі використовували довірливість людей у своїх цілях. Під прикриттям релігії вони просували свою політичну владу, розкрадали церковне багатство, забуваючи про моральний кодекс християнства» [2, с. 39].

Дане висловлювання можна розглянути не як спрощене й емоційне, але як реалістичну точку зору, висунуту представниками самого протестантизму. На думку автора, це означало звуження бази становлення людської особистості й спонтанного розвитку культури. Протестантські теологи визнають, що тип релігії, який вони сповідують, є соціально-етичним. Він не покликаний вирішувати якісь схоластичні питання й уможлядні теологічні проблеми, а скоріше націлений на вирішення особистого внутрішнього конфлікту людини й суспільства і створення нових, підлеглих Євангелії відносин з оточуючими людьми. Відносини з Богом – наслідок дій їхніх відносин

з людьми. Протестанти вважають, що їм дарма дорікають за їхнє визнання тільки двох церковних таїнств, за спрощення віри, тому що причина зведення протестантами числа таїнств до двох не в «механізації» та «формалізації», а в розумінні того, наскільки глибоко й неподільно Таємниця лежить в основі самих повсякденних, звичних почуттів, подій, речей [1, с. 45].

Протестантизм вважає нормальним, що поступово стирається чітка грань між впливом Церкви на культуру й культури на Церкву, тому, що Церква виступає як носій певної релігійної та культурної традиції, а культура для протестантів апріорі має своєю підставою релігію. Таким чином, виходячи з протестантського догмату, культура, усе іманентне є втілення, вербалізація трансцендентного. Кальвіністський образ світу як «театру Божественної Слави» постає в сучасних суспільних реаліях і культивується з новими технологічними ресурсами як стиль, що переконує неухильно слідувати божественному плану процвітання. Але втрата ідеалістичного, духовного компоненту позбавляє людину можливості задоволення потреби її власної, антропологічно заданої, ірраціональної психічної складової. Секуляризація релігійна переходить у секуляризацію професійну. Цьому сприяє апологія нерівності, яка в протестантському прочитанні породжує новий образ духовного й соціального розчленовування. Як стверджує православний релігійний мислитель В. Зеньковський, «фанатизм і психологія сектанства – типова хвороба релігійної свідомості, але знаходиться, при цьому, у достатку в діячів науки, соціальних працівників і, за повною видимою відсутністю релігійних переживань, душа починає релігійно ставитися до всього» [6, с. 115].

Що стосується кризи в самій протестантській теології, внутрішніх конфесійних різночитань у розумінні Бога, світу, культури (що закономірно під час відсутності твердої ортодоксії, однозначності канону й догматики), то, як пише Н. Арсеньєв, що продовжує традиції О. Хомякова у висвітленні ситуації в західній церкві, масштаби кризи, мабуть, і не будуть цілком усвідомлені, поки протестанти не побачать, що «корінь внутрішніх труднощів – у тому, що його релігійне пізнання визначається полемікою» [7, с. 123].

Джерело цієї полеміки вбачається в тому, що протестанти традиційно підкреслюють індивідуалізм, суспільну активність, прагматизм і практичність. Ліберальна галузь протестантизму надає можливість самим віруючим визначати суть істини: що називати правильним, а що – неправильним. Біблія як книга віри в традиції ліберальної теології стала предметом інтерпретації, заснованої на тих принципах, які інтерпретатор вважає адекватними. У сучасному секулярному, світському суспільстві добре помітний дух

протестантського вчення, що дозволяє досить просто знайти й релігійну, і професійну ідентичність. Техногенність самого протестантизму вбачається в дезінтеграції свідомості, автоматизації і механізації на рівні світогляду, творчості та професійної діяльності. Доктрина порятунку однією вірою, поза залежністю від вчинків людини, додає вірі телеологічного, а не практичного характеру та виправдує релігійний суб'єктивізм і квієнтизм, оскільки сприяє доктрині про порятунок поза церквою. Релігійна доктрина протестантизму практичніша й конкретніша. Вона залишає культурі Бога як помічника в її справах, як основу морального закону, але при цьому досвід «зустрічі з Богом» все частіше набуває провіденційного, практичного характеру, а не характеру ірраціонального, містичного стану душі. Але людині необхідне й те, й інше. Без першого не буде прогресу, без другого – креативності. Крім того, існує небезпека, що стиль життя, який розуміється як порядок досягнення очевидних для всіх результатів і дотримання норм повсякденної поведінки, необхідний і важливий у системі протестантських уявлень, згодом може стати чинником регресу і кризи духовності.

Література:

1. Бодак В. А. Теологія культури» протестантизму / В. А. Бодак // Українське релігієзнавство. – 2005. – № 34. – С. 40–49.
2. Бодак В. А. Релігія в культурному бутті особистості / В. А. Бодак // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 30. – С. 34–44.
3. Бош Д. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности / Д. Бош. – СПб. : Библия для всех, 1997. – 640 с.
4. Бубер М. Затмение Бога / М. Бубер. – М. : Стиль, 1995. – 464 с.
5. Джуссани Л. Христианство как вызов / Л. Джуссани. – М. : Вече, 1993. – 160 с.
6. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа / В. В. Зеньковский. – М., 1997. – 368 с.
7. Католицизм. Протестантизм. Православие. – М. : Прометей, 1997. – 333 с.
8. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Меркузе. – М. : Наука, 1989. – 368 с.
9. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М. : Вече, 1995. – 480 с.
10. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / П. Тиллих // Избранное. Теология культуры. – М. : Вече, 1995. – С. 378–392.

* * *

Петро Кравченко
(м. Полтава)

ПРОТЕСТАНТСЬКИЙ ДУХ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ Г. ГЕГЕЛЯ

Цілими сторіччями, до самого початку нашого часу, над Європою володарює ідея свободи як абсолютна і сама собою зрозуміла. Права людини є непорушною основою конституції будь-якої держави. Здавалося б – назавжди. Зникли часи духовної деспотії, нав'язуваного світогляду, диктату способу мислення, цензури поглядів, а прагнення кожного індивіда до духовної незалежності забезпечене так, як право людини на земне існування. Але Історія – це постійні перемінні приливи і відливи, вічний рух угору й униз. Ніколи жодне завойоване право не завойовано на всі часи, жодна свобода не гарантована від нападів постійно змінюючого свою форму насилля. Будь-який прогрес людства завжди потрібно завойовувати, і навіть право на свободу знову і знову ставиться під питання.

У той час, коли свобода для нас вже стала звичкою, найсвітлішим бажанням – із темної безодні пристрастей росте таємнича воля, що прагне лишити нас цього надбання. Якщо людство тривало і безтурботно віддається задоволенням мирного життя, настає час, коли воно підпадає під чари небезпечного прагнення до оп'яніння силою, до злочинного насолодження війною. Адже для того, щоб ближче підійти до своєї незбагненої мети, Історія час від часу створює нам перешкоди, котрі неможливо пояснити, коли розвалюються завойовані права і схоже, що в ці зловісні часи людство йде назад до кривавих несамовитих орд, до рабської покірності стада. Але всі деспотії дуже швидко старіють, або позбавляються свого внутрішнього вогню. Лише ідея духовної свободи, ідея всіх ідей, і тому вона непереможна, повертається, адже вона вічна як дух. І навіть якщо сторонніми силами на якийсь відрізок часу вона і позбавлена слова, то тоді вона ховається в потаємних глибинах совісті, стає недосяжною для будь-якого пригноблення. Саме тому, марно думають правителі, що заклеївши вільному духу рот, вони вже перемогли. Адже із кожною народженою дитиною народжується нова совість і завжди знайдеться хтось, готовий виконати свій духовний обов'язок, знову почати стару як світ боротьбу за невід'ємні права людства і людяності – за свободу. Яскравий приклад цих суджень – Реформація.

Основний об'єкт, проти якого була спрямована Реформація – католицька церква. Церква освячувала феодальний лад, виступаючи як «наддержавна», претендувала на політичне панування, прагнула «контролювати» духовне життя кожного християнина, як буцімто єдиний провідник і гарант спасіння. Водночас католицька церква аж

ніяк не була взірцем побожності та моральності. У її лоні нерідко чинилося духовне насильство, а від гріхів можна було звільнитися, сплативши певну суму грошей. Процвітали купівля та продаж священного сану й моральних чеснот (симонія та торгівля індульгенціями). Будь-який потяг до щирої побожності, морального виправлення, соціального, політичного або духовного визволення вважався антицерковним, антикатолицьким. Це зумовило зростання опозиційних настроїв щодо католицизму. Водночас визрівали умови для виникнення нової релігії, оскільки буржуазія, яка народжувалася, потребувала нової ідеології, а на той час найпоширенішою і звичною для людей ідеологічною формою була релігія. Цілком зрозуміло, що проти феодальної ідеології у вигляді католицизму мала виступити буржуазна ідеологія також у релігійній формі. Так виникла потреба реформації християнства, унаслідок чого з'явилася нова його течія – протестантизм.

М. Лютер (1483-1548 роки) піддав критиці офіційну католицьку доктрину. Його позиція виходила з ідей містичного пантеїзму Майстера Екхарта, августиансько-платонічних уподобань і ренесансного критицизму Еразма Роттердамського. М. Лютер закликав повернутися до первісної «чистоти» християнського вчення, відкинути всі пізніші нашарування у вигляді панських булл і декретів. Висуваючи тезу про загальне «священство», він робив непотрібним духовенство, пропонуючи «прямий», індивідуальний шлях кожного віруючого до Бога. Мислитель наполягав на ірраціональному характері релігійного знання, роблячи тим самим принципово неправомірною будь-яку спробу «світської» його критики. Він переклав Біблію німецькою мовою, зробивши тим самим її зміст ближчим і зрозумілішим основній масі віруючих німців. Реформа М. Лютера позбавила церкву політичного панування, підпорядкувала її світській владі. Це був шлях до свободи духу [1, с. 68].

Ж. Кальвін (1509-1564 роки) був автором іншого, більш радикального варіанту Реформації. Від лютеранства кальвінізм відрізнявся категоричнішим містицизмом та ірраціоналізмом. Як учив Ж. Кальвін, Христос своєю жертвою на хресті обрав до спасіння не все людство, а лише його певну частину. Причому критерії «обраності» цілком ірраціональні. Тому, як він каже, «званих багато, а обраних мало». Проте саме внаслідок ірраціонального характеру божественного вибору обранцем може вважати себе кожний. І тут ми чітко бачимо свободу вибору.

Реформація за своїм ідейним змістом була типово ренесансним феноменом. Водночас вона істотно відрізнялася від гуманістичної традиції Відродження репресивними заходами Контрреформації.

Лютеранський монізм у своєму запереченні автономії людської істоти, її свободи збігався з натуралістичним монізмом пізнього Відродження, який так само заперечував автономію людського ества [2]. Недаремно своє продовження лютеранський монізм, який утверджував існування одного Бога і божественної природи, знаходить у німецькому ідеалістичному монізмі XIX століття, а натуралістичний монізм – у матеріалістичному механістичному світогляді Нового часу. Найяскравішим представником класичного ідеалістичного монізму по духу, лютеранином у релігійно-філософських поглядах і способі життя був Г. Гегель [3].

Найважливішим моментом історичної еволюції німецького світу Гегель називав період Реформації [4]. Для Гегеля наука і релігія – не протилежні одна одній (і в цьому він зовсім не поділяв ідеали Просвітництва). Релігія розпочала те, що продовжила на вищому рівні наука [5]. Принцип духовної свободи, проголошений християнством, підхоплюється і розвивається науковим духом Нового часу. Реформація і стала тією подією в релігії, яка найбільшою мірою сприяла формуванню в Європі наукового духу. Реформація виникла у відповідь на «зіпсованість» самої християнської церкви, тобто церкви католицької. Гегеля можна дорікати в чому завгодно, але тільки не в симпатіях до католицизму. Реформація, з його точки зору, врятувала християнство, яке дозволило релігії розвиватися далі [6].

Протестантська революція модернізувала християнство, зокрема радикально повернула його до споконвічно закладених у ньому принципів, деформованих наступними подіями в церкві. Якщо католицизм прагнув (і середньовічна історія це демонструвала з усією очевидністю) підпорядкувати державу церкві, то Реформація виступила з гаслом відділення церкви від держави. Релігія повернулася в сферу винятково духовного буття. Більш того, саме протестантизм виявився тим яйцем, з якого вилупилося чудове пташеня – наука Нового часу. Це стало можливим через те, що реформатори християнської церкви підняли «прапор вільного духу». Наука ж для Гегеля – вершина свободи. Не тільки тому, що не можна продуктивно займатися науковими дослідженнями не будучи вільним від ідеологічних догм і конфесійних заборон, а й тому, що тільки через науку й досягається свобода, тобто дія, заснована на адекватному пізнанні дійсності. Так, у всякому разі, уважав Гегель. Реформація звільнила людський розум від посередництва церкви. Вона обґрунтувала принцип опори на власні інтелектуальні сили. Лідери Реформації створили міст, по якому клірик перебрався в галузь вільної наукової творчості. Вони революціонізували релігію, перетворивши її в ефективну загальнокультурну підставу справді наукового пізнання.

Протестантизм впровадив у свідомість людини Нового часу почуття відповідальності за власні дії, без якого не може бути ні інтелектуальної автономії, ні громадянської свідомості. Тим самим протестантизм сприяв реалізації історіософської мрії християнства – дорослішання людства. Можна сказати: для Гегеля наука і є релігія дорослої людини. Крім того, протестантська революція поставила на порядок денний питання про правову рівність усіх членів суспільства [4]. Вона проголосила рівність перед Богом, що мало своїм наслідком (якщо не безпосереднім, то віддаленим) впровадження в свідомість думки про цивільно-правову ідентичність усіх індивідів. І справою пізньої філософії, яка ґрунтувалася на завоюваннях релігійної думки, було надати принципу рівності всіх перед Богом секуляризованого сенсу.

Нарешті, Реформація відкрила дорогу промисловому і технологічному розвитку європейського людства, втіливши у свідомість європейця «дух капіталізму». Це сталося завдяки з'єднанню сфери морально-духовної зі сферою виробничою, санкціонованою Реформацією. Завдяки протестантизму промисловість і ремесло стали моральними, зникли ті перешкоди, які створила для них церква. Якщо раніше «право і моральність» розглядалися виходячи із зовнішніх критеріїв (вірності канонам, зафіксованим в Святому Письмі, або у писаній чи неписаній традиції), то тепер вони стали ґрунтуватися на суверенній людській волі, кодифікованій у державному законі.

Саме тому, для Гегеля справжньою революцією, що призвела німецький дух до усвідомлення цілей, поставлених світовим розумом, була Реформація. Це була духовна революція, що мала найважливіші соціальні наслідки. У будь-якому випадку ніяка політична революція, на думку Гегеля, не була б можлива без Реформації [7]. Важливим моментом цієї частини гегелівської філософії релігії є порівняння Реформації як концентрованого виразу німецького духу з Французькою буржуазною революцією. Соціальна революція відбулася у Франції – країні переважно католицькій. Німеччина не знала за часів Гегеля нічого подібного. У цьому німецький філософ бачив перевагу Німеччини. Вона зумовлена саме тим, на думку Гегеля, що Німеччина вже пережила духовну революцію – Реформацію, якої не знали французи. Французька революція – такий собі сурогат Реформації. Сурогат тому, що духовних змін (а вони для Гегеля найважливіші) спробували домогтися за допомогою «матеріальних» коштів, через політичний катаклізм. Звідси ексцеси Французької революції, про які в Німеччині чули, – масовий терор, громадянська війна, економічна нестабільність тощо. У Німеччині все у світських справах уже було покращено завдяки Реформації. Свідомість же французів була

наповнена переважно ідеологією Просвітництва, у якому обожнювалася природа. А такий народ, зазначав Гегель, не може бути вільним народом [6].

Свобода можлива лише тоді, коли ми визнаємо зверхприродною реальністю дух. Дух панує над природою [8]. Саме з цього й виходили німецькі протестанти. Для Гегеля Французька революція і німецька Реформація – два різних шляхи перетворення свідомості європейської людини, дві історичні альтернативи. Симпатії Гегеля цілком на боці другого шляху. Навіть політично, уважав німецький філософ, духовна Реформація принесла більше, ніж політична революція у Франції. У цій країні вона привела до диктатури Наполеона, тобто до відходу від демократичного режиму, до затиску свободи, а в Німеччині (точніше в Пруссії, в якій Гегель оселився під кінець життя) Реформація сприяла подоланню «лінощів і бідності», скасуванню багатьох феодальних повинностей, секуляризації церковних земель, обмеженню церкви тощо [9]. Іншими словами, Реформація сповна здійснила те, що лише частково і з величезними людськими жертвами змогла зробити Французька революція. І це не тому, що французи не могли утриматися від того, щоб все не зруйнувати. Просто у них не було Реформації. Їм історично не пощастило, а німцям пощастило. Пощастило перш за все тому, що вони повніше відповідали на завдання, які вирішувалися в ході розвитку світового розуму. Вони були відкритішими до його вимог. У цьому сенсі німці були вільніші. Вони довели, уважав Гегель, що «без звільнення совісті» неможливі ні політична, ні правова свобода.

Література:

1. Сидорченко А. И. Протестантская теология и философский идеализм / А. И. Сидорченко // Вопросы философии. – 1971. – №8. – С. 63–72.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии / Г. В. Ф. Гегель // Философия религии : в 2 т. – М. : Мысль, 1976–1977. – Т.1. – 1976. – 532 с.
3. Нарский И. С. Историческое значение философии Гегеля / И. С. Нарский, Л. Н. Суворов // Философия Гегеля и современность. – М. : Мысль, 1973. – С. 375–396.
4. Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство / Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет : в 2 т. – Т.1. / Сост., общ. ред. и вступ. статья А. В. Гулыги. – М. : Мысль, 1972. – С. 45–86.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии / Г. В. Ф. Гегель // Философия религии : в 2 т. – М. : Мысль, 1976–1977. – Т.2. – 1977. – 573 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии / Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет : в 2 т. – Т. 1. / Сост., общ. ред. и вступ. статья А. В. Гулыги. – М. : Мысль, 1972. – С. 87–208.

7. Гулыга А. В. Гегель / А. В. Гулыга. – М. : Мысль, 1970. – 272 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель // Система наук. Часть первая. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; пер. Г. Шпета. – СПб. : Наука, 1992. – 444 с.
9. Соловьев Е. А. Гегель. Его жизнь и философская деятельность / Е. А. Соловьев // Жизнь замечательных людей. Библиографическая библиотека Ф. Павленкова. – Челябинск : УРАЛ, 1996. – С. 387–496.

* * *

Віктор Рибачук
(*м. Полтава*)

ПРОТЕСТАНТСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЗАХІДНОГО ПІДПРИЄМНИЦТВА У ТВОРЧОСТІ МАКСА ВЕБЕРА

Найважливішим етапом у культурно-історичному розвитку Європи стала Реформація, що призвела до змін релігійного, соціального й політичного життя та визначила характер модернізаційних процесів. Реформація знаменувала собою народження нового світогляду, сприяла появі людини буржуазного суспільства – автономного індивіда зі свободою морального вибору, самостійної та відповідальної у своїх судженнях і вчинках.

Дискусійною в історіографії стала проблема впливу ціннісних установок протестантизму на розвиток капіталізму в Європі. А саме: чому ідеї Реформації виявилися співзвучні «духові капіталізму»?

Класичною роботою, де ґрунтовно проаналізовані ці проблеми, є праця видатного німецького соціолога Макса Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». У дослідженні М. Вебер намагався відповісти на питання: чому капіталізм виник саме на Заході? Чому саме в Європі змогла з'явитися господарська раціональність, що набула універсально-історичних масштабів?

Щоб дати відповідь на ці питання, М. Вебер поставив за мету виявити умови, за яких міг виникнути сучасний західний тип раціонального промислового капіталізму. Він висуває гіпотезу: лише розвиток протестантської етики створив соціальні та психологічні передумови, що виявилися особливо необхідними для виникнення західного підприємництва. Але цю гіпотезу необхідно було переконливо довести, що й зробив німецький філософ.

Над рукописом «Протестантська етика праці і дух капіталізму» М. Вебер працював впродовж 1903-1904 років. Безпосереднім поштовхом до написання роботи стало знайомство філософа зі статистичним матеріалом, який свідчив про перевагу протестантів серед баденських фінансистів, підприємців та кваліфікованих

робітників. Зіставивши ці факти зі своїми особистими спостереженнями, він висунув власну ідею щодо причин, які спонукали протестантів надавати більшого, порівняно з католиками значення таким чинникам, як рівень своєї професійної кваліфікації і рівень заробітку [1, с. 40]. У таких випадках, – зазначав М. Вебер, – «має місце такий причинно-наслідковий зв'язок: специфічний духовний склад, який є наслідком виховання – у даному разі в релігійній атмосфері отчого дому і батьківщини – стає причиною вибору професії і визначає подальшу долю людини як фахівця» [1, с. 41].

Варто зазначити, що ще до М. Вебера, на внутрішню спорідненість між протестантизмом і капіталістичним виробництвом звернув увагу німецький історик В. Зомбарт, який висунув і обґрунтував концепцію капіталізму як системи господарювання, що ґрунтується на прибутковості та економічному раціоналізмі. Капіталізм, – на думку В. Зомбарта, – виріс із глибин європейської душі. Це сталося тоді, коли притаманне новоевропейській людині прагнення до діяльності, влади і багатства злилося воедино з прагненням до порядку й організованості [1, с. 58].

Погоджуючись з висновками В. Зомбарта, автор «Протестантської етики» більше уваги приділив специфіці того типу капіталістичних відносин, які утвердилися в господарському житті розвинених країн Заходу. Це відносини, у межах яких господарська поведінка власників засобів виробництва орієнтована не на задоволення їх традиційних потреб, а на одержання прибутку, на збагачення, однак на збагачення шляхом раціональної організації виробництва й мінімізації непродуктивних затрат.

Сучасне капіталістичне виробництво ґрунтується на засадах рентабельності, уявлення про яку, зазначав М. Вебер, відсутнє як у традиційному селянському господарстві, так і в «капіталізмі колонізаторів, авантюристів і завойовників» [1, с. 54]. «Духом» же сучасного капіталізму М. Вебер називав певний менталітет, коли люди цілеспрямовано прагнуть до збагачення у межах своєї професійної діяльності, водночас свідомо обмежуючи себе у витратах на споживання, надаючи своєму способу життя аскетичних рис. «Мирська протестантська аскеза, – зазначає М. Вебер, – з усією рішучістю відкидала безпосередню насолоду життям і прагнула обмежити споживання, особливо, коли воно набувало надмірного характеру» [1, с. 173].

Люди з такою ментальністю здатні без особливих труднощів адаптуватися до вимог підприємницької діяльності: всюди, де утверджувалося пуританське світовідчуття, воно за всіх обставин

сприяло встановленню буржуазного, раціонального способу життя [1, с. 173]. У протилежному ж випадку розвиток раціонального підприємництва наштовхувався на психологічні перепони, пов'язані з невмінням чи небажанням людей «раціонально» перебудовувати свою економічну поведінку і весь спосіб життя.

Найбільшу ж роль в узгодженні підприємницької діяльності новоевропейської людини з її релігійними уявленнями, на думку М. Вебера, відіграли такі ідеї:

1. Лютеранська ідея покликання – уявлення про те, що Бог закликає людину до певного роду діяльності, і лише в ній вона може мати успіх: «Професія як покликання – це те, що людина повинна приймати як Господнє веління, те, чому вона мусить покоритися» [1, с. 74]. Таким чином, професійний успіх стає критерієм поведінки обраного шляху у житті.

2. Кальвіністське уявлення про можливість виявити, до чого передвизначена людина Богом – вічних страждань чи спасіння. Невдачі чи успіх людини у її професійній діяльності свідчать про відповідне передвизначення.

У цих випадках формується стійка внутрішня «поставка» людини щодо її праці. Саме вона надає духовного сенсу професійного успіху чи невдачі, формує внутрішній «стрижень» підприємця. Історично формується так звана протестантська етика праці, славетна основа американського бізнесу.

Таким чином, «протестантська етика», «дух капіталізму» і сам капіталізм як економічна система, виступають, за М. Вебером, як явища «вибірково споріднені». Це означає, що між ними можна віднайти певну смислову адекватність – що не дає підстав розглядати їх як ланки причинно-наслідкових зв'язків і уявляти протестантизм за причину капіталізму. Праця М. Вебера спрямована на розв'язання чисто емпіричної проблеми – пояснення механізмів впливу релігійних мотивацій особистості на її економічну поведінку. На основі фактичного документального матеріалу, дослідник показував, як внутрішня логіка розвитку аскетичного протестантизму стимулювала формування уявлень про професійне покликання і професійну самореалізацію. Під впливом цих уявлень склався новий стиль життєвої поведінки економічно активних верств населення Європи Нового часу. Вироблені ідеологами Реформації нові цінності сприяли «прориву» системи традиціоналістських уявлень про сенс людського життя і роль у ньому економічних чинників.

Усе це, за М. Вебером, сприяло утвердженню у масовій свідомості нових, відмінних від традиційних понять про професію, працю і

дисципліну, без яких неможливе нормальне функціонування сучасних економічних інститутів.

Варто зауважити, що в «Протестантській етиці» мова йде про релігійний, духовний родовід капіталістичної економіки, про її давніші традиції. Але як ця економічна система утверджувала себе, старі її корені поступово відмирили і сучасне господарське життя, як і вся сучасна культура, за М. Вебером, дуже далеко відійшли від духу аскези. Вони, як правило, відверто орієнтовані на зовнішні світські блага, і лише уявлення про «професійний обов'язок» несе не собі певний відбиток давніх релігійних ідей.

У пізніших працях М. Вебер ставив за мету глибше розкрити ті причини, внаслідок яких вчення про світську раціональну аскезу змогло виникнути в межах західного християнства. На думку філософа, це пов'язано з особливостями самої християнської релігії та специфікою її вкорінення у господарське і культурне життя Заходу. Кожна з впливових світових релігій має свою специфічну господарську етику – систему заповідей, що визначають ставлення віруючого до праці, матеріальних цінностей і багатства. Зміст таких заповідей, як правило, має аскетичне спрямування: світ у якому живе людина – недосконалий, тому поведінка того, хто прагне спасіння, повинна бути спрямована на дистанціювання від світу.

У зв'язку з цим, М. Вебер вбачав принципову різницю між господарською етикою християнства й іудаїзму – з одного боку, конфуціанства, іудаїзму та буддизму – з іншого. При всіх відмінностях у характері віровчення і культу три вищевказані релігії мають спільну рису: їх аскетизм має пасивно-споглядальний характер. Так, конфуціанство, М. Вебер називав етикою «літераторів», високоосвічених імператорських чиновників, що з погордою ставилися до простого люду [2, с. 234-235]. Це етика «порядку», пристосування до існуючої системи соціальних відносин. «Релігією інтелектуалів» він називав індуїзм, підкреслюючи, що на відміну від конфуціанців, індуїсти не прагнули займати державних посад, а утворювали спадкову касту «фахівців з особистих і обрядових справ», яка сприяє закріпленню існуючих порядків [2, с. 41].

Буддизм, за М. Вебером, був рухом жебракуючих ченців, які пропагували аскетичний спосіб життя і не втручалися у світські справи. Таким чином, господарську етику цих трьох релігій філософ називав етикою пристосування до світу (конфуціанство), або етикою втечі від світу (індуїзм та, особливо, буддизм).

Принципово іншою була господарська етика індуїзму та християнства. Прихильники цих релігій, – зазначав М. Вебер, – виробили в собі переконання, що вони послані Богом у світ, щоб

удосконалити його, тому вважали за необхідне активно і раціонально діяти у найрізноманітніших сферах – господарській, політичній і культурній [2, с. 231].

Християнська ідея раціонального «удосконалення світу» потрапивши на сприятливий ґрунт західноєвропейської бюргерської культури, стала могутнім інноваційним чинником. Певне значення, на думку М. Вебера, тут мала і та обставина, що етичні норми Старого і Нового Заповіту викладені в простій, образній і доступній для масового сприйняття формі. Уявлення про трансцендентного монотеїстичного Бога, котрий править світом і буває ласкавим та суворим, який дозволяє обожнювати себе молитвою і діями у відповідності з його вказівками – це та конструкція, яка дає чітке раціональне тлумачення світу, доступне розумінню простих людей.

Таким чином, шляхом порівняльно-історичного аналізу господарської етики світових релігій, М. Вебер підтвердив і поглибив висновки «Протестантської етики» щодо стимулюючого, або, навпаки, негативного впливу релігійних уявлень на економічну поведінку людей. Він показав, що духовні корені пуританської аскези сягають ще ветхозавітних часів, коли давньопалестинські пророки обґрунтували та практично втілили в життя вимоги раціональної етики, яка вимагала не втечу від світу і не пристосування до його порядків, а вселяла надію в майбутню радикальну зміну цих порядків і вимагала активно сприяти прискоренню цих подій.

Критики М. Вебера неодноразово закидали йому докір у перебільшенні значення релігійних чинників соціального життя і в прагненні видати протестантизм за єдину причину появи капіталізму. Так, сучасний американський соціолог Річард Лахман, розвиваючи свою теорію походження капіталізму, зазначав: «Я згоден із Вебером у тому, що протестантська Реформація була поворотним пунктом в історії європейської цивілізації, але не з соціопсихологічних причин, які він висував на перше місце – скоріше, Реформація була настільки важлива тому, що відкрила новий погляд в інтересах еліт, трансформувала їхні можливості а, отже, визначила хід формування держави і класів у Європі в XVI-XVII століттях» [3, с. 178]. Також Річард Лахман звернув увагу на те, що Реформація спочатку не змінювала соціальної психології індивідів, вона, передусім, визначала зміни в економічній поведінці й виробничих відносинах і впливала на політичні трансформації в Європі [3, с. 178-179].

Ще один американський соціолог Ренделл Коллінз указував на те, що Вебер у своїй пізнішій праці «Загальна економічна теорія» запропонував набагато складнішу теорію походження капіталізму, де протестантська етика відіграла другорядне значення, поступаючись

структурним економічним чинникам і державному втручанню [4, с. 83].

Польський історик Марія Оссовська у дослідженні цієї проблеми показала, що залежність між кальвіністським культом аскетичної праці та накопиченням з одного боку, і розвитком капіталістичних відносин, з іншого, існує не завжди [5, с. 174].

Відомий французький історик Фернан Бродель стверджував, що капіталізм, і в марксистському, і в веберівському розумінні, існував уже в містах-державах Італії епохи Відродження, до появи протестантизму, і те, що Вебер називав початком капіталізму, було лише переміщенням центру капіталістичної системи на північ Європи [6, с. 74].

Деякі автори вказують на те, що про зв'язок між протестантизмом і капіталізмом писав ще Карл Маркс, зокрема у праці «Нариси критики політичної економії»: «Кульг грошей породжує свій аскетизм, свою самопожертву, свою самовідданість – ошадливість і скупість, презирство мирських, швидкоплинних і минутих насолод, гонитву за скарбом на небесах. Звідси зв'язок англійського пуританізму, а також голландського протестантизму з наживанням грошей» [7].

Однак, варто зазначити, що Макс Вебер ніколи не прагнув підмінити однобічну матеріалістичну інтерпретацію причинно-наслідкових зв'язків історичної культури релігійним поясненням. Він неодноразово підкреслював, що в його дослідженнях ідеться про ті часи, коли капіталізм лише народжувався, а не про сучасну систему капіталістичного господарства, яка вже давно не потребує релігійної опори. Сучасне економічне життя, так само, як і сучасна політика, право, наука, мають власну логіку розвитку, власні критерії раціональності, власну професійну етику.

Відзначаючи важливість протестантської етики в генезі капіталістичних відносин, М. Вебер, однак, зазначав, що справжнє поширення духу капіталізму і господарської раціональності відбулося лише тоді, коли нове ставлення до професійної діяльності і до практичного сприйняття аскетичного способу життя втратило зв'язки зі своїми релігійними коренями. Але й після цього, уже сформоване впродовж століть почуття професійного обов'язку, дисципліна і трудова етика визначали спосіб життя мільйонів людей.

Отже, для М. Вебера розвиток раціоналістичних начал в економічній динаміці індустріальних країн – лише одна зі сторін багатостороннього соціального розвитку. Він називав її раціональністю Заходу, якою пронизані наука, правова система, держава і бюрократична організація службовців. Такий раціоналізм Вебер вважав стрижнем успішного розвитку сучасного західного підприємництва.

Незважаючи на переконливі висновки «Протестантської етики» гострі суперечки на цю тему не вщухають у соціологічній, культурологічній та філософській літературі ще й сьогодні. Проте висновки більшості дослідників у цілому свідчать на користь автора «Протестантської етики». Сьогодні особливо зростає дослідницький інтерес до тих проблем, які підняті у веберівських працях із соціології конфуціанства, індуїзму, буддизму, ісламу та іудаїзму.

Зосередившись на аналізі відмінностей господарської етики аскетичного протестантизму від ортодоксальних католицьких поглядів на господарську поведінку людини, М. Вебер мало торкався того, як ставилися до цих питань прихильники православ'я. Він мав намір всебічно вивчити господарську етику східного християнства, однак передчасна смерть завадила йому це зробити. Окремі побічні зауваження, що містяться у веберівських працях, свідчать про те, що якоїсь суттєвої відмінності в цьому питанні між двома різновидами християнської ортодоксії він не вбачав, вважаючи їх позицію типово традиціоналістською. У цілому ж православна антропологія більш оптимістична, аніж кальвіністська. Людина в православній релігії не безнадійно гріховне створіння, а об'єкт особливої ласки Божої. Однак, таке оптимістичне розуміння людини не стало в межах східної ортодоксії поштовхом до господарських і культурних перетворень, оскільки православна аскеза мала містично-споглядальний характер.

Насамкінець відзначимо найцінніші здобутки епохальної праці М. Вебера для сучасного підприємництва:

1. Перехід до капіталізму в Європі відбувся із появою нової ідеї та нового сприйняття місії підприємця, які в свою чергу і призводять до суттєвих економічних змін.

2. Місія підприємця є вирішальним чинником для впровадження інновацій – нові галузі промисловості здебільшого було засновано людьми незнатного походження.

3. Для справжнього успіху процес трансформації організації підприємництва чи соціуму повинен мати духовний вимір, адже на успіх окремих індивідів у підприємницькій діяльності великий вплив мають світоглядні ідеї, як переконливо показав М. Вебер у своїй праці «Протестантська етика і дух капіталізму».

Література:

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер. – К. : Основи, 1994. – 261 с.
2. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М. : Юрист, 1994. – 704 с.

3. Лахманн Р. Капиталисты по неволе : конфликт элит и экономическое преобразование в Европе раннего Нового времени / Р. Лахманн. – М. : Территория будущего, 2010. – 456 с.
4. Коллинз Р. Четыре социологических традиции / Р. Коллинз. – М. : Территория будущего, 2009. – 320 с.
5. Оссовская М. Рыцарь и буржуа : исследование по истории морали / М. Оссовская. – М. : Прогресс, 1987 – 528 с.
6. Бродель Ф. Динамика капитализма / Ф. Бродель. – Смоленск : Полиграмма, 1993 – 123 с.
7. Альберто Т. Переосмислюючи Марса і релігію / Т. Альберто // Спільне. – 2014. – №8 : Релігія : між експлуатацією і емансипацією. – С. 14–18.

* * *

Михайло Черенков
(м. Київ)

УКРАЇНСЬКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ У СИСТЕМІ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ КООРДИНАТ

Система координат, у якій визначає себе український протестантизм, задається двома осями: горизонтальною віссю церковно-громадських зв'язків і вертикальною віссю державно-конфесійних відносин. Вертикаль – знайома і звична, за неї зручно триматися, але в наші дні основні процеси розгортаються по горизонталі. Майбутнє України визначається тим, чи зуміє громадянське суспільство, яке перебуває саме на стадії формування, заземлити державну вертикаль, поєднати владу, яка все відривається від її джерела – народу, пов'язати її з потребами, вимогами і цінностями звичайних людей. Те ж саме можна сказати і про церкву, особливо про церкви протестантські, які демонстративно підкреслюють свою «народність».

Варто визнати, що самі протестанти тяжіють до активної громадської роботи, хоча й сповідують скептично-пасивну лояльність до держави.

При тому у відносинах із суспільством вони підкреслюють свою суб'єктність і не поспішають бачити її в самому суспільстві. Це є однією з причин того, що стосунки залишаються однобічними, незважаючи на відкритість та ініціативність з боку самого громадянського суспільства, що формується.

У той же час у відносинах з державою протестанти заперечують власну суб'єктність, тобто охоче поступаються ініціативою і задовольняються визнанням, не вимагаючи натомість майже нічого,

хіба що пілг на оплату комунальних послуг, поступок стосовно військової повинності й захисту так званих «традиційних цінностей».

Нам здається, що в умовах гострого попиту на реформи в державних структурах і постреволюційної активності громадянського суспільства, протестантські церкви мають проявити більше ініціативи і принциповості у ставленні до держави, а стосовно суспільства – більше уваги і поваги, визнання і прийняття.

Тим часом, саме вертикаль залишається головною віссю суспільно-політичного і навіть суспільно-церковного життя. Деякі протестантські єпископи відомі тим, що не вшановують своєю присутністю паству цілими місяцями, оскільки справді вважають, що їх рівень – НЕ спільнотний, а політичний. Саме тому зустрічі з представниками влади чи позиція у ВРЦіРО цінуються значно більше, ніж жива взаємодія з громадами.

Можна сказати навіть більше – комунікація між церковним керівництвом і рядовими вірянами майже відсутня. І це не окремий випадок, а правило. Єпископ може показатися на пасторській конференції, з'явитися за кафедрою, напучуючи, викриваючи і вимогливо запитуючи. Але поставити йому запитання чи поспілкуватися особисто буде складно, бо реального контакту з ним немає.

Навіть відвідуючи громади, керівництво має на меті не стільки почути про реальний стан справ, скільки проконтролювати ситуацію і утвердити свою владу. Як наслідок, церковні союзи живуть у реаліях, схожих на середньовіччі, коли регіони на словах визнають владу старшого київського єпископа, нехотячи приймають, коли він об'їжджає володіння, виплачують необхідні внески, але не більше. Вплив центральної влади часто обмежується стінами центрального офісу. Тому більшість церковних союзів зберігають слабку версію вертикалі (вертикаль особистої лояльності), побоюючись регіонального сепаратизму.

Персональний капітал зв'язків, авторитету, впливу предстоятеля ніяк не конвертується у зв'язки, авторитет і вплив цілої церкви, тобто всього складно скомпонованого церковного тіла. По суті, це можна назвати навіть не системою державно-конфесійних відносин, а кон'юнктурою моментів, обумовленою особистими стосунками впливових представників церковного і державного істеблішменту.

Те, що стало загальним симптомом для протестантських (і не тільки) церков України, можна назвати кризою спільнотності, тобто кризою спільнотної суб'єктності. Є адміністративна вертикаль, є подоба єрархії, але занадто слабкими є самі горизонтальні зв'язки, ті, які покликані взаємно зміцнювати стосунки між вірянами, їхні спільні

ініціативи, зворотній зв'язок зі священнослужителями, почуття спільності, причетності, відповідальності.

Крім внутрішніх, церковних причин, цю кризу можна вважати частиною загальної, характерної для України проблеми – нерозвиненості низових колективних форм суспільної самоорганізації. Так, усі говорять про державу, але мало хто знає, що (десь там!) має бути і громадянське суспільство. Так і в церкві: всі говорять про владу і власність, і лише одиниці переймаються спільнотою. І тут, і там немає розуміння, що суспільство – це ми, громада – це ми, що держава – наша, церква – наша.

Здавалося б, протестантизм повинен відрізнятись демократизмом, розвиненими громадами, наявністю живих зворотних зв'язків, але, на превеликий жаль, і він орієнтується на командно-адміністративні моделі, що яскраво проявляються у державі і в титульних конфесіях. Тут варто визнати: партнерство з державою і одержавленими конфесіями зіграло з протестантами злий жарт. Замість того, щоб привнести в державно-конфесійні, міжконфесійні та суспільно-церковні відносини свою славнозвісну протестантську простоту, безпосередність, навіть певний радикалізм, протестантські церкви зручно прилаштувалися за спільним столом, не ставлячи зайвих питань.

Мандат від «влади», посилення зв'язки і дозволи «згори» ніяк не замінять живих горизонтальних зв'язків з живими людьми та цільовими групами. А можуть навіть зашкодити. Так, у зоні АТО можна помітити, як все більше зростає роздратування від бравих протестантських капеланів, яких «наказали» приймати «зверху». Таким чином, церква дійсно набуває впливу, але не властивого для неї. При цьому в очах суспільства вона опиняється в компанії можновладців, ефективних і впливових, які не гребують користуватися корупційними схемами і «договорняками» заради успіху.

Громадянське суспільство, яке сьогодні формується, набуває своєї суб'єктності і бачить у державі аж ніяк несамодостатню силу. У свою чергу, цей запит чинить тиск і на церкву, в якій «світське» громадянське суспільство бачить не тільки і не стільки єпископат (аналог державної влади), а громаду, спільноту людей, добровільно об'єднаних спільними цінностями і спільним баченням (церковний аналог громадянського суспільства).

У силу своєї історико-культурної та богословської специфіки саме протестантизм може стати відповідним релігійним середовищем, де цей запит на активацію спільнотності, церковної демократії, «церковно-громадянського суспільства» зустрінє розуміння, співчуття і втілення.

Відновлюючи і розвиваючи демократичні начала в церковному житті, протестантизм набуває необхідної суб'єктності в діалозі з громадянським суспільством і в партнерських відносинах із державою.

Сьогодні ми вже фіксуємо цей тренд, як і численні рецидиви, відкочування до радянських моделей внутрішньо- і зовнішньоцерковних відносин. Чи будуть успішними протестантські церкви в розвитку власних «церковно-громадянських спільнот»? Це залежить від того, чи збережеться молодий тренд у розвитку громадянського суспільства в країні, чи збережеться вимогливий тиск знизу, від людей цивільних, рядових.

Церковні громади і громадянське суспільство – сполучені посудини. Хоча, поправді, доведеться визнати: доля громадянського суспільства в цілому залежить від розвитку церковно-громадянського суспільства набагато більше. Тому церкви відповідальні не лише за себе, за свій імідж у суспільстві і статус у відносинах з державою. Їхні внутрішні процеси і самовизначення стають критичним чинником для виживання держави і громадянського суспільства.

Література:

1. Черенков М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм : генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні вимоги сучасності : монографія / М. Черенков. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с.
2. Черенков М. Накануне. Предчувствие Реформации / М. Черенков. – К. : ООО «Книгоноша», 2013. – 229 с.
3. Черенков М. Протестантская этика и дух остмодернизма / М. Черенков, В. Бачинин. – К. : ООО «Книгоноша», 2015. – 376 с.

* * *

РОЗДІЛ II

ДИСКУСІЙНІ ПИТАННЯ ІСТОРІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ XVI СТОЛІТТЯ

*Наталія Бесєдіна
(м. Полтава)*

ТУРКОФІЛЬСТВО В ЄВРОПІ ЕПОХИ РЕФОРМАЦІЇ

У центрі світових подій XVI століття була конфронтація ісламу з західним християнством. Від свого початку іслам вирізнявся дивовижним динамізмом. Він протиставляв себе решті релігійно-філософських систем і вбачав свою історичну місію у ствердженні на Землі нового порядку. Це завдання реалізовувалося декількома шляхами: шляхом місіонерської діяльності, що відбувалася зазвичай паралельно з торговою, шляхом священної війни за віру, шляхом дії демонстративного ефекту на суспільну думку іншовірів. Головним претендентом на світове панування у XVI столітті була найбільша й наймогутніша мусульманська держава – Османська імперія. За доби Реформації Держава Великого Турка стала найсерйознішим ворогом християнської Європи, основним центром консолідації всіх сил, що боролися проти католицької церкви, князів і дворянства. На співчуття і підтримку турків сподівалися всі країни, антикатолицькі течії – від дунайських антитринітаріїв до французьких гугенотів.

Запропонована стаття присвячена з'ясуванню впливу зовнішнього, передусім турецького, чинника на європейські події епохи Реформації.

Становлення, основні етапи розвитку та зовнішня політика Османської імперії досить повно досліджені у наукових працях зарубіжних і вітчизняних учених [3; 5; 7; 16]. Окремі аспекти еволюції османської державності та міжконфесійних відносин, сутність режиму капітуляцій і системи міллетів представлені в низці найновіших публікацій сучасних дослідників [2; 4; 9; 15; 21].

Однак «турецька тема», надзвичайно популярна у європейській публіцистиці XVI століття, туркофільство як характерне явище західної суспільно-політичної думки епохи Реформації, досліджені лише у працях видатного українського сходознавця, академіка А.Кримського [11]. До нашого часу найактуальнішим, неперевершеним унеском ученого в історіографію Османської держави є використання європейських джерел XVI століття, на свідчення яких ми здебільшого спиралися при підготовці статті.

У XVI столітті, в епоху розколу віри в Європі, Реформації, релігійних протистоянь в Угорщині та Селянської війни у Німеччині 1524-1525 років, Османська імперія активно долучилася до європейської політики, передусім до боротьби за Угорщину [20, с. 65]. Загалом територіальне розширення держави Османів відбувалося за трьома напрямками: на схід, де османські війська, здолавши армію Сефевідів, захопили східну Анатолію та Азербайджан; на південь, де внаслідок блискавичної перемоги османи підкорили Єгипет, майже весь Магриб, за винятком Марокко, Аравію; на захід – у Європу, до воріт Відня, з метою здобути бажане золоте («червоне») яблуко («державу») – символ влади, який тримав у своїх руках імператор Священної Римської імперії.

Європейська експансія Османів за правління Сулеймана I (1520-1566 роки) була основним складником його плану всесвітніх завоювань. 29 серпня 1526 року у битві при Мохачі османське військо завдало поразки угорським, хорватським і чеським полкам Лайоша II, короля Угорщини і Чехії [5, с. 45]. 10 вересня турки захопили Буду, звівши на угорський престол свого ставленика трансильванського магната Яноша Заполью, який визнав себе васалом Османської імперії [11, с. 161]. На угорський престол також претендував ерцгерцог австрійський Фердинанд Габсбург (брат імператора Іспанії та «Священної Римської імперії» Карла V), що спричинило нову війну 1529-1532 років. Упевнений у своїх силах Сулейман у 1529 році взяв в облогу Відень, але захопити його не зміг. Попри те, що через три тижні облога Відня була знята, турки показали себе світовою державою [17, с. 426]. У 1533 році був укладений Стамбульський мирний договір, згідно з яким північно-східна Угорщина офіційно ввійшла до складу Австрії за умови сплати щорічної данини султанові, а східна перейшла під управління турецьких васалів. Договір 1547 року встановив розподіл Угорщини на три частини: західна та північно-західна (словацька) Угорщина відійшла до Австрії; середня – до турків (невдовзі Будапешт отримав назву «підпора ісламу»); східна – Семигородщина дісталася турецькому васалові Я. Запольї [11, с. 162]. Унаслідок наступних трьох австро-турецьких війн кордони між володіннями Османів і Габсбургів суттєво не змінилися. У результаті успішної європейської експансії турків у 1540 році був укладений мир із Венецією, яка поступилася Османській імперії декількома містами в Далмації і сплатила 300 тисяч дукатів контрибуції [17, с. 427]. У 1551 році турки завдали серйозної поразки Мальтійському ордену і захопили Тріполі, заснувавши там ейалет Західний Тріполі [13, с. 27].

Відтепер імперія Османів розкинулася на трьох континентах, займаючи Малу Азію, Балкани, Східне Середземномор'я, Ірак, більшу

частину Аравії, майже всю Північну Африку, за винятком Марокко, й досягла вершини своєї могутності. Територія держави Великого турка складала майже 8000 миль, її прибутки зросли до 10 млн. золотих дукатів, а скарбниця була розміщена у Замку семи веж (арсенал, архів, золото, срібло, ювелірні вироби, цінне старовинне добро, монети й антикваріат із Персії та Єгипту) [5, с. 174].

Головним суперником Священної Римської імперії у Європі була Франція. З огляду на це, у 1536 році був укладений франко-турецький договір про спільні дії проти Габсбургів [11, с. 166]. Відповідно до султанської маніфестної грамоти французи отримали право торгувати на всій території імперії, при цьому мита з них збиралися нарівні з підданими султана. Аналогічні права отримали турецькі торговці в усіх володіннях французького короля. Капітуляційний зміст договору полягав в іншому – Туреччина погоджувалася на здійснення подвійного судочинства на своїй території, тобто заснованого як на ісламському праві, так і на законах Франції, якими послуговувалися французькі консульські суди. Рішення кадї (мусульманського судді) могли бути проігноровані іноземними підданими; рішення консульського суду мали обов'язковий характер для османських підданих. Крім того, Франція отримала право протекторату над християнами-католиками у межах державних кордонів Османської імперії. Усі торгові кораблі, крім венеціанських, у підконтрольних османам водах Середземного моря, повинні були використовувати французький прапор. Чорне море залишалося закритим для всіх європейців без винятку [20, с. 67].

Альянс із Францією став наріжним каменем османської політики у Європі. Природними союзниками Туреччини були німецькі протестантські князі Шмалькальденської ліги, котрі боролися проти Карла V [5, с. 47]. При посередництві французів Сулейман I зближився з лютеранськими князями, наполягаючи у своїх листах на тому, щоб ті продовжували спільні дії з Францією проти Папи та імператора. Султан запевняв їх, що коли османська армія вступить у Європу, він подарує амністію всім князям. Османський тиск упродовж 1521 – 1555 років змусив Габсбургів здійснити низку поступок протестантам і був однією з причин офіційного визнання протестантизму. Сулейман I уважав протестантів близькими до мусульман, оскільки вони також порозбивали ідолів й піднялися проти Папи [10, с. 29]. Підтримка і протекція лютеран і кальвіністів ставали провідним принципом османської європейської політики. Пізніше, у зв'язку із загрозою османського просування вглиб Європи, поміж поміркованих протестантів посилювалося усвідомлення європейської єдності та необхідності захисту загальноєвропейських цінностей. При цьому слід

враховувати ті причини, що впливали на формування турецького образу в Європі. По-перше, неабиякий вплив на європейців мала могутність Османської імперії, яка була поліетнічною конфедерацією, створеною з волі османських турок і побудованою на основі військово-адміністративних відносин; по-друге, цілісність імперії підтримувалася не лише силою та страхом, а й цілком об'єктивними причинами, які притягували представлені у ній народи до османотурецької державності. Йдеться, передусім, про те, що в епоху своєї величі (XVI століття) османотурецька держава була центром економічного життя регіону, в її столиці – Стамбулі – сходилися два торгові шляхи світового значення: «шлях із варяг у греки» і «великий шовковий шлях»; по-третє, за рівнем економічного розвитку, запасами золота і грошей вона домінувала не лише у своєму регіоні, а й поміж багатьох європейських країн; так, французи брали в османів кредити й позики, італійці харчувалися анатолійською пшеницею, а англійці відряджали до Стамбула агентів із тим, щоб розкрити секрети ткацького виробництва. Османіди, вважали (або хотіли, щоб так було), що всі європейці голодують і погано одягнені. Дипломатів і торговців з Європи мили в банях, годували із рук, вкладали до рота добрі шашлики і розкішні фрукти, накидали їм на плечі дорогі кафтани. Інколи це було хутро, придбане у російських торговців. Але все це робилося досить зневажливо, з турецькою погордою. Звідси – усталене сприйняття капітуляції як символу приниження [20, с. 66]; по-четверте, важливе значення мало те, що османи запровадили у себе в державі систему суспільних відносин, яка вигідно відрізнялася від відносин між державою та особою, характерних для васальних володінь. Ця система була побудована на військово-демократичних принципах і передбачала примат військової доблесті над національними, релігійними, матеріальними та іншими відмінностями, тому вона вирізнялася відносною віротерпимістю, інтернаціоналізмом, свободою і простотою поведінки, але водночас репрезентувала винятковий внутрішній порядок і строгу дисципліну [3, с. 181]. Не дивно, що англійська королева Єлизавета і російський цар Іван IV Грозний направляли в Стамбул спеціальні місії для вивчення особливостей османської юридичної системи з метою запозичення її позитивних моментів та запровадження їх у себе. На XVI століття османи мали найсильнішу й найдосконалішу війсьну машину у Середземномор'ї. Побудована на «тимарній системі», вона дозволяла мати винятково сильну армію, безмежно віддану головнокомандувачу. Військово-ленна система була відображенням відомої логічної схеми: «Османська держава шаблею здобута і шаблею тільки може бути підтримана» [12,

с. 3]. За часів Сулеймана I держава могла виставити 200-тисячну армію та флот із 200 кораблів [19, с. 135].

Про ефективність турецької військової системи свідчить той факт, що з 1281 по 1682 рік османи не зазнали жодної значної поразки, збільшивши територію держави від 4,8 тис. кв. км до 4, 5 млн. кв. км і перетворивши її на одну з найбільших імперій світу [7, с. 204]. Звичайно, значну роль у сприйнятті Туреччини європейцями відігравала особа її тодішнього правителя – Сулеймана I, якого у Європі називали Блискучим, Пишним та Великим, зважаючи на його видатну політичну могутність, оскільки за його правління Османська імперія стала світовою державою, остаточно склалася і закріпилася система внутрішніх зв'язків імперії. Особа султана стала втіленням повноти влади в імперії. Це була навіть не піраміда влади, як зазвичай стверджується, а справжня влада, де всі сановники, навіть найвищі, були лише виконавцями волі султана, або падишаха. Принцип східної деспотії, коли вся земля належить Правителю, а його воля обмежена тільки Богом, в Османській імперії знайшов своє реальне втілення. Від імені султана адміністративну владу здійснював великий візир. Ця посада існувала з 1327 по 1922 рік безперервно, що було однією із специфічних рис владної системи османів [20, с. 67]. Турки найбільше цінували культурні заслуги правителя, його мудру опіку над державою та людністю [11, с. 148]. Їхній титул для Сулеймана Пишного – Законодавець, тобто Сулейман ель-Кануні [16, с. 139]. Султан Сулейман був видатним державним діячем свого часу, прекрасним полководцем і розсудливим політиком. Упродовж сорока шести років свого правління він здійснив тринадцять воєнних кампаній, значно розширивши кордони Османської імперії; упорядкував турецьку державну систему: за нього була вироблена низка законів (канунів), які впродовж наступних століть визначали життя турецького суспільства. Султан підтримував поетів, художників, архітекторів, сам складав вірші. На його епоху припадає розквіт турецької національної культури [17, с. 425]. Венеціанський посланник у Стамбулі так писав про Великого Турка: «Сулейман Кануні був твердого характеру, відважний, працьовитий, розумний і справедливий, раз даного слова завжди додержував. Любив молитву, лови і війну. Існують чутки, що Сулейман, відповідно до свого імені, полюбає читати, досить розумний і помікований» [18, с. 162].

Темпи воєнних завоювань Османської імперії не лише викликали страх серед європейського населення, а й вражали його. У Європі виник величезний інтерес до османського досвіду військової та соціально-державної організації, який доволі широко використовувався для порівняння та заклику до реформ у власних країнах (Бусбек,

І. Пересветов, почасти Лютер та ін.) і навіть створення певних соціальних утопій (Л. Агостино, Ф. Альбергаті, Т. Кампанелла) [19, с. 24].

Одним із фундаторів так званого «європейського туркофільства» став ідеолог протестантизму Мартін Лютер. Він уважав Османську імперію зразковою державою, оскільки вона мала найдосконалішу військову систему під управлінням абсолютного монарха за відсутності родової аристократії та ефективну етноконфесійну структуру [14, с. 43]. Турецьке вторгнення в Європу Лютер сприймав як Божу кару за «беззаконня наші», за гріхи [11, с. 220]. У своїх проповідях він згадував про те, що серед його земляків простий люд бажає приходу турків та їхнього панування, сприймає турків як святих: «Турки – сильні, та й раз у раз перемагають ворогів, їхня влада зростає, і люди ладні відмовитися від розумного пояснення, ладні все пояснити турецькою святістю, тим, що й турецьку віру і турецьке життя-буття сам Бог любить» [11, с. 221]. У боротьбі проти папства Лютер наголошував, що святим зразком для католицького духовенства є священнослужителі в турків, оскільки вони вирізняються суворістю, стриманістю і моральністю. У передмові до Корану він зазначав: «Не диво, що багато християн так легко відходять від Христової віри до Мохаммедової та й міцно вже її держаться, бо турки далеко перевищують наших християн» [11, с. 221]. Ідеалізація турок поміж міського німецького населення сприяла поширенню нелегальної літератури, у якій турки були зображені як борці за інтереси бідноти проти багатіїв [8, с. 394].

Прихильником Туреччини був сподвижник Лютера Ульрих фон Гуттен, який необхідною умовою перемоги над папством уважав прихід османської армії: «Нехай народів увірветься терпець і нехай прийде турецьке військо» [11, с. 222]. Із розвитком Реформації подібні настрої охоплювали все більш широкі антикатолицькі кола.

Певну специфіку мало туркофільство у Франції, оскільки король Франциск I, ворог німецько-іспанської Габсбурзької монархії, був союзником султана Сулеймана I, а Франція – першою європейською державою, яка у політичних інтересах наважилася стати союзницею «невірних». Представники громадської думки Франції захоплювалися турецьким абсолютизмом як справжнім суверенітетом державної влади, а причинами турецької могутності вважали єдинодержавність і необмежену султанську владу: «Нехай Європа заведе у себе турецький спосіб правління – то й для держави і для простого люду надійдуть геть усілякі блага» [11, с. 223].

Одним із французьких політичних письменників-туркофілів XVI століття був відомий правник-державознавець Жан Боден. У низці

своїх праць він позитивно оцінював турецьку державну структуру, її фінансову систему, османську добродійну місію для Європи. Турки, стверджував Ж. Боден, були чи не єдиним народом поміж інших, який уважав людину благородною, зважаючи на її чесноти, а не на походження: «Турецькі звичаї такі, що кожному дається в громадянстві те місце, яке він заслужив. Коли в людини були вельможні пращури, то вона мусить славу свого народу поповнити своїми діями, – а як ні, то потрапляє до класу людей незначних і простих» [1, с. 67]. Як відомо, все населення країни розподілялося на дві категорії. Перша – придворні, військові, цивільні та мусульманські чиновники. Вони не сплачували податків і складали правлячий, вищий ступінь османського суспільства. Друга група – це ті, хто сплачував податки. Ця обставина, давала формальну підставу стверджувати, що в імперії Османів XVI століття люди були рівні перед султаном. Але, навіть за умов відсутності кріпосного права, становище немусульман було принизливим. Вони були фактично і юридично неповноправними підданими, оскільки обкладалися більш високими податками, ніж мусульмани, у судах їхні свідчення не бралися до уваги. Християн не рекрутували на військову службу, не призначали на жодні, навіть незначні, адміністративні посади. Не довіряли, а отже, й рівності не було [20, с. 68]. Досить вдалою, на думку Ж. Бодена, була основа турецької військової могутності – тимарна система: «Усі землі, за винятком декількох ділянок, належали воїнам, яких вони називали тимаритами. Решта – платники податків, які зобов'язувалися сплачувати воїнам за користування полями, і податкову ренту за орендовану на десять років землю. Коли тимарит помирає, військова служба разом із бенефіцієм, за рішенням правителя покладається на іншу особу. Якщо оголошувалася війна, завжди набиралися безоплатні солдати» [1, с. 250]. В османському суспільстві власність на землю належала державі. Власник тимара був лише службовцем держави, її уповноваженим. Із ренти, що збиралася від імені держави, стягувався податок, на який від імені тієї ж держави утримувалося військо. Власник тимара – солдат-чиновник, який представляв державу у відповідному районі [8, с. 395]. Так само ідеалізував французький мислитель турецького султана: «Піддані звать його «паном», бо він має право над їхніми особами й добром; тільки ж поводить ся султан зі своїми підданими більш людяно й вільно, ніж поводить ся добрий батько якоїсь сім'ї зі своїми рабами» [11, с. 224]. Позитивно оцінював Ж. Боден османську релігійну політику: «Будь-які релігійні несхожості тут великої ролі не грають, бо, хоч турецький султан високо шанує віру своїх батьків, тільки ж не ставиться він вороже до інших, до чужих вір і дозволяє кожній релігії жити по її закону чи то будуть латини, чи

греки, чи євреї, чи ефіопи, чи шиїти. А все ж до християнських ченців він дуже прихильний і раз у раз показує їм свою щедрю ласку» [11, с. 224]. Дійсно, в епоху розквіту держава Османів вирізнялася впорядкованою системою міжконфесійних відносин, основу яких складали мілleti, тобто релігійні общини, які отримали в імперії право на існування й певну внутрішню автономію. Мусульмани були міллет-і хакіме, тобто панівною спільнотою. Представники інших релігій – міллет-і махкюме, тобто підпорядковані, керовані. Першою за часом утворення і чисельністю була православна община (Рум міллеті). Дещо пізніше були створені яхуді міллеті та ермені міллеті (єврейська і вірменська) общини. Усі вони складали три основні немусульманські мілleti Імперії. Члени міллетів користувалися юридичною автономією, голови міллетів – міллет-баші, були їхніми духовними та юридичними керівниками і представляли їхні інтереси перед державою [15, с. 39]. Міллетна система, як справедливо зауважував Ж. Боден, була тією структурою, що допомагала Імперії досягти певної цілісності, організувати співіснування ісламської держави і неісламських народів. Її створення було результатом того, що ісламська держава відмовилася від проведення всередині країни політики ісламізації. Слід підкреслити, що ісламізація відбувалася, але політики ісламізації не було. Така тенденція вигідно відрізнялася від папської католицької політики і, зрештою, відповідала одному з основних положень Мединської конституції Пророка: «Я не вклоняюся тому, чому вклоняєтеся ви, а ви не вклоняєтеся Тому, Кому вклоняюся я. У вас є ваша релігія, а у мене – моя» [10, с. 674]. Водночас мусульманське богослов'я, розглядаючи опіку над людьми Писання (Біблії) як один із священних обов'язків, покладених на них Аллахом, вимагало від іншівірців виконання шести умов: не критикувати Коран, не зводити наклеп на пророка Мухаммада та іслам, не укладати шлюб і не перелюбствувати з мусульманками, не схиляти «правовірних» до зміни віри, не допомагати ворогам ісламу [9, с. 53].

Ісламізація здійснювалася примусовими і непримусовими методами. Міста на Балканах від XVI століття були переважно мусульманськими. Місцева влада та мусульманська більшість інколи виступали як войовничі ісламізатори, про що свідчать балканські житія християнських мучеників. Однак більш поширеним було добровільне прийняття ісламу, пов'язане з бажанням полегшити податковий тиск, зберегти привілейований статус, інколи просто, щоб отримати якусь матеріальну подачку. Важливу роль відігравали неортодоксальні ісламські секти, які знаходили спільну мову з християнським населенням. На побутовому рівні поширювалася думка про близькість ісламу й християнства. В іслам зазвичай переходили ті християни, які

внаслідок воєнних дій мусили залишити обжиті місця й осідати на нових землях, втративши не лише майно, а й старі духовні цінності й традиції. З готовністю приймали в іслам також і послідовників еретичних християнських учень, наприклад богомилів [15, с. 35]. Обернення в іслам дозволило деяким місцевим великим феодалам увійти до складу верхівки османського правлячого класу. Крім того, така тенденція посилювала відомий космополітичний характер османської еліти: від 1453 року по 1600 рік із сорока восьми великих візирів сорок чотири не були турками за походженням, а переважно слов'янами і греками [20, с. 39]. На думку Ж. Бодена, система міллетів була найоригінальнішою особливістю османської адміністративно-політичної структури [4, с. 110].

Значну увагу в своїх працях французький мислитель приділяв фінансовій системі Туреччини, запозичення якої, на його глибоке переконання, було дуже важливим для Франції: «Турецькі султани, окрім звичайної скарбниці, куди надходять мита й оплати, мають ще й недоторкану скарбницю про запас на непередбачувані державні труднощі. Розумна річ у турків – те, що в них немає такого числа скарбничих урядовців, як у Франції. Не диво, що ніде немає більше, ніж у нас, судових процесів за хабарництво та казнокрадство. Зовсім інакше діло – у турецьких султанів: бо торгувати будь-якими посадами вони вважають за річ гидку, і скарбових урядовців вони, як на таку велику державу, мають зовсім мало» [11, с. 226]. Звичайно, Ж. Боден занадто ідеалізував османську державну систему, яка не була позбавлена старих вад східної деспотії, передусім посадових зловживань, чиновницького чванства, некомпетентності й продажності. Водночас, державний лад Османської імперії вирізнявся, як відомо, такими рисами: безмежною владою султана-халіфа, строгим розподілом влади, жорсткою вертикаллю виконавчої влади, принципом меритократії, строгою ієрархією чиновників, відлагодженою податковою системою. Августійший диван (дорадчий орган при султані) складався з керівників головних державних відомств (візирів), авторитетних улемів та особливих (запрошених) вищих сановників. Усі вони вважалися «рабами султана», йому належало не лише їхнє майно, а й життя. Страти чиновників усіх рангів не були винятком у державі османів. Унаслідок цього, поширеними явищами були крадійство й хабарництво: чиновники діяли за принципом: «Хапай, поки живий» [19, с. 107].

Досить позитивно оцінював Ж. Боден турецьку судову систему, мусульманське право та законодавчу діяльність Сулеймана Кануні, який видав низку законів і постанов, спираючись на усталені правові звичаї та на стародавнє право завойованих народів. Світські кануни

Сулеймана Законодавця, як зазначав Ж. Боден, були покликані не лише замирити немусульманських підданих держави, а й налагодити економічну систему. Тому у султанських збірках законів були вміщені елементи законодавства, що мали римське, візантійське, слов'янське, німецьке й мамлюцьке коріння. З огляду на це, Ж. Боден писав: «Я хочу, щоб ми також змогли оволодіти й цивільним кодексом турків. Без сумніву, він допоможе нам зрозуміти суспільне право, на засадах якого побудована ця процвітаюча й сильна імперія» [1, с. 48]. Думка Ж. Бодена була дуже авторитетною у Франції XVI століття. Крім наукових праць, з'являється низка туркофільських памфлетів, автори яких доводили, що Франція повинна негайно засвоїти той ідеальний державний лад, який панує у союзній з нею Туреччині [11, с. 226].

Отже, туркофільські настрої у Західній Європі XVI століття були дуже різноманітні. Одні європейці цінували військову могутність османської армії, яка здатна захопити, крім Балкан, решту Європи й повалити ненависний середньовічно-католицький і феодалний лад. Балканське населення спершу вважало турок своїми рятівниками. Євреї, змушені рятуватися втечею із католицької Європи, знайшли прихисток і віротерпимість у царстві Корану: «Вони, як стверджував К.М. Базілі, тут і сьогодні більше задоволені своєю долею, ніж у багатьох європейських містах, і користуються однаковими правами з усіма племенами, підвладними туркам» [15, с. 41]. Прагматизм і здоровий глузд османської влади обумовив високий ступінь їхньої толерантності і відсутність сліпого фанатизму. Можливо, що турецькі правителі XVI століття виказували релігійну терпимість не лише керуючись політичними причинами, а й перебуваючи під впливом пошуку «надконфесійних» шляхів самовдосконалення та злиття з Богом, які пропагувалися суфіями Анатолії. Унаслідок цього в Османській імперії встановилася незвичайна для Середньовіччя атмосфера віротерпимості та релігійної свободи. Шаріатська система правосуддя була найважливішим інструментом османської етноконфесійної політики на місцях. Його практика мала значний авторитет серед немусульман. Цьому сприяв той факт, що османські кадї, нехтуючи настановами «божественного закону», зазвичай приймали покази християн та іудеїв як рівнозначні свідченням мусульманина, дозволяючи іншовірцям присягати на Євангеліях або Торі. Водночас досить часто, позиваючись із «правовірним», християнин «перестраховувався», приводячи до суду зі свого боку свідка-мусульманина [9, с. 55].

Отже, найважливішим аспектом європейського туркофілства була турецька віротерпимість, яка, звісно, занадто ідеалізувалася. Між тим, християни під турецьким пануванням могли зберігати свою віру з

усталеними догматами, і жодна інквізиція їх не переслідувала. Натомість для Європи XVI століття характерними були релігійні утиски та релігійні усобиці, гостра політична боротьба. Тому турецький порядок загалом і, особливо, у сфері міжконфесійних відносин викликав захоплення серед європейців. Звичайно, у прихильності до турецького ладу поза їхньою увагою залишалася та обставина, що християнство було у своїх догматах вільне з огляду на його другорядну роль у житті османського суспільства. Мусульмани ставилися до християнства з неабиякою погордою, оскільки вони вважали, що всі невіри – гяури – то, по суті, єдина релігійна громада, призначена для пекла [11, с. 227]. Поміж турків-мусульман не було й мови про свободу релігійної думки: будь-який ухил від загальноприйнятого мусульманства суворо карався, а відступництво або ренегатство вважалося найтяжчим державним злочином. З огляду на це, тодішня Європа тремтіла перед турками не тільки жахаючись їх, а й схиляючись перед їхніми ідеальними порядками. Водночас турецька загроза католицько-європейському світові була важливим чинником не лише піднесення національних монархій, таких як Франція, а й поширення протестантизму в Європі.

Література:

1. Боден Ж. Метод легкого познания истории / Ж. Боден ; пер. с лат. М. С. Бобковой. – М. : Наука, 2000. – 412 с.
2. Виноградов В. Н. Османская империя и Россия. XV – конец XIX века / В. Н. Виноградов // Новая и новейшая история. – 2012. – №1. – С. 98–121.
3. Еремеев Д. Е. Этногенез турок / Д. Е. Еремеев. – М. : Наука, 1971. – 231 с.
4. Жерлицына Н. А. Православная греческая община Туниса под покровительством Российской империи / Н. А. Жерлицына // Восток. – 2014. – №6 – С. 110–115.
5. Іналджик Г. Османська імперія. Класична доба 1300 – 1600 / Г. Іналджик. – К. : Критика, 1998. – 284 с.
6. Кадырбаев А. Ш. Османская и Российская империи : общее византийское и золотоордынское наследие / А. Ш. Кадырбаев // Восток. – 2003. – №2. – С. 145–155.
7. Кинросс Лорд. Расцвет и упадок Османской империи / К. Лорд. – М. : Астрель, 1999. – 402 с.
8. Киреев Н. Г. История Турции. XIX век / Н. Г. Киреев. – М. : ИВ РАН : Крафт+, 2007. – 608 с.
9. Кобыщанов Т. Ю. Между Кануном и Шириатом : религиозная политика османских властей в сирийских провинциях в XVI –

- начале XIX в. / Т. Ю. Кобыщанов // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. – 2005. – №4. – С. 52–60.
10. Коран / Перевод смыслов Э. Р. Кулиева. – М. : Изд. дом «УММА», 2007. – 687 с.
11. Кримський А. Історія Туреччини / А. Кримський. – Київ-Львів : Олір, 1996. – 288 с.
12. Кулланда М. В. Османское огнестрельное оружие и вопросы атрибуции / М. В. Кулланда // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. – 2004. – №1. – С. 3–19.
13. Ланда Р. Г. Глобализация и политический ислам / Р. Г. Ланда // Вопросы истории. – 2011. – №4. – С. 24–31.
14. Лютер М. 95 тезисов. Диспут о прояснении действительности индульгенций / М. Лютер ; пер. с лат. А. И. Рубана. – СПб. : Герменевт, 1996. – 197 с.
15. Орешкова С. Ф. Османская империя : проблема межконфессиональных отношений / С. Ф. Орешкова // Восток. – 2008. – №6. – С. 33–44.
16. Петросян Ю. А. Османская империя : могущество и гибель / Ю. А. Петросян. – М. : Восточная литература, 1990. – 378 с.
17. Рыжов К. Все монархи мира / К. Рыжов. – М. : Вече, 2004. – 544 с.
18. Финкель К. История Османской империи : Видение Османа : пер с англ. / К. Финкель. – М. : Астрель, 2010. – 829 с.
19. Хитцель Ф. Османская империя / Ф. Хитцель. – М. : Вече, 2006. – 384 с.
20. Шеремет В. И. Становление Османской империи / В. И. Шеремет // Новая и новейшая история. – 2001. – №1. – С. 60–69.
21. Шлыков П. В. Вакфы в Турции : трансформация традиционного института / П. В. Шлыков. – М. : Изд. дом Марджани, 2011. – 560 с.

* * *

Олександр В'ялов
(м. Харків)

ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЙ НА РОЗВИТОК НАУКИ

Багатьом із тих, хто встиг застати «епоху розвиненого соціалізму» в колишньому СРСР, неважко згадати особливі шкільні уроки, де ідеологи «наукового атеїзму», захлинаючись, сповіщали про те, що наука і віра в Бога – речі несумісні та, навіть, ворожі. Міф про існуючий конфлікт віри і науки подавався таким чином, що у давнину люди, нібито не могли пояснити (і насамперед, контролювати) багатьох природних явищ (землетрусів, цунамі, грому та блискавки під час грози) і тому наділяли їх надприродними властивостями.

Керуючись страхом перед таємничими духовними силами, наші неосвічені предки були змушені вдаватися до релігії як до знеболюючого засобу, який дозволяв дещо примирити непростий досвід повсякденного життя і відсутність елементарних знань про закони природи. Далі, зазвичай, робилися висновки політичного характеру, згідно з якими правляча еліта використовувала релігію для пригнічення неосвічених народних мас тощо.

Логічним наслідком такого світогляду була переконаність, що після того, як наука розставила всі крапки над «І», люди грамотні й освічені можуть бути винятково атеїстами. І, звичайно ж, мова йшла про те, що самі вчені, які формували науковий розвиток суспільства, були зразковими скептиками й апостолами невіри.

При цьому ретельно замовчувався той факт, що в даному випадку теорія ніяк не в'язалася з практикою. Насправді, низка вчених були людьми глибоких духовних переконань. Досить назвати добре знайомі нам зі шкільних років імена: Й. Кеплер, Р. Бойль, Х. Гюйгенс, Б. Паскаль, І. Ньютон, Г. Лейбніц, Л. Ейлер, М. Ломоносов, М. Фарадей, У. Томсон (лорд Кельвін), Дж. Максвелл, М. Планк, які були не тільки людьми неабиякого інтелекту, але й мужами християнської віри.

Тому на зміну логічному ланцюжку «В Бога вірять неграмотні люди. Учені – грамотні. Значить, учені – атеїсти» слід було б висунути більш гідну альтернативу: «Учені – грамотні. Учені вірять у Бога. Отже, вірити в Бога – розумно». Звичайно, питання віри чи невіри – питання особистого вибору.

Але навіть ті, хто відкрито називав себе далекими від релігійної віри, визнавали, що можливості науки судити про речі духовні, м'яко кажучи, обмежені. Одним із таких агностиків був Альберт Ейнштейн, який заявляв: «Інтелект розкриває для нас взаємовідношення засобів і цілей. Але розум сам по собі не може пояснити нам сенс кінцевих фундаментальних цілей. Виявити ці цілі та зробити їх основою життя людини – саме в цьому полягає найважливіша функція релігії» [6, с.112]. Іншими словами, за твердженням автора теорії відносності, наука – не всесильна і не може дати відповідей на основні питання буття, такі як «Звідки все виникло і для чого все існує?», «Що таке добре і, що таке погано?», «Чи є життя після смерті?». Для відповідей на подібні питання необхідні духовні знання.

Примітно також, що бурхливий розвиток науки припадає якраз на той час, коли в Європі почали відбуватися події, що увійшли в історію як протестантська Реформація. Будемо чесними і визнаємо, що і в стародавньому світі були неординарні мислителі – Піфагор, Архімед, Евклід. Так і в християнському світі розвиток науки не обмежувався

одним лише протестантизмом. Досить згадати таких маститих учених-католиків, якими були Р. Бекон, М. Коперник, А. Вольта й О. Луї Коші. Але все ж вплив Реформації був настільки значним, що його, без перебільшення, можна назвати вирішальним для сучасного наукового знання. У чому ж виявився цей вплив?

Середньовічна модель пізнання спиралася на схоластику. О. Киричок стверджує, що «схоластиком називали філософію, що функціонувала у середньовічних школах та університетах у VI-XIV столітті після Р.Х. і розвивалася переважно під впливом філософії Аристотеля» [3, с. 70]. Схоластика заохочувала абстрактні умовиводи, а не вимагала експериментальних (емпіричних) підтверджень, життєво важливих для наукового методу. При такому підході процвітали псевдонаукове шарлатанство, практика ворожінь і астрологічних прогнозів, а з наукою справи йшли не дуже добре.

Справа зрушила з мертвої точки завдяки Р. Бекону, який став основоположником емпіричного підходу до пізнання. Він заявляв: «Для дослідження нам заповідано дві книги, покликані вберегти нас від помилок: перша – сукупність Писань, що відкриває нам Божу волю, друга – сукупність творів, що відкриває нам Його силу» [1, с. 10]. Бекону, як і належить всім реформаторам, дісталася «на горіхи»: у 1257 році генерал ордену монахів-францисканців, до якого належав мислитель, звинуватив його у відступництві від догматів істинної церкви і захопленні чорною магією. Стаття, на щастя, виявилася не «розстрільна», але права на викладання опальний чернець позбувся на цілих десять років.

Потім Реформація, а точніше, її батьки-засновники – Лютер і Кальвін продовжили розпочате Беконом і реанімували розуміння важливості дослідження створеного Богом світу. Як аргументи на користь науки були висунуті такі передумови: 1) Бог створив світ розумним чином і наділив людину здатністю до пізнання створеного Ним Всесвіту; 2) Бог заклав у природі певні закони, які є універсальними в часі й просторі; 3) Дослідження цих законів є важливою частиною процесу пізнання Бога-Творця і може принести користь людству, оскільки люди покликані Творцем керувати створеним світом.

У відомому трактаті «Повчання в християнській вірі» Ж. Кальвін повторював слідом за Беконом: «Бог пізнається в першу чергу як Творець – з досконалого устрою світу і вчення, що міститься в Священному Писанні» [2, с. 114]. Він зазначав, що «люди, знаючі і досвідчені в науках чи зацікавлені ними, легше і глибше пізнають Божі таємниці» [2, с. 173]. Про те ж саме набагато раніше говорив Лютер, заявляючи в листі «До радників усіх міст землі німецької про те, що їм

слід створювати та підтримувати християнські школи»: «Я би навчав дітей не тільки мов та історії, але і математики...», додаючи, що «дияволу більше подобаються неотесані чурбаки і лобурі, що не приносять світу ніякої користі» [5].

Як зазначав Я. Лукасик, «Реформація – це духовно-суспільний рух, що розгорнувся після виступу німецького ченця Мартіна Лютера» [4, с. 4]. Вона не тільки включила «зелене світло» розвитку науки, а й визначила її завдання: розповсюджувати розуміння Бога Творця і приносити користь суспільству.

Саме тому Роберт Бойль, англійський фізик, один з відкривачів знаменитого закону Бойля-Маріотта для газів, що вивчається сьогодні у шкільній програмі, успішно поєднував свої заняття фізикою, хімією, біологією і медициною з вивченням давньоєврейської та давньогрецької мов, щоб краще зрозуміти Біблію. Він сприяв перекладу Священного Писання іншими мовами, складав теологічні трактати і заповідав вагомий статок для щорічних лекцій з богослів'я, які, за словами самого вченого, повинні були захистити християнство від «сумновідомих невірних, а саме атеїстів, деїстів та поганів». Бойль стверджував: «Численність, краса і впорядкованість небесних тіл, досконала будова тварин і рослин та інші явища природи справедливо спонукають розумного, неупередженого спостерігача зробити висновок про існування вищого, розумного, справедливого і благого Спасителя» [1, с. 61]. Звертаючись до вчених-колег, він закликав: «Віддайте славу Тому, Хто створив природу... Використовуйте знання на благо людства» [1, с. 61].

Хто знає, яким був би наш світ, якби не вчені-християни? Без їхніх досліджень, вірогідніше за все, ми б не користувалися сьогодні телефонами, комп'ютерами, мікрохвильовими печами, лазерними багатофункціональними пристроями, зручними і високошвидкісними транспортними засобами. Якби моральні цінності Реформації залишалися актуальними для наукового світу, не було б трагедії атомного бомбардування Хіросіми і Нагасакі, застосування хімічної і бактеріологічної зброї, створення комп'ютерних вірусів та поширення технологій, що руйнують екологію планети. Хочеться сподіватися на те, що повернення до духовних витоків науки допоможе людству залишитися людяним і направить інтелектуальний потенціал *Homosapiens* на благо ближнього і на славу Творця!

Література:

1. Вялов А. Учёные мужи Божьи. Биографический сборник / А. Вялов. – Симферополь : ДИАЙПИ, 2014. – 244 с.
2. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин. – М. : Изд-во Рос. гос. гум. ун-та, 1997. – Т. I. – 582 с.

3. Киричок О. Філософія : підруч. для студентів ВНЗ / О. Киричок. – Полтава : РВВ ПДАА, 2010. – 381 с.
4. Лукасік Я. Г. П'ять ідей, які колись змінили світ / Я. Г. Лукасік // Рух, що змінив світ. – К. : Джерело життя, 2017. – С. 4–5.
5. Лютер М. Лист «До радників усіх міст землі німецької про те, що їм слід створювати та підтримувати християнські школи» [Електронний ресурс] / М. Лютер. – Режим доступу https://www.br.com.ua/referats/dysertacii_ta_autoreferaty/63285-6.html
6. Непознанный мир веры : сборник. – М. : Издание Сретенского монастыря, 2004. – 352 с.

* * *

*Наталія Год
(м. Полтава)*

РЕФОРМАТОРСЬКІ ІДЕЇ ГУМАНІСТА ЕРАЗМА РОТТЕРДАМСЬКОГО В ПЕРШІ ДЕСЯТИЛІТТЯ XVI СТОЛІТТЯ: МІЖ МОЛОТОМ І КОВАДЛОМ

Еразм Роттердамський (1467-1536 роки) – мислитель надзвичайно багатогранний. Теолог, філософ, філолог, соціальний критик, педагог, блискучий знавець античності, відомий теоретик реформування католицької церкви, пропагандист пацифістських ідей – такий загалом перелік головних напрямів його наукової та суспільної діяльності. Творчій спадщині та багатогранній науковій діяльності гуманіста в різних сферах знань присвячено чимало праць. У контексті ренесансного гуманізму її досліджували М. Батайон, Ф. Гельднер, Б. Год, Ф. Кербер, Е. Кольс, Ж.-К. Марголен, С. Маркіш, А. Урманова, Е. Хейзінга та ін.). Є серед робіт і такі, що стосуються взаємин Еразма з реформаційним рухом і Реформацією, зокрема з Мартіном Лютером (Л. Брагіна, І. Григор'єва, В. Дятлов, С. Плешкова, М. Смірін та ін.).

Проте, враховуючи складність проблеми, неоднозначність її оцінок дослідниками різних напрямів, а також принципове значення для розуміння ключових понять епохи – «гуманізм» і «Реформація», необхідно, на нашу думку, ще раз звернутися до цього питання, використавши оригінальні твори мислителя, такі як: «Зброя християнського воїна», «Діатриба, або Міркування про свободу волі», «Гіпераспистес», листи до Мартіна Лютера.

На початок Реформації (31 жовтня 1517 року), Еразм досяг zenіту слави. Визнаний лідер духовно-інтелектуальної еліти, «князь науки», «піфія Заходу», «*vir incomparabilis et doctorum phoenix*» («муж незрівнянний і фенікс учених») – таким він тоді сприймався європейцями. Можновладці і папи прагнули домогтися його

прихильності, а п'ять університетів Європи сперечалися за право бачити його на своїх кафедрах. Здавалося, що XVI століття стане цілою епохою гуманіста.

У розглядуваний період значно поживався рух за оновлення католицької церкви. Він мав давні й глибокі корені. Упродовж двох століть релігійне життя на Заході розвивалося під знаком утвердження «народного благочестя» у напрямку його індивідуалізації й автономізації, незалежності від ієрархічних структур [3, с. 152]. Ренесансний гуманізм зробив, безсумнівно, значний вплив на цей процес, прискоривши його кульмінацію і Великий розкол. Передусім значення мала критика церковних зловживань і моральної зіпсованості духовенства. Вона простежується у багатьох творах нідерландського гуманіста: «Похвала Глупоті», «Домашні бесіди», «Скарга миру» тощо. Еразм різко критикував інститут чернецтва – за фарисейство і злочини, що здійснюються за стінами монастирів. Католицька церква постає в його зображенні «зіпсованим» інститутом, таким, що не слугує просвіті та вдосконаленню людського роду, формуванню досконалої особистості і спільноти людей, об'єднаної ученням Христа.

Але був ще один суттєвий момент, який відрізняв Еразма від багатьох критиків церкви того часу, у тому числі самих священнослужителів. Його критика велася з позицій гуманізму, «християнського гуманізму». Так називали поширений тоді різновид гуманістичної думки. Він, окрім Еразма, був представлений північноєвропейськими мислителями – Д. Колетом, Т. Мором, Х.Л. Вівесом, Лефевром д'Етаплем та іншими учасниками «республіки вчених». Заслуга Еразма полягала в тому, що він дав новий імпульс і сформулював доктрину «християнського гуманізму» у вигляді «філософії Христа». Її сутність і головні положення викладені мислителем у трактаті «Зброя християнського воїна» (1501 рік), а назва і його завдання роз'яснені в «Посланні до Пауля Вольца» від 14 серпня 1518 року, яке стало переднім словом до цього твору.

«Філософія Христа» (Christi philosophia) або «небесна філософія» (philosophia coelestis) – це, по суті, переосмислене в гуманістичному дусі християнське вчення, звільнене від догматизму і схоластики. По-перше, воно поєднувалося з античною мудрістю, здобутками релігійно-філософської думки різних часів і народів. Таку ідею Еразм висловив у «Книзі антиварварів», одному зі своїх ранніх творів (початок роботи над текстом – 90-і роки XV століття). На його думку, християнство стало закономірним підсумком тривалого розвитку людської свідомості, вершиною світової гармонії. Тому не варто зневажливо ставитися до всього язичницького. Культура цього етапу, знання, здобуті греками і римлянами, успіхи у філософії та правознавстві є

невіддільною частиною загального прогресу людства і повинні бути успадкованими «християнською ерою», «Християнською Республікою». Нічого не можна втратити з того, що з великими зусиллями відкривав і засвоював людський розум. Отже, «догматична визначеність християнства у працях Еразма розмивалася, здобутки язичницької культури вже не розглядалися як дещо вороже християнству. Навпаки, вони розумілися як підґрунтя для подальшого розвитку культури людства» [4, с. 129]. Більше того: під впливом Платона і флорентійських неоплатоніків (зокрема Піко делла Мірандола) Еразм схилився до ідеї всезагальної релігії, єдиної для всіх народів світу (чи не був у цьому прообраз екуменічної ідеї об'єднання християнських церков?).

По-друге, шлях до подолання кризи католицизму Еразм Роттердамський бачив у поверненні до витоків християнства. Звідси його особливий інтерес до «отців церкви» – Августина Блаженного, Оригена, Єроніма. Йому здавалося, що в наступні століття головний сенс християнської ідеї був спотворений і похований у хитросплетіннях схоластичних диспутів. До того ж засновники церкви стояли ближче до античної культури і сприймали її зовсім по-іншому, без упередженості та ворожнечі. Вони вміли – а це особливо імпонувало Еразму – «ретельно досліджувати наявний сенс» Святого Писання, переходячи «від букви до тайнства, від чуттєвого до раціонального, від складного до простого». Його улюбленцем був Ориген, найглибший філософ, чії антропологічні ідеї лягли в основу моральної доктрини нідерландського гуманіста.

По-третє, Еразм наголошував на новому прочитанні Біблії з позицій адогматизму і раціоналізму. Неможливо буквально розуміти і тлумачити її образи та вислови, бо це затьмарює їх сенс, – уважав він. Вихід, на думку мислителя, у граничному загостренні алегоричності, інакомовності. Також на першому плані повинні бути не різні дива, якими рясніють розповіді про життя Христа, а моральний зміст його вчення. А це, у свою чергу, обумовило переважний інтерес гуманіста до Нового заповіту. Постаць Христа для Еразма цілком історична. Вона сама по собі слугувала зразком моральності й доброчесності, а християнину залишалося лише «наслідувати Христа» в усіх проявах його земного існування. У результаті християнське вчення перетворювалося на суму простих, усім доступних істин, звільнених від схоластичних нашарувань. А це й було те саме «практичне благочестя», яке не вимагало ні великої кількості обрядів, ні громіздкої церковно-ієрархічної структури. Саме ці думки Еразм намагався донести до читача у творі «Зброя християнського воїна».

У посланні до Пауля Вольця мова йшла про війну проти турків, до якої готувалася християнська Європа. Еразм закликав не розпалювати міжконфесійний конфлікт і говорив, що ідеї християнства можна викласти у короткому і простому «компенонії», з яким варто звернутися до іновірів [10, с. 71-74]. У «Зброї...» гуманіст говорив із пересічним християнином, якому запропонував власну версію Христового віровчення. Для того, щоб «попрямувати до щастя впевненим кроком», радив Еразм, потрібно поставити перед собою «як єдину мету життя Христа; до нього одного звернути всі прагнення, усі зусилля, усю справу й дозвілля...». Потрібно, щоб Христос був для віруючого «не пустим звуком, а нічим іншим, ніж любов'ю, щирістю, терпінням, чистотою...». У іншому місці «Зброї...» читаємо: «Не кажи мені тут, що любов у тому, аби часто ходити до церкви, припадати до статуй святих, запалювати свічки, повторювати відлічувані молитви. Нічого цього Богові не потрібно. Любов'ю Павло (апостол Павло – найвищий авторитет для гуманіста – Н.Г.) називав підтримку ближнього, сприйняття всіх членами одного й того ж самого тіла, думку, що всі єдині у Христі, розуміння таланту братів у Господі, як своїм допомагати їм у біді, як у власній...». І ще хвилюючі рядки: «Призвичаєтеся направляти заблудлого, навчати невігласа, піднімати впалого, утішати засмученого, допомагати нужденному...» [9, с. 135, 157]. Як бачимо, «філософія Христа» Еразма глибоко людиноцентристська: по суті, мова йде про виховання і самовиховання справжнього християнина (а ми б сказали людини взагалі). Досліджуваний трактат має й іншу назву – «Енхирідіон», тобто кинджал, який автор радив віруючому встромляти у власні груди. Він закликав дотримуватися євангельських слів і христових заповідей, бо лише в такий спосіб можна стати моральною людиною і подолати диявольські спокуси (жадібність, гординю, хтивість тощо).

Відповідно до власного гуманістичного вчення, «філософії Христа», Еразм уважав доцільним критичний переклад грецького тексту Нового заповіту латиною. Адже текст Євангелія повинен бути перш за все зрозумілим і люди мають адекватно сприймати думки, що в ньому викладені. Такий переклад і був здійснений гуманістом у 1519 році. У результаті цього європейці отримали замість старого тексту, Вульгати, яка містила багато помилок і неточностей, точніший і грамотно оформлений основний документ християнства. Таким чином відбулася велика подія у релігійному житті Європи, що, безсумнівно, сприяла розвитку реформаційного процесу. З іншого боку, це загостило стосунки Еразма з ортодоксальними богословами старої школи. Тому він змушений був захищатися. Невдоволення викликала й Еразмова критика інституту чернецтва, яка мала місце в листах до його

багатьох кореспондентів. Однак, здається, гуманіст умів ладнати з князями церкви, застосовуючи прийоми дипломатії. Так, перед початком роботи над перекладом Вульгати він написав листа папі Леву X, у якого просив дозволу присвятити йому видання творів Єроніма та низки своїх праць, а ще раніше надіслав послання кардиналу Доменіко Грімані з повідомленням про необхідність перекладу Нового заповіту. Папі нічого не залишалося, як схвалити роботу Еразма, оголосивши її «великою справою» [2, с. 116]. Нерідко Еразм виступав і посередником-миротворцем між ортодоксами та новаторами. Так сталося, наприклад, у «справі Рейхліна», якого він узяв під свій захист.

Ідеї і видавницька діяльність Еразма Роттердамського справили значний вплив на лідера німецької Реформації Мартіна Лютера, а також на Ульріха фон Гуттена, Ф. Меланхтона, інших ватажків цього руху. Але учасником Реформації гуманіст не став як із ідейних міркувань, так і через особливості свого характеру. Історія його взаємин із Лютером сповнена драматизму. Розбіжності між двома великими постатями епохи чітко виявилися під час відомої полеміки з приводу свободи волі – спірної тези християнського вчення. Все розпочалося з того, що наприкінці 1516 року Лютер, тоді скромний чернець-августинець, висловив зауваження щодо недостатньої уваги Еразма до ідеї першородного гріха, а згодом, уже після «95 тез», звернувся до нього з проханням сказати свою думку про його боротьбу. Гуманіст у відповіді зазначив, що він не поділяє радикальних поглядів і дій, і що поміркованістю можна досягти більшого. Лютер швидко «розкусив» Еразма. Ще в 1517 році в одному з листів він досить влучно схарактеризував його позицію: «Людські справи для нього варті набагато більше, ніж божественні». У зв'язку з цим розгортання Реформації супроводжувалося тиском на гуманіста з обох боків, але він зайняв нейтральну позицію. До того ж, Еразм промовчав, коли Лютер був відлучений від церкви і урочисто спалив папську буллу.

У квітні 1524 року Лютер пообіцяв обходити Еразма, якщо він не стане втручатися у справи реформаторів. Рим, у свою чергу, чекав від гуманіста іншого: відсічі еретики. Тоді Еразм вирішив поставити крапку у цій історії, удавшись до обговорення суто теоретичної проблеми, якою й стала свобода волі. Так з'явилася «Діатриба, або Міркування про свободу волі».

У цьому творі проблема свободи волі розглядалася з позицій «християнського гуманізму», у суто теоретичному плані (Еразм особливо наголошував на цьому: «Я завжди через якесь незрозуміле природжене почуття відрази до баталій... готовий був виступати на вільних полях муз, а не битися врукопашну»). Гуманіст доводив

безпідставність прагнень Лютера заперечувати свободу волі, даровану Творцем людині. Дійсно, першородний гріх спотворив її, але «після прощення гріха вона стала настільки вільною, що, на думку пелагіан (прихильників монаха Пелагія, опонента Августина в полеміці щодо цього питання – Н.Г.), здатна досягти вічного життя без допомоги нової благодаті...» [8, с. 231]. Посилаючись на апостола Павла, автор говорив про потрійний закон, що регулює людські стосунки: закон природи, закон справи і закон віри. «Закон природи глибоко вирізьблений у серцях усіх людей... Він говорить, що несправедливо, коли хто-небудь робить іншому те, чого не хоче, аби робили йому? Стародавні греки, як і скіфи, знали цей закон і «без допомоги Священного Писання... пізнавали вічну довершеність і велич Бога... Вірогідно, і в них була воля, що якимось чином схилялася до добра, але вона не була здатна привести до вічного спасіння, якщо за вірою не приходила благодать». Свобода волі – не пустий звук, стверджував автор «Діатриби». Помилково думати, що все – і добро, і зло – твориться Богом і відбувається з чистою необхідністю». Людина має право вибору: «якби воля не була вільною, то не можна було б ставити в провину гріх, бо коли немає свободи, то немає й гріха» [6, с. 232-233].

Погляди Лютера були діаметрально протилежними. Він виклав їх у трактаті «Про рабство волі» (1525 рік), сповненому сарказму і різких випадів на адресу гуманістів і гуманізму. Еразма він звинуватив у тому, що той намагався «пливти між Сциллою і Харибдою», поводився на зразок «невловимого Протея» і не боявся «набути слави безбожника». Власне, у цій полеміці зіткнулися філософський і богословський підходи до інтерпретації Святого Писання. Еразм наголошував на раціональній складовій богопізнання, Лютер – на містифікуючій. Схожість була лише в тому, що обидва відмовилися від схоластичних прийомів, дефініцій і суджень. «Християнський гуманіст» Еразм прагнув розтлумачити «темні» місця Біблії, а Лютер взагалі не визнавав поділу на «темні» та «зрозумілі». Еразм умів тонко, діалектично оперувати поняттями в осмисленні морально-соціального життя («кожна річ має два обличчя»), Лютеру був не до впадоби філософський скептицизм. Він дотримувався буквального тлумачення священних текстів. У питанні про свободу волі останній майже всю повноту волі відносив на рахунок Бога, не відділяючи її від провидіння. Таким чином, фаталістично-волюнтаристський аспект августинівського вчення навіть був посилений. «Тільки Бог вільний...» – такий висновок зробив Лютер, посилаючись при цьому на апостола Павла [5, с. 367]. А відтак – «ми не можемо дошукуватися сенсу божественного хотіння. Треба просто молитися, славити Його, бо

тільки Він праведний, мудрий і справедливий до кожного. Він не може робити щось нерозумне або випадкове, навіть якщо ми про це думаємо інакше» [5, с. 328]. Еразм переконаний, що для того, щоб зрозуміти Писання цілком і в кожному місці окремо, необхідні не наукові пошуки, не філософська мудрість, а «Дух» (ідея богодуховенності Писання). «Писання, на думку Еразма, відзначається подвійною ясністю... Одна – зовнішня – перебуває на службі в слова, інша – знаходиться у знанні серця (in cordis cognitione)». Жодна людина нічого не зрозуміє у Писанні, якщо в ній немає Духа Божого [5, с. 301].

Диспут про свободу волі дозволив виявити протилежність гуманістичних і реформаторських уявлень про людину. Для Еразма – і про це він заявив ще раніше у «Зброї християнського воїна», людина є «благородною живою істотою», «співгромадянином янголів, сином Божим, нащадком безсмертя, членом Христовим» [9, с. 197]. Для Лютера людина – «нікчемна істота, воля якої розбита й спалена божественною блискавкою» [5, с. 308]. Для Еразма Бог – це любов, для Лютера – здебільшого грізна, караюча сила. Еразм, як і всі гуманісти, прагнув миру й злагоди, виховання шляхом освіти, зміцнення соціальних вад шляхом поширення знань і утвердження християнсько-етичних норм співжиття. Цей момент видавався мислителю особливо актуальним в умовах Реформації, що набирала сили. Лютер дотримувався іншої точки зору. Принципово значущим є те місце у «Рабстві волі», де він обґрунтовував необхідність насильства для досягнення поставленої мети, а отже – неминучість війн і заворушень. «Не мир прийшов я принести, а меч» (слова Христа); «вогонь прийшов я скинути на землю» (Євангеліє від Луки); «я в заколотах...» (слова апостола Павла) тощо. Ось на чому наголошував теолог Лютер, виправдовуючи, очевидно, і свою позицію, і реформаторську діяльність. В іншій частині твору він радив авторові «Діатриби» змінити своє ставлення до «найменшого зла, яке легше стерпіти, ніж відвернути». На його думку, саме заворушення, війни, повстання, розбрат є найменшим злом, його легше перенести, бо воно тимчасове, а найбільше зло – це «застарілі погані звичаї, котрі неминуче заважають усім душам, якщо їх не змінить слово Боже». «Краще переболіти проказою тимчасових бідувань, ніж умертвивши всі душі... заспокоїти мир і зцілити його від заворушень» [5, с. 321].

На «Рабство волі» Мартіна Лютера Еразм у 1527 році відповів твором «Гіпераспистес» («надзахист», але переклад не передає більш складного змісту неологізму Еразма). Окрім полемічної риторики, у ньому підбито підсумок міркувань про свободу волі [7, с. 573-574], а також розвинута далі думка про неприпустимість і небезпеку поглиблення протиріч між християнами. Богословські проблеми у

гуманіста переплетені з оцінками релігійно-політичної ситуації і соціального напруження в Європі. Еразм стурбований тим, що «хорообрість» Лютера, «плоди його духу» довели Німеччину до кровопролитного спустошення – «і ми боїмося ще гіршого!». Реформація супроводжувала «найжорстокіший бунт» (йдеться про рух Томаса Мюнцера), а Лютер жорстоко засудив селянські виступи в своїй книжці [7, с. 559]. «Народ збурено проти єпископів і князів; влада ледве стримує його... жорстока ненависть роз'єднує держави, колись тісно зв'язані між собою...». Де ж та свобода, за яку йде боротьба? Еразм досить гостро й уїдлимо критикував політику Лютера. «Адже ти не усунув тиранію князів, єпископів, теологів і монахів... а пробудив її». У роботі Еразм засуджував розкол церкви і релігійний фанатизм: «Усе, що роблять або кажуть, одразу ж викликає підозру! Про те, про що раніше можна було розмірковувати так або інакше, тепер не можна й рота розкрити! Рабство, яке ти збирався викорінити, подвоїлося!». Еразм звинувачував Лютера у тому, що «вільні мистецтва всюди завмерли, так само як і благородні науки... Руйнують чудові стародавні пам'ятники, натомість світ наповнюється зухвалою пасквільною літературою...» [7, с. 581].

Отже, Еразм не прийняв Реформацію. Але прагнучи залишитися незалежним спостерігачем, він опинився між молотом і ковадлем. І католики, і лютерани бажали перетягти його на свій бік. При цьому вони не цуралися брудних методів. Офіційна церква оголосила гуманіста ересіархом, попередником і прямим підсобником Лютера. Богослови звинувачували його в атеїзмі та відступництві від віри. Монахи-проповідники (домініканці та кармеліти) публічно ганьбили й обливали брудом. Багато хто з гуманістів, колишніх друзів і шанувальників мислителя стали ворогами. У той же час його підтримки домагалися лестощами й грішми, висміювали за нерішучість і брак мужності, підробляли листи, перекручували слова, шантажували брехливими чутками, начебто у Римі його книги вже заборонені й спалені. Еразм добре знав, що міг би стати єпископом, якби виступив проти Реформації. У той же час він зайняв би одне з перших місць в її лавах, якби солідаризувався з нею. Слава гуманіста була настільки величезною, що вся духовна й політична еліта Європи чекала його вибору.

І вибір було зроблено. Еразм опинився на узбіччі подій. На довгі роки він оселився у Базелі, у той час маленькому швейцарському місті. Там гуманіст повністю віддав себе літературним і науковим заняттям, книговидавництву. Було завершено видання творів «отців церкви», написані «Домашні бесіди», коментарі до стародавніх авторів і багато листів. Базельський період тривав з 1521 до 1529 року, аж поки

протестанти не взяли гору в цьому місті. І знову Еразм був змушений тікати, щоб зберегти свою незалежність (окрім усього іншого, протестанти поспішили оголосити обов'язковою присутність кожного жителя на своїх недільних богослужіннях). На цей раз притулок було знайдено у Фрейбурзі, де гуманіст провів шість років (1529-1535 роки), після чого в червні 1535 року він повернувся до Базеля, щоб особисто контролювати видання «Євангельського проповідника», над яким працював багато років. Окрім цього твору, наприкінці 20-х – на початку 30-х років гуманістом були написані трактати «Про виховання дітей», «Про пристойність дитячих звичаїв», «Про приготування до смерті» та інші. Здавалося, що у його житті настав давно очікуваний спокій і все віддавалося улюбленій справі. Але здоров'я погіршувалося, і 12 липня 1536 року Еразма Роттердамського не стало.

Звичайно, Еразм Роттердамський не міг досягнути історичного значення Реформації – її прогресивні наслідки далися взнаки не відразу, а через багато десятиліть. Але він достатньо повно відчув ціну цього прогресу. Війни, кровопролиття були несумісні, за його уявленнями, із християнською ідеєю і людяністю. Здається, його думка збігалася з думкою іншого гуманіста XVI століття, італійця Франческо Гвіччардіні, який писав, що «не варто прагнути до змін, якщо становище терпиме, бо майже завжди новий лад є гіршим...» [1, с. 309]. Для Еразма вона означала альтернативу між «меншим» і «більшим» злом. Можна звинувачувати його (і взагалі гуманістів) у наївності, утопізмі, нерозумінні рушійних сил суспільного прогресу, але їх міркування про ціну прогресу є, безспірно, корисними й актуальними для нас сьогодні.

Енергійний протест проти будь-якого насильства, жорстокості, віра в те, що людина є вищою цінністю, небажання примиритися з розколом церкви і релігійним фанатизмом, захист культури і науки, пріоритет гуманності в усіх суспільних і людських справах – усе це становить основу невмирущої творчої спадщини великого мислителя епохи Відродження. І хіба може вона залишити байдужою людину XXI століття, за спиною якої світові війни і тоталітарні режими, масовий геноцид і релігійна конфронтація, атомна загроза й екологічні катастрофи?

Відносини між гуманізмом і Реформацією зазвичай характеризують формулою: «Еразм зніс яйце, а Лютер його висидів». Тобто, своїм виступом проти схоластики, теоретичної основи католицької ортодоксії, критикою церковних установ, а також зверненням до першоджерел християнства і переосмисленням священних текстів гуманісти ідейно підготували справу Лютера. Але цей вислів, на нашу думку, слід сприймати дуже обережно. Лютер

висидів не те яйце, що зніс Еразм. Мета гуманістів була зовсім іншою: оновлення освіти і виховання нової людини, усебічно й гармонійно розвинутої, соціально орієнтованої і життєво активної. Тільки таким вони бачили шлях реформування суспільства і церкви – мирний, без воєн і соціальних потрясінь, людських жертв і фанатичної жорстокості. Реформація ж переслідувала іншу мету – зруйнувати зсередини католицьку церкву. Мав рацію дослідник В. Соколов, коли зазначав, що деякі аспекти реформаторської діяльності «можна розглядати як релігійно-богословську тінь християнського гуманізму і просвітництва Еразма» [6, с. 47]. І тінь ця надто затьмарює світло, запалене гуманізмом.

Реформація і Контрреформація виявилися жорстокими до гуманістів. По суті, вони спричинили поступове згасання й поразку руху. Цей рух опинився у стані розколу за конфесійними ознаками. Гуманісти були загнані у підпілля. Цей процес загострився після невдалих спроб досягти компромісу між католиками і протестантами, а також провалу реформи католицької церкви, спрямованої на пристосування до нових релігійно-політичних умов. Тридентський собор (1545-1563 роки) визнав недоторканість католицької доктрини. Розпочалися гоніння на єретиків, у число яких нерідко потрапляли гуманісти. Відновилося інквізиція, був уведений «Індекс заборонених книг». До нього папою Павлом IV були внесені твори Еразма – як автора, «проклятого за першим класом».

На щастя, гуманіст не дожив до Контрреформації. Але багато діячів культури епохи Відродження відчули на собі жорстокі наслідки релігійної боротьби (Д. Бруно, М. Сервет, Т. Камапанелла та інші). Іспанець Х.Л. Вівес був змушений майже все життя провести на чужині, переховуючись від переслідувань. Т. Мор, видатний англійський гуманіст, був страчений Генріхом VIII незадовго до смерті Еразма, який тяжко переніс цю втрату. Решта гуманістів намагалися приховувати свої погляди, пристосовуючись до ситуації.

«Гуманізм в обстановці міжконфесійної і політичної боротьби втратив можливості автономного розвитку, був змушений значною мірою трансформуватися у вчене ерудитство» [4, с. 15]. І в цьому, на наш погляд, провина перш за все Реформації і Контрреформації.

Хто був правий у «великому спорі» Еразма з Лютером, гуманізму з Реформацією, показала історія. І відповідь, як нам видається, слід шукати в живучості традиції вільнодумства, інтелектуалізму, розумного співжиття й миролюбної політики, без якої неможливо уявити ні нашу сучасність, ні майбутнє.

Література:

1. Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских / Ф. Гвиччардини // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. – М. : Наука, 2004. – С. 274–332.
2. Григорьева И. Л. Эразм Роттердамский о реформе католической церкви (по корреспонденции гуманиста до 1517 г.) / И. Л. Григорьева // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. – М. : Наука, 1997. – С. 113–118.
3. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / Ж. Делюмо. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – 720 с.
4. История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения : учеб. для вузов. – М. : Высш. школа, 2001. – 479 с.
5. Лютер М. О рабстве воли / М. Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М. : Наука, 1986. – С. 290–545.
6. Соколов В. В. Философское дело Эразма из Роттердама / В. В. Соколов // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М. : Наука, 1986. – С. 5–68.
7. Эразм Роттердамский. Гипераспистес-1 / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М. : Наука, 1986. – С. 546–584.
8. Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждения о свободе воли / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М. : Наука, 1986. – С. 218–289.
9. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М. : Наука, 1986. – С. 90–217.
10. Эразм Роттердамский. Послание к Паулю Вольцу от 14 августа 1518 года / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М. : Наука, 1986. – С. 69–89.

* * *

*Олексій Гура
(м. Полтава)*

**РЕФОРМАЦІЙНІ ІДЕЇ В АРХІТЕКТУРІ
ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ХРАМІВ**

Період Реформації є одним із найбільш значних етапів європейської історії. Вплив Реформації на розвиток Церкви і богословських ідей залишається в центрі уваги дослідників християнської історії. Реформація сприяла перегляду самої християнської доктрини, оновленню християнської духовності, зміні

структури Церкви і моральних критеріїв суспільства. Процеси змін в Європі, викликані Реформацією, не обійшли стороною і архітектуру.

Питання впливу реформаційних ідей на архітектуру стали предметом дослідження таких науковців: І. Гуцул [1], В. Дем'янов [2], Н. Лаврецький [3]. Розвиток архітектури протестантських храмів досліджували П. Смородінова [4], М. Рязузов [5], О. Ткаченко [6], Л. Голодецький [7], Т. Габрусь [8], П. Тадевосян [9], В. Рязузов [10].

Упродовж XIII-XIV століть у Німеччині панувало мистецтво готики. Виникнувши в містах, воно швидко досягло аристократичної вишуканості. Величезні споруди готичних соборів нагадують компендіуми вчених схоластів: духовна віддаленість від повсякденності і абстрактність художніх образів. Пізніше, унаслідок Реформації, у німецькій архітектурі важливе місце зайняли політичні та релігійні мотиви. Тому в німецькому культовому будівництві переважав етичний компонент, а естетичні елементи грали в ньому меншу роль, ніж в італійському [1].

Перші протестантські церкви в Європі XVI-XVII століть пристосовувалися в колишніх католицьких храмах, де руйнувалися вівтарі, а кафедри встановлювалися біля довгої стіни центральної нави. Цим підкреслювалася протилежність нової віри «старій», католицькій. Перші збудовані протестантські церкви тих часів були в основному дерев'яними з плоским дерев'яним перекриттям і з невибагливим опорядженням.

Проникнення протестантизму з Європи на Американський континент, сприятливі умови для його розвитку, формування там високо розвинутого індустріального суспільства, особливо у XX столітті, дали новий поштовх для розвитку протестантської архітектури. У другій половині XX століття американська протестантська архітектура стала законодавцем мод в церковному будівництві, вплинула на розвиток католицької, частково православної архітектури у всьому світі. Із часом все більшої ваги набувало трактування протестантської церкви чи молитовного будинку як центру багатофункціональної будівлі, своєрідного духовного адміністративного комплексу протестантської громади. До складу такого комплексу входили ритуальні приміщення (хрестильні, зали сімейних обрядів, похоронів, весіль), із підсобними приміщеннями (кухня, санвузли, кімнати для дітей), приміщення просвітницького напрямку (бібліотеки, недільні школи, кабінети), приміщення для гостей (мініготелі, гуртожитки), приміщення для господарських потреб (гаражі, майстерні), адміністративні приміщення [2].

Такі багатофункціональні комплекси, на думку дослідника В. Дем'янова, націлені, у першу чергу, на концентрацію суспільного

життя протестантів навколо громади, залучення нових членів, поєднання духовного життя з громадською та господарською роботою. У різних варіантах багатфункціональні комплекси з'явилися в Європі в ХХ столітті, а в Україні – в останнє десятиліття. У всій повноті вони постають у великих містах, обласних центрах.

Подібної точки зору дотримується білоруський вчений Н. Лаврецький. Він уважає, що соціальну значимість протестантським культовим об'єктам надають їх додаткові функції – недільні школи, приміщення для масових заходів. Тому при проектуванні протестантських храмів варто врахувати його багатфункціональність [3].

Ідеї Реформації справили величезний вплив як на архітектуру, так і на організацію художнього простору протестантських храмів. Близькість Бога до душі людини в його повсякденності отримав вираз в архітектурі, коли храм перетворювався у будинок, а будинок – у храм.

Нове поклоніння Богові істотно відрізнялося від традиційної релігійності. Стара форма спілкування з Богом, розрахована на емоційне сприйняття божественності (облаштування церкви і її земного проживання – храму), утрачала актуальність. Віруючі стали піклуватися про свій внутрішній храм [1].

На думку нідерландського богослова, прихильника ортодоксального кальвінізму А. Кайпера: «Кальвінізм міг би створити свій власний напрям у мистецтві, але лише у відповідності до своїх релігійних принципів. Саме тому, що він досяг набагато вищої стадії релігійного розвитку, його принцип заборонив кальвінізму символічно виражати свою віру у видимих і чуттєвих формах» [11]. А. Кайпер уважав, що кальвінізм завжди заохочував прогрес мистецтва і в теорії, і на практиці. Він міркував: «Світ звуків, світ форм, світ відтінків, світ поетичних ідей не може мати іншого джерела крім Бога; і наш привілей, привілей Його образу і подоби – сприймати цей прекрасний світ, відтворювати його в художніх формах, і ним насолоджуватися» [11].

Цікаву думку висловлює архітектор М. Рязузов: «Відомо, що великому німецькому реформатору Мартіну Лютеру, який повністю не порвав із католицьким сакральним мистецтвом, протистойть особистість іншого великого протестантського реформатора, який жив і працював у Швейцарії, Жана Кальвіна. Кальвін уважав, що будь-яка «сакральність», створена руками грішної людини, веде його від справжньої сакральності, якій варто поклонятися – живого Бога, Якого ніхто ніколи не бачив. Або, як пізніше скаже кальвініст К. Барт, «Бог на небі, а людина на землі. Між ними відмінність радикальна і абсолютна». А тому до цього часу в реформатських церквах елементи

образотворчого мистецтва присутні дуже рідко на відміну від лютеранських із їхніми вітражами і вівтарем, а самі церкви виглядають, швидше, функціональними, ніж символічними» [5].

На думку російської дослідниці П. Смородінової, будинок молитви з архітектурної точки зору передбачає творчий підхід, поєднуючи в собі змішання стилів і напрямів. Він орієнтується на архітектурні та культурні традиції тієї території, до якої належить. Саме тому, архітектура протестантизму різноманітна, вона набуває відтінків і колориту місцевих будівельних прийомів, архітектурних стилів і напрямів. Храми можуть бути незвичайні, оригінальні і красиві, але найчастіше вся ця краса полягає в простоті та мінімалізмі архітектурних рішень. На відміну від попередніх епох, коли архітектура культових споруд визначала стиль епохи (в Античності, Візантії, в готичному або романському місті храм чітко відрізняється від цивільних, тим більше житлових, споруд). У наш час храм – носій типологічного діапазону. Найчастіше він мало чим відрізняється від звичайної будівлі [4].

Подібної точки зору дотримується О. Ткаченко. Він вважає, що протестантський молитовний будинок відрізняється від католицького Храму чи Собору. Ззовні, вони нерідко мають білі, цегляні, кавові тони. Часом їх можна відрізнити від цивільних будівель лише за наявністю невеликого хреста. У цьому, власне кажучи, і суть протестантизму – бути ближче до світського життя. Саме тому в протестантизмі дуже важко виділити один або кілька стилів. Найчастіше краса храму полягає в його простоті, адже в цьому проявляється основна особливість протестантської гілки християнської релігії [6].

Білоруська дослідниця Т. Габрусь пише: «Протестантські храми уособлювали ідеологію, опозиційну до Контрреформації, що виходила з Ватикану. В архітектурі храмів цих двох конфесій відбилася їхня ідейна і політична боротьба. Розширенню естетичної концепції бароко, яку послідовно проводила католицька церква, храмовбудівництво протестантів протиставило стійку місцеву готико-ренесансну традицію. Архітектура протестантських зборів, порівняно з костьольною, визначалася великим аскетизмом і лапідарністю форм, що обумовлювалося прагненням цієї конфесії до більш дешевої і скромної релігійної обрядовості, а також іншої богословської конфесійної програми» [8].

На думку Н. Лаврецького, характерною формою протестантського храму є однонавний протяжний об'єм із входом через вежу, яка була головним фасадом. Подібний тип планування набув широкого розповсюдження на території Білорусі. Така форма храму може бути обумовлена і практичним складником. Оскільки головною дійовою

особою в протестантизмі є пастор, то важливу роль у літургійному процесі відіграє акустика. Вона повинна не лише посилювати голос священника, а й зберігати при цьому розбірливість мови [3].

Л. Голодецький вважав, що протестантський храм повинен мати сприятливі умови для молитви. Ніщо не повинно заважати молитві віруючих. Далі автор зазначив: «Істинно християнських дух – це дух єдності братів і сестер в любові» [7].

Російська дослідниця П. Тадевосян дійшла висновку, що за кордоном протестантські храми є вагомим пластом сакральної архітектури. На думку автора: «Однією з найважливіших проблем в архітектурі протестантизму є зв'язок стилю, функцій і образу сучасних храмів. Якими будуть нові церкви, вирішувати сучасним архітекторам, яким слід спиратися на ідеї й образи, розроблені багатьма поколіннями колег. Проте більш за все у пошуках нової форми архітекторам варто відштовхуватися від священного писання, яке приймається як непогрішиме Одкровення Бога». П. Тадевосян виділила деякі характерні риси храму: «Для протестантського храму завжди був актуальним образ «дому» – місця, де збираються молитися. Церковна ієрархія не може бути посередницею між Богом і людьми. Виходячи з цього, простір храму не має поділу віруючих. Усі віруючі перебувають у рівних правах перед Богом» [9].

Науковець В. Рягузов більше уваги приділив причинам низького архітектурно-художнього рівня баптистських храмів у Радянському Союзі. Зокрема він уважав, що політика масових репресій, що розпочалася ще із часів царату, суттєво вплинула на архітектурний образ храмів [10].

В. Дем'янов зазначав, що особливості протестантизму, розуміння Бога як особистого божества, чинник реально існуючої віри, спрощення богослужіння (проповіді, спільне моління, співання псалмів), наявність лише двох таїнств (хрещення і причастя), мала кількість свят впливають на протестантську архітектуру. На думку дослідника, виникнення різноманітних, часто досить ворожих протестантських течій, спричинило об'ємно-планувальну різноманітність храмів, багатофункціональність, практичність, особливо характерну для кінця ХХ століття [2]. Далі автор говорить: «Протестантська архітектура зіграла велику роль в процесі новацій в храмовому будівництві останніх століть, вплинувши як на католицизм, так і на православ'я. Будучи породженням буржуазних верств суспільства, вона стояла за модернізацію архітектурних, об'ємно-планувальних, функціональних, конструктивних схем у церковному будівництві в Європі, а потім в Америці» [2].

Дослідник зауважив, що на відміну від католицизму та православ'я, протестантизм трактував споруду не як храм Божий (із вівтарем – місцем Бога), що збудований, як правило, у вигляді хреста в плані (грецького чи римського). «Він бачив таку споруду як місце спільного моління, бо Бог у кожному віруючому, в його душі. Тому відпадала потреба б у вівтарі як такому чи його ускладнених формах, канонічному плануванні приміщень» [2].

Таким чином, відмова реформаторів від догм і диктату римо-католицької церкви в будівництві сакральних храмів пов'язана безпосередньо з розвитком символіки і доктрин протестантизму. Зміни в духовному житті суспільства спричинили і нові уявлення про місце поклоніння Богові. Поряд із богословськими питаннями віри, сповідання і поклоніння, поставали питання про відповідні реформи в архітектурі храмів.

Серед характерних особливостей протестантських храмів виділимо: архітектурне різноманіття стилів, відсутність вівтарної частини як такої; побудова загального молитовного простору як лекційної аудиторії, зверненої до того місця, де в православних, католицьких і вірменських храмах знаходиться вівтар; замість вівтаря з'являється кафедра для проповідника-пастора; вільне розташування храмів в навколишньому середовищі.

Література:

1. Гуцул И. Идеи Реформации в современной сакральной архитектуре протестантов Украины [Електронний ресурс] / И. Гуцул. – Режим доступу : <https://r500.ua/idei-reformatsii-v-sovremennoj-sakralnoj-arhitekture-protestantov-ukrainy>
2. Дем'янов В. Вплив ідеології протестантизму на розвиток архітектури новітніх протестантських храмів північно-західного регіону України [Електронний ресурс] / В. Дем'янов. – Режим доступу : <http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/9618/1/32.pdf>
3. Лаврецкий Н. Характерные черты архитектурно-стилистического облика протестантского храма на территории Беларуси [Електронний ресурс] / Н. Лаврецкий. – Режим доступу : http://elib.psu.by/bitstream/123456789/143/1/Lavreckij_2012-8-p18.pdf
4. Смородинова П. Л. Эволюция архитектуры западных христианских церквей в XX веке / П. Л. Смородинова // Архитектура и Строительство России. – 2007. – № 8 – С. 25–30.
5. Рягузов М. Пауль Тиллих об изобразительном искусстве и архитектуре [Електронний ресурс] / М. Рягузов. – Режим доступу : <http://reflections.e-aaa.info/article/view/87976/83722>
6. Ткаченко А. В. Очерк о психологии восприятия культовых построек в различных христианских конфессиях [Електронний ресурс] /

- А. В. Ткаченко. — Одеса : ОНУ ім. І. І. Мечникова. — Режим доступу : <http://forum.onu.edu.ua/index.php?topic=5000.0;wap2>
7. Голодецький Л. Каким быть дому молитвы?» / Л. Голодецький // Альманах «Богомыслие». — Одеса : ОБС, «Богомыслие». — 1990. — Вып. №1. — С. 262–266.
 8. Габрусь Т. Помнікі пратэстанцкага храма будаўніцтва Беларусі [Електронний ресурс] / Т. Габрусь. — Режим доступу : http://elib.org.ua/ukraine/ua_readme.php?subaction=showfull&id=1160122799&archive=&start_from=&ucat=16&
 9. Тадевосян П. Г. Отражение сущности протестантизма в архитектурной форме [Електронний ресурс] / П. Г. Тадевосян // Режим доступу : <http://www.apriori-journal.ru/journal-estesvennie-nauki/id/122>
 10. Рягузов В. О церковной архитектуре / В. Рягузов // Альманах «Богомыслие». — Одеса : ОБС, «Богомыслие». — 1990. — Вып. №1. — С. 250–265.
 11. Кайпер А. Христианское мировоззрение. Лекции по кальвинизму [Електронний ресурс] / А. Кайпер // Режим доступу : http://gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/Kaipер_HristMir05.php

* * *

Олександр Лахно
(м. Полтава)

ДЖОН ВІКЛІФ І РЕФОРМАЦІЙНІ ІДЕЇ ЯНА ГУСА В ЧЕХІЇ: СПІЛЬНЕ ТА ВІДМІННЕ

Як вітчизняна, так і зарубіжна історіографія багато уваги приділила питанням співвідношення основних ідей оксфордського богослова Джона Вікліфа та європейських реформаторів Яна Гуса, Мартіна Лютера, Жана Кальвіна [3; 4; 13; 15; 17]. Основна увага таких досліджень була зосереджена на виявленні схожих і відмінних рис у їхніх ученнях. Так, слов'янофіли (О. Гільфердінг, Є. Новіков) пояснювали схожість ідей Д. Вікліфа та Я. Гуса як випадковий збіг, хоча І. Пальмов не відкидав значний вплив вікліфізму на формування гуситської реформаційної ідеології [10, с. 318]. Після створення в Англії у другій половині XIX століття вікліфітського товариства, такі погляди стали не актуальними. Так, зокрема, історики критичного напрямку (К. Арсен'єв) зближували гуситські ідеї з ученням Д. Вікліфа та європейських реформаторів XVI століття. Тому постає запитання: чи є вчення Я. Гуса запозиченим у оксфордського «єретика», чи воно незалежне й походить із національних коренів, оскільки діяльність католицької церкви критикував ще Ян Міліч (помер 1374 року). Таким

чином, його погляди також могли стати основою гуситської ідеології. А разом із тим, необхідно також зрозуміти, яким чином ідеї Д. Вікліфа потрапили в Чехію.

Загалом витоки реформаційних учень у Європі можливо вбачати не в ідеях М. Лютера, Ж. Кальвіна чи У. Цвінглі, діячів XVI століття, а в поглядах першого європейського реформатора, котрий сформував концепцію перетворення католицизму ще в XIV столітті, – англійського богослова, професора Оксфордського університету Д. Вікліфа (народився між 1320 і 1330 роками – помер 31 грудня 1384 року).

Джон Вікліф народився, на думку його біографів, у сім'ї небагатого дворянина, власника невеликого помістя в Йоркширі. У шістнадцятирічному віці він вступив до Оксфордського університету, з яким і було пов'язане майже все його життя – спочатку як студента, а потім – викладача. Після навчання на обов'язковому для всіх студентів молодшому – т. зв. артистичному факультеті – Вікліф тривалий час здобував знання на богословському факультеті, отримавши ступінь бакалавра, а згодом – доктора теології. Відомо, що Д. Вікліф займався й природничими науками – фізикою, математикою, астрономією, закони яких він використовував для пояснення моральних і релігійних істин. З часом Д. Вікліф проявив себе й на ниві політики та реформаторства [12, с. 65].

В Англії ще з середини XI століття склалися особливі відносини з церквою та папством. Із початком Столітньої війни вони різко загострилися, оскільки з 1307 року папи перебували не в Римі, а в Авіньйоні, на території Франції, з якою і вела війну Англія. У ході цього тривалого конфлікту король Едуард III оголосив, що Англія більше не є папським леном; що вона відмовляється сплачувати данину Апостольському престолу. Також заборонялося переносити розгляд справ англійських підданих у папську курію. Загалом антицерковні настрої у другій половині XIV століття були надзвичайно сильними при англійському дворі. Рупором антипапських настроїв став Д. Вікліф, який першим сформулював програму перетворень католицизму загалом.

Суспільно-політичну діяльність Вікліф розпочав із формулювання такої ідеї: «Папі не потрібно сплачувати ренти й податки, оскільки він повинен бути послідовником Христа, який не володів і не бажав володіти майном, світською владою» [25, с. 99]. Проповіді та лекції Д. Вікліфа зацікавили короля і в 70-ті роки XIV століття теолога було залучено до королівської церковної політики. До цього часу належить і перший політичний трактат Вікліфа «Визначення прав панування» [7, с. 211].

Наприкінці 1370-х років Д. Вікліф створив два великих трактати «Про панування Боже» та «Про панування світське», які давали відповідь на актуальне питання: яка ж земна влада вища – світська чи духовна [4, с. 42]. Із 1377 р. богослов мешкав у Лондоні, засуджуючи в церковних проповідях багатство, розкіш, світськість вищого католицького духовенства.

Реакція з боку папської курії на поведінку Д. Вікліфа була миттєвою: папа оприлюднив п'ять булл проти реформатора. У них він виокремив 18 «помилкових» тверджень Вікліфа, вимагаючи проведення розслідування. У випадку підтвердження авторства теолога понтифік передбачав заарештувати його, домогтися письмового відречення від ересі, утримувати у в'язниці до подальших вказівок. Згодом папа розпорядився, щоб у тримісячний термін Вікліф особисто з'явився до нього для суду. В Оксфордський університет була направлена булла, яка пропонувала заборонити Д. Вікліфу проповідувати своє вчення під страхом утрати навчальним закладом привілеїв. Теологи Оксфорда були обурені спробою папи поширити інквізицію в Англії, а оскільки вони боялися, що невиконання вимог папи призведе до втрати університетом привілеїв, то зупинилися на компромісному рішенні – ректор запропонував Д. Вікліфу не залишати Оксфорд. Тим самим Вікліф погодився на свій начебто «арешт» [11, с. 97].

Разом із тим, прелати Англії розпочали судове церковне переслідування богослова. Суд 1378 року завершився повною його поразкою: мешканці Лондона увірвалися до капелли Ламбетського палацу й припинили судовий розгляд. Єпископи були змушені лише формально засудити Д. Вікліфа, зазначивши, що він не повинен проповідувати власні погляди задля уникнення дурного впливу на мирян [11, с. 97].

Незабаром помер папа Григорій XI, а новий понтифік був зайнятий власними справами. Через це в церкві почався розкол і папі було не до Вікліфа. За цих умов реформатор у трактаті «Про папу» переходить від простої критики окремих пап, їхньої діяльності, до прямого виступу проти інституту папства в цілому. Він пише проповіді проти ченців і чернецтва [22, с. 82]. У трактаті «Про прелатів» теолог говорив, що прелати – єретики, оскільки усім своїм життям вони дають людям приклад життя проти законів Христа, живучи в розкоші, жадобі, підкупі знаті тощо [7, с. 225].

В Оксфорді Д. Вікліф сформував власне розуміння таїнства причастя, опублікував проповіді, трактати, розпочав переклад Біблії на англійську мову. Так, у трактаті «Про істинність Святого Письма» він запропонував ідею про те, що Біблія – закон Божий і, як будь-який

закон, допускає лише буквальне розуміння [3, с. 7]. Вікліф вважав єретичними уявлення кліру про наявність у Святому Письмі темних місць, що потребують інтерпретації священників. Монополія тлумачення Святого Письма лише священниками ставила духовенство в привілейоване становище в Європі. Богослов сформулював постулат про те, що інтерпретація Біблії коригує справжнє розуміння Слова Божого. Цим реформатор абсолютно відкинув твердження католицького духовенства про свою перевагу в земному житті. Доктрина Вікліфа загострила питання про необхідність перекладу Біблії з латини англійською мовою, чим він займався з 1380 по 1384 рік.

Переклад Святого Письма робив доступним його текст будь-якому освіченому англійцю, який відтепер ставав самостійним інтерпретатором цієї великої книги. Віруючий більше не потребував стороннього коментатора – священника, оскільки виходив на безпосередній контакт із Богом без втручання церкви й духовенства. Варто відзначити, що ця ідея була одним із основних положень у майбутніх реформаційних вченнях XVI століття.

Новий наступ католицької церкви на Д. Вікліфа відбувся у травні 1382 року, коли на вимогу папи англійські прелати спробували ще раз піддати реформатора анафемі. Отримавши 6 травня 1382 року буллу з Риму, вони зібрали в домініканському монастирі Лондона собор, на якому були висунуті обвинувачення проти 24 «єретичних» положень доктрини Д. Вікліфа [16, с. 81]. Під тиском Кентерберійського архієпископа Оксфордський університет був змушений визнати ці положення помилковими та єретичними. Послідовники вченого, як і він сам, були вигнані з університету, а потім відлучені від церкви [24, с. 643].

Після кількох невдалих спроб доставити Вікліфа на суд до папи у Рим, його, усе ж таки, залишили у спокої. Наприкінці життя реформатор переїхав до Люттерворта, де й написав свій головний твір «Тріалог» [11, с. 99]. Упродовж двох останніх років життя Вікліф був паралізований, не міг писати самостійно, тому його трактати записувалися під диктовку учнями. 31 грудня 1384 року Вікліф помер.

Англійський реформатор мав учнів і послідовників, перш за все серед мандрівних проповідників – лоллардів (бідних священників), котрі були випускниками Оксфорда. У довгому червоному грубому одязі вони переміщувалися містами та селами Англії, навчаючи народ вікліфіанству. Католицьке духовенство переслідувало лоллардів. Ось як один із прелатів коментував тогочасну ситуацію: «Вікліф зробив Святе Письмо для чоловіків і жінок, які вміли читати, більш доступним, аніж воно було до того для вчених-кліриків, тому бісер

Святого Письма розкиданий перед свинями і топчеться ними» [8, с. 171]. Лолларди проголошували та поширювали не лише антицерковні та антипапські ідеї, а й формували програму соціальних перетворень у Англії. На початку XV століття кількох лоллардів було спалено на вогнищі інквізиції, а сам рух перетворився на секту, яка діяла до кінця століття [18, с. 114-120].

Із початком Реформації в Європі та Англії, у XVI столітті, лолларди з радістю зустріли своїх союзників, формуючи вимоги не лише релігійної реформи, але й соціальної, правової та майнової рівності. Ідеї Д. Вікліфа, його програма реформи католицизму лягла в основу реформаційних учень європейських протестантів [21, с. 259]. Для У. Цвінглі, М. Лютера та Ж. Кальвіна Д. Вікліф був учителем, наставником, поведирем упродовж усього XVI століття.

Поряд з цим ідеї Д. Вікліфа не обійшли й чеського реформатора XV століття Яна Гуса та створену ним гуситську ідеологію.

Римський папа Пій II у «Історії Богемії» писав, що книги єресьарха Д. Вікліфа потрапили до Праги з допомогою людини на ім'я Putridus Piscis, який навчався в Оксфорді [24, с. 642]. Але не факт, що це була перша поява праць Вікліфа у Чехії чи Європі загалом. Поширення робіт Вікліфа пов'язане з іменами чехів Микулаша Фаульфіша та Юріца Кнехніка. У 1406-1407 роках вони відвідали Оксфордський університет, могили Вікліфа в Люттерворті з метою копіювання праць останнього. Відомо, що в Кемертоні вони скопіювали трактат «Про церкву», а в Брейбруці – «Про владу Божу» та «Про Святе Письмо» [23, с. 34]. Ця поїздка отримала широкий розголос у Богемії (Чехії). Я. Гус неодноразово перечитував звіти про неї. Згадувалося про це й на церковному соборі-суді над Я. Гусом у Констанці (1415 рік): «Твори Вікліфа викликали між магістрами велике бродіння», оскільки «падали в Чехії у ґрунт, уже давно підготовлений» [9, с. 311].

А. Хадсон вважає, що поширення вікліфських ідей на богемські землі відбувалося через звичайні академічні канали [24, с. 644]. Тогочасні вчені були найрухливішою ланкою суспільства. Їх також поєднувала й мова. Між празькими та оксфордськими вченими здавна існував тісний зв'язок. Закон від 20 квітня 1367 року зобов'язував празьких бакалаврів читати лекції за працями докторів Паризького університету або Оксфорда. Тому твори Д. Вікліфа були відомі в Празі вже з кінця 80-х років XIV століття.

Проникненню вікліфізму в Чехію також сприяв шлюб англійського короля Ричарда II із сестрою чеського короля Анною (1382 рік). Ця подія призвела до приїзду в Англію великої кількості чехів. Так, наприклад, Ієронім із Праги, близький товариш Я. Гуса,

навчався в Оксфорді з 1399 по 1401 рік. Він, зокрема, заявив на суді в Констанці, що взяв із собою копії вікліфського «Тріалогу» [24, с. 646]. Я. Гус у 1411 році, також, був заявив, що читав книги Д. Вікліфа упродовж двадцяти років поспіль.

Перша офіційна реакція в Чехії на вчення англійського реформатора датується 1403 роком, коли викладачі Празького університету осудили 45 тез Д. Вікліфа. Але це було зроблено не одноголосно. Захисниками вчення оксфордського богослова виступили Станіслав Зноємський і Стефан Палеч, а пізніше – Ян Гус [2, с. 15].

Починаючи з 1410 року боротьба «за» і «проти» вчення Вікліфа стала центром політичного життя чеського суспільства. У вересні цього ж року Я. Гус отримав листа від Річарда Віча, в якому останній висловлював співчуття з приводу спалення творів євангельського доктора. До цього ж року належать і листи Джона Олдкасла королю Богемії та чеському дворянину Фоксу Валленштейну. На деяких працях Д. Вікліфа, які сьогодні зберігаються у Відні, представлені індекси Пітера Пейна. Частину праць Пейн віддав Фаульфішу та Кнехніку під час їхньої мандрівки до Англії. Отже, тільки після цих мандрів, Богемія наповнилася копіями вікліфських праць, хоча вони були відомі й раніше. Дійсно, деякі праці Д. Вікліфа збереглися лише в чеських копіях: «Про владу цивільну», «Про церкву», «Про євхаристію». Таким чином, каналів поширення вікліфських робіт було декілька. І коли твори Д. Вікліфа потрапили до Праги, вони отримали там не лише підготовлений ґрунт, але й стали символом боротьби для гуситів – чеських реформаторів.

Для Я. Гуса найзначимішою з праць Д. Вікліфа був трактат «Про церкву», положення якого досить часто перекликалися з головним твором Я. Гуса. Яке ж співвідношення поглядів Д. Вікліфа та Я. Гуса?

Догматика Вікліфа мало цікавила Гуса. Його приваблювала моральна складова вчення оксфордського богослова. Гус відкрито визнавав, що читав праці Вікліфа і багато що запозичив із них. «Визнаю, що він (Вікліф. – О. Л.) цілком правильно вказав, як потрібно жити духовенству за законами Ісуса Христа. Не лише сказав, але й написав» [1, с. 12]. Таким чином, погляди Д. Вікліфа та Я. Гуса співпадають у розрізі моральної опозиції духовенству. Гус прагнув лише реформувати католицьку церкву. Твори англійського реформатора об'єднали розрізнені спроби чеських богословів виступити проти зловживань католицької церкви та засилля німецької професури. Як уважав А. Спаський, Гус не був видатним теоретиком [20, с. 271]. Він запозичив теорію у Вікліфа. Гус буквально копіював твори оксфордського теолога. Наприклад, трактат «Про церкву». Такої ж думки дотримувався і М. Серебрянський. «Твори Гуса – низка

запозичень із трактатів Вікліфа» [19, с. 6]. Але за цим фактом не слід вважати Гуса тільки сліпим послідовником оксфордського «єретика».

Я. Гус і Д. Вікліф розходилися з багатьох питань. Так, наприклад, Гус не був прихильником теорії приречення, яка стане центром вчення М. Лютера та Ж. Кальвіна. Різним було ставлення Гуса та Вікліфа до римської церкви й інституту папства. Оксфордський теолог, як відомо, відкидав папство, а самого папу вважав антихристом [25, с. 362]. У той же час Гус не заперечував першості папи, божественного джерела його прав. «Я стою на наступному. Папу визнаю намісником Христа» [5, с. 110]. Відмінно вони трактували й вчення про таїнство євхаристії. Якщо Вікліф стверджував, що після дій священника гостія є «тілом Христа у вигляді хліба» [25, с. 249], «освячений хліб опісля такий же, як хліб до» [25, с. 257], то Гус залишався вірним католицькому трактуванню цього таїнства. «Вони помилково звинувачували мене у наступному: начебто я навчав народ тому, що в таїнстві євхаристії зберігається субстанція хліба матеріального...» [6, с. 62]. Однак, він відходив від офіційного трактування обрядового питання. Це відома проблема про «чашу», яка пізніше стала символом гуситів (послідовників учення Я. Гуса). Гус не заперечував і церковні культи: поклоніння іконам, почитання мощів. Але він викривав неправду, до якої часто зверталось католицьке духовенство.

Також різним було й ставлення Я. Гуса та Д. Вікліфа до питання про сповідь. Розглядаючи сповідь, Вікліф пояснював, що якщо людина дійсно розкаюється, то публічна сповідь вже буде непотрібна. Як відомо, Гус був ревним сповідником, але, як і оксфордський теолог, він виступав проти зловживань таємної сповіді.

Загалом система поглядів Я. Гуса не була єретичною. Гус залишався вірним католицькій релігії і вимагав лише реформу церкви зсередини на основі його вчення. «Я не проповідую так ревно, як саме проти цього безбожного режиму» [14, с. 248]. Отже, ототожнювати вчення Д. Вікліфа та Я. Гуса, як це робили свого часу німецькі вчені (І. Лозертц), не можна. Ідеї Вікліфа не перекривали діяльність Гуса, не зводили її до ролі простої пропаганди чужих думок. Захищаючи ідеї оксфордського «єретика», Гус захищав їх моральну сторону, а не догматику. Змушений теоретично обґрунтувати свої погляди на церкву, Гус скористався теорією англійського реформатора, але лише в тій мірі, в якій вона відповідала його власній позиції.

Література:

1. Артикулы доноса, принесённого на магистра Яна Гуса духовенством в 1409 г. пражскому архиепископу о. Збыньку и предложенных магистру для ответов // Гус Ян. Послания магистра

- Иоанна Гуса / Ян Гус. – М. : Типо-литография В. Рихтера, 1903. – С. 297–302.
2. Галямичев А. Н. Ян Гус и лолларды (Письмо Гуса магистру Ричарду Вайчу) / А. Н. Галямичев // Известия Саратовского университета. – 2012. – Т. 12. Серия : История. Международные отношения. – Вып. 2. – С. 15–17.
 3. Гиббинс Г. Английские реформаторы / Г. Гиббинс. – М. : Типо-литография В. С. Траугот, 1896. – 338 с.
 4. Городцов П. Д. Предшественник реформации Джон Виклеф. Его жизнь и реформаторская деятельность / П. Д. Городцов. – Петроград : [Б. и.], 1917. – 278 с.
 5. Гус Ян. Послание магистру Криштяну из Прахатиц ректору пражского университета. 1413 г. / Ян Гус // Гус Ян. Послания магистра Иоанна Гуса. – М. : Типо-литография В. Рихтера, 1903. – С. 103–105.
 6. Гус Ян. Послание папе Иоанну XXIII / Ян Гус // Гус Ян. Послания магистра Иоанна Гуса. – М. : Типо-литография В. Рихтера, 1903. – С. 62–64.
 7. Илларионова Е. В. Жизнь и литературная деятельность Джона Виклефа / Е. В. Илларионова // Из истории западноевропейского Средневековья : [сб. ст.]. – М. : [Б. и.], 1972. – С. 206–217.
 8. Кузнецов Е. В. Движение лоллардов в Англии конца XIV-XV вв. / Е. В. Кузнецов. – Горький : ГГУ, 1971. – 364 с.
 9. Лавров П. А. История Чехии / П. А. Лавров. – М. : Лит. о-ва распр. пол. книг, 1897. – 288 с.
 10. Лаптева Л. П. Русская историография гуситского движения / Л. П. Лаптева. – М. : МГУ, 1978. – 340 с.
 11. Маркова С. П. Англия эпохи Средневековья и раннего Нового времени / С. П. Маркова. – Майкоп : Адыгея, 2005. – 255 с.
 12. Маркова С. П. Джон Виклеф и европейская реформация / С. П. Маркова // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2006. – №2. – С. 65–67.
 13. Павленкова Ф. Ф. Ян Гус, Лютер, Цвингли, патриарх Никон : Биографические повествования / Ф. Ф. Павленкова. – СПб. : Общественная польза, 1891. – 78 с.
 14. Письмо о. Поггия к Леонарду Николаю // Гус Ян. Послания магистра Иоанна Гуса. – М. : Типо-литография В. Рихтера, 1903. – С. 217–284.
 15. Пичета В. И. История Чехии / В. И. Пичета. – М. : Огиз, 1947. – 260 с.
 16. Поулсен Ч. Английские бунтари / Ч. Поулсен. – М. : Прогресс, 1987. – 280 с.

17. Рубцов Б. Т. Ян Гус / Б. Т. Рубцов. – М. : Госполитиздат, 1958. – 72 с.
18. Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV-XVII вв. / Ю. М. Сапрыкин. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1972. – 322 с.
19. Серебрянский Н. И. Ян Гус, его жизнь и учение / Н. И. Серебрянский. – Псков : Элект. типо-лит. Псков. губ. зем., 1915. – 226 с.
20. Спасский А. А. Отношение пророков к обрядовому закону Моисея / А. А. Спасский. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – 352 с.
21. Христианство : век за веком. Очерки по истории христианской Церкви / Под ред. архиепископа Егорьевского Марка (Головкова). – М. : Дар, 2011. – 640 с.
22. Штокмар В. В. История Англии в Средние века / В. В. Штокмар. – СПб. : Алетейя, 2005. – 203 с.
23. Щелокова Н. В. К вопросу о соотношении взглядов Д. Виклифа и Я. Гуса / Н. В. Щелокова // Сборники конференций НИЦ «Социосфера». – 2013. – №49. – С. 33–37.
24. Hudson A. From Oxford to Prague: The Writings of John Wyclif and his English Followers in Bohemia / A. Hudson // Slavonic and East Europ. Rev. – Vol. 75. – 1997. – №4. – PP. 642–657.
25. Wyclif J. Trialogus cum supplement trialogi / Ed. Th. Arnold. – Ox., 1869. – IV. – 368 p.

* * *

*Марина Лебединська
(м. Полтава)*

ВІЗАНТІЯ І ПРОТЕСТАНТСЬКИЙ РУХ У ЄВРОПІ

Проблема походження протестантизму в країнах Європи, пошук його першопочаткових витоків не втратили актуальності й у XXI столітті. Наскільки впродовж двохтисячолітньої історії християнства слова «єретик» і «протестант» виступали синонімами для представників ортодоксальної церкви, визначити важко. Коли ми живимо поняття «протестант» сьогодні, то вже розуміємо його смисл і визначення, проте, коли це визначення з'явилося, маємо відносне уявлення.

На відміну від поняття «Реформація», початок якої істориками пов'язують із виходом «95 тез» Мартина Лютера в 1517 році, поняття «протестантизм» не має загально узгодженої нижньої межі. Одні науковці (М. Іванов, Р. Бренсон,) вважають, що воно сформувалося

після приєднання анабаптистів до Реформації в 1644 році («Друге Лондонське сповідання віри») [6]. Інші – плутають його з протестантизмом англікан (вердикти Генріха VIII 1534 року), що мав абсолютно інші витоки та причини (А. Іванов-Платонов, Т. Буткевич) [5; 3]. Дехто з істориків переконаний, що протестантизм почався з моравських Братів Яна Гуса 8 травня 1415 року (О. Тогоєва) [9]. Інші відсилають його ще глибше в середньовічну історію: у 1381 рік, коли спалахнув народний рух лоллардів після перекладу Уїкліфом Біблії (В. Ципін) [11].

Незважаючи на достатню кількість праць із даної проблематики, автор статті ставить за мету проаналізувати вплив єретичних учень, які сформувалися на східних кордонах християнства в раннє Середньовіччя, на розвиток реформаційного руху в країнах Західної Європи.

Отже, дослідники історії Церкви на межі XIX-XX століть стверджували, щонайперші згадки про протестантизм були пов'язані з рухом павлікан [3]. Зародився він як протест проти політики Костянтина, який надав церкві державного статусу в 323 році. Реакція групи християн, котрі знаходилися на засадах незалежності церкви від держави, поверненням її до релігійних основ 313 року, відчулася миттєво: вини не прийняли таку нову церкву [11, с. 34].

Засновник наряду павлікан, як не дивно, теж мав ім'я Костянтин. Він походив із сільської місцевості біля міста Самосати, куди поширився сильний вплив гностицизму. У 660 році Костянтин почав проповідувати своє вчення, стверджуючи, що він відновив у першопочатковому вигляді вчення апостола Павла. Звідси павлікани й отримала свою назву. Сам Костянтин назвав себе Сілуаном (на честь відомого подвижника апостола Павла), а своїх учнів – Титом, Тимофієм і Єпафродитом. Своїй громаді він дав назву «Македонії», а її членів – македонянами.

Доктрина павлікан ґрунтувалася на гностицизмі. Її послідовники вважали Бога-Творця злим і протиставляли його «благову Богові» і Христу. Внаслідок цього вони повністю відкидали «Старий Заповіт». Павлікани вважали, що Церква відступила від апостольського вчення. Вони заперечували хресне знамення, всі обряди та зовнішні устави Церкви, стверджуючи, що християнство є «релігією духу». Доводилося, що Святий Дух перебуває лише з павліканами. Спочатку члени віровчення дотримувалися суворої аскези, проте з часом звичай ставали все поблажливішими й не суворими.

Першим місцем, де павлікани ствердилися й поширили свій вплив, стало місто Кібосса у Вірменії. Після смерті Костянтина в 684 році павлікани ніяким чином не зникли. Справу Костянтина

продовжили його учні – Симеон (Тит), Павло, Гегнезій (Тимофій), Йосип (Спафродит) та інші. Їхніми стараннями вчення поширилося по всій Малій Азії.

Ще на зорі свого існування павліканам удалося пережити епоху іконоборства – моторошну епоху, коли імператрицею Феодорою був виданий спеціальний едикт, спрямований проти павлікан, і за підсумками якого (846 рік) їх вбили понад сто тисяч [2, с. 98].

«Павлікани стали дуже численними і переслідувалися так жорстоко, що імператриця Феодора, конфіскувавши їхнє майно, наказала стратити не менше ста тисяч цих мирних громадян. Вони запропонували власне трактування основ Віри (таїнств) лише для «істинних», не визнавали хрещення несвідомих немовлят і перехрещували віруючих, які приймали їхній варіант віри. Їх називали також богомилами, ім'ям, яке стало знаменитим у болгарських літописах гоніння» [12]. Ці товариства продовжували активно діяти кілька наступних століть і поширювалися на Сході й на Заході.

У період іконоборства павлікани зазнали суворих переслідувань із боку самих іконоборців, хоча перші також дуже негативно ставилися до ікон. Цими переслідуваннями іконоборці намагалися продемонструвати те, що не мають відношення до гностичних ересей. Особливо жорстокими були гоніння припали в роки правління Лева Вірменина.

На початку IX століття Сергій (Тихік) реформував внутрішній устрій громади, ставши практично другим її засновником. Багато павлікан на чолі зі своїм головою Сергієм знайшли притулок у мусульман. Мілетський емір поселив їх на берегах річки Аргауме. Звідси павлікани робили набіги на візантійську територію, хоча сам Сергій цього ніколи не схвалював.

Найбільшого розквіту павліканство досягло наприкінці VIII – IX століть, коли утворилася незалежна павлікіанська держава з центром в Тефріці (на сході Візантії). У 872 році павлікани були розбиті візантійським імператором Василем I, а в X столітті їхня частина була переселена до Фракії, де вони згадуються під назвою «попелікани». Найвідоміші очільники попелікан – Сергій (про якого вже йшла мова), Карвах і Хрісохір. Майже наприкінці X століття їхніми спадкоємцями стали всесвітньо відомі петфіни. По-суті, це ті ж товариства павлікан, які раніше діяли під іншою назвою. Без сумніву, що ці різні напрями були родоначальниками і спадкоємцями одне одного у вірі та практиці [8, с. 213].

Після смерті Сергія в 835 році громада павлікан отримала демократичне управління. Поступово їхня кількість збільшилася за рахунок незадоволених політикою візантійської влади. У період нових

гонінь громаду очолив Карвеас, колишній полководець, який не раз успішно нападав на Візантію. Його пасинок Хрисохір пройшов через усю Малу Азію, розграбував Нікею, Нікомідію, Анкіру та Ефес. Проте в 871 році він потрапив в засідку і його стратили, а армію павлікан відкинули в гори [6, с. 609].

У першу чергу павлікани спробували повернути язичницьку церкву до першоапостольського стану й вивести її з-під влади держави. У ті часи державна церква наповнювалася язичниками, які приймали хрещення не за вірою, а в силу політичної доцільності. Ними ж була введена культова посвята дітей у церкві (з кумами і поручителями), чого не простежувалося навіть в іудаїзмі. Тому павлікани перехрещували всіх, хто прийняв хрещення в дитинстві або не за щирою вірою. За це їх прозвали «перехрещеннями-анабаптистами-павліканами» за прикладом Павла, який перехрещував іудеїв після «Іванова хрещення» (Діян.19: 2-6).

У 970 році імператор Іоанн Цимісхій запропонував павліканам оселитися біля Філіппополя у Фракії для захисту кордонів Імперії, гарантувавши їм релігійну свободу. Тут велика колонія павлікан проіснувала протягом кількох століть, маючи повну самостійність в управлінні [7, с. 67].

У 1115 році імператор Олексій Комнін заснував у безпосередній близькості від колонії павлікан нове місто Алексіополь із населенням, відданим ортодоксальному християнству. У ході протистояння на цій території вони поступово ослабли від постійних військових сутичок із ортодоксами, проте ще проіснували до початку XIII століття. Рятуючись від тортур і переслідування, павлікани проникали на Балкани, до Франції, Італії, Голландії, вони стали основоположниками інших християнських течій у різних місцях Європи, і до сьогодні збереглися у Вірменії.

У XI та наступних століттях нащадки павлікан – вальденси, альбігойці, вандуанці, катари й анабаптисти звертали до себе посилену увагу мешканців Європи та впродовж наступних кількох поколінь продовжували чисельно зростати та множитися, вони лише злегка різнилися між собою, але називалися різними назвами, відповідно до місцевості або обставин, за яких вони звернули на себе увагу навколишнього соціуму. Їхні переважаючі відмінні риси були такими ж, про які ми згадували вище. Вони ствердилися навіть в Італії, найсуворішій резиденції і центрі папської влади, середовищі зіпсованості та злочинів, своїм вченням і проповідями отримали визнання серед простого, народу, до якого ставилися з повагою.

У XII столітті їхній вплив зробився настільки значним, особливо під керівництвом Арнольда Бресчіо, учня відомого Абеяра, що навіть

престол Папи похитнувся в своїй основі. Арнольд був таким же сміливим реформатором, яким став через чотириста років потому Мартин Лютер, можливо навіть, більше освіченим. Але ця реформа була передчасною, їй судилося збутися лише через п'ять століть під егідою великого німецького реформатора [11, с. 243].

Реформа Арнольда Бресція не вдалася тому, що його на той час не підтримало могутнє дворянство, не було досвідчених і мудрих народних вождів. Духовенство, незважаючи на вади й недоліки, усе ще було достатньо впливовим. Можна дійти до думки, що від апостольських часів і до Реформації павлікани та їхні спадкоємці представляли справжню Церкву, яка відповідала писанню Євангелія. Їхня віра була дійсно біблійною, їхнє життя було відповідне канонам Писання щодо змісту «Нового заповіту». Звичайно, вони не були досконалими. Та і як вони могли бути такими в середньовічному середовищі? І якщо вони іноді мали негаразди в міжособистісних стосунках, то хіба це дивно для тих століть постійних сумнівів, зіпсованості та занепокоєння, коли найщиріші люди були невизнаними й більше того – гнаними з усіх центрів Європи.

«У 1229 році було декларовано, що Біблію можуть мати і читати лише священики та вищі посадові особи. Що ж відбувалося протягом цих років із послідовниками павлікан? Їх постійно переслідували. Якщо знаходили рукописи, то все спалювали вщент. Тому в нас мало інформації про цих справжніх еретиків. Вони були відомі як павлікани, арнольдисти, вальденси, генріціанці, альбігойці і т.і. Їх отруювали і вбивали по 40 тисяч чоловік за рік. Хоча кожна велика група віруючих мала при собі лише незначні уривки з Біблії, вони в основному правильно виконали всі правила і зміст євангельського вчення, що були написані раніше встановлених католицькою церквою доктрин. Не дивлячись на цькування і знищення, їхня кількість зростала в усьому світі» [12].

Військові перемоги над павліканами не лише не знищила павліканство, а навпаки, стали чинником його поширення на Заході. Всі багаття інквізиції до 1517 року були присвячені саме їм. Звичайно павлікан звинувачували в різній ересі, проте суть була завжди одною: павлікани нічого спільного не хотіли мати з державою і державною церквою, наполегливо перехрещували дітей у свідомому віці за їхньою широю вірою при вступі до павліканської церкви.

Після 1517 року павлікани зіштовхнулися з новою проблемою: на зміну католикам прийшли діячі Реформації. Європейські протестанти, які почали боротьбу за дешеву церкву з католиками, сприйняли європейських нащадків павлікан за їхнього спільного з католиками ворога. Причини були ті ж самі – європейські павлікани не хотіли мати

нічого спільного з державою і приймали хрещення лише за особистою вірою та перехрещували всіх, хто прийняв «дітохрещення» як католик чи протестант у несвідомому віці. Найзначнішим документом, залишеним цим рухом, було «Шлейтхеймське Сповідування», складене 24 лютого 1527 року Михайлом Саттлером. Шоста і сьома статті «Сповідування» пояснюють і виправдовують політику церкви не брати участі у світських справах, але й не противитися світській владі: «Бог проголосив, що меч знаходиться поза досконалістю Христовою... Християнин не повинен служити магістрату з наступних причин: правління магістрату здійснюється по плоті, проте, життя християнина проходить по Духу. Будинки й житла магістрату знаходяться в «миру», проте житло християнина на небесах; члени магістрату – громадяни «миру», а християни належать небу; зброя магістрату – фізична, спрямована проти плоті, проте, зброя християнина – духовна, спрямована проти диявола. Діти «миру» озброєні сталлю і залізом, проте християнин озброєний лише обладунками Божими, істиною, праведністю, світлом, вірою, порятунком і Словом Божим» [12].

Ідеї павлікан вплинули на формування західноєвропейських середньовічних ересей, таких як альбігойці та катарі. Їхнє бачення Бога і Світу пізніше значною мірою втілювалося у протестантських течіях. Послідовники цього руху повстали проти поділу Церкви на духовенство і мирян, відкидали непередбачені Писанням обряди Церкви, не визнавали тих ікон, що не відображали поклоніння діві Марії, апостолам і святим, проповідували спасіння за Божою благодаттю, через щирі віру. Церковні споруди павлікани називали не «храмами», а просто – молитовними будинками. Вони відмовлялися називатися іншим ім'ям, окрім, – «християни» [9, с. 66].

Спочатку М. Ф. Вольтер, а потім дослідник цієї течії В. Горнак називали павлікан «протестантами допротестантської епохи», індивідуалістами, які не визнавали католицької ієрархії. Незважаючи на те, що ці сповідники «давнього вчення» піддавалися нелюдським гонінням, викоринити їх виявилось справою абсолютно немислимою та неможливою [6, с. 608].

Таким чином, павлікани пройшли складний історичний шлях від IV століття до н.е. до наших днів. Незважаючи на переслідування, гоніння й винищення, вони мали значний вплив на виникнення різних ересей та нових напрямів у християнстві. Їхні ідеї про непідпорядкування церкви державі, про апостольську церкву, про хрещення в свідомому віці, про невідповідність діянь католицької церкви змісту Євангелія знайшли відгук не лише у вченні діячів Реформації, вони є зрозумілими й сьогодні.

Дана проблема цікава й не вичерпала себе на сучасному етапі досліджень. Уважаємо, що на подальше вивчення заслуговує питання походження сучасних анабаптистів, які вважають себе нащадками візантійських павликан.

Література:

1. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви / В. В. Болотов. – СПб., 1998. – 599 с.
2. Бренсон Р. Являются ли баптисты протестантами? / Рой Бренсон. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 128 с.
3. Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков / Т. И. Буткевич. – М.: [Б. в.], 2000. – 635 с.
4. Иванов М. С. Ересь / М. С. Иванов // Православная энциклопедия. – 2008. – Т. 18. – С. 598–607.
5. Иванов-Платонов А. М. Ереси и расколы первых трёх веков / А. М. Иванов-Платонов. История христианства. – М. : Наука, 1977. – 348 с.
6. Иванов М. С. Еретик / М. С. Иванов // Православная энциклопедия. – 2008. – Т. 18. – С. 607–610.
7. Иванова И. И. Рационалистические ереси в истории христианства : дис. ... д-ра. ист. наук : 09.00.13. / И. И. Иванова. – М., 2006. – 351 с.
8. Таевский Д. А. Христианские ереси и секты I-XXI веков / Д. А. Таевский. – М. : Интрада, 2003. – 320 с.
9. Тогоева О. И. Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII-XV вв.) / О. И. Тогоева // InUmbra : Демонология как семиотическая система. – 2013. – Вып. 2. – С. 59–88.
10. Тогоева О. Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк / О. И. Тогоева. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 576 с.
11. Протоиерей В. Цыпин. Курс церковного права / В. Цыпин. – М. : Академия 2004. – 700 с.
12. «Шлейтхеймское Исповедование», составленное 24 февраля 1527 года Михайлом Саттлером [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.reformed.org.ua/2/32/12/McGrath>

* * *

*Ольга Романенко
(м. Київ)*

РОЛЬ РЕФОРМАЦІЇ В ЕКОНОМІЧНОМУ РОЗВИТКУ КРАЇН СВІТУ

Перехід України від командно-адміністративної атеїстичної держави до вільної демократичної для багатьох українців став болісним і незрозумілим. У глибині серця кожна людина прагне жити в безпечній та економічно розвинутій країні, де є можливість реалізовувати свої таланти і мрії. Для багатьох українців сьогодні гостро стоїть питання: залишатися на рідній землі або шукати долі в розвинутих країнах Європи чи Америки? Чи має Україна шанс стати успішною? Чому розвинуті країни світу стали успішними, які чинники на це вплинули? Чи можна використати їхній досвід, аби успішно будувати власний дім та країну, живучи на землі своїх батьків?

Сформоване атеїстичною пропагандою помилкове бачення, що рушійною силою прогресу є матеріальні, а не моральні чинники, призвело до руйнування інституту сім'ї, «дикого капіталізму», зневаги до освіти й науки, зростання криміналу та корупції. Однак через 25 років від дня проголошення незалежності України напередодні 500-річчя Реформації ми знову стоїмо перед запитаннями: що стало причиною успіху країн, які цінності й система переконань людей вплинули на формування найпотужніших економік світу, найефективніших систем освіти, захисту прав людини, наукових відкриттів, найефективніших моделей управління?

Англійський історик Г. Бокль наголошував: «У давнину найбагатшими країнами вважалися ті, у яких природа була найбільш рясна; тепер же найбагатші країни ті, у яких людина найбільш діяльна». В. Гюго писав, що «Велич народу вимірюється не його численністю... Єдиним мірилом є його розумовий розвиток і моральний рівень».

Наукові дослідження свідчать про існування локальних цивілізацій: давньо-єгипетської, вавилонської, ассирійської, китайської, індійської, греко-римської, давньоамериканської, перської і західно-європейської. У результаті Реформації західноєвропейська цивілізація вплинула і досі впливає на весь світ! Європейський стиль життя й донині дедалі більше проникає в повсякденне життя жителів інших частин світу.

Зміна поведінки людей у результаті переосмислення християнства та віри кардинально вплинули на рівень довіри серед людей, на співпрацю серед населення, на формування здорового способу життя й на духовно-моральне виховання на засадах християнських цінностей любові до Бога та ближнього. Реформація кардинально змінила церкву,

державу, бізнес, культуру, політику, право та науку в країнах, де люди її підтримали.

Як нам вдалося з'ясувати, поведінковими чинниками, що впливають на економічний розвиток країн є: довіра, кооперація, здоровий спосіб життя, релігія (система переконань людей).

Таблиця 1

Поведінкові чинники економічного розвитку

Фактор	Наукове дослідження	Оцінка впливу
Довіра	Knack and Keefer, 1997; Glaeser et al., 2000 [2]	Чим вище є рівень довіри в країнах, тим більший ВВП на душу населення.
	Біблія (Притчі 31:11)	«Довіряє їй (жінці) серце її чоловіка, і йому не забракне прибутку!». Соломон уважав, що довіра чоловіка до дружини призводить до матеріального процвітання родини.
Кооперація («співпраця»)	(Henrich et al., 2001) [5]	Кооперація сильно корелює з рівнем інтеграції ринків.
Здоровий спосіб життя	(Ciarrponi, 2011) [3]	Існує пряма залежність між тютюнопалінням і ВВП в країні. 6 мільйонів людей вмирає щороку через паління і пов'язані з ним хвороби. З'являються вроджені дефекти. Підвищуються витрати на лікування. Відбувається негативний вплив на навколишнє середовище.
Релігія і система переконань	М. Вебер був першим, хто виявив кореляцію між Реформацією і позитивними економічними	Реформація призвела до зростання чинників, що впливають на успіх держав: (1) поглиблення освіти населення;

	результатами (Rubin, 2016) [4]	(2) натхненні наукові відкриття; (3) захист прав людини; (4) активний розвиток підприємництва; (5) створення соціальних мереж (church); (6) уконалення соціальної етики (використання християнських принципів на робочому місці). Усі ці чинники впливають на економічний ріст!
--	--------------------------------	--

В Україні за останні 3 роки можна діагностувати позитивні зміни в динаміці цих чинників, що може призвести до економічного процвітання.

(1) «Довіра»: довіра до співвітчизників зросла з 45% в 2013 році до 52% в 2015 році (Vox Ukraine, 2016) [6]; довіра до влади стала менше у 2016 році, хоча вище ніж у 2013 році [6].

(2) «Співпраця»: українські люди більше жертвують коштів (Vox Ukraine, 2016) [6]; в Україні стало більше волонтерів [6].

(3) «Здоровий спосіб життя»: тютюнопаління зменшилося з 25,6% в 2008 році до 18,4% в 2015 році (Ukrstat, 2016) [6]; обмежені зони для паління (public places, universities, etc.).

(4) «Релігія і система переконань»: Президент підписав Указ «Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації» [8], що дозволяє припустити, що дослідження і впровадження досвіду успішних країн світу може призвести до економічного росту. В таблиці 2 наведено основні зміни, що відбулися в результаті Реформації у європейських країнах.

Таблиця 2

Порівняльна характеристика релігійного та соціально-економічного становища, освіти та державності до і після Реформації

До Реформації	Після Реформації
Релігійне становище	
Божим покликом вважається лише служіння священства та монахів;	покликом вважається будь-яка сумлінна праця;
падіння авторитету папської влади унаслідок численних зловживань;	рівність перед Богом священників та «мирян»;

продаж індульгенцій (прощення гріхів за гроші);	прощення неможливо купити за гроші, прощення людина отримує вірою;
	свобода думки і слова;
переслідування та репресії вільнодумців (страта Яна Гуса 1415 року);	виникнення протестантських церков, де проповідували біблійні стандарти: - лише Христос є головою Церкви; - Біблія – головний авторитет; - лише вірою в Ісуса Христа людина може отримати спасіння;
Економічне становище	
основа економіки – сільське господарство;	новий погляд на повсякденну діяльність як на покликання від Бога;
експлуатація духовенством і дворянством селян;	успіх – нагорода за чесну працю;
відсутність ціннісного ставлення та мотивації до чесної праці;	виникнення протестантської трудової етики, що стала фундаментом добробуту багатьох західних країн;
пригнічення підприємницької діяльності величезними податками на користь дворянства;	активний розвиток промислового виробництва;
	будь-яка праця вважається почесною;
	активний розвиток підприємницької діяльності;
Освіта та наука	
низький рівень грамотності серед населення;	підвищення рівня грамотності населення через реформування школи, право на навчання в школі для жінок;
схоластика – домінуючий «науковий» метод;	відмова від схоластики в університетах; розвиток експериментальної науки;
відірваність науки від реального життя;	

Держава і мова	
латина – головна мова науки та літератури;	створення літературних норм сучасних європейських мов;
відсутність стандартних національних мов і націй у сучасному розумінні, оскільки офіційною мовою була «чужа латинська мова».	початок формування націй в сучасному розумінні.

Реформація (лат. *Reformatio* – виправлення, перетворення, реформування) – широкий релігійний і суспільно-політичний рух у Західній і Центральній Європі XVI – початку XVII століття, спрямований на реформування християнства відповідно до Біблії.

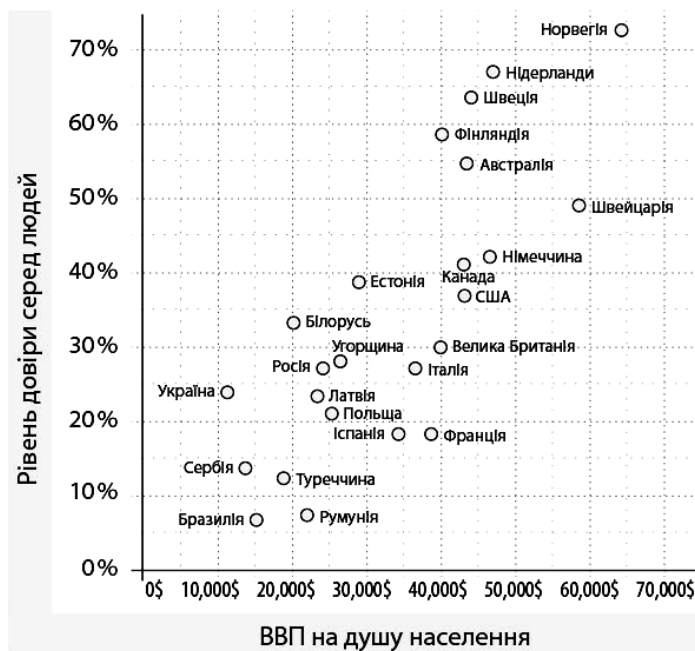
Рушійною силою переходу від епохи Середньовіччя до Відродження та становлення успішних держав стало переосмислення цінностей народу. Це був результат Реформації. Крім того, винайдення Гутенбергом друкарського верстату теж стало поштовхом до підвищення рівня освіченості народу і доступності Євангелія в друкованому вигляді.

Мартін Лютер публічно заявив, що кожен житель країни має читати й виконувати Святе Письмо, тільки віра рятує, тільки Христос виправдовує, уся слава має належати тільки Богові.

Проведення реформ, прагнення людей у повсякденному житті виконувати Десять Божих Заповідей та віра в Ісуса Христа як Спасителя світу, формування протестантської трудової етики започаткувало індустріальну революцію, яка привела до економічного росту країн, мешканці яких намагалися впроваджувати християнські цінності в реальне життя. Виконання Божих Заповідей: «Не кради», «Не свідкуй неправдиво», «Не чини перелюбу!» привело до того, що до сьогодні найбільший рівень довіри серед населення зафіксований у протестантських країнах (Норвегія, Нідерланди, Швеція, Фінляндія, Австралія, Швейцарія, Німеччина, Канада, США, Велика Британія). Країни з найбільшим рівнем довіри серед населення мають також найвищі показники економічних результатів (див. графік «Залежність економічних результатів від рівня довіри серед людей»).

Реформація привела до великих наукових відкриттів, оскільки навчала людей самостійно мислити, досліджувати, виконувати свою місію, а не бути рабом обставин, релігійних правил та корумпованих священників того часу.

Залежність економічних результатів (ВВП на душу населення) від рівня довіри серед людей



Оригінальну версію таблиці ви можете знайти за посиланням:
ourworldindata.org/trust-and-gdp

Джерело: [9]

Винаходи й відкриття епохи Відродження назавжди змінили життя людей. Так, розширення географічних горизонтів через відкриття Америки (1492 рік), морського шляху з Європи до Індії (XV століття) назавжди змінили світ і відчинили двері для світової торгівлі. Галілео Галілей (1564-1642 роки) першим в історії винайшов телескоп, що дозволило вести спостереження за зірковим небом, бачити безмежний Всесвіт. Самовідданість таких науковців ламала догми «офіційної» науки, за рамки якої раніше не дозволяли виходити.

Нові відкриття в науці стали потужним чинником подальшого розвитку не лише Європи, а й усього світу. Сьогодні стоїть виклик перед кожним із нас, як ми можемо через власні таланти, знання, відкриття та винаходи зробити свій внесок у відродження України та побудови розвинутої держави.

Сьогодні ми вільно користуємося благами західноєвропейської християнської цивілізації: досягненнями науки та культури, медициною, освітою, соціальним захистом і правом. Проте не завжди так було і не всюди так є. Чи не є це наслідком Реформації, тобто поверненням до духовно-моральних цінностей Біблії, які в певні часи були знехтувані та забуті народом, а в певні періоди історії отримували нове переосмислення та впровадження в реальне життя людей?

За даними наукових досліджень, особисте здоров'я, кар'єра, матеріальний добробут та сім'я, гідна освіта – основні ціннісні орієнтири сучасної молоді. Серед інших важливих категорій – орієнтація на отримання від життя максимуму задоволення (18 %). Духовні цінності в молоді займають далеко не перше місце, оскільки на важливість віри в Бога вказали лише 7 % респондентів. Необхідно переосмислити, що саме християнські духовно-моральні цінності народу є рушійною силою соціально-економічного успіху країни.

Становлення нашої України відбувалося на основі багатовікової української історії та християнських духовних цінностей, ми маємо цілі «кладезі» національної мудрості: «Повчання» Володимира Мономаха, праці Григорія Сковороди й Тараса Шевченка, Памфела Юркевича, Костянтина Ушинського й Івана Франка, Івана Огієнка, Бориса Грінченка й багатьох інших, які формувалися під впливом Євангелія. Духовно-моральне виховання молодого покоління в історії нашої країни займало важливе місце від часів князів Володимира, Ольги, Ярослава Мудрого, ним нехтували лише за часів СРСР.

Таким чином, важливими напрямками реформування України з урахуванням досвіду протестантських країн, що можуть повпливати на економічний успіх є: **поведінкові чинники:** створення високоякісної системи освіти, що мотивує студентів генерувати нові ідеї; вчити людей довіряти; вчити християнській етиці; міняти світогляд людей; формувати індивідуальні цінності; формувати світові цінності; **економічні зміни:** розвиток приватного бізнесу (приватизація державних компаній); використання ринкових інструментів (відкриті аукціони); децентралізація (на всіх рівнях).

«Для України є спокуса: надія на європейську асоціацію, яка чинитиме тиск і дозволить нам м'яко влитися в європейську сім'ю розвинутих країн, – зауважує відомий вчений, радник Президента України О. Пасхавер. – Цей шлях є ненадійним: Реформація виходила з усвідомлення того, що деградувала тодішня церква. Ми вважаємо, що це наш вихід. Усе завжди починається з малого. Достатньо 5% населення, які почнуть діяти, і люди, які усвідомлюють, що прагнуть змін, почнуть це підтримувати. Однак це в жодному разі не має бути

політичний рух, це може бути лише моральний рух» [10]. Духовне відродження серця людини веде до процвітання країн і народів.

Література:

1. Glaeser, E. L., Laibson, D. I., Scheinkman, J. A., & Soutter, C. L. (2000). Measuring trust. *Quarterly Journal of Economics*, 811-846.
2. Knack, S., & Keefer, P. (1997). Does social capital have an economic payoff? A cross-country investigation. *Quarterly Journal of Economics*, 1251-1288.
3. Ciapponi, A. (2011). Systematic review of the link between tobacco and poverty. Geneva: World Health Organization.
4. Rubin, J. (2016). *Rulers, Religion, and Riches: Why the West got rich and the Middle East did not*. Cambridge University Press, forthcoming.
5. Henrich, J., Boyd, R., Bowles, S., Camerer, C., Fehr, E., Gintis, H., & McElreath, R. (2001). In search of homo economicus: behavioral experiments in 15 small-scale societies. *American Economic Review*, 91(2), 73-78.
6. Vox Ukraine (2016) <http://voxukraine.org/2016/08/31/pre-and-post-war-ukraine-ua/>
7. Ukrstat (2016) http://ukrstat.gov.ua/druk/publicat/kat_u/2016/zb/03/Zb_snsz15pdf.zip
8. УКАЗ ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ №357/2016 «Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.president.gov.ua/documents/3572016-20423>.
9. Esteban Ortiz-Ospina and Max Roser (2016) – ‘Trust’. Published online at OurWorldInData.org. Retrieved from: <https://ourworldindata.org/trust> [Online Resource].
10. Пасхавер О. Чому українці не європейці [Електронний ресурс] / О. Пасхавер. – Режим доступу : http://zaxid.net/news/showNews.do?oleksandr_pashaver_chomu_ukrayintsi_ne_yevropeytsi&objectId=1294542

* * *

*Ірина Цебрій
(м. Полтава)*

ВЕЛИКІ ПОЛКОВОДЦІ РЕФОРМАЦІЇ: ЯН ЖИЖКА

Питання ранньої Реформації в Чехії займає одне з провідних місць у сучасній слов'янській історіографії. У маленькому курфюрстві Священної Римської імперії на початку XV століття відбулися такі події, що змусили Рим терміново скликати новий церковний собор, присвячений відстоюванню засад чистоти католицької церкви та віри, а боротьба з «жахливими» еретиками, яка обернулася для папської курії

п'ятьма хрестовими походами, так сколихнула життя всієї Центральної і Західної Європи, що два наступних століття пройшли під гаслами Реформації.

Коло питань, що стосується причин ранньої Реформації в Чехії, є одним із дискусійних проблем слов'янської історії, бо має низку невіршених питань: чому реформаційні процеси в Чехії почалися на століття раніше, ніж у Німеччині? Які були об'єктивні передумови боротьби за демократичну церкву? Яким чином у першій чверті XV століття в центрі Європи виникла держава з республіканським управлінням? Які б могли бути наслідки реформаційного руху, якби початок лютеранства за часом співпав із гуситськими війнами? Як удалося маленькій Богемії протистояти п'ятьом Хрестовим походам?

Свого часу російські історики-слов'янофіли намагалися довести, що гуситський рух у своєму кінцевому результаті був боротьбою соціальних елементів православ'я, що збереглося в Чехії від часів Кирила і Мефодія та посилювалося завдяки виступу Гуса проти католицької церкви [9]. Останнім часом чеські історики представили нам інший бік гуситських війн. Вони вбачають їхній негатив у тому, що ці війни порушували зв'язки Чехії з іншими країнами Центральної і Західної Європи та призвели до її ізоляції в 1620 році [8]. Інші дослідники вважають, що відокремлення Чехії від Священної Римської імперії, ствердження в ній республіканського устрою в першій половині XV століття могло стати історичною реальністю, якби таборити знайшли собі гідного гетьмана після смерті великого полководця Яна Жижекки, або, якби останньому судилося прожити ще хоча б років десять [3]. Коло наукових робіт з історії Чехії присвячені історичну портрету Яна Жижекки, розкривають роль особи в середньовічній історії. До цього напряму належать праці О. Цитека та Я. Захватовича [11; 5]. Великий інтерес представляє дослідження Ф. Палацького, яке на думку чеських науковців, і сьогодні не втратило своєї актуальності [4].

Зважаючи на те, що у вітчизняній історіографії недостатньо праць, де розглядалися причини ранньої Реформації в Чехії, її видатні полководці, автор статті прагне змалювати історичний портрет Яна Жижекки на тлі визвольної боротьби чеського народу за демократичну державу.

Отже, в католицькому світі початку XV століття Ян Гус і Ян Жижекка вважаються єретиками другої хвилі після Джона Уїкліфа [4]. Чому єретичні рухи тут почалися на шість століть пізніше, ніж у східній церкві, а потім переросли в реформаційний рух? Перші єресі, зазвичай, виникали в Європі тоді, коли священнослужителі нижчого рангу, або вихідці з народу намагалися на свій лад трактувати Біблію. Мабуть тому магістри й доктори теології активно бралися за написання «Сум» – тлумачень і коментувань Святого Писання, започаткованих ще

отцями церкви в IV столітті. Далі цю традицію продовжили «вчені мужи» вищого рангу. «Суми» були найбільшим лихом університетсько-шкільної науки. Від школярів і студентів не вимагалось читати першоджерело (Біблію), а лише знати коментарі, пояснення та уточнення до нього [8, с. 55]. Проте найшвидше масові визвольні рухи під релігійними гаслами за демократичну й дешеву церкву починалися тоді, коли більшість парафіян таки дочитувалася до суті Святого Писання. Саме це й стало першою передумовою Реформації в Чехії.

Друга передумова полягала в тому, що завжди необхідно вчасно кинути зерно на підготовлений ґрунт. Народу в усі століття був потрібен лідер-проповідник, озброєний ідеями, зміст яких був би доступним широким колам населення. На думку Ф. Палацького, саме проповіді Яна Гуса мали формуючий вплив на свідомість Яна Жижки, який зумів реально протистояти армії Імперії та об'єднати навколо себе народні збройні сили.

Як бачимо, ці передумови в Чехії на початок XV століття мали місце: економічний розквіт країни, захищеність і могутність чеських міст, перенесення столиці Імперії до Праги, відкривалися нові церковно-монастирські і кафедрально-єпископальні школи, школи при гільдіях та цехах, Карловий університет, вступити до якого мали можливість діти із заможних сільських родин. Усе це призвело до того, що на 1402 рік 80 відсотків чеського населення було грамотним. Кожна друга чеська родина мала власний спрощений варіант Біблії і можливість переконатися, що церква в своїх діях не завжди спирається на Святе Писання [8, с. 17].

Третьою передумовою чеської Реформації стали привілеї німецьких колоністів на богемських землях. Вони були закріплені ще в XII столітті «Грамотою» чеського князя з роду Пржемысловичів Собеслава II. Тоді від виняткового становища німців морально страждало слов'янське населення Праги, де так звані «імперські люди» займали найбільше головних посад у міських магістратах, у складі патриціату цехів і гільдій, а також в освіті.

Та була ще й четверта передумова ранньої Реформації, характерна лише для Чехії: прагнення до демократичного управління країною ще в добу раннього Середньовіччя та вперта й послідовна боротьба з монархічною владою від правління останніх Пржемысловичів (Двовладдя в Чехії (962-995 роки) та до часів «виборності» королів-іноземців на чеський престол. До цього слід додати свідоме небажання чеських магнатів від 1306 року обирати володарів-суверенів. Тому найбільше «богемські пани» були задоволені правлінням Яна Люксембурзького, бо він практично в їхній країні не бував.

Тож, початок Реформації (1419 рік), страта Яна Гуса і його кількох соратників призвели до багатолітньої боротьби проти римо-католицької церкви та німецького заступництва, вилилися в затяжні імперські війни. Чеські магнати та дрібні шляхтичі, які супроводжували Яна Гуса до Констансу, розповідали про зрадницьку роль імператора Сигізмунда й оголосили його детронізованим у Богемії. У Празі ж відразу відбулася демонстрація: із вікон ратуші міського магістрату викинули німців-радників; у Пльзні, де ідеї Гуса проповідував Вацлав Коранд, повстанці рушили до гори Фавор і там утворили свій табір. Хвилювання охопили всю Богемію, а в Празі було сформовано республіканський уряд «тридцяти владарів» [8, с. 25].

Логічно постає питання: чому інші шість курфюрств із імператором Сигізмундом на чолі, з величезною об'єднаною армією лицарів, які йшли в бій за закликом папи Мартіна V, не змогли перемогти повсталіх невеличкої Богемії і лише 1436 року (16 років потому) Сигізмунд відновився у правах чеського короля? Чому п'ять хрестових походів проти Чехії (1430, 1421, 1426, 1427, 1431 роки) закінчилися провалом?

Безумовно, економічно розвинута Чехія (де кожен селянин мав достатньо інвентарю, що водночас міг послужити йому зброєю, був освіченим, знав Біблію та вчення Гуса), була готова до громадянської війни в межах Імперії та національно-визвольної війни чехів проти німців. Та цього було недостатньо з точки зору наступальних і оборонних військових дій. Сили чеської та імперської армій були занадто нерівними. Проте чехи мали талановитих полководців – Яна Жижку та Прокопа Великого. Ситуація, що склалася в Чехії на 1420 рік, переконливо нам доводить, що роль особи в історії є визначальною в порівнянні з об'єктивними передумовами Реформації, чи стихійною силою народних мас.

Ян Жижка (Ян Троцповський, 1360-1424 роки), легендарний національний герой чеського народу, за походженням поміщик-шляхтич, наприкінці XIV століття брав участь у боротьбі проти великих магнатів південної Чехії, панів із Ромжеберка, потім у військових діях на території Польщі з Тевтонським орденом у складі другої хоругви маршала Збігнева із Бржезя. Після того, як він відзначився в битві при Грюнвальді (1410 рік), його запросили на королівську службу.

Ян Жижка був особисто знайомим із Яном Гусом, його також згадують хроніки в числі повсталіх 1419 року проти панів у Празі. Про себе він сам писав: «...почав боротьбу не лише за свободу проповіді Слова Божого, а й за славу богемського народу» [3, с. 50]. Солдати Жижки свято йому вірили, а вороги смертельно боялися. Його

учинки викликали у лицарів відчуття забобонного жаху. Недарма німці стверджували, що взяти Табор неможливо тому, що єретиками Чехії командує не Жижка, «...а сам Диявол у його подобі і тут навіть папа Римський безсилий!» [3, с. 95].

Після Грюнвальду він став однооким, а в 1421 році зовсім осліп, проте це не заважало йому скеровувати війська на битву і навіть збільшувало його авторитет, роблячи перемогу зовсім фантастичною. Великий досвід, хоробрість, нестримний фанатизм і палка відданість слов'янським інтересам знайшли відгук у серцях солдат, яких він зумів організувати відповідно до вимог і правил залізної військової дисципліни. Гуситська армія користувалася військовим статутом, розробленим Жижкою, що мав чіткі правила поведінки воїнів у бою, під час маршу та на відпочинку тощо.

Сила німецьких лицарів полягала в тому, що вони йшли на ворога щільними рядами, заковані в залізо, з мечами й булавами й усе змітали на своєму шляху. Лицарі були здатні до бою лише на відкритих площинах, тому проти них Жижка розробив особливу військову тактику. Щоб утримати натиск противника, полководець шикував свої війська дуже глибокими рядами та захищав ці колони маневреними загонами – знаменитими військовими возами, що зв'язувалися між собою металевими ланцюгами й накривалися дошками. Вони служили прикриттям для стрільців, утворювали міцну огорожу, за якою гусити під тиском ворога були неприступними. У «рівнинних боях» «воїни возів» завжди прагнули оточити невеличкі лицарські загани. Поступово на ці вози почали ставити лицарські гармати, а піхотинці Жижки вже мали вогнепальну зброю [3, с. 167].

Воюючи з лицарськими орденами не одне десятиліття, Жижка знав усі слабкі сторони противника. Уміння швидко переміщати та майстерно перегруповувати свої війська, обирати зручний для військових дій рельєф місцевості підносять Яна Жижку на один рівень із небагатьма дійсно обдарованими полководцями, завдяки яким стратегія і тактика бою досягли важливих й майже неймовірних для свого часу вершин. Пізніше цю військову тактику запозичать загани українських козаків.

Першою великою перемогою, де проявився талант полководця Жижки, була битва біля Судомержу 25 березня 1420 року. Після утворення Табору – столиці гуситів, Ян Жижка став одним із його найвизначніших керівників і військових начальників. Під час Першого хрестового походу проти гуситської Чехії він керував обороною Віткової гори, де вирішувалася доля Праги (14 липня 1420 року). Хрестоносці змушені були відступити [3, с. 104].

Ця перемога сприяла зміцненню авторитету Жижки, який став першим гетьманом таборитів. У грудні 1421 року хрестоносці взяли Кутну гору й оточили війська Жижки. Умілими маневрами полководець вирвався з оточення, а на початку січня 1422 року розбив хрестоносців біля підвищень «Німецьки-Броду». Володіючи досконалою оборонною технікою, гетьман водив у бій проти німецьких лицарів чеських селян, озброєних ланцюгами та піками. Вони також були навчені швидко маневрувати й точно виконувати накази свого начальника. Жижка ніколи не пускав до бою непідготовленого воїна [9, с. 48].

Коли в ході гуситського руху посилювалося розмежування між правими (радикалами) і лівими (поміrkованими) гуситами та почалися відкриті військові сутички, Ян Жижка, не вагаючись, очолив сили таборитів. Після цього він отримав ще кілька військових перемог. Наймогутнішою з них була битва біля Малешово 7 липня 1424 року. Полководець укріпився на пагорбі, доступ до якого був відкритий для атакуючих лише з одного боку. Воїни Жижки поставили перед лицарями тяжку проблему: їм потрібно було залишити коней і всім спішитися. Коли так і відбулося, солдати гетьмана зустріли противника артилерійським вогнем і пустили їм на зустріч вниз по схилу вози, навантажені камінням. Уміло організоване переслідування завершило повний розгром війська противника [10, с. 77].

Малешовська битва була останньою перемогою Жижки. Під час оборони міста Прішибислава, що знаходилося біля кордону з Моравією, він захворів. Восени 1424 року Ян остаточно посварився з чашниками, після чого таборити стали в опозицію до поміrkованих гуситів. Невдовзі Жижка захопив Прагу, де була влаштована жорстока розправа над католиками, з якими чашники вже пішли на компроміс. Відомий полководець несподівано для всіх помер 11 жовтня 1424 року під час облоги Прішибислава – в таборі розпочалася чума, яка не пожаліла і його.

Після смерті полководця його солдати стали називати себе «сиротами». Командування військами взяв на себе Прокоп Великий. На той час розкол у чеському протестантському таборі посилювався, дійшовши пограничної межі. Чашники з'єдналися з військами імператора Сигізмунда. 30 травня 1434 року в битві під Липанами союзні війська розбили солдатів Прокопа Великого. Сам він загинув у бою [3, с. 147].

Яна Жижку поховали в Чаславі. Його улюблену зброю – залізну палицю – розмістили над усипальницею. Серед ворогів він отримав прізвисько «Жахливого сліпого». Проте 1623 могилу Яна розграбували, а його рештки викинули з могили.

Отже, рання Реформація в Чехії була наслідком високого економічного розвитку країни, освіченості простого населення, споконвічного тяжіння всіх станів і прошарків населення до республіканського устрою, боротьби проти німецької монополії на розвиток економіки та освіти, за власні політичні пріоритети. Чехи відчували себе основною робочою силою Імперії, тому зверхнє ставлення до них «паразитуючих кіл» (як називали вони імперських людей) на початок XV століття стало просто нестерпним. Пам'ять про Яна Жижку та гуситські війни завжди служила джерелом натхнення для пробудження нових і нових патріотичних почуттів у чехів. Історик Ф. Палацький назвав час гуситських війн славною епохою, «...коли чеський народ завдяки великому проповіднику и великому полководцю стояв на чолі всесвітньої історії» [4, с. 47].

Література:

1. Болтечек З. Немецкая колонизация Чехии во времена раннего Средневековья / З. Болтечек ; пер. с чешск. Я. Газа. – Прага : Старый град, 1997. – 212 с.
2. Гербенова О. Иллюстрированная энциклопедия моды / О. Гербенова, Л. Кибалова, М. Ламарова. – Прага : Артия, 1987. – 564 с.
3. Гуцейтак И. Стратегия а тактика Яна Жижки / И. Гуцейтак ; пер. с чешск. В. Кинька. – Оламоуц : Dzwoni, 1996. – 181 с.
4. Добровольский Т. Францишек Палацкий и чешская историография / Т. Добровольский ; пер. с чешск. В. Кинька. – Прага : Старый град, 2005. – 133 с.
5. Захватович Я. Старый город в Праге / Я. Захватович ; пер. с чешск. Л. Мацюк. – Прага : Артия, 1996. – 362 с.
6. Карлович Р. Памятники греческой церкви в Богемии и Моравии. Проблемы чешского градостроительства / Р. Карлович // Архитектура в СССР. – 1989. – № 7. – С. 18–25.
7. Красовач Д. История Богемии в VI-X веках / Д. Красовач ; пер. с чешск. В. Пандича. – Прага : Старый град, 2006. – 474 с.
8. Матейцек А. Ранняя Реформація в Чехии : от Яна Гуса до событий 1620 года / А. Матейцек. – Прага : Артия, 1997. – 215 с.
9. Пандич В. Крестовые походы на Чехию / В. Пандич. – Прага : Артия, 2001. – 52 с.
10. Прага. Аннотированный каталог искусств. – Прага, 2005. – 164 с.
11. Цитек О. Пражский кодекс Liberviacus 1360 года и его значение для развития пражской юриспруденции / О. Цитек. – М. : Наука, 1989. – 512 с.

* * *

Людмила Чередник
(м. Полтава)

МАРТІН ЛЮТЕР І КУЛЬТУРА ДОБИ РЕФОРМАЦІЇ

Релігійно-громадський рух за реформу католицької церкви, що охопив у XVI століття Німеччину, Швейцарію, Англію, Францію, Нідерланди, Скандинавські країни, Австрію, Чехію, Угорщину, Польщу та увійшов в історію під назвою «Реформація», характеризувався глибокими внутрішніми протиріччями. Вирішивши з Середньовіччя, будучи за формою протестом проти церковної організації та ідеології середньовічного католицизму, Реформація мала в цілому політичний характер, оскільки обстоювала нові буржуазні засади моралі та суспільно-економічної поведінки людини. Та разом із тим, цей рух поклав початок радикальним змінам у європейській культурі. Реформація змінила свідомість людини, відкрила перед нею нові духовні обрії. Особистість стала самостійно мислити, звільнилася від опіки церкви, отримала найвищу для неї санкцію, релігійну, на те, щоб тільки власний розум і совість диктували їй, як слід жити. Тобто, Реформація сприяла появі людини нового буржуазного суспільства – незалежного автономного індивіда зі свободою морального вибору, самостійного й відповідального у своїх судженнях і вчинках.

Відомо, що центральною фігурою Реформації був Мартін Лютер (1483-1546 роки), з іменем якого й пов'язують її початок. Згідно з переказами, 31 жовтня 1517 року доктор богослов'я М. Лютер прибив до дверей Замкової церкви в Віттенберзі свої легендарні «95 тез». Поборник очищення католицизму, Лютер хотів реформувати церкву, повернути її засади у відповідність до Біблії. Проте заклик ченця з Віттерберга наразився на різкий опір Ватикана, який наполягав на своєму ексклюзивному праві бути посередником між людиною і Богом. Цей символічний акт став початком розв'язання релігійних війн і поділу Європи на католицькі й протестантські держави. Так, М. Лютер увійшов в історію не лише як фундатор протестантизму, але й як видатний діяч німецької культури, реформатор освіти, мови й музики. Відтак, метою цієї наукової розвідки є аналіз культурної спадщини М.Лютера.

Переломні періоди в історії породжують складні характери. Неоднозначною, суперечливою фігурою сприймається з точки зору вічності й особистість М. Лютера. Історик Р. Бейнтон у монографії «На цьому стою. Життя Мартіна Лютера» так писав про нього: *«Той, хто у важкий момент свого життя просив у Святої Анни порятунку [у червні 1505 року, коли юнак після відвідування батьків повертався до Ерфуртського університету, він потрапив під страшенну грозу. Мартін просив Св. Анну врятувати його і дав обітницю стати*

монахом – Л. Ч.] пізніше прославився тим, що відрікся від культу святих. Відданий папський слуга, М. Лютер згодом ототожнив папу з антихристом. У той же час ця суперечлива особистість пробудила християнську свідомість в Європі» [1, с. 6]. Така протилежність у поглядах криється не лише в особливостях неспокоїної вдачі Лютера, але й пояснюється тими соціальними умовами, в яких він жив.

Як син свого часу, М. Лютер був глибоко релігійною людиною. Не слід забувати, що він походив із найбільш консервативної через свої релігійні переконання верстви населення – селянства. Його мати, Маргарет, вірила у злих духів, русалок і домовиків. Окрім того, у початковій школі того часу діти вивчали релігійні пісні, і юний Мартін любив їх виконувати. Предмети, що вивчалися в університеті, повинні були сприяти засвоєнню богослов'я, і курс, який обрав Лютер, готуючись до отримання ступеня магістра в галузі права, рівним же чином підготував його і до прийняття духовного сану. Усе навчання – вдома, у школі, в університеті – було спрямовано на те, щоб вселити страх перед Богом і побожне ставлення до церкви. «Сам по собі Лютер був настільки готичною особистістю, що навіть його віру можна назвати останнім розквітом релігії середньовіччя», – писав Р. Бейтон [1, с. 15].

Та пізніше в душі Лютера виникли глибокі внутрішні протиріччя, що шматували його душу. Посилювалися вони лицемірством священників, з якими він зіштовхнувся, зверхністю папи в ставленні до простих мирян, догматами католицької церкви про спасіння віруючих «добрими ділами» (зокрема, жертвуваннями па користь церкви, додержанням обрядів, чернецтвом тощо). Усе це й викликало його історичні «95 тез» проти індальгенцій, за якими слідувала полеміка з папством, широка критика католицького канону і висунення проекту нової церкви.

Та попри все, головною для Лютера залишилася віра у Бога, а її джерелом визнавалося лише Святе Письмо. Можливо, саме ці факти й сприяли рішення М. Лютера перекласти Біблію німецькою мовою, причому не канонізованого латинського її варіанта – так званої Вульгати, – а першоджерела. Зазначимо, на той час уже існувало чотирнадцять верхньонімецьких і середньонімецьких видань Біблії. Проте ці переклади, написані занадто пишномовно, були мало зрозумілими для простого люду.

Перекладу Біблії М. Лютер віддав близько дванадцяти років. Упродовж трьох місяців він працював над текстом Нового Заповіту, спираючись на блискучі переклади Еразма Роттердамського. Підготовка німецького видання Старого Заповіту виявилася справою тривалішою і напруженішою. На думку багатьох дослідників

(Р. Бейтон, Е. Соловйов), цю складну роботу реформатор виконував не сам: у нього був цілий «перекладацький цех». «Майстру Мартіну» допомагали такі вправні і старанні «підмайстри», як Меланхтон (головний порадник у грецькій мові), Аурагаллус (викладач старосвєрейського в Віттенбергському університеті), Круцігер (фахівець із халдейського парафраза Старого Заповіту), Бугенхагена (знавець латинської Вульгати) і група менш помітних теологів [1, с.144].

У 1534 році книга під назвою «Біблія, яка є повне Священне писання німецькою» з підписом «Март. Лютер. Віттенберг» побачила світ. Видання було оснащено численними коментарями та ілюстровано Лукасом Кранахом Старшим, прихильником ідей Реформації і другом Лютера. Ця Біблія стала найвидаванішою книгою в Німеччині.

У процесі роботи над перекладом Біблії виявилася вагома заслуга реформатора в об'єднанні німецької мови. Відомо, що у зв'язку з феодалною роздробленістю у Німеччині існувало багато місцевих мов і діалектів. Як стверджують мовознавці, край, у якому виріс і жив М.Лютер (Ерфурт, Лейпциг і Мейсен), був своєрідним «загальнонімецьким мовним перехрестям», оскільки виявився посередником між верхньо- і нижньонімецькими діалектами. Саме мовою згадуваних земель були написані численні шванки, байки, пісні, анекдоти, апокаліптичні пророцтва. Також місцеві діалекти відобразилися у поезії відомих німецьких мейстерзінгерів Ганса Сакса, Ганса Розенблута, Ганса Фольца. На той час у Саксонії склалася і так звана «канцелярська мова», тобто мова ділового і придворного листування, котра уже в XV столітті дістала визнання у багатьох районах Німеччини. Зaslуга Лютера полягає в тому, що в своєму перекладі Книги Книг він поєднав верхньосаксонську усну мову з саксонською канцелярською, підтримавши тим самим дві найбільш виразні мовні тенденції, що й сприяло подоланню мовної роздробленості Німеччини. Лютер наблизив мову до розуміння народних мас і пишався тим, що «вміє дивитися в уста простої людини» [6, с. 107].

У протестантській апологетичній літературі М. Лютера нерідко називають творцем німецької літературної мови. Із цим фактом можна не погодитися, адже відомо, що формування літературної німецької мови було завершено в XVII столітті. Проте слушно говорити про те, що реформатор прискорив процес створення єдиної писемної мови, яку називали ранньою новою німецькою мовою.

Слід також зазначити, що внутрішні сумніви, які постійно супроводжували життя М. Лютера, не давали спокою й щодо його великої перекладацької роботи, пов'язаної з Біблією. До кінця свого земного шляху він невпинно вдосконалював своє творіння і «скликав

нові і нові «ревізійні комісії з перекладу Священного писання» (найавторитетніша з них засідала у Віттенберзі в 1540-1541 роках). У результаті вже за життя реформатора в його перекладі було виправлено декілька сотень похибок (до 1883 року – близько трьох тисяч)» [6, с.114]. Усе це свідчило про справжню одержимість, яку постійно усвідомлював Лютер, називаючи себе «товмачем Книги Божої» [7, с. 108].

Майстерність Лютера-перекладача виявилася і в перекладах байок Езопа, зроблених для простого народу. Цю роботу він почав ще у 1530 році. У передмові до книги реформатор виступив проти надмірного моралізаторства існуючих перекладів і писав, що «Езоп має постати веселим і милим і в той же час поважним і повчальним» [1, с.208].

На початку 30-х років Лютер уклав перше в Німеччині велике зібрання народних прислів'їв, приказок, яке містило близько двох тисяч висловів. Сам реформатор писав, що «лаконічні форми народної моральної мудрості допомагають йому досягнути грецьку мовну стилістику та вдосконалити мовну майстерність» [7, с. 110].

У період роботи над перекладом Біблії М. Лютер заявив про себе і як талановитий німецький поет і композитор. Богослов добре знав історію і теорію музики; його улюбленими композиторами були Жоскен Дебре і Людвіг Зенфль.

Упродовж 1523-1529 років Лютер створив близько двадцяти духовних пісень, низку хоралів, а в 1535-1546 роках – випускає пісні та вірші духовного й світського змісту, серед яких були й твори для дітей. Дослідники стверджують, що особисто Лютер написав музику лише до двох чи трьох творів, мелодії ж до всіх інших створив німецький композитор і кантор із Торгау Йоганн Вальтер, який широко використовував у своїй творчості народні наспіви.

На думку Лютера, основним призначенням духовної музики було розповсюдження Євангелія. Таке розуміння ролі музики в церкві спонукало реформатора до створення своєрідного «Протестантського музичного катехісису» – збірника гімнів, які містили теологічні доктрини лютеран. Вони призначалися для виконання як у церкві під час богослужінь, так і поза домом Божим. Музику Лютер називав даром від Бога і вірив у її велику благотворну силу: «Диявол – дух смутку, що засмучує людей, тому він не терпить радості. Тому він й біжить від [Божественної] музики» [8].

Музикознавці неодноразово свідчили, що Лютер відродив у богослужінні найстарішу форму церковної музики – хорал, завдяки чому кожен мирянин у самому культі знаходив свій голос. Меса перетворювалася в літургію – молитовний спів громади у супроводі

органа. Спів хоралу рідною мовою Мартін Лютер уважав необхідним для адекватного розуміння паствою доктринальних основ протестантизму. Але співом у церкві виконання гімнів не обмежувалося. Християнські протестантські піснеспіви виконувалися вдома, в школах, на робочих місцях, навіть у тавернах. За задумом Лютера, християнська музика мала стати незамінною частиною життя кожного прихожанина. Тобто, пісенна творчість християнського богослова теж найтіснішим чином була пов'язана з його реформаторською програмою.

У свою чергу філологи наголошують, що робота над протестантською духовною піснею мала глибокий вплив на перекладацькі заняття Лютера. Вона допомогла йому відчувати музику німецької мови, співзвучну урочистості стародавнього біблійного тексту, дозволила зробити весь переклад (особливо ж переклад псалмів) ліричним і співучим, сприяла тому, щоб текст Писання став народним не тільки за словником, але й за інтонацією та ритмом.

Уславився М. Лютер і як творець численних памфлетів. Цей жанр склався у добу Реформації. Тенденційний, яскраво афористичний твір, що містив ораторські інтонації, експресивність, іронію, іноді згущену до сарказму, був одним із найкращих та найпростіших способів швидко та масово розповсюдити власні ідеї.

На відміну від книжок, виготовлення яких займало тижні, а то й місяці, памфлет можна було надрукувати за день-два. Видання рекламували власники книгарень, ними торгували книгоноші. Крамарі, купці та проповідники перевозили примірники до інших міст, і, якщо вони викликали достатній інтерес, місцеві друкарі випускали власний наклад. У багатьох памфлетах автор закликав читача обговорювати зміст з іншими й читати їх уголос неписьменним. Люди читали й обговорювали памфлети в родинному колі, серед друзів, у заїжджих дворах і шинках.

Памфлети Лютера спровокували у світі полеміку. У цих суперечках брали участь найрізноманітніші люди: від англійського короля Генріха VIII, якого за трактат проти Лютера, написаний спільно з Т. Мором, папа назвав «захисником віри», до нюрнберзького шевця Ганса Сакса, який написав низку шалено популярних пісень на підтримку Лютера.

Для пропаганди ідей Мартін Лютер також успішно використовував новинну баладу. Це був опис сучасних подій (часто перебільшений) у віршованій формі, покладений на відому вже мелодію, щоб його легко можна було вивчити, співати й навчити інших. Зазвичай, ці твори починалися словами: «Послухайте добрі новини» або «Приходьте послухати» [2, с.179]. Пісні мали

пропагандистський характер і піднімали нагальні соціальні проблеми. У новинних баладах часто навмисно поєднували благочестиву мелодію зі світськими, а то й богохульними текстами [3, с. 114]. Їх поширювали у формі роздрукованих слів до пісень із приміткою, на яку мелодію співати. Після заучування напам'ять вони могли поширюватися навіть серед неписьмених у формі групового виконання. Тематика цих творів була різноманітною, але завжди актуальною. Наприклад, оповідь про двох ченців, страчених у Брюсселі 1523 року після відмови зректися своїх лютеранських поглядів, стала першою Лютеровою спробою в жанрі новинної балади.

Із метою полегшення сприйняття своїх прокламацій М.Лютер досить часто використовував ксилографію, тобто гравюру на дереві. Поєднання чіткої графіки з короткими текстами, надрукованими у формі листівок або плакатів, доносило ідею і до неписьмених чи малописьмених, а також служило наочним посібником для проповідників. Лютер казав, що «без картин ми не можемо ні думати, ні розуміти нічого» [4, с. 68]. Найкращі малюнки до текстів Лютера створив його друг Лукас Кранх Старший.

Широкої популярності у період Реформації набули і полемічні трактати, що стали одним із засобів оперативного впливу на масову аудиторію з метою її політичної, ідеологічної та соціальної орієнтації. У XVI столітті трактат був одним із найбільш типових засобів масової комунікації і пропаганди.

М.Лютер є автором найбільш ранніх творів полемічної літератури, що отримали в середні XVI століття широке розповсюдження на території Німеччини. Загалом його полемічні трактати присвячені теологічним та соціальним проблемам (реформація церкви, селянське повстання). Також у них розкриваються соціальні та культурологічні аспекти життя німецького суспільства середини XVI століття.

Свої трактати М. Лютер пише німецькою мовою (на відміну від прийнятої у ті часи латини) у формі респонсів (питання – відповідь), що являло собою ідеологічну дискусію, детальне обговорення двох протилежних точок зору. Слід підкреслити, що М. Лютер уперше в історії адресував свої тексти до широкого читацького загалу. Окрім того, великий реформатор започаткував новаторську техніку письма, руйнуючи кордони між літературними жанрами, сміливо використовував рідкісні у ті часи прийоми потоку свідомості, ретроспекції. Характерною ознакою мови полемічних трактатів М.Лютера є використання великої кількості стилістичних фігур для посилення емоційності висловлювання або ж уточнення позначення явища та його більш влучної характеристики, а саме: каламбури,

індивідуально-стилістичні неологізми, іронічні порівняння, метафори, перифраз, фразеологізми, прислів'я та приказки. Такий спосіб подання інформації можна охарактеризувати як емоційно-оціночний, до того ж він мав великий вплив на читача.

Безумовно, трактати слугували ще й вираженням авторських поглядів на різні проблеми буття. Наприклад, у статті «Про свободу християнина» (1520 рік) Лютер намагався провести різке розмежування «прав духу» і «прав плоті». Розум і віру, стверджував він, ніхто не повинен обмежувати, і духовному диктату народ має право відповісти опором. Однак до «пригнічення плоті» (тобто до тягот матеріальних) «християни повинні ставитися зі смиренністю, ніби сплачуючи цим необмеженість совісті й віри» [5, с. 128]

Але навіть віра не є особистою заслугою людини. На переконання М. Лютера, віра – це теж Божий дар. Свою думку він чітко сформулював у «Малому катехізисі»: «Я переконаний, що не власною силою і розумом можу вірити в Ісуса Христа, мого пана, або прийти до нього, але що дух святий покликав мене за допомогою Євангелія, просвітив своїми дарами, освятив і зберіг мене в істинній вірі» [5, с.35].

У трактаті «Про чернечу обітницю» та інших творах 1520-1523 років Лютер виступив з різкою критикою celibату. Богослов рішуче наполягав на тому, що людина, як істота гріховна, не може бути повним паном свого тіла. Шлюб мислився ним як рятувальні ліки від найгіршого – «розпусти і Содому». Життя в шлюбі – це безперервне моральне зусилля, терпіння і прощення; це виконання багатьох важких обов'язків і перш за все – обов'язку виховання дітей, яку Лютер вже в молоді роки ставив вище всіх подвигів стриманості. Чи освятиться шлюб любов'ю, залежить від Бога: це дар і благодать. Зазначимо, що «лютерівська критика celibату і ствердження шлюбу як загального християнського обов'язку справили глибоке враження на ту частину німецького духовенства, яка була налаштована на реформаторський лад. Вступ священників у шлюб стало важливою частиною церковних перетворень, що відбувалися в Німеччині» [1, с. 307].

Цікавими є також і так звані «Застільні промови», що являють собою зібрання лютерівських сентенцій, зібраних упродовж його життя. Ці вислови є важливим матеріалом не лише для висвітлення окремих фактів біографії реформатора, а й слугують своєрідною енциклопедією тогочасної німецької дійсності. Ми знаходимо тут характеристики багатьох учасників тодішньої політичної і релігійної боротьби, спостереження за мораллю, звичаями і економічними явищами. Як писав Р. Бейтон, «Застільні промови» – діти миттєвості: в них чимало неузгодженостей і значне місце посідає гумор, так що

можна впасти в помилку, якщо приймати все сказане буквально і серйозно. Разом з тим вони передають сам стиль лютерівського мислення і, що особливо важливо, дозволяють побачити, наскільки дух Реформації з самого початку ширше його пізніших протестантських узаконень» [1, с. 357].

Отже, можна зробити висновок, що Реформація відіграла важливу роль у становленні світової цивілізації, справивши глибокий вплив на багато європейських держав. Уже за життя Лютера його ідеї поширилися в Швейцарії, Франції та Нідерландах, проникли в Данію, Норвегію, Швецію, Фінляндію, Шотландію та Англію, видозмінюючись відповідно до суспільних умов цих країн.

Мартін Лютер – видатний діяч не тільки церковного, а й громадського життя; не тільки німецької, але і світової історії та культури. «Непереможений еретик» [6] був одним із провісників переможного антифеодального руху XVII-XVIII століть.

Його можна назвати феноменальною особистістю, але надто суперечливою і складною. «Мартін Лютер постійно робив більше того, що затівав і бажав. Він мав намір подолати кризу «вселенської церкви», а насправді сприяв відпаданню від неї цілих земель і країн. Він підіймав маси на боротьбу з папським церковним феодалізмом, а на ділі дав довгострокові стимули народному протесту проти світських феодальних верхів. Він думав про зміцнення протестантської церковної культури, але чимало давав розвитку культури мирської. Нові напрямки в літературі, поезії, живописі, філології, правознавстві були зобов'язані йому нітрохи не менше, ніж гуманістам, які свідомо пеклися про «розквіт наук і мистецтв» [6, с. 285].

Література:

1. Бейнтон Р. На сем стою. Жизнь Мартина Лютера / Р. Бейнтон ; пер. с англ. Скрипникова Ю. Я. – М. : Источник жизни, 1996. – 400 с.
2. Дукан Л. В гармонии с Богом : пер. с англ. / Лилианн Дукан. – К. : Джерело життя, 2014. – 384 с.
3. Жиленко І. Р. Історія зарубіжної журналістики (від Античності до II пол. XVIII ст.) : навч. посіб. / І. Р. Жиленко. – Суми : Вид-во СумДУ, 2010. – 285 с.
4. Ревуненкова Н. В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Н. В. Ревуненкова. – М. : Мысль, 1988. – 208 с.
5. Рутенбург В. И. Титаны Возрождения / В. И. Рутенбург. – Л. : Наука. Ленингр. отд-ние, 1991. – 153 с.
6. Соловьев Э. Ю. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время / Э. Ю. Соловьев ; вступ. статья Т. И. Ойзермана. – М. : Молодая гвардия, 1984. – 288 с.

7. Порозовская Б. Мартин Лютер, его жизнь и реформаторская деятельность / Б. Порозовская. – СПб. : Изд-во Фонда Лютер. наследия, 2000. – 175 с.
8. Ярош О. А. Вплив філософських ідей Мартіна Лютера на становлення протестантської музичної традиції [Електронний ресурс] / О. А. Ярош. – Режим доступу: naukajournal.org/index.php.

* * *

*Оксана Чорней
(м. Полтава)*

ЄВРОПЕЙСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ ТА ОСВІТНЯ ПОЛІТИКА В РОКИ РЕФОРМАЦІЇ XVI СТОЛІТТЯ

Багато сучасних вітчизняних і зарубіжних дослідників говорять про європейський Ренесанс як про своєрідний і неповторний час в історії Європи. Він вражає різноманітними досягненнями в усіх галузях знань, багатством нових і яскравих талантів, які своїми ідеями та практичною діяльністю сприяли оновленню життя суспільства. Не стояла осторонь цих змін і тогочасна гуманітарна думка, яка, звільняючись від середньовічної схоластики, шукала нові ідеали, форми та методи формування нової людини.

Проте, з початку XVI століття, гуманістична ідея про необхідність становлення нової особистості для нового часу дещо звузилася. Розпочався перехід від теоретичних пошуків розв'язання освітньо-виховних проблем, що стояли перед європейськими країнами, до практичної роботи в цьому напрямі. Саме європейська Реформація доклала значних зусиль для досягнення цієї мети. Вона запропонувала нову концепцію формування особистості, започаткувала ідею створення масової школи, намагаючись поставити під свій контроль всю тогочасну гуманітарну сферу.

Основними завданнями нашої роботи є короткий аналіз просвітницьких ідей представників Реформації, її ідеологів – М. Лютера й Ф. Меланхтона та спроба показати, як у їхніх поглядах і практичній діяльності відбилися ідеї щодо необхідності гуманітарних змін, реформ і перетворень у тогочасній Європі.

Реформація в Німеччині розпочалася з критики М. Лютером католицької доктрини та церковної практики. Це дало йому можливість згуртувати навколо себе велику кількість людей і, поряд з іншими проблемами, загострити увагу до питань розвитку тогочасної освіти і виховання.

М. Лютер зазнав впливу радикальних настроїв свого часу, він прагнув до докорінних змін і перетворень, не обмежувався

притаманною гуманістам критикою зловживань і зіпсованості духовенства та кинув виклик самій католицькій релігійній концепції [6, с. 23-25].

Як теоретик освіти і виховання, М. Лютер у багатьох своїх творах (проповідях, посланнях, тлумаченнях Святого Письма тощо) піднімав нагальні проблеми становлення і розвитку людини. У 1524 році реформатор звернувся до бургомістрів і радників німецьких міст з посланням про необхідність шкільної реформи. В ньому викладалася цілісна програма змін у галузі освіти, давалося її концептуальне обґрунтування.

Перше місце у виховному процесі Лютер віддавав релігії, проте підкреслював значення освіти для земного, світського життя [2, с. 157]. Говорячи про виховання людини, він не приховував того, що останньому «віддавав перевагу [перед усіма речами – земними і небесними]» [2, с. 160]. Найбільшим багатством країни реформатор називав «велику кількість учених, розумних, поважних і вихованих горodian» [2, с. 162].

М. Лютер постійно переконував бюргерів не економити гульденів для створення навчальних закладів. Він бачив дітей «бідними, знедоленими, занедбаними», зіпсованими старою виховною системою, тому й розпочав активну роботу з метою виходу з ситуації, що склалася.

Багато місця в його посланні відведено розв'язанню проблеми про роль сім'ї та батьків у вихованні молоді. Цей обов'язок, на думку М. Лютера, наданий їм самою природою, бо «немає жодної нерозумної тварини, яка б не викувала і не вчила своїх малят тому, що їм буде потрібно в житті» [2, с. 160].

Моральним ідеалом для Лютера була благочестива, слухняна, вірна, витримана, тиха й правдива людина. Такий підхід суттєво відрізнявся від гуманістичного. У той же час реформатор, як і гуманісти, звертався до античного досвіду виховання, намагався застосувати його до потреб протестантизму. Від гуманістів він запозичив ідею класичної освіти, а головним її завданням вважав підготовку кваліфікованих фахівців – «проповідників, юристів, священників, писарів, лікарів, шкільних учителів».

Особливого значення М. Лютер надавав вивченню мови, радив глибоко познайомитися з історією, мистецтвом, математикою, музикою. Не забував лідер Реформації і про фізичний розвиток людини, що значною мірою зближувало погляди Лютера з гуманістичною ідеологією. Але існували й вагомі розбіжності. Одна з них – у меті та завданнях виховання. Для гуманістів – це формування вільної, гармонійно розвиненої особистості, а для Реформації – це

особистість більш індивідуалістична, прагматична, вона повинна поєднувати християнську доброчесність із служінням власному інтересові [1, с. 60].

Проте у практичному плані, питаннях шкільництва і розбудови нової освітньої системи реформатори виявилися набагато успішнішими від гуманістів і зробили вагомий крок уперед. Головна ідея звернення Лютера до радників і бургомістрів – створення нової масової школи. Це, на його думку, повинно було стати справою честі для світських властей.

Неодноразово М. Лютер порушував питання про необхідність жіночої освіти, мав свої погляди на роль і місце учителя в системі формування нової людини, наполягав на створенні бібліотек, доступних для більшості. Загалом настанови й поради М. Лютера в галузі освіти і виховання були схвально сприйняті й розвинуті далі діями реформаційного руху в Німеччині.

Одним із найавторитетніших послідовників Мартіна Лютера був Філіп Меланхтон – відомий гуманіст і реформатор. Він зробив вагомий внесок у пропаганду гуманітарного знання [5, с. 36]. У творах «Про порядок навчання», «Промова на славу нової школи», «Про школи» він наголошував на особливій ролі освіти і виховання в суспільстві, необхідності для молоді класичних знань.

Меланхтон був душею руху за реформу школи. Він розробляв навчальні плани, писав підручники з мови, прагнув синтезувати гуманізм і християнську релігію, пом'якшити міжконфесійні протиріччя.

Освіту і виховання він уважав важливою передумовою для розуміння наук і божественних істин; виховання, «наставляння юності» – називав найважливішою державною справою.

Реформатор запропонував навчання за трикласною системою [3, с. 361], де учням поряд із вивченням класичної літератури, граматики, давалися б знання із предметів естетичного циклу.

Багато уваги Ф. Меланхтон приділив організації гімназій, реорганізації університетів, доклав зусилля для впровадження у вищу й середню освіту Західної Європи стародавніх мов [7, с. 612]. Навколо нього гуртувалися вчителі, університетські професори другої половини XVI століття. Одним із учнів гуманіста-реформатора був і С. Оріховський – відомий український гуманіст, який орендував квартиру в М. Лютера. «Цілком безкарно й вільно, – згадував він, – дозволялося нам із юнацьким запалом про все міркувати і скрізь говорити про все, що заманеться. А Лютер і Ф. Меланхтон хвалили нас за те дуже» [4, с. 408].

Таким чином, навіть дещо поверховий аналіз спадщини реформаторів М. Лютера і Ф. Меланхтона дозволяє говорити про вплив на них багатьох ренесансних ідей. Незважаючи на те, що створені реформаторами концепції освіти і виховання мали релігійно-моральну аргументацію, вони багато чого запозичили в гуманістів: вивчення давніх мов, необхідність фізичного розвитку дітей, освіченість, повага до особистості дитини, зведення до мінімуму покарань, урахування вікових та індивідуальних особливостей, естетичне виховання, шанобливе ставлення до рідної мови, ідея про рівноцінну освіту для хлопчиків і дівчаток тощо.

Загалом діячі реформаційного руху критично ставилися до тогочасної шкільної системи, викривали її недоліки, пропагували ідею створення масової школи, чим і збагатили світове гуманітарне знання.

Література:

1. Корнетов Г. Б. История педагогики. Введение в курс «История образования и педагогической мысли»: учеб. пособ. / Г. Б. Корнетов. – М.: Изд-во УРАО, 2002. – 268 с.
2. Лютер М. К советникам всех городов земли немецкой. О том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы / М. Лютер // Мартин Лютер. Время молчания прошло: избранные произведения. 1520–1526 гг. / пер. с нем., истор. очерк, коммент. Ю. А. Голубкина. – Х.: Око, 1992. – С. 155–180.
3. Меланхтон Ф. О порядке обучения. Речь во славу новой школы. О школах / Ф. Меланхтон // Идеи эстетического воспитания: антология: в 2 т. – Т. 1.: Античность. Средние века. Возрождение / сост. В. П. Шестаков. – М.: Искусство, 1976. – С. 359–362.
4. Оріховський С. Лист до Яна Франциска Коммендоні про самого себе / С. Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2 ч. – Ч. 1. – К.: Наукова думка, Основи, 1995. – С. 405–416.
5. Kahl R. Praezeptov Germaniae: Philipp Melanchthon / R. Kahl // Paedagogik. – 1997. – Jg. 49. – №6. – S. 36–40.
6. Koestlin Julius. Martin Luther, der deutsche Reformator / J. Koestlin. – Halle: Headels, 1983. – 256 s.
7. Rupp H. F. Philipp Melanchton (1497–1560) / H. F. Rupp // Prospects. – 1996. – Vol. 26. – №3. – P. 611–621.

* * *

Леонід Швець
(м. Полтава)

ПЕРШІ КРОКИ РЕФОРМАЦІЇ У РЕЧІ ПОСПОЛИТІЙ

Реформаційний рух суттєво позначився не лише на релігійній ситуації в Європі, але й мав далекосяжний вплив на подальший культурний, політичний і соціально-економічний розвиток усієї західної цивілізації. Не минули ці процеси й одну з найбільших тогочасних держав Східної Європи – Річ Посполиту.

У XVI столітті Річ Посполита була федерацією Польського королівства та Великого князівства Литовського і включала в себе території сучасних Польщі, Литви та частини Білорусі й України. Як наслідок у XVI столітті вона не була однорідною ні в етнічному, ні в релігійному плані, хоча католицька церква користувалася значним впливом. Відносна ж релігійна толерантність, що мала місце в державі, була обумовлена кількома причинами. Зокрема тим, що значну частину населення становили особи, які сповідували православ'я та іудаїзм. Іншою причиною, що не дозволяла центральній владі проводити масові репресії щодо іновірців, була порівняна слабкість виборної королівської влади і значний вплив магнатів. Останні розглядали свою приналежність до певної конфесії як свою особисту справу, як частину дворянських привілеїв [11].

Річ Посполита перебувала в тісних культурних зв'язках із Західною Європою, а тому всі релігійні рухи, що відбувалися там, зазвичай проникали і впливали на ситуацію в Польщі, а звідти і на східніші регіони цього політичного утворення. Тому реформаційний рух, що виник і поширився в Західній Європі, не міг не вплинути на Річ Посполиту.

Рух за реформу католицької церкви на польських землях по-суті зародився ще до відомого виступу Мартіна Лютера. Реформаційні ідеї почали проникати сюди вже у XV столітті. Це відбувалося під впливом гуситського руху, ідеологія якого проникла з сусідньої Чехії. І коли там розпочалися переслідування гуситів, то багато з них були змушені емігрувати до Польщі. Тому, у XV-XVI століттях гуситів на території Польщі було дуже багато, і власне вони суттєво вплинули на формування сприятливого ідейного ґрунту для майбутньої Реформації [9].

Одним із ранніх представників польської Реформації кінця XV-XVI століття був секретар люблінського старости, міщанин за походженням, Бернат із Любліна. Він написав праці, у яких виступав проти папської церкви і притаманної їй схоластики, а також висловлював ідеї, спрямовані проти феодальної експлуатації, за організацію більш справедливого суспільства [8].

Активно займався пропагандою Реформації і професор Краківської академії Яків з Ільжи. Він об'єднав навколо себе групу незадоволених, встановив зв'язок з «чеськими братами» і з моравськими анабаптистами. В основі поглядів Якова з Ільжи були тези про переваги фізичної праці над інтелектуальною і про шкідливість книжного знання. Таким чином, Яків намагався залучити на свою сторону селян і міські низи [1, с. 71-72].

Важливе значення для поширенні гуманістичних і реформаційних ідей мали особливості соціально-економічного та політичного розвитку країни. У XVI столітті помітно розвинулися товарно-грошові відносини; за рахунок припливу сільського населення суттєво зросли міста; створювалися сприятливі умови для розвитку культури. А це, у свою чергу, супроводжувалося поживанням суспільного життя. Особливої гостроти набула політична боротьба між польськими міщанами та німецьким патриціатом, між феодалами і міщанами, шляхтою та духовенством [8].

Упродовж багатьох років частина польської шляхти вимагала в Сеймі обмеження привілеїв духовенства. Джерелом конфліктів була, зокрема, юрисдикція єпископату, тобто право церковних судів притягати до відповідальності світських осіб і виносити щодо них вироки, які мали законну силу. Разом із тим, духовенство не підкорювалося світському суду. Зростанню напруженості сприяли також постійні конфлікти через церковну десятину, через спосіб життя духовенства, що мало узгоджувався з душпастирською діяльністю [8]. Значні масштаби набула практика купівлі церковних посад (симонія), духовенство було малоосвічене й часто не цікавилася своїми пастирськими обов'язками. Серйозно впливало на напруженість між шляхтою і церквою й те, що духовенство, особливо вище, зосередило в своїх руках близько третини всіх земель у державі й отримувало біля половини всіх прибутків [9]. У той же час, воно ухилялося від сплати податків у державну скарбницю, але направляло значні суми до Апостольського престолу у вигляді оплати так званого динарія святого Петра [8].

Становище ж польського селянства ставало все важчим. Закони ухвалені наприкінці XV – на початку XVI століття закріплювали і посилювали їхню кріпосну залежність [8]. А оскільки церква була одним із найбільших землевласників Речі Посполитої, то вона активно використовувала ці зміни на свою користь: посилюючи експлуатацію та ще більше погіршуючи становище селян. Таким чином, у суспільстві формувалося масштабне невдоволення церквою та її політикою серед широких суспільних верств.

Окрім загальних причин, що сприяли поширенню Реформації в Польщі, були й місцеві позитивні для неї чинники. Так, у 1518 році до Польщі прибула дочка міланського герцога Бона Сфорца, яка стала дружиною короля Сигізмунда I Старого. В її оточенні приїхало багато італійських реформатів, які під охороною королеви Бони відкрито проповідували свої ідеї. Син Сигізмунда і Бони – Сигізмунд II Август ріс в атмосфері критичного ставлення до католицизму, серед прихильників Реформації, які покладали на нього великі надії [9].

На північно-західних кордонах Польщі виник серйозний осередок нововірства. Пруський герцог Альбрехт, останній великий магістр Тевтонського ордену, у 1525 році оголосив Пруссію лютеранською державою. Відтак, у Пруссії зібралось багато лютеран із різних країн, у тому числі й з Польщі, які несли свою ідеологію далі на Схід, спочатку в Шльонську, а потім і в центральній Польщі. У 1544 році Альбрехт заснував у Крелівці лютеранський університет, що суттєво вплинуло на поширення реформаційних ідей по всій Речі Посполитій [9]. Тому досить закономірним було те, що першою з реформатських течій в Польщі з'явилося саме лютеранство аугсбурзького визнання. Воно швидко поширилося в 1520-х роках серед німецького населення Королівської Пруссії, Великої Польщі і Сілезії. Намагаючись запобігти «ересі» польський король і великий князь литовський Сигізмунд I в 1523 році видав едикт у якому всі прихильники вчення М. Лютера, а також особи, які поширювали його твори та ідеї, мали бути спалені на вогнищі, а їхнє майно конфісковане. Подібні рішення приймали й інші великі польські феодали, які намагалися перешкодити поширенню нових ідей. Зокрема, у 1525 році мазовецький князь Януш III під страхом смерті заборонив на території свого князівства лютеранське віросповідання [11].

Однак, з 30-х років XVI століття реформатські погляди поширилися і серед представників польської шляхти та магнатів. Вони вбачали в ньому інструмент досягнення більшої незалежності від центральної влади. Особливо близькою для них була теза Ж. Кальвіна про незалежність станово-представницьких органів від королівської адміністрації [1, с. 73].

Спочатку кальвінізм, або як його називали, гельветське віросповідання, з'явився у Малій Польщі, а вже звідти поширився до Великого князівства Литовського та Галичини [12]. Причому, якщо лютеранство поширювалося в основному завдяки зусиллям «знизу», то кальвінізм майже відразу отримав прихильність з боку частини шляхти і магнатів. Спираючись на їхню підтримку, він досить швидко здобув собі популярність [11].

Загалом, реформаційні ідеї в Польщі були сприйняті в основному частиною представників вищих і середніх верств населення. Особливого впливу на селян, за винятком західних прикордонних з Німеччиною районів, Реформація не мала. Та й серед вищих верств суспільства кількість тих, що сприйняли нові ідеї, була порівняно невеликою. Лише близько шостої частини всієї шляхти пішли за рухом реформатів. Однак, це була найосвіченіша та активна її частина – еліта, яка отримала освіту в закордонних університетах, виявляла ініціативу у відстоюванні своїх прав. Загалом, Реформація в Польщі носила досить поміркований характер. Шляхетська еліта вимагала участі священників у сплаті податків, що йшли на оборону держави, відміни церковної десятини, ведення богослужінь рідною мовою [11]. Просуваючи свої вузько станові інтереси, шляхтичі-реформатори вимагали проведення секуляризації церковного майна [12]. Ідеологами шляхетського кальвінізму були Микола Рей і Анзельм Гостомський [1, с. 73].

Через те, що вимоги, прихильної до Реформації польської еліти, були дуже обмежені та не відбивали повною мірою бажання широких народних мас, то й масштабної підтримки серед населення вони не здобули [12]. Селянство і міська біднота, за винятком районів Сілезії та Помор'я, активної участі у Реформації не брали. Реформація не змінювала їхнього становища, а те, що її очолювали феодали і шляхтичі, викликало у селян недовіру до неї [3, с. 96-97]. По суті, народним масам були чужі ідеї шляхетської Реформації, а шляхта вороже ставилася до радикальних напрямів у реформаційному русі [12].

Однак, завдяки підтримці кальвінізму, частиною впливових шляхтичів і магнатів, вплив реформатів за досить короткий час в державі суттєво зріс. Інтереси кальвіністів, завдяки участі в засіданнях Сейму прихильних до них шляхтичів, були представлені на загальнодержавному рівні [10]. Загалом, реформаційний рух за порівняно короткий період часу домігся настільки вагомих успіхів, що існувала реальна ймовірність перетворення держави з католицької на протестантську. Таким чином, у Речі Посполитій на середину XVI століття на протигагу традиційним католицизму та православ'ю стали популярними дві реформаційні течії: лютеранство – серед частини міських жителів, і кальвінізм – серед шляхти [8].

Якщо прихильність до Реформації міських жителів, що поступово сприймали нові ідеї буржуазного світогляду і господарювання, була цілком закономірною, то симпатії шляхти, міцно пов'язаної із старим феодальним ладом, були на перший погляд неприродними. Однак, прихильність шляхти до кальвінізму обумовлювалася передовсім тим,

що він визнавав вирішальне значення в церковних справах світських патронів [11]. Завдяки цьому, шляхта отримувала можливість впливати на церкву і тримати її під контролем. До того ж, утримування кальвіністської церкви було набагато дешевшим, ніж католицької [8].

Також, окремі дослідники висловлюють припущення, що прихильність до протестантизму частини шляхти та магнатів Великого князівства Литовського було прямо пов'язане з неприйняттям Люблінської унії 1569 року, оскільки саме католицька церква активно підтримувала ідею включення Великого князівства Литовського до складу Польщі [5]. Частково, на користь останньої тези говорить і активне поширення реформаційних ідей серед шляхти у східній частині Речі Посполитої – території Великого князівства Литовського.

Серед покровителів кальвінізму в Польщі виділялися такі представники магнатських родів, як Ян Ласький – племінник великого канцлера коронного, архієпископа гнєзненського і прімаса Польщі, Ян Тарновський, Станіслав Замоїський, Ян і Станіслав Собєські; у Великому князівстві Литовському Микола Радзивіл Чорний – канцлер Великого князівства Литовського, воєвода Віленський, родина Потоцьких та деякі інші [13, с. 424-425].

Причому, найбільш впливові кальвіністи Речі Посполитої навіть безпосередньо контактували із засновником підтримуваного ними руху. Відомо, що Жан Кальвін вів переписку зі своїми прихильниками в Речі Посполитій. Він мав контакти з князем Миколою Радзивілом Чорним і краківським воєводою Яном Тарновським. Навіть польський король Сигізмунд II Август особисто переписувався з Ж. Кальвіном та іншими діячами Реформації М. Лютером, Ф. Меланхтоном [6, с. 583]. Жан Кальвін навіть пропонував Сигізмундові II Августу очолити реформаційний рух, але король зважаючи на свій «католицький обов'язок та статус» залишився католиком [4].

Багато для поширення кальвінізму в Речі Посполитій загалом, і у Великому князівстві Литовському зокрема, зробив князь Микола Радзивіл Чорний. Він походив із впливового і заможного роду. Радзивіли були споріднені з багатьма впливовими родами як Речі Посполитої, так і Європи. Так, зокрема, вони мали родинні зв'язки з Вишневецькими, Острозькими, Потоцькими, Сапєгами, князями Слуцькими, багатьма німецькими герцогами та курфюрстами [4]. Позиції Радзивілів особливо посилювалися, коли в 1548 році на польський престол зійшов Сигізмунд II, який був одружений на їхній родичці Варварі. Таким чином, його статус та зв'язки дозволяли надавати всебічну допомогу й підтримку кальвіністській церкві.

Кальвінізм Микола Радзивіл прийняв разом зі своєю сім'єю в 1553 році під час навчання за кордоном. Під його впливом приєдналися

до Реформації Вишневецькі, Воловичі, Гойські Кишки, Мирштини, Сапеги, Фірлеї, Ходкевичі та інші магнатські й шляхетські роди [13, с.425]. Серед причин, що спонукали їх до прийняття Реформації, крім вище зазначених, можна також назвати і цілком суб'єктивні чинники: такі як родинні та дружні відносини з Миколою Радзивілом, бажання йому догодити чи отримати його прихильність. Новонавернені реформати, у свою чергу, розпочали поширювати це віровчення вже на своїх землях та маєтках, будувати там кірхи або перетворювати на них існуючі храми, адміністративним шляхом переводили церковні приходи з католицизму чи православ'я до кальвінізму [4; 11].

Для поширення кальвінізму князь Радзивіл заснував друкарні в Несвіжі і Бресті. Він витрачав значні кошти на видання кальвініської літератури. Зокрема, у 1563 році за його кошти була видана Біблія на польській мові, яка мала в основі латинський, єврейський і грецький тексти [4; 1, с. 123].

Варто зазначити, що польська мова до Реформації була занедбана. Її сприймали як вульгарну, зовсім нездатну для літературного вжитку. Протестанти, бажаючи поширити свої ідеї як можна ширше, відразу схопилися за польську мову і всі свої твори писали тільки нею. Таким чином, Реформація призвела до активного розвитку польської прози і популяризації рідної мови [9].

Також поширенню протестантизму на території Великого князівства Литовського сприяла видавнича діяльність вихованця Краківського університету Симона Будного. Він був учителем протестанської школи і проповідником у місті Клецьк. У друкарні Несвіжа видав «Катехізіс», і «Про виправдання грішної людини перед Богом». Перебуваючи в Лоску він також займався видавництвом книг. Там у 1574 році вийшов «Новий Завіт». Симон Будний був активним громадським і церковним діячем. Для активного поширення протестантських ідей він намагався вести місіонерську діяльність рідною, для місцевого населення, «руською мовою» [1, с. 122].

За активної підтримки та фінансування Миколи Радзивіла Чорного було побудовано кам'яні кальвініські храми у Вільно, Клецьку, Несвіжі, Девалтові, Орші, Ів'ї, Шилянах, Кейданах, Бресті та багатьох інших містах Великого князівства Литовського. Для виховання молоді в кальвініському дусі були відкриті колегії у Вільно, Несвіжі, Вітебську, Ковні і багато шкіл в інших містах і містечках [6, с. 583]. Долучалися до цієї діяльності й інші магнати. Так, зокрема, родина Потоцьких побудувала школи в Кам'янці-Подільському, Панівцях і Хмільнику [13, с. 424].

Кальвіністи Великого князівства Литовського утворили шість округів, що склалися з громад. У письмових джерелах вони

називалися «гельвентськими зборами» – тобто швейцарськими. Центральним вважався Віленський збір, заснований у 1557 році. Перша ж кальвініська громада у Великому князівстві Литовському з'явилася в Бресті у 1553 році [5].

Кальвінізм настільки комфортно відчував себе в XVI столітті на території Великого князівства Литовського, що були далеко непоодинокими випадки переходу до нього навіть священнослужителів інших церков. Найбільш скандальним був факт переходу до кальвінізму київського католицького єпископа Миколи Паци, який склав із себе духовний сан, одружився і став каштеляном брестським і мстиславським. Масштабність поширення протестантизму засвідчує й те, що наприклад, на середину 60-х років XVI століття у всій Жмудській єпархії було лише 6 католицьких священнослужителів. В усіх семиста католицьких приходах Литви в 1566 році було близько тисячі віруючих. Також показовим є те, що з більш, ніж шестиста шляхетських родів, католицьких і православних, які проживали в Новогрудському воєводстві в православ'ї залишилося лише 16, а інші – перейшли до кальвінізму [6, с. 584].

Варто зазначити, що поширення кальвінізму не завжди проходило мирно. Крім ідеологічної обробки та адміністративних методів подекуди застосовувалося і насильство щодо іновірців. Так, у тому ж таки Новогрудському воєводстві вже згадуваний нами Симон Будний за підтримки місцевої кальвініської шляхти, намагаючись прискорити поширення протестантських ідей, розорив близько 650 православних церков [6, с. 584]. Таким чином, використовуючи різноманітні методи, кальвінізм ширився в Речі Посполитій.

Успіхи реформаційного руху в Речі Посполитій були настільки вагомими, що польські кальвіністи виступили з проектом створення національної церкви. Вони прагнули підпорядкувати її державі й одночасно створити передумови для посилення інтеграційних процесів у Речі Посполитій, на противагу східним кальвіністам, що намагалися використати віровчення для зміцнення незалежності Великого князівства Литовського [13, с. 425].

Питання національної церкви, або «kościola narodowego», що була б незалежною від Риму і з польською мовою богослужіння захопило не тільки церковних діячів, але й письменників і політиків. Національна церква мала об'єднати всі християнські віровизнання включно з православ'ям. За прикладом Англії, планувалося зберегти церковну ієрархію та більшість обрядів, проте головою церкви мав стати король, а найвищою владою – національний собор. Кальвіністи розпочали активну підготовку до об'єднання протестантських церков. Над цим

активно працював визначний діяч Реформації, який упродовж багатьох років діяв у Англії, Фризії, Німеччині – Ян Ласький [13, с. 425].

У 1555 році депутати сейму виступили з пропозицією скликати національний собор, який міг би ліквідувати релігійний розкол. Пропозиція була підтримана королем і католицькими єпископами. Сигізмунд Август відправив до папи посла із завданням домогтися дозволу скликання собору, відправлення служби Божої польською мовою, причастя обома видами і ліквідації celibату. Проте ці вимоги були відкинуті Римом, після чого король відмовився від подальших кроків у цьому напрямку [13, с. 425-426].

Намагання створити національну церкву загалом були позитивним явищем у контексті самої Реформації. Ще у 1551 році єпископи були змушені відмовитися від юрисдикції у справах віри, яку з часом формально прийняв король. Нарешті в 1563-1565 роках у Польщі й Великому князівстві Литовському офіційно утвердилася віротерпимість [13, с. 426].

Юридичне закріплення рівності конфесій було унікальним явищем у тогочасній Європі. Становище в Речі Посполитій свідчило, що у європейському суспільстві, розколотому на дві партії – католиків і протестантів, прийнятих фанатизмом і закликами до міжусобної боротьби – визрівала третя сила, що не бажала ні переслідування реформаторів, ні підтримки їх зброєю, а домагалася національної згоди шляхом утвердження віротерпимості [13, с. 426].

Однак у 60-х роках XVI століття починається поступовий відхід шляхти від протестантизму. У 1562-1563 роках у Петркові за підтримки короля Сигізмунда II Августа сейм скасував церковну юрисдикцію. З цього часу шляхта звільнилася від сплати десятини, могла обирати віросповідання, а відлучення від католицької церкви фактично втрачало сенс. Домігшись часткового задоволення своїх вимог, шляхта почала поступово відходити від протестантизму і повертатися до католицизму [2, с. 110].

Кальвіністам же не вдалося довго зберігати відносну єдність. У 1562-1565 роках серед них відбувся розкол. Під впливом італійських антитринітаріїв, головним чином Фауста Социна, виникла церква польських братів («аріан»), до яких приєдналася значна частина інтелектуальної еліти протестантів. Виключення ж польських антитринітаріїв із Сандомирівської угоди в 1570 році, схвалене кальвіністами та чеськими братами і підтримане протестантами інших країн ослабило позиції польської Реформації і знищило можливості створення національного загальнопротестантського руху [11].

У Польщі кальвінізм відіграв перехідну роль. Він з його республікансько-аристократичною організацією був близьким по духу

шляхті, що в боротьбі за політичну реформу конфліктувала з духовенством. І хоч кальвініська церква проіснувала нетривалий час і під тиском католицької церкви була знищена, але суттєво вплинула на політичну і культурну ситуацію в державі [7]. Реформація мала значний вплив на розвиток польської мови, культури і літератури, призвела до пожвавлення науки і просвітництва, розвитку освіти і книгодрукування. Діячами Реформації були відомі письменники, богослови і вчені. Також культурний вплив відчували і землі Великого князівства Литовського, що мало в майбутньому далекосяжні наслідки.

Література:

1. Всемирная история : в 24 т. – Т. 11 : Развитие государств Восточной Европы / А. Н. Бадак, И. Е. Войнич, Н. М. Волчек и др. – Мн. : Литература, 1997. – 592 с.
2. Історія західних і південних слов'ян (з давніх часів до XX ст.) : курс лекцій : навч. посіб. для студ. іст. спец. вищ. навч. закл. / В. І. Яровий (кер. авт. кол.), П. М. Рудяков. – К. : Основа, 2009. – 632 с.
3. Історія південних і західних слов'ян : підручник / за ред. І. М. Гранчака, А. Ф. Кізченка, В. П. Чорнія. – Київ : Вища школа, 1987. – 448 с.
4. Кальвинизм в Беларусі [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://refbel.by/vyznanni/32-uncategorised/68-2009-12-23-17-13-25.html>
5. Кальвинизм [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.gistoryja.ru/vtoraya-polovina-XVI-konec-XVIII-v/30-kalvinizm.php>
6. Карташев А. Собрание сочинений : в 2 т. – Т.1 : Очерки по истории русской церкви. – М. : Терра, 1992. – 686 с.
7. Козлов Максим, протоиерей. Кальвинизм [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://apologet.in.ua/apologetika/inoslavie/kalvinizm/stati-o-kalvinizme/2024-kalvinizm.html>
8. Ливанцев К. Е. Реформация в Польше [Електронний ресурс] / К. Е. Ливанцев // Правоведение. – 1973. – № 1. – С. 71–79. – Режим доступу : <http://law.edu.ru/article/article.asp?articleID=1135684>
9. Огієнко І. І. Українська церква : нариси з історії Української Православної Церкви [Електронний ресурс] : в 2 т. – Т. 1-2. – К. : Україна, 1993. – 284 с. – Режим доступу : <http://www.irekw.internetdsl.pl/dokumenty/cerkiew/oh04.html>
10. Распространение кальвинизма в Европе и его последствия [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://biofile.ru/his/28154.html>

11. Реформация в Речи Посполитой [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.turkaramamotoru.com/ru/-5179.html>
12. Реформация и Контрреформация в Польше. Люблинская уния [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.studfiles.ru/preview/1721573/page:13>
13. Терещенко Ю. І. Україна і європейський світ : нарис історії від утворення Старокиївської держави до кінця XVI ст. : навч. посіб. – К. : Перун, 1996. – 496 с.

* * *

*Олена Якубенко
(м. Полтава)*

ЕПОХА ВІДРОДЖЕННЯ ТА ВИТОКИ РЕФОРМАЦІЇ

Актуальність дослідження визначається посиленням уваги світового співтовариства до Реформації у зв'язку з 500-річчям початку даного процесу та його впливом на духовно-культурний європейський простір. У роботі представлено філософське осмислення розвитку європейської системи цінностей в добу Ренесансу та Реформації, представлено засадничі ідеї Відродження та їх використання мислителями доби Реформації.

Аналіз та осмислення еволюції базових ідей Відродження, що стали основою для ідей та процесів періоду Реформації тією чи тією мірою здійснено в працях таких учених як В. Андрущенко, І. Бичко, П. Гнатенко, В. Лісовий, М. Кашуба, Г. Горак та інші. Водночас деякі аспекти взаємозв'язку ідей цих епох вимагають певного розвитку.

Метою дослідження є питання про зв'язок проблематики Ренесансу з ідеями Реформації, про їх спадковість.

Реформація стала важливою історичною епохою, яка поставила на порядок денний європейського суспільства проблеми пошуку шляхів духовного оновлення людини та суспільства. Вона відкрила нові горизонти для людства, запровадивши в життя нові духовно-культурні та соціальні парадигми та нові політичні та економічні підходи.

Реформація не може сприйматися лише як реформування ортодоксальної католицької церкви. Реформація сьогодні трактується більшістю вчених, як широкий процес духовного оновлення. Як слушно зауважує Я. Лукасік, «... Реформація – це духовно-суспільний рух, що розгорнувся після виступу німецького ченця Мартіна Лютера» [4, с. 4].

Та частина європейського суспільства, яку сьогодні ми б назвали «інтелектуальна еліта», бачила у Реформації можливості для глибшого та масштабнішого розвитку особистості, відкриття більш широких

горизонтів розвитку розуму. Ці погляди базувалися на поглядах передвісників Реформації – гуманістів епохи Відродження. Саме представники Ренесансу заклали нові підвалини формування людини та людства – гуманізм, антропоцентризм як нові чинники світорозуміння. Головна увага спрямувалася на земне існування людини, на її активне життя, творчу діяльність і щастя.

Усе більше уваги в епоху Реформації надавалося світсько-раціоналістичним засадам моралі, що призвело до формування ідей громадянського гуманізму. Саме вони були використані бюргерством і прихильниками соціального переоблаштування суспільства (послідовниками Т. Мюнцера) для визначення своєї позиції в Реформації. Основою соціального переоблаштування тоді вважався республіканізм, соціальна рівність, свобода від тиранії тощо [3, с. 285-295].

Слід відзначити, що саме гуманісти епохи Відродження заклали підвалини критики релігійної системи моральних цінностей, яка все більше обростала лицемірством (Леонардо Бруні, Поджо Брачоліні).

Прихильниками та пропагандистами гуманістичного ідеалу людяності та справедливості були Еразм Роттердамський, Т. Мор, Ф. Рабле, які вважали, що людина від природи наділена шляхетністю, добром, здатністю створювати прекрасне, прагнути до світлого та піднесеного [1].

Людина має жити в гармонії з собою та світом. Конфлікти, суперечки, війни – порушують гармонію. Вони є для людства великим лихом. А людство повинно відкинути такі методи вирішення проблем. Еразм Роттердамський ставив це питання глибше – у співвідношенні розвитку людей та їхній духовних пастирів – від Папи Римського і до звичайних священиків. У творі «Скарга миру» він ставить правомірне запитання, як церква може говорити про мир і одночасно освячувати і, навіть, організовувати війни? Як це співвідноситься з заповідями Христа та християнства? Саме гуманісти епохи Відродження поставили під сумнів питання про непогіршимість церкви. Ці ідеї стали безпосереднім поштовхом до переосмислення ролі та позицій церкви в період Реформації.

Також, гуманісти поставили питання про справедливість устрою феодального суспільства та почали викривати його вади. Особливо цікавими в цьому плані є твір Еразма Роттердамського «Похвала глупоті», де автор викриває різновиди дурості: ораторів, філософів і теологів, царів і мудреців, вчених і неосвічених, глупоти державних, релігійних діячів, людей різного віку тощо. Він говорив про війни, як про породження глупоти: «Війна – основа й джерело усіх славетних подвигів. А тим часом, що може бути безглуздіше за неї (якщонемає

для того поважних причин)? Адже війна приносить обом супротивникам більше шкоди, ніж зиску. Я вже не кажу про полеглих...» [5, с. 13].

Еразм Роттердамський викрив облудність державної політики, яка маніпулювала народом. За його словом, «за допомогою певних дурничок можна, виявляється, легко приборкувати цього величезного й могутнього звіра, ім'я якому – народ». Це важлива теза про те, що народ має бути мудрим, щоб не стати іграшкою у руках «державних глупців». Але для цього необхідно, щоб народ мав високий рівень свідомості, освіти, духовності та культури тощо. Тільки тоді громадськість зможе не лише будувати по-новому своє життя, але і впливати на державні процеси. Активність громадян, боротьба за свої інтереси – яскравий складник ідеології періоду Реформації. Гуманіст викрив облудну побожність і протиставляв їй істинну християнську благочесність, що полягає у реальних любові, милосерді, добрі, а не у формальному виконанні релігійних обрядів.

Саме ця думка і стане головною в розвитку ідей Реформації. Найвидатніші представники Реформації – М. Лютер, Ж. Кальвін, У. Цвінглі поклали в основу ідей Реформації саме ці постулати: спасіння людини залежить не від «механічного», формального виконання обрядів, а від реальної глибокої віри і в цій вірі церква не є обов'язковим посередником. Вони викривали сутність церкви як ланки феодальної експлуатації, як структури, яка дбає про свої матеріальні інтереси більше, ніж про християнські заповіді та спасіння людей. І, хоча, значна частина науковців вважає, що між гуманістичними ренесансними ідеями та Реформацією з 1521 року після зміни позиції М. Лютера, відбувся ідейний розрив, але все-таки заперечувати глибинний ідейний зв'язок Ренесансу та Реформації неможливо.

Однією з головних ідей Реформації є звернення до людського розуму. Реформація, як і її попередник Ренесанс, поставила питання про можливості людського розуму, який повинен бути вищим від людських недоліків і вад: лінощів, лицемірства, брехні, дурості, самовпевненості тощо.

Деякі гуманісти говорили про ці проблеми з гумором, у вигляді сатиричних творів, щоб ненав'язливо, зрозуміло для людей поставити серйозні питання розвитку суспільства та життя людини. Відомий німецький гуманіст С. Брант у сатирико-дидактичній поемі «Корабель дурнів» викрив людські вади і, особливо, дурість на суд людського розуму. Він засудив такі тенденції первісного накопичення капіталу як жадібність, себелюбство, легковірність людей, егоїзм державних і релігійних діячів, хитрощі, лінощі та дурість. С. Брант наголосив, що сіяти ворожнечу, втягати людей у конфлікти – це справа не достойна ні

державних, ні релігійних діячів, але на жаль, саме вона і є головною в їхній діяльності. Усе це відбувається через самовпевненість, безкарність влади, яка веде корабель до краху (*текст вірша подано у перекладі автора статті – О.Я.*):

«Для корабля страшніше бурі
Сплав самовпевненості й дурі...».
«Там, де дурний стоїть при владі
Нещастя й горе всій громаді...
Мудрець там має сумувати,
Де дали дурню владу мати...» [2].

С. Брант закликав до сміливості в боротьбі за правду, за свої переконання, за звільнення від тиску фальшивих авторитетів. Авторитет, на його думку, тільки один – істина. І якщо жити заради неї, то Бог підтримає людину на цьому важкому шляху (*текст вірша подано в перекладі автора статті – О.Я.*):

«Хто мовить істину боїться
Плює на совість і на честь,
Забувши про самого Бога
А Бог – він тим пересторога,
опора і надійний щит,
хто мовить правду, не мовчить...» [2].

Справжніми цінностями людства автор називає порядність, доброчинність, щедрість, працелюбність, уміння поділитися з ближнім (*текст вірша подано в перекладі автора статті – О.Я.*):

«Велів Господь останній гріш
Віддай допоки ти живеш.
Мудрець -не жадібний раб мамони.
Мрія його не про мільйони...» [2].

Він ставив питання про необхідність освіти та просвітництва, розповсюдження знань, так як обмеженість, тупість продукують у відповідь те ж саме. Він закликав до просвітництва, моральності, без яких життя пуста, а людина – обмежена істота (*текст вірша подано в перекладі автора статті – О.Я.*):

«...готуючи із своїх учнів
Невігласів, гульвіс та дурнів.
І добре, якщо учень той
Не повна, а лише напівтварина...
Але чому б нам тут дивитись –
Від дурня дурню лиш плодитись...» [2].

Багато діячів Реформації сприйняли ренесансні ідеї, панування розуму, справедливості влади, моральності священників та мирян, активної творчості та переоблаштування суспільства.

Таким чином епоха Відродження запропонувала нові ідеї, сформувала нове світобачення, показала нові шляхи та перспективи духовного розвитку людини та суспільства.

Ідеї наступної доби – доби Реформації – були більш прагматичними та дієвими, ніж ідеї мислителів Відродження. Інтелектуальна еліта, ідеологи Реформації прагнули реформувати церкву, звільнитися від диктату Папи Римського, спростити церковні обряди та наблизити їх до потреб і розуміння людей, отримати духовну свободу. Це, по великому рахунку, їм вдалося. Епоха Реформації кардинально змінила європейське суспільство, але основи цих змін заклала епоха Відродження.

Бюргерство та ідеологи буржуазних відносин, що народжувалися і вступали в конфлікти з панівними феодальними відносинами хотіли не стільки визволення духу, скільки визволення способу дій та свободи діяльності, у т.ч. й того, що сьогодні визначаємо як підприємництво.

Ця частина суспільства бачила в Реформації шлях досягнення своєї мети – розвиток буржуазних відносин. Утвердження позиції, що багатство не суперечить божим заповідям, якщо воно нажите працею, і якщо воно використовується для суспільного блага. І дійсно, ідеї Реформації стали співзвучними розвитку капіталізму. Учасники масових антикатолицьких рухів хотіли звільнитися від тотального впливу ортодоксальної католицької церкви та диктату Риму. Це їм теж, значною мірою, вдалося. Також, тоді постав і новий феномен, народжений Реформацією – громадянське суспільство [3, с. 4-5].

Відродження та Реформація лише почали долати шлях до змін. Вони стали важливим складником загальноєвропейського розвитку, поряд із розвитком ортодоксальної церкви, процесами в католицтві та православ'ї, ідеологіями, новими цивілізаційними та духовними парадигмами. У цьому розвитку ще надто рано ставити крапку.

Література:

1. Бахтін М. М. Творчість Франсуа Рабле і народна культура Середньовіччя і Ренесансу [Електронний ресурс] / М. М. Бахтін. – Режим доступу : [Http://www.Philosophy.Ru](http://www.Philosophy.Ru).
2. Брант С. Корабль дураков [Електронний ресурс] / С. Брант // Избранные сатиры / пер. Л. Пеньковского. – Режим доступу : <http://coollib.net/b/346434/read#t25>
3. Історія світової культури : навч. посіб. / кер. авт. колект. Л. Т. Левчук. – К. : Либідь, 1993. – 320 с.
4. Лукасік Я. П'ять ідей, які колись змінили світ / Я. Лукасік // Рух, що змінив світ. – К. : Джерело життя, 2017. – С. 4–5.
5. Еразм Роттердамський. Похвала Глупоті / Еразм Роттердамський. – К. : Основи, 1993. – 320 с.

РОЗДІЛ ІІІ

РЕФОРМАЦІЯ В УКРАЇНІ: УРОКИ ІСТОРІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

*Максим Балаклицький
(м. Харків)*

РЕФОРМАЦІЙНІ ІДЕЇ XVI СТОЛІТТЯ І СУЧАСНИЙ МЕДІА-ПРОСТІР УКРАЇНИ

«Ваша організація взялася за справу дуже важливу для української журналістики – пропагувати християнські цінності та впровадження їх в професійну діяльність. Ми повинні визнати, що українській журналістиці саме цього не вистачає, цих принципів. Через це місія, яку має Асоціація «Новомедіа», є дуже важливою. Маю надію, що в своє п'ятиріччя ви маєте вже якісь успіхи. І мені хотілося б, щоб їх було набагато більше. Бо моральні медіа, моральні обличчя в українській журналістиці – це те, що має бути у нас. Адже не можна побудувати державу вільну і демократичну без морально-етичних засад. Це просто неможливо» [1, с. 2], – сказав В. Різун у привітанні до п'ятиріччя заснованої протестантами журналістської «профспілки». У цій промові директор Інституту журналістики Київського національного університету імені Тараса Шевченка озвучив проблему, що давно витає у повітрі: неможливість побудувати фахову журналістику в обхід ціннісних орієнтацій, ігноруючи моральний колапс суспільства.

«Четверта влада» незалежних ЗМІ є неодмінною складовою демократичного ладу, про необхідність побудови якого багато говорять в Україні. Але, запозичуючи західну модель політичного устрою, не так легко імпортувати практику застосування етичних принципів, що ними пишається якісна світова журналістика.

В історії цих медіа помітну роль зіграв релігійний чинник: «Першою і найзагальнішою лінією поділу між різними країнами – «хто куди потрапив» – є релігійна: найуспішнішими й найз модернізованишими є країни з протестантською та конфуціанською етикою» [4, с. 30]. Аксиоматичною стала думка щодо протестантської Реформації як релігійної передумови виникнення журналістики. І. Михайлин твердить, що винахід друку не змінив духовну атмосферу в тодішній Європі; «Йшлося до того, що книгодрукування стане ще одним знаряддям насаджування католицької віри... через 35 років після винайдення друкарства... уже існували всі ознаки церковної цензури» [13, с. 37]. Коментуючи цей момент,

М. Оласкі зазначає, що «інновація створює [нову] можливість; світогляди визначають, чи буде, і як швидко, використано винаходи» [19, с. 50]. Каталізатором змін стала Реформація, що санкціонувала раціональність, пошук істини, вищість потреб індивіда над інтересами держави, права на протест і критику владних кіл, свободу совісті, слова й друку, здатність особи пізнати правду й мати переконання, відмінні од позиції владаря чи більшості населення; вона «усунула монополію церкви на істину та єдино правильне розуміння й витлумачення Святого письма, відкрила людині шлях до істини, утвердила її вільне право на інформацію, на пізнання світу всіма можливими засобами» [13, с. 41].

Шляхи запозичення цих моделей вельми непрості, бо Україна не має аналогічного досвіду незалежної журналістики. Відтак, цей суспільний інститут тільки належить сформувати. З історичного досвіду виявляємо, що в англосаксів цей процес також не йшов легко. Це історія боротьби та болісного формування традиції. М. Біньон, журналіст міжнародного відділу лондонської «The Times», під час свого виступу 10 березня 2011 року перед студентами відділення журналістики Харківського національного університету імені В. Каразіна у відповідь на запитання щодо перспектив ціннісної еволюції українських медіа сказав, що «двадцять років демократичного життя – досить молодий вік. Слід запастися терпінням і закладати основи тривалих змін». Наприклад, британський парламент веде історію з XIII століття. Традиції вимагають часу і дбайливого плекання.

Пізній протестантизм (баптизм, п'ятдесятництво, адвентизм), який сьогодні становить протестантську більшість на українських теренах, формується тут за умов, коли в англосаксонському світі цінності професійної журналістики було стверджено кров'ю працівників пера і законодавчо закріплено. Та це не девальвує місії українського протестантства для вітчизняної журналістики.

Однак хотілося б застерегти від прагнення, говорячи про український протестантизм, видавати бажане за дійсне. Буде помилково переоцінити його сьогоднішній статус і очікувати від протестантів потужних соціальних зрушень. Як зазначає В. Любашенко, «недоцільними є пошуки, що ними перейняті деякі публіцисти, ліків від наших економічних хвороб у протестантизмі. Він в Україні не накопичив істотного потенціалу впливу на економічні процеси і, думаю, ще довго його не матиме. Нереально очікувати від конфесії й політичної активності. Можна передбачити лише посилення деяких ініціатив у царині державно-церковних і міжцерковних стосунків, якщо в Україні йтиме до посилення жорсткості нової

редакції Закону «Про свободу совісті і релігійні організації». Але навіть політично спроектовані ініціативи протестантизму не означатимуть його виходу за коло чітко окреслених світоглядних пріоритетів. Найперспективніші галузі самореалізації конфесії – *моральне виховання*, освіта і філантропія. Однак максимальне залучення цього потенціалу можливе лише за відмови багатьох громадських, передусім релігійних, інститутів від стереотипу зверхності, який в умовах відкритого суспільства та неминучої при цьому поліконфесіоналізації не тільки гальмує позитивне вирішення ними соціальних проблем, а й сам розвиток багатьох конфесій» [11, с.99, курсив наш – М. Б.].

З часу створення статті В. Любашенко (2001 рік) ситуація не зазнала радикальних змін. Протестантські конфесії стабілізували чисельність своїх послідовників. Розбудовують інфраструктуру церков: виникає дедалі більше релігійних ЗМІ, культових приміщень, центрів соціальної допомоги, освітніх закладів. Серед вірних цих течій поволі зростає кількість осіб із вищою освітою, інтелігенції, бізнесменів. Окремі протестанти проникають у такі «мирські» сфери, як академічне середовище, журналістика, громадська діяльність, політика. Проте й надалі протестантське ядро розвиватиме культуру *впливової меншості* [16]. Вплив цих віруючих на суспільні процеси виявлятиметься через емісарів-індивідів, чия поведінка «у підтексті» підперта церковною організацією, та утворювані ними громадські об'єднання.

Таке явище не є чимось новим. «Мені видається, – зазначає М. Богачевська-Хом'як, – що одна з головних причин живучості України та її народу лежить в органічній праці різних громадських організацій, які творили стрижень руху, що ми його звикли називати націоналізмом» [3, с. 226]. Досить часто це були братства з культурницькою місією під релігійними гаслами: «М. Драгоманов, а за ним й І. Франко, вважали, наприклад, штундистський рух в українському селянстві *прямим продовженням* «української Реформації» – братського руху XVI–XVII століть: «*наше мужицтво тепер приходить на те, на чому стояло в козацькі часи XVI–XVII століть*» [6, с. 312]. Важливе місце в діяльності громадських рухів посідає розвій біблійної традиції в українській культурі: згадаймо богословський пафос публіцистів барокової України, роботу над випуском Острозької Біблії, євангельське братство кирило-мефодіївців з їхнім намаганням повторити шлях європейських народів, які свого часу читали опис виходу євреїв із Єгипту як пророчу парадигму власної історії. Греко-католицькі священики, що були головним джерелом галицької інтелігенції, заявили про свій вихід у культурницьку царину альманахом «Русалка Дністровая» (до речі,

І. Вагилевич після конфлікту з греко-католицькою владою перейшов у лютеранство). Дотепер видання УГКЦ не втрачають ні свого релігійного обличчя, ні громадянського звучання. Переклад Біблії П. Кулішем став поважним вираженням виходу української культури на світовий простір, ідеї культурницького українства, «України в слові». Українське біблійне товариство (УБТ) засновано з ініціативи протестантів, вони ж мають першість у розповсюдженні його продукції. 2011 року УБТ завершило новий переклад Біблії сучасною українською мовою. Відтак, громадські об'єднання, культурне посланництво, біблійна традиція зринають, актуалізуються паралельно спалахам національного відродження в сферах культури, державності, суспільного життя, є важливими виявами громадянської позиції українців.

Особливо виразною національна орієнтація була серед українців-лютеран [9] і баптистів [5] Галичини, такою вона є і зараз [10]. Чіткий курс на українізацію має керівництво Всеукраїнського союзу церков християн віри євангельської [17, с. 309], хоч «постановка національного питання для радикального протестантизму, який в жодній країні світу ніколи не виступав у ролі національної Церкви, виглядає штучною» [11, с. 97]. І неопротестантські церкви, попри обвинувачення в «безбатченківстві», глобалістичній свідомості «перекотиполь», досить часто виражають відповідальність за стан українського суспільства, пов'язують із ним свою життєву місію.

Найцінніший внесок у розвій української журналістики протестанти можуть зробити на ґрунті особистого морального вибору журналіста. Вихідці з консервативних релігійних кіл зі стійкими цінностями, опірні до владного та економічного тиску, можуть ствердити українську журналістику з її коротким досвідом функціонування за демократичних умов [пор.: 12].

К. Воннер наголошує, що моральна свідомість українських протестантів становить осереддя вияву їхньої віри та знаменує радикальне розставання із соціалістичним минулим, «де думали перше, говорили друге, а робили третє, – стану речей, який Вердері називає «соціальною шизофренією», породженою соціалізмом... Неофіти-протестанти... «живуть» своєю вірою згідно Біблії, сполучаючи слово, мисль і дію» [20, с. 277]. Приєднання до громади пізнього протестантизму вимагає помітної трансформації способу життя. Це викликає культурний конфлікт, що заторкає і найближче оточення, й соціальний статус особи. Однак прозеліта закликають не тільки чинити опір спробам уніфікувати його поведінку, а й заохочувати інших наслідувати його приклад. На думку К. Воннер, «сім десятиліть пропаганди, яка акцентувала колективізм і досягнення

спільного блага, на ділі породили гіперіндивідуалістів, переважно зосереджених на пошуку власної вигоди. Іронія полягає в тому, що євангеліки не тільки підтримують ті самі колективістські ідеали, але також, як ми побачили, значною мірою відповідають їм: «...привабливість євангельських спільнот навряд чи зникне; навпаки, вона буде посилюватися і поступово впливатиме на загальну практику, ідентичність і розуміння спільноти й моралі» [20, с. 285].

Особиста релігійна мораль є рушійною силою життєвої місії та професійної діяльності протестантів («самоцінність праці [тут] – у втіленні Христових заповітів та уподібненні Христу. При цьому трудова етика набуває особливого євангельського загострення («ви є сіль», «ви є вибраними серед покликаних»)), а суспільна упослідженість послідовників Христа постає її головним економічним рушієм» [11, с. 95]). У контексті нашої теми історичний досвід радянського протестантизму найбільше цінний як відносно масова форма політичного дисидентства релігійного походження. Релігійний консерватизм сформував особу, здатну опиратися машині державного тоталітаризму, готову на особисті жертви (іноді цілком буквальні) ради надприродних ідеалів. Радянське минуле протестантських церков – майже суцільний досвід незгоди, боротьби, перебування в опозиції, вираження громадянської непокори ідеологічній системі, що її (непокору) виражала змобілізована випробуваннями спільнота. Такий етос актуалізується й за сучасних умов: «Багато вірних вибудовує моральну апологію своїх учинків усупереч культурним нормам і з тим, незалежно від наслідків, використовує Божу прихильність і Його керунок вірним на життєвому шляху згідно Його плану як напрямні рейки, що допомагають їм справлятися з виниклими труднощами» [20, с. 279]. Українські журналісти можуть навчитися в протестантів досвіду протистояння економічному та політичному тискові – формам владного контролю, що найбільше деформують етичне обличчя вітчизняних ЗМІ, – досвіду переживання морального обов'язку як професійної та громадянської позиції.

Це може статися, якщо:

1. Українські протестанти залишаться вірним своїм переконанням. Формуватимуть не субкультуру, а культуру, зокрема, культуру журналістську на своєму ідейному, світоглядному матеріалі. Набудуть навичок самокритики, самоаналізу всередині релігійної спільноти.

2. Протестанти здобуватимуть журналістську освіту й досвід і а) йтимуть у світські ЗМІ та орієнтують їх на ціннісні стандарти християнства, б) надаватимуть окремим релігійним виданням універсального, суспільного змісту, висвітлюючи будь-які питання з урахуванням релігійних вартостей. Як зазначав у своїй лекції

вищеститований М. Бінґон, змінити моральний клімат національних медій можна через набуття журналістами етичної ваги. Персональний авторитет медійника визначатиме впливовість його публікацій.

3. Українське суспільство схоче перейняти цей досвід, вийти з того модернізаційного роздоріжжя, на якому перебуває. Це питання найперше індивідуального вибору. Принципи демократії не встановлювалися «згори», а виборювалися шляхом протистояння уряду з боку громадських утворень.

На перший погляд, консервативні цінності й професійна журналістика здаються несумісними явищами. Однак преса може спиратися не тільки на т.зв. відстороненість, безоцінність, перебувати не лише в рамках позаморальності чи аморфних «загальнолюдських» цінностей [пор.: 7, с. 15, 17]. Відомі й інші прецеденти: американська «*Christian Science Monitor*» [2; 15, с. 227–228], ватиканська «*L'Osservatore Romano*» [15, с. 231–232], французька «*Le Croix*» входять до числа найкращих газет світу.

Право людини читати Біблію та особисто тлумачити її неодмінно передбачає критичну оптику. Як уважали протестантські публіцисти, статус «Писання перебуває понад усе, включаючи королів, тому піддані лишаються відданими їм, оцінюючи королів згідно біблійних стандартів» [19, с. 57], а виправлення суспільних ганджів принесе користь усім, і самодержцю в тому числі. Особисті вчинки й якості характеру посадовця, а не статус, наданий йому Провидінням, гідні похвали. Розуміння того, що найвищий закон походить від Бога, дозволив переосмислити багато політичних традицій, уключаючи необхідність монархічного домінування й контролю.

Царство Боже не дорівнює інтересам держави. Бог панує всюди, й людина може служити Йому в будь-якій сфері життя: уряді, журналістиці, освіті, бізнесі, звичайно, не пропагуючи анархії та екстремізму. Відтак, журналісти «мали власну сферу компетенції та могли апелювати до біблійних принципів, коли чиновники намагалися обмежити їхні повноваження» [19, с. 53].

Абсолютний авторитет Біблії вимагає від журналістів критикувати церкви й суспільство за однаковими критеріями; підтримувати сторону, що бореться за біблійні принципи; говорити правду про свої помилки, ганити провини «своїх» і хвалити переваги противників незалежно від статусу, суспільної ваги й інтересів політичного моменту. Така спрямованість критики відрізняє журналістику від піару, а опертя на точні факти – від пропаганди.

Такий погляд спирається на критичну традицію біблійних пророків, котрі проговорювали моральні та соціальні вади сучасників – євреїв і язичників. Отож, церква й суспільство перебувають під

спільним Божим законом, згідно якого будуть судимі. Завдання біблійної журналістики – визначити, викрити зло і порок, закликати до їх викорінення («тільки виявлення гріха та його покарання гарантують мир і безпеку суспільства») [19, с. 260]), продемонструвати духовне коріння соціальних лих.

Слабким місцем у розвитку демократичних медіа в Україні є корумпованість журналістів, похідна від моральної розгубленості суспільства. Внеском протестантської журналістики в роботу українських ЗМІ може бути їхній досвід персональної та групової етики, який спирається на релігійні переконання та є підґрунтям професійної та громадської діяльності. Протестантським журналістам слід орієнтувати церковні медіа на висвітлення загальносуспільної проблематики, а також ангажуватися в роботу світських видань. Ідеологічною базою такого переходу може бути концепція *біблійної журналістики*.

Література:

1. Ассоциацию «Новомедиа» поздравляют с пятилетием // Бюлетень Новомедиа. – 2009. – № 2 (9). – С. 2–3.
2. Афанасьев В. Американская газета «Крисчен сайенс монитор» и телевизионный канал «Монитор ченнел», их развитие и проблемы / В. Афанасьев // Вестник Московского университета. Серия 10 : Журналистика. – 1995. – № 6. – С. 45–59.
3. Богачевська-Хом'як М. Ідеологія та громадське підложжя українських організацій: спроба дефініції націоналізму / М. Богачевська-Хом'як // Україна модерна. – 1999. – Ч. 2–3. – С. 225–229.
4. Грицак Я. Життя, смерть та інші неприємності / Я. Грицак. – К. : Грані-Т, 2008. – 232 с.
5. Домашовець Г. Нарис історії Української євангельсько-баптистської церкви / Г. Домашовець. – Ірвінгтон – Торонто, 1967. – 596 с.
6. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine : Українка в конфлікті міфологій / О. Забужко. – 3-є вид., виправл. – К. : Факт, 2007. – 640 с.
7. Кузнєцова Т. Аксіологічні моделі мас-медійної інформації / Т. Кузнєцова. – Суми : Університетська книга, 2010. – 304 с.
8. Лункин Р. Протестанты и политические конфликты в Евразии : спасение души и управляемая демократия / Р. Лункин // Религия и конфликт / под ред. А. Малащенко и С. Филатова ; Моск. центр Карнеги. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – С. 175–222.
9. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні / В. Любашенко. – Львів : Видавнича спілка «Просвіта», 1995. – 350 с.

10. Любашенко В. Лютеранская церковь в Украине : поиск национальной идентичности / В. Любашенко // Богословские размышления. – 2003. – № 1. – С. 163–182.
11. Любашенко В. Протестантизм в Україні : творення стереотипів триває / В. Любашенко // Ї. – 2001. – № 22. – С. 90–103.
12. Малуха М. Церква як джерело української меритократії [Електронний ресурс] / М. Малуха // Українська правда. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua/articles/2009/06/18/4033427>.
13. Михайлин І. Історія української журналістики. Період становлення : від журналістики в Україні до української журналістики : підруч. для вищої школи. – Вид. 3-тє, доповнене і поліпшене. – Х. : Прапор, 2005. – 320 с.
14. Пономаренко Л. Свобода слова : біблійно-медійний аспект / Л. Пономаренко // Теле- та радіожурналістика. – 2010. – Вип. 9. – Ч. 2. – С. 123–127.
15. Потятиник Б. Патогенний текст / Б. Потятиник, М. Лозинський. – Львів : Місіонер, 1996. – 296 с.
16. Черенков М. Культура впливального меньшинства / М. Черенков. – Симферополь : ДИАЙПИ, 2010. – 204 с.
17. Яроцький П. Стан пізньопротестантських конфесій / П. Яроцький // Україна релігійна. Колективна монографія. – Кн. I : Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 302–330.
18. Nida E. Message and mission. The communication of the Christian faith / E. Nida. – Pasadena, California : William Carey Library, 1960. – 248 pp.
19. Olasky M. Telling the truth. How to revitalize Christian journalism / M. Olasky. – Wheaton, Illinois : Crossway Books, 1996. – 294 pp.
20. Wanner C. Advocating new moralities: conversion to evangelicalism in Ukraine / C. Wanner // Religion, State and Society. – 2003. – Vol. 31, No. 3. – Pp. 273–287.

* * *

Юрій Вільховий
(м. Полтава)

РЕФОРМАЦІЯ І ПРОТЕСТАНТИЗМ НА ПОЛТАВЩИНІ: З ІСТОРІЇ НІМЕЦЬКОЇ ЛЮТЕРАНСЬКОЇ ГРОМАДИ

Вивчення історії раннього протестантизму традиційно вважають справою складною, пов'язаною з великими джерельними пошуками. У XVI-XVII століттях протестантські конфесії, які генерували Реформацію, жорстко переслідувалися в Східній Європі. Серед них

було й лютеранство. Поява цієї течії в Україні у першій половині XVI століття становить для дослідників неабиякий інтерес. Подальше поширення лютеранського віровчення у XVII-XVIII століттях було пов'язане, зокрема, з міграційними рухами німецьких колоністів.

У статті автор прагне комплексно систематизувати досить великий джерельний та історіографічний матеріал щодо зародження і поширення лютеранства на теренах Полтавщини.

Теоретичною основою роботи стали праці таких відомих істориків і краєзнавців як В. Жук [11-15], О. Коваленко [16-17], В. Бучневич [5], І. Павловський [21-22], О. Білоусько [4], В. Сергійчук [24], Є. Бергер [3]. У доробку цих авторів розкрито основні етапи розвитку німецьких колоній м. Полтави та поширення лютеранського вчення на території Полтавщини.

Окремо слід назвати праці В. Фольмера [25] та З. Шмідт [8-9], оскільки вони є представниками німецької лютеранської громади, і зібрали досить багатий історико-релігієзнавчий матеріал.

Загалом, лютеранство є найдавнішою та найчисельнішою течією у протестантизмі, яка одержала свою назву від імені основоположника Реформації – Мартіна Лютера. На сьогодні вірні цієї течії складають близько 70-80 млн. осіб у понад 70 країнах світу. Найбільше поширення лютеранство має в Німеччині, Данії і Скандинавських державах – Норвегії, Швеції та Фінляндії.

Головна доктрина М. Лютера, викладена у «Аугсбургському сповіданні віри» і в «Книзі Злагоди». Вона відкидає характер влади Папи (притаманний католицизму), святий переказ, а єдиним джерелом віри визнає Святе Письмо – Біблію. Основна теза лютеран – виправдання тільки вірою, що дарується людині Богом без посередництва церкви. Крім того, головну увагу лютерани приділяють не обрядам, а проповідям [7, с. 64].

Таким чином сутність лютеранства можна звести до кількох положень. Віровчення цієї церкви заперечує верховенство влади папи римського і всю католицьку ієрархію, відкидає чернецтво, культ Богородиці, святих, ушанування ікон. Головну роль у лютеранстві відіграють організовані під керівництвом пастора колективні молитви і співи псалмів. Лютеранські священники зветься пасторами, а не отцями, або падре, як у католиків.

Основою лютеранської церкви є релігійна громада, або конгрегація – зібрання віруючих певного приходу. Управління церковними справами здійснює церковна рада, яка обирається віруючими на чолі з пастором.

Лютеранські храми вирізняються суворістю архітектурних форм, простотою і скромністю внутрішнього оформлення. У лютеранстві

зберігається єпископат, особливе посвячення в духовний сан (ординація), літургія, два таїнства: хрещення і причастя, під час якого, за умови віри в Ісуса Христа, освячені хліб і вино перетворюються у Його істинні тіло і кров. Порядок проведення богослужінь здійснюється відповідно до затверджених у 1526 році лютеранських канонів «Німецька меса і послідовність богослужіння».

На сьогодні у лютеранській церкві зберігся єпископат, визнаються два таїнства: хрещення та причастя; у храмах є ікони та розп'яття, хоча їм надається лише символічна увага. Центральне місце в богослужінні лютеран займає проповідь, а служби супроводжуються органною музикою.

Лютеранське вчення також базується на принципі «державницької церкви», який був проголошений ще під час європейської Реформації у XVI столітті. Лютеранські Церкви в скандинавських країнах і до сьогодні залишаються державними. Єпископи обираються церковною Асамблеєю і призначаються світською владою. У 1923 році лютерани об'єдналися у «Всесвітню Лютеранську Конференцію», яка у 1947 році була перейменована на «Лютеранську Всесвітню Федерацію» з прийняттям Конституції, що стала основою цього віровчення [10, с. 77].

Історія появи на теренах Полтавщини німецьких колоністів має давнє коріння. 16 листопада 1767 року було видано закон, згідно якого в Російській імперії запровадили посади семи євангельсько-лютеранських дивізійних проповідників [4, с. 112]. Це мало задовольняти релігійні потреби іноземців, яких багато служило в російській армії.

Першим дивізійним проповідником на теренах України у 1768 році було призначено прусського підданого Крістіана (Хрістіана) Вебера, котрий обрав місцем резиденції Полтаву. Звідси він вирушав Україною, щоб проводити богослужіння для військових і цивільних лютеран. У Полтаві та в її околицях налічувалося всього 5-6 осіб – послідовників учення М. Лютера. Через нечисельність парафіян не було потреби в окремій культовій споруді. Ймовірно, саме тому К Вебер проводив богослужіння в одній із кімнат власного будинку. Він обіймав свою посаду до самої смерті 9 жовтня 1809 року [13, с. 27]

У 1808 році, відповідно до царського указу, задля прискорення розвитку сукноробства до Російської імперії (зокрема, і в Полтавську губернію) було запрошено ремісників із Богемії, Моравії, Ельзасу, Саксонії та інших західноєвропейських земель. Саме там здавна проживали високопрофесійні майстри-сукнороби. Фактично смерть проповідника К. Вебера в часових межах збігається з наступним етапом історії формування лютеранської громади в Полтаві [14, с. 29].

Уже в 1809 році в Полтаві з'явилися перші переселенці-колоністи у складі 54 сімей (249 осіб обох статей). Для розташування колоністів у Полтаві (точніше, тоді ще на околиці міста) було виділено землю, в межах сучасних вулиць Сковороди, Балакіна, Федора Моргуна та декількох прилеглих провулків. Переселенці з метою заохочення, отримували цілий набір прав відповідно до «умовий, височайше утверджених по докладу міністра внутрішніх дел» від 20 лютого 1804 року. Серед них були свобода віросповідання; звільнення від сплати податків і повинностей на 10 років; виділення землі тощо [15, с.33].

Німецькі колоністи-сукнобари, які прибували на Полтавщину на початку XIX століття й оселялися в Полтаві, Кременчуці та Костянтинограді, сповідували переважно лютеранську та католицьку віри. Майже увесь період свого існування (із 1810 до 1867 року) німецька колонія мала самоврядування. Очолював її спеціальний приказ, який складався з шульца (старости), двох бейзитцерів (засідателів) та писаря [16, с.27-28]. У 1810 році на території Німецької колонії (тепер Театральний провулок) на кошти міста було споруджено приміщення першого стаціонарного театру [13, с. 33].

У 1814 році в колонії почала діяти сукновальня Кірштена, а в 1859 – поселення вже налічувало 64 двори, 1098 мешканців (зокрема 354 особи німецької національності) з яких 180 займались виробленням сукна. Наприкінці XIX – на початку XX століття територія Німецької колонії увійшла до складу Полтави.

Після смерті К. Вебера указом військового міністерства від 8 квітня 1810 року дивізійним проповідником став Карл-Август Леммер, котрий також обрав місцем проживання Полтаву. Незабаром після його вступу на посаду парафію було поділено на стару (міську) і нову колоністську (головну). Було утворено церковну раду, що складалася з двох церковних старост від колоністської парафії. Богослужіння проходили у великому молитовному залі казенної будівлі, а з осені 1811 року – у кімнаті будинку К. Леммера, за що пастор отримував плату з церковної каси [17, с. 212].

Проте, поступово в житті колоністів розпочалися негативні зміни. Так, в указі від 27 грудня 1818 року ми знаходимо відомості про те, що «іноземні суконщики знаходилися в розореному становищі». Для поліпшення становища колоністів у тому ж указі, окрім дарування землі, було визначено, що казенний борг анулюється і не повинен стягуватися; інструменти, будівлі теж безоплатно приватизувалися; колоністи отримували право брати позики для сімей по сто рублів на три роки, надавалася свобода займатися ремеслом незалежно від місцевого керівництва [17, с. 212]. Незадовго до зазначеного указу, в

серпні 1818 року, пастор К. Леммер пішов у відставку. Незважаючи на це, потреба людей у задоволенні своїх духовних потреб не відпала, тому спочатку вирішили використовувати як місце для зібрань кімнату в полтавському будинку церковного старости Фаренкруга [20, с. 16].

На початку 1821 року вільну вакансію пастора зайняв Франц Август Флітнер, який, також, оселився у Полтаві. Він – колишній пастор колонії Медведиця Саратовської губернії. Богослужіння, які очолював Франц Август Флітнер відбувалися в будинку церковного старости Фаренкруга, а пізніше – у будинку вдови Цейшнер, де влаштували молитовний дім. Справа була в тому, що з від'їздом К.Леммера казенний будинок, який значився за ним, місцеві органи влади самовільно забрали, зламавши замки, і влаштували там військовий постій. Через це німецькі колоністи для молитовних зібрань були змушені винаймати приміщення, які, у переважній більшості, були невеликими і не могли вмістити всіх вірних [17, с. 213]. Саме ця обставина поставила перед лютеранами питання про необхідність спорудження в Полтаві власного храму.

Серед лютеран було розпочато збір пожертв на будівництво церкви. До 1 січня 1830 року було зібрано 2610 рублів. Крім того, за вказівкою імператора Олександра I, колоністам подарували старий будинок магазину, з якого взяли на спорудження кірхи придатні будівельні матеріали. Заклади храму в присутності полтавських мешканців було здійснено 25 червня 1830 року місцевим пастором Дікгофом [13, с. 57].

25 червня 1832 року церква була урочисто освячена пасторами – Дікгофом, Розенштраухом і Штейманом в присутності малоросійського генерал-губернатора князя М. Рєпніна, полтавського губернатора П. Могилевського та інших посадових осіб. Церква отримала назву «Кірха Святого Петра», і була передана за призначенням [26, с. 18]. У ній упродовж майже 50 років проповідувалося слово Боже і відбувалися таїнства.

Варто зазначити, що проживаючи довгий час безпосередньо на території Полтавської губернії, колишні німецькі переселенці, а особливо їх нащадки добре знали мову, традиції, звичаї країни у якій жили. У них було різне матеріальне становище. Одні були досить багатими (деякі навіть дворянами), інші – простими, чиновниками, військовими, робітниками. Деякі з них мали у своїх родинах великих учених, відомих свого часу далеко за межами Російської імперії.

Так, зокрема, відомими є імена переселенців, які мешкали на Полтавщині. Г. Розальон-Сошальська – була однією з перших жінок-лікарів міста, а ще дитячою письменницею. Знаний літературознавець, фахівець з історії російської літератури С. Венгеров, видатний

український літературознавець, викладач П. Ріттер, відомий доктор медицини О. Шеффер [18, с. 10]

Вагомий вклад в економічний розвиток Полтавщини внесла сім'я Трепке. Вони займалися виготовленням сукна, мали кінний завод, машини, що виготовляли вату та інше обладнання. Продукція фабрики Вільгельма Трепке була настільки якісною, що її відправляли зі своїм власним клеймом на Московську виставку заводських, фабричних і ремісничих виробів. Це були найбагатші колоністи на Полтавщині. Вони володіли, крім власності у вигляді будинків, млинів і крамниць у Полтаві, численними великими землями і маєтками.

У культуру та історію Полтавського краю великий вклад внесла і сім'я Дейтріхів. Ф. Дейтріх був призначений начальником артилерійських гарнізонів у Царстві Польському і отримав чин генерала-майора. Його дружина – К. Дейтріх – більшу частину свого життя присвятила педагогічній діяльності. 33 роки вона була начальником Полтавського губернського інституту шляхетних дівчат, дві її дочки також працювали у цьому інституті [18, с. 11].

У той же час, варто підкреслити, що майже за 60 років проживання в Полтавській колонії, незважаючи на значну змішаність, серед її жителів переважали німці – спадкоємці перших поселенців. Вони добре знали рідну мову, зберегли в сім'ях культуру своїх предків, їх традиції та звичаї. З припиненням існування колоній вони все більше асимілювалися з місцевим населенням, жили інтересами того середовища, у якому опинилися, поступово слов'янізуючись [16, с. 27-29].

Зростаюча кількість вірян гостро вимагала будівництва нової церкви. Існуюча кірха була дерев'яною, невеличкою за розмірами і споруджувалася як тимчасова. Парафіяни відвідували її мало, через протяги та холод, тому церковна рада почала збирати кошти на спорудження нового мурованого храму, який би повністю задовольнив потреби віруючих колоністів. Крім того, новий храм Полтави повинен був мати привабливий архітектурно-композиційний і стилістичний вигляд, відповідний лютеранській церкві.

У зв'язку з дефіцитом коштів голови церковної ради Е. Врангель, П. Мензенкампф і К. Циммерман упродовж багатьох років за допомогою проведення концертів і лотерей зібрали кошти в сумі 5000 рублів. На 1868 рік ця сума зросла до 7000 руб. У тому ж 1868 році на одному з зібрань парафії було вирішено побудувати нову кам'яну церкву [12].

Для спорудження кірхи, за клопотанням губернатора Полтави М. Мартинова, лютеранській парафії було подаровано міською думою трикутну ділянку землі в центрі міста, позаду будинку

губернаторських присутніх місць (нині – приміщення Полтавського міськвиконкому), на розі вулиць Кобеляцької та Монастирської (нині вул. Європейська та Монастирська). Архітектором Б. Михайловським було розроблено проект нової кірхи та кошторис на її спорудження. Проте, саме тоді розпочалося будівництво Харківсько-Миколаївської залізниці, суттєво подорожчали будівельні матеріали та робоча сила. Тому початок спорудження нового храму довелося на певний час відкласти, для накопичення відповідних коштів.

Згодом значну суму на будівництво кірхи пожертвувала велика княгиня Олена Павлівна – дружина великого князя Михайла Павловича і невістка імператора Павла I (власниця багатого Карлівського маєтку в Полтавській губернії). Високоосвічена, із прогресивними поглядами, німкеня за походженням, вона не могла залишитися обабіч такої неординарної справи, як спорудження в Полтаві храму для лютеран [11, с. 2]. Приклад великої княгині наслідував купець Горвіц; надійшли також кошти з допоміжної каси для євангельсько-лютеранських парафій Російської імперії. Завдяки цим і цим жертвам будівельний капітал, призначений для будівництва кірхи, на 1876 рік складав 12000 рублів.

Тодішній губернський архітектор С. Григораш, спираючись на проект лютеранської кірхи Б. Михайловського, переробив його у плані здешевлення та взяв на себе керівництво будівництвом нового храму. Урочисті закладки нової Петропавлівської кірхи відбулися 12 липня 1877 року. На них виступили з промовами голова церковної ради доктор медицини Е. Мейер та відомий педагог С. Стеблін-Каменський. Під наріжний камінь будівлі за традицією було покладено пам'ятну мідну дошку [9, с. 88].

Будувалася кірха довго – чотири роки (на заваді стала російсько-турецька війна), але якісно і відповідно до проекту. Її урочисте освячення відбулося 1 листопада 1881 року. Споруду кірхи Святого Петра і Павла було виконано у готичному стилі, у прямокутному плані. Розміри внутрішнього об'єму кірхи становили: у довжину – 19,2 м, ширину – 12 м і висоту – 10,7 м. Вхід до неї був з боку перетину Монастирської та Кобеляцької (нині – Європейська) вулиць та Другого Кірочного провулку (нині – вул. Остроградського), з північного сходу. Над вхідною групою було влаштовано дзвіницю, яку вінчав стрункий готичний шпиль із хрестом. На дзвіниці встановили дзвін вагою близько 560 кг [12].

Вікна кірхи та стінові отвори дзвіниці були облямовані профільними тягами і завершувалися стрічастими арками. У міжвіконних простінках вздовж фасаду було влаштовано уступчасті контрфорси. Фасади кірхи було також декоровано горизонтальними

профільними тягами, карнизами, аркатурними поясами та рельєфним геометричним орнаментом [12].

Кольорове вирішення фасадів було класичним для німецької церковної архітектури – цегляні стіни червоно-вохристого кольору; карнизи, профільні тяги, облямування отворів, контрфорси, портал входу, башти фіалів, аркатурні пояси та інші виступаючі частини були тиньковані та вибілені. Покрівлю основного об'єму, апсиди, башт фіалів і дзвіниці було виконано з мідної бляхи [11, с. 2].

На другому рівні над вхідною групою було встановлено невеликий орган, привезений із Німеччини, а богослужіння проходили в супроводі величної музики.

На сьогодні в Полтаві досить добре відоме ім'я знаного краєзнавця, палкого дослідника історичної архітектури Полтави К. Гладиша. Цікаво, що частинка його життя була також пов'язана з лютеранською кірхою [9, с. 90]. З моменту освячення Петропавлівська кірха відразу стала не тільки місцем молитовних зібрань лютеран Полтави, але й виразним архітектурним акцентом Полтавського центру, окрасою нашого міста. Будівництво кірхи коштувало євангелічно-лютеранській громаді Полтави 21 тисячу рублів (у цінах кінця XIX століття).

Першим проповідником у новій кірхі став пастор Адам Штраус, який з 1877 року служив і в старому храмі. До нього, після Генріха Дікгофа, пастором полтавської лютеранської кірхи був Вільгельм Ремі. З початку XX століття встановлення радянської влади, полтавським лютеранським пастором був Гуго Штамм, який спочатку жив у казенному будинку на вулиці Фабрикантській (нині Балакіна), а потім у пасторському будинку на вулиці Кіроцькій, 6 [7, с. 65].

Кірха Святого Петра і Павла в Полтаві діяла до початку 1930-тих років. Вона була місцем богослужінь і зібрань полтавських мешканців німецької національності лютеранського віросповідання, значним духовним і культурним осередком нащадків колоністів, а крім того, ефектною і виразною окрасою центру Полтави.

На жаль, за радянської доби Петропавлівську кірху спіткала така ж трагічна доля, як і переважну більшість церковних споруд незалежно від їх конфесійної належності. Після приходу до влади більшовиків в країні розпочалися масові репресії та фізичне знищення священнослужителів, закриття та руйнування храмів, що було виразним виявом воєнничого невігластва та безбожництва нової влади. Кірха стала однією з перших церковних споруд міста, яку було закрито. Це сталося в 1932 році і було страшним ударом по релігійних почуттях полтавських лютеран. Ще більшого удару їм було завдано, коли цю духовну святиню у 1933 році висадили у повітря [12].

Залишки того, що донедавна було храмом, зрівняли з землею, а на місці церкви посадили невеликий сквер.

Підсумовуючи ми можемо дійти низки висновків. По-перше, історія створення німецької лютеранської громади бере свій початок з другої половини XVIII століття, коли в Російській імперії були запроваджені посади євангельсько-лютеранських проповідників.

По-друге, її існування та розвиток можна умовно поділити на чотири етапи, два з яких ми проаналізували: I) II половина XVIII століття – I половина XIX століття – поява лютеран на території України та формування німецької лютеранської колонії на території Полтавщини; II) II половина XIX століття – 30-ті роки XX століття – розвиток німецької громади та будівництво кірхи; III) 30-ті – 80-ті роки XX століття – занепад лютеранства в період більшовизму; IV) 1994 рік – початок XXI століття – відродження німецької євангелічно-лютеранської громади Полтави.

Після свого відродження, у 1994 році вже в новому статусі німецька євангелічна лютеранська громада зайняла чільне місце серед багатьох конфесій, що функціонують на території Полтавщини. Зокрема радою громади церкви розробляються проекти, що передбачають допомогу людям похилого віку, бідним, тим, хто потерпає через фінансову кризу в державі. У цьому плані громада активно взаємодіє з «Полтавським центром німецької культури «Віденгебурд» [1, с. 189]. Варто зазначити, що в останній час, незважаючи на майже повну відсутність фінансової підтримки та різке зменшення її членів у зв'язку з еміграцією до Німеччини, громада бере активну участь у релігійному та суспільному житті міста. У першу чергу, це відбувається за рахунок соціально орієнтованих програм, благодійної та волонтерської роботи.

Література:

1. Авраменко Ж. Німецька лютеранська община Полтави : минуле і сучасність / Ж.Авраменко // Треті Череванівські читання (матеріали Третьої Всеукр. наук. конф., 17-18 березня 2016. – С. 186–190.
2. Безцінні скарби Івана Павловського (до 165-річчя з дня народження полтавського історика і краєзнавця І. Ф. Павловського, 1851-1922 роки) [Електронний ресурс] // Офіційний сайт держархіву Полтавської області. – Режим доступу: poltava.archives.gov.ua/
3. Бергер Є. Д. Німці в Кременчуці / Є. Д. Бергер // Інформаційний бюлетень. – № 12-13. – С. 14–16.
4. Білоусько О. А. Нова історія Полтавщини. Кінець XV – початок XIX століття / О. А. Білоусько, В. І. Мірошніченко. – Полтава : Оріяна, 2003. – 264 с.

5. Бучневич В. Е. Записки о Полтаве и ее пам'ятниках / В. Е. Бучневич. – Полтава, 1902. – С. 285–292.
6. Васильчук В. М. Громадське і духовне життя німецької спільноти в Україні (кінець ХХ – початок ХХІ ст.) / В. М. Васильчук // Наукові записки Запорізького національного університету. – Запоріжжя, 2010. – Вип. ХІІ. – С. 279–282.
7. Гейдельберг М. Німецька колонія в Полтаві / М. Гейдельберг // Тези доповідей і повідомлень Першої Полтавської наук. конф. з історичного краєзнавства. – Полтава, 1989. – С. 64–65.
8. Дорога длиною в жизнь. Книга в честь 10-летия общины города Полтавы : в 2 ч. / упоряд. З. К. Шмидт. – Полтава, 2004. – Ч. 1. – 140 с.
9. Дорога длиною в жизнь. Книга в честь 10-летия общины города Полтавы : в 2 ч. / упоряд. З. К. Шмидт. – Полтава, 2004. – Ч. 2. – 120 с.
10. Жолоб М. П. Національні релігійні громади України в системі конфесійних організацій (20-ті роки ХХ століття) / М. П. Жолоб // Політика, історія, культура. – 2013. – Вип. 4. – С. 76–83.
11. Жук В. Історія і майбутнє унікальної пам'ятки (Лютеранська кірха Петра і Павла в Полтаві) / В. Жук, В. Трегубов // Вечірня Полтава. – № 2. – 1998. – С. 2.
12. Жук В. Полтавская евангелическо-лютеранская церковь Святых Петра и Павла [Електронний ресурс] / В. Жук, Б. Шульц. – Режим доступу: lib.chdu.edu.ua/pdf/monograf/17/43.pdf
13. Жук В. Н. Німецькі колонії на Полтавщині / В. Н. Жук // Долею пов'язані з Україною. – Полтава : Дивосвіт, 2006. – 330 с.
14. Жук В. Н. Вклад німецьких колоністів у розвиток легкої промисловості в Кременчуці / В. Н. Жук // Долею пов'язані з Україною. – Полтава : Дивосвіт, 2006. – 330 с.
15. Жук В. Н. Життєві шляхи німців на Полтавщині ХІХ – на поч. ХХ ст. / В. Н. Жук // Долею пов'язані з Україною. – Полтава : Дивосвіт, 2006. – 330 с.
16. Коваленко О. В. Історія Кременчука в контексті німецької колонізації / О. В. Коваленко // Етнографія Кременчуччини – 2009. – № 4. – С. 27–29.
17. Коваленко О. Про створення німецької колонії у Полтаві / О. Коваленко // Німецькі поселенці на українських землях : історичні та актуальні проблеми і перспективи. – Полтава, 2013. – С. 211–214.
18. Кочеткова І. Доля нащадків німецьких колоністів на Полтавщині / І. Кочеткова, Є. Шендріков // Віче. – 2009. – № 1. – С. 10–11.

19. Лушакова А. Н. Улицами старого Кременчуга / А. Н. Лукашова, Л. И. Евселевский. – Кременчуг, 2001. – 164 с.
20. Наливайко І. Німецька колонія в Полтаві (1808-1867) [про вул. Колонійську (тепер Сковороди) та Фабрикантську (тепер Балакіна)] / І. Наливайко // Полтавський вісник. – 2007. – 5 січ. – С. 16
21. Павловський І. Ф. Немецкие колонии в Полтавской губернии в XIX в. (1808–1867) / І. Ф. Павловський. – Полтава, 1913. – 98 с.
22. Павловський І. Ф. Очерк деятельности малороссийского генерал-губернатора князя А. Б. Куракина (1802-1808 гг.) : (по архивным данным, с рисунками) / І. Ф. Павловський // Издание Полтавской Ученой Архивной Комиссии. – Полтава : Т-во Печатного Дела (Тип. быв. И. А. Дохмана), 1914. – 131 с.
23. Полтавщина : енциклопедичний довідник / за ред. А. В. Кудрицького. – К. : УЕ, 1992. – С. 588.
24. Сергійчук В. Німці в Україні / В. Сергійчук // Етапи переселення німців в Україну. – К. : Просвіта, 1994. – 216 с.
25. Фольмер В. П. Силами добрыми хранимые / В. П. Фольмер. – Полтава-Offenburg, 1991-2009. – 236 с.
26. Шандра В. З історії початкових німецьких шкіл в Україні в XIX – поч. XX ст. / В. Шандра // Старожитності. – 1994. – № 7-8. – С. 18–21.

* * *

*Ярослав Калакура (м. Київ),
Михайло Юрій (м. Чернівці)*

КОЗАЦЬКО-ГЕТЬМАНСЬКА УКРАЇНА В ІНТЕР'ЄРІ РЕФОРМАЦІЇ

Реформація, ідейні засади якої заклали професор Віттенберзького університету, доктор богослов'я Мартін Лютер своїми «дев'ятьма п'ятьма» тезами, перетворилася в широкий культурницький і протестно-соціальний рух не тільки проти продажу індульгенцій, але й проти всесилля офіційного духовенства. Охопивши фактично більшість країн Західної і Центральної Європи, цей рух справив потужний вплив й на українські землі, більшість яких після Люблінської унії (1569 рік) надовго опинилися у складі Речі Посполитої, тобто в європейському соціокультурному просторі. В часовому вимірі розгортання Реформації, її цінності та глибинні наслідки співпали з епохою Відродження, а в українському вимірі ще й із зародженням козацтва, з перетворенням його у передову верству національно-визвольного руху, з національною революцією середини

XVII століття і утворенням Козацько-гетьманської держави. Ось чому наукове осмислення сутності сучасного розуміння Реформації, її впливу на суспільно-політичні, соціокультурні та релігійні процеси на теренах України в козацькі часи, тобто період XVI-XVII століть, є актуальним і має важливе значення, особливо з погляду цивілізаційного осмислення української минувшини.

Актуальність означеної проблеми зростає як у зв'язку з відзначенням на державному рівні 500-ліття Реформації, реалізацією євроінтеграційного вибору України, так і з необхідністю подолання пострадянського синдрому та стереотипів, успадкованих від спотвореного трактування комуністичною пропагандою сутності Реформації, її цивілізаційної місії.

Спираючись на наявні праці, в яких знайшли відображення окремі аспекти означеної проблеми, зокрема з історії протестантизму [1;12], українського середньовіччя [18], соціокультурних процесів [4], європейського виміру історії України козацької доби [14], автори статті сталять за мету з'ясувати реформаційний контекст історичної ролі українського козацтва, Національно-визвольної війни 1648-1657 років та козацького державотворення в історичній долі українського народу. Для проведення паралелей і встановлення певних подібностей між реформаційними подіями в Західній Європі та національно-визвольним рухом і конфесійними відносинами в тогочасній Україні видається доцільним зробити акцент на ідейних засадах Реформації, а також на селянських повстаннях, які перегукуються з козацькими повстаннями.

Сучасна українська і зарубіжна гуманітаристика, аналізуючи ідейні засади Реформації, звертає увагу на причини і мотиви зародження протестного руху, на погляди його фундаторів, їх актуальність, намагається екстраполювати їх на тогочасні українські реалії. Як відомо, М. Лютер виходив з того, що ієрархія католицької церкви, чернецтво відірвалися від «справжнього слова Божого», «істинного Євангелія». Посилаючись на апостола Павла, він стверджував, що «людина виправдовується однією вірою»: те, що належить до релігії, – справа совісті християнина: джерело віри – священне писання, «чисте слово Боже». Все, що знаходило підтвердження в текстах Біблії, вважалося незаперечним і священним; все інше розглядалося як людська установка, підлягало раціональній оцінці і критиці. У результаті заперечувалися міфологізація «церковної легенди» і абсолютизація монополії католицької церкви. Ставлення до світської влади базувалося на уявленні, що людина живе в двох сферах: сфері «Євангелія» (релігійне середовище, ставлення до царства небесного) і в сфері «закону» (царство земне, держава). У творі «Про

світську владу» (1523 рік) М. Лютер писав, що якщо весь світ складався зі справжніх християн (тобто із істинно віруючих), то не було б необхідності ні в князях, ні в королях, ні в мечі, ні в законі. Однак тільки менша частина людей поводить себе відповідно до християнських заповідей: злих завжди більше, ніж благочестивих. Тому Бог запровадив два правління – духовне (для справжніх віруючих) і світське (яке стримує злих і змушує їх зберігати зовнішній світ і спокій). Справжній християнин не потребує ні права, ні меча, оскільки він піклується про інших людей. У разі, коли меч корисний і необхідний для охорони миру, християнин платить податки, поважає керівництво, служить, робить все, що йде на користь світській владі [17, с. 350].

У процесі Реформації, як провісника нового часу, зростала роль низів, які вимагали глибших змін, ніж їх декларувала Лютерова доктрина про розподіл земного і божественного, з якою пов'язувалася ідея християнської справедливості і свободи людини. Під її впливом нового змісту набуло поняття «соціальний», збагатилися форми соціальних рухів, взаємодії локального й універсального, політичного і конфесійного. Наприклад, у Німеччині Реформація була сигналом до загального руху спротиву селянства і міських низів становій нерівності, феодалній ієрархії, численним повинностям і здирствам. Мешканці сіл і міст вимагали повернення до практики християнської рівності як у церковному, так і в суспільному житті, а поширення боротьби лютеранства з католицизмом стало ідейною передумовою виникнення більш радикальних релігійно-політичних течій Реформації. Однією з них став кальвінізм, сформований Жаном Кальвіном, який заснував у Женеві «нову церкву». Громада віруючих керувалася виборною консисторією, яка складалася з пресвітерів (старійшин), проповідників і дяків. Спочатку в кальвінізмі були сильними теократичні тенденції (спроби поставити консисторії вище державних органів); у кінцевому підсумку утвердилася ідея незалежності кальвіністської церкви від держави, право церкви судити й про дії державної влади. У кальвінізмі знайшли послідовне вираження головні положення протестантської етики, яка склала, за визначенням відомого соціолога М. Вебера, «дух капіталізму».

Для сучасного розуміння Реформації і тих процесів, які згодом розгорталися в козацькій Україні, важливо згадати відому Гейльбронську програму, із якою певною мірою пов'язана селянська війна в Німеччині. У ній йшлося про реформування міст, комун й общин «за божим і природним правом», щоб ніхто не терпів несправедливих обтяжень, обґрунтовувалася традиціоналістська вимога обмежити діяльність «докторів права» – носіїв нового порядку,

заснованого на писаному праві. Гейльбронська програма символізувала те, що, по суті, було змістом конфліктів між імперськими органами і містами, які протистояли князівському абсолютизму, хоча й не означала відмови від послуг докторів права [20, р. 53-54].

Для цивілізаційного осягнення наслідків реформаційного руху на козацьку добу української історії дуже важливо звернути увагу на їх вплив на модернізацію суспільства, передусім, на її прояви в соціокультурній сфері. Тут вона проявилася, по-перше, в утвердженні нового розуміння відносин між Богом, людиною і суспільством і, по-друге, в переході від домінування усної культури до суспільства, де відносини будуються на основі писемності і друкованого слова, на ґрунті яких виробляються нові норми і цінності. Якщо в Західній Європі модернізацію здійснювали насамперед носії писемної культури, народжувана бюрократія, то на теренах України цю функцію взяло на себе духовенство та освічена частина світської спільноти, включаючи й козацьку старшину. Функціонально модернізація відбувалася у форматі комунікативного перевороту, у принциповій зміні методів спілкування і зв'язків між об'єктами суспільства. При такому тлумаченні цього явища всі його сегменти: розвиток освіти, книгодрукування, монетаризм, становлення публічного правового порядку, а всі вони були характерними і для державності козацько-гетьманської України, постають як складові єдиного цивілізаційного процесу. Хоч комунікації загалом функціональні, але вони спонукали сутнісні зміни в ціннісних орієнтирах суспільства, що принципово змінювало відносини між Богом і людиною, а християнський персоналізм, виступаючи в такій формі побутування як ринковий індивідуалізм ставав основою нового суспільного устрою.

Реформація була першим кроком на довгому еволюційному шляху модернізації країн Європи. Непідготовленість тогочасного суспільства до сприйняття її як системного явища з передбачуваною перспективою відбилася й на характері революційних рухів. Те, що прийнято відносити до революцій, що знайшло відтворення в так званих «комунальних революціях», у нових масштабах селянських повстань, було по суті реакцією на абсолютизм середньовіччя, який відходив у минуле.

Варте на увагу й те, що той «інтелектуальний середній прошарок», середовище якого складали проповідники, книгодрукарі, митці, а також міські писарі, юристи, освічені люди загалом, ще не був носієм новоевропейської свідомості. Традиціоналістські рухи все ще виявляли схильність до сакралізації суспільного життя, до певної демонізації нової культури та її носіїв. Частина з них ще тривалий час схилялися до магічного, жрецького, деміургічного тлумачення своєї

діяльності. XVI століття та, власне, й уся епоха Відродження, переобтяжені міфологічним мисленням, діяльністю чаклунів, алхіміків, шукачів таємного знання.

Реформаційний процес започаткував поняття «революційності» та «реакційності», які, разом іншою термінологією історичної науки, склалися і наповнювалися змістом у межах лівої традиції. До них належить і термін «феодально-сеньйоріальна реакція». Селянські війни в Європі, як і повстання селян та козаків на українських землях, були, зрештою, спрямовані саме проти цієї «реакційності», яка стала наслідком монетаризації суспільного життя, пристосування феодального господарства до принципово нових феноменів, тобто поступово втрачала реакційний зміст. Аналогічні процеси простежуються і на прикладі селянської війни в Угорщині [15, с.151].

Принагідно видається доцільним наголосити, що термін «селянська війна», поширений в українській та зарубіжній історіографії, у даному разі був умовним, особливо стосовно того, що відбувалося в Німеччині. Історики протягом майже п'ятисот років користуються терміном *Bauernkrieg*, який вживали провідники подій, чудово розуміючи небезпеку, що йшла від руйнівних, асоціальних, по суті, антицивілізаційних рухів і єресей. Ці рухи і єресь були наслідком якісного стрибка в комунікаціях, пов'язаного з книгодрукуванням, нового інтелектуального розвитку в середньовічній Німеччині, тобто недостатньо «християнізованій» країні. Внаслідок поширення Священного Письма сам його текст, у супереччя змісту і духу, набував магічного характеру, часто тлумачився тілесно, матеріально, соціально. Відбулася руйнівна соціальна об'єктивація фундаментальних принципів іудео-християнської цивілізації, насамперед тому, що читачем виявилася людина общинна, яка не оперувала в своїх тлумаченнях Біблії категоріями, пов'язаними з особистістю, з її трансцендентною гідністю, зі свободою волі. Йдеться про масове сприйняття Священного Письма. Але це не знімало відповідальності з проповідників протестантизму, що належали до інтелектуально активної частини суспільства.

Щодо перших років Реформації навряд чи можна говорити про конфесіоналізм як про політичний чинник. І взагалі, коли йде мова про епоху Реформації, а відтак і Контрреформації, не слід пов'язувати якісні, модернізаційні зміни лише з однією з конфесій – католицизмом чи протестантизмом. Для когось ім'я М. Лютера асоціювалося з розбратом, для когось, навпаки, – із порядком, який встановлювався в громадах, або ж з можливостями посилення публічно-правової влади. Лідерами опору руйнівним рухам були князі, які становили й пріоритетну модернізаційну силу. А тому проти князів, зокрема проти

бюрократів, що зароджувалися під їхньою егідою, проти публічно правового порядку були спрямовані протести традиціоналістських середньовічних сил. Це вже і згадувана бюрократія, яка народжувалася і керувалася не тільки звичаєвим, але писаним правом; і купці-монополісти, що ігнорували церковний устрій; і князі; і об'єднання князів, яким був, зокрема, Швабський союз. Саме князівська влада у Габсбургів, яка поєднувалася ще і з імператорською, була головним суб'єктом модернізації. Саме вона зміцнювала публічно-правовий порядок і пов'язані з ним нові соціальні прошарки. Саме вона нав'язувала суспільству монетаризацію всіх сторін його життя. Саме вона попередила соціальну катастрофу під час Селянської війни. І тільки за підтримки князівської влади інституціалізувалося нове реформаційне вчення [19, р. 132].

Навіть стислий розгляд процесів, що відбувалися в Німеччині та інших країнах, включаючи Річ Посполиту, в період Реформації, дає підстави спроектувати їх на події в козацькій Україні. Більше того, можна простежити певні аналогічні явища у соціальному житті Німеччини і України, які спричинила Реформація, і які сприяли пробудженню національної свідомості, розвитку традиційної культури. Подібно до європейського лицарства постало українське козацтво, яке витворило Запорозьку Січ як прообраз майбутньої козацької держави, що мала низку ознак, характерних для лицарсько-духовних орденів середньовічної Європи. Помітний вплив на суспільно-політичні, соціокультурні та духовні процеси справило формування реєстрового козацтва, зародження українського книгодрукування, створення і діяльність Острозької і Києво-Могилянської академій, виникнення братств і братських шкіл. Свого часу визначний український історик Я. Дашкевич за прикладом Фредеріка Джексона Тернера застосував до історії України поняття «Великої границі» або теорію фронтиру, яка дозволяє дещо по-іншому підійти до аналізу появи українського козацтва на межі Великого Степу, порівняти його з хорватськими граничарами, угорськими гайдуками та ін.

Ідеї Реформації проникали на українські землі з різних країн і різними шляхами, зокрема через студентів, які навчалися в Італії, Німеччині, Чехії та інших країнах, але головні реформаційні процеси розгорталися безпосередньо в середовищі Речі Посполитій, до складу якої входила й Україна. Реформаційний рух з Пруссії (західна Пруссія була частиною польської корони, а східна перебувала в ленній залежності від Польщі), в 1520-х роках поширився на Польщу, а в 1530-х роках – і на Литву, згодом торкнувся Білорусі та України. Він пов'язаний з правлінням Сигізмунда I. Провідниками Реформації були юнаки з Польщі і Литви, які навчалися в німецьких університетах,

зокрема в Лейпцизькому. До того ж у Кенігсберзі був заснований університет спеціально для посилення впливу протестантства на Польщу. У ньому працювало кілька кафедр з польською і литовською мовами та із стипендіями для поляків і литовців. У Кенігсберзі ж друкувалася протестантська література для Польщі і Литви. Разом із тим, католицька ієрархія і клір були на низькому рівні богословської підготовки. Багато з них шляхом підлабузництва досягали підтримки з боку світських патронів. Усіх їх Реформація застала несподівано. Сигізмунд I вжив деяких заборонних заходів: 1) їздити вчитися в протестантські університети; 2) ввозити книги. Усіх, хто спокушався, піддавали дії закону про єретиків, який загрожував їм смертною карою.

Протестантизмом ще більше захопився син короля Сигізмунд II Август (великий князь Литовський з 1548 року по 1572 рік). Коли в 1518 році до Польщі прибула донька міланського герцога Бона Сфорца, яка стала дружиною Сигізмунда I Старого, в її оточенні було багато італійських протестантів, які під охороною самої Бони відкрито проповідували своє вчення. Син Сигізмунда I і Бони Сигізмунд II теж виростав в оточенні протестантів, відповідно критично сприймаючи католицизм. До речі, він збирав протестантську бібліотеку і своїм придворним проповідникам дозволяв проповідувати в протестантському дусі. Для вищого суспільства це було знаком заразної людини. Настала фактично повна свобода протестантського віросповідання. Серед німецького населення Польщі поширилося лютеранство, а серед поляків, литовців і українців інша форма протестантизму – кальвінізм. Лютеранство, як уже зазначалося, несло ідею панування правителя, а польське суспільство жило ідеями аристократичної олігархії. Йому ближчим був кальвінізм, схильний до теократичного самоуправління громад і до республіканізму. Із Сигізмундом Августом були в особистому листуванні самі засновники Реформації: король листувався з М. Лютером, Ф. Меланхтоном і Ж.Кальвіном, а М. Лютер присвятив йому свій знаменитий переклад на німецьку мову всієї Біблії. Ж. Кальвін присвятив своє тлумачення послання до євреїв. Але король грав у ліберальність, залишаючись за повинністю своєї корони католиком. Інші аристократи не були настільки пов'язані і масово переходили на бік Реформації, тягнучи за собою залежних від них слуг і населення. Таким був, наприклад, Віленський воєвода і Литовський канцлер, князь Микола Радзивіл Чорний, двоюрідний брат самої королеви Варвари, який навчався за кордоном і там прийняв у 1553 році кальвінізм всією сім'єю. Як великий магнат, він усе кріпосне населення буквально заганяв у кальвінізм, разом з ксьондзами, із новим протестантським переконанням *cujus regio, ejus religio*. У самому Вільно на

Бернардинській площі за його розпорядженням було збудовано кам'яний кальвіністський храм. Подібні храми були зведені і в інших володіннях: в Клецьку, Несвіже, Девалтоні, Орші, Шилянах, Кейданах, Бресті-Литовському тощо. М. Радзивіл запрошував з-за кордону і вчених богословів, і пасторів, яким був, наприклад, Симон Будний. Зброєю протестантської місії була загальна освіта і облаштування шкіл. У самій столиці Вільно М. Радзивіл Чорний відкрив середній навчальний заклад – Колегіум з наміром перетворити його в університет. Колегіуми також були відкриті у Слущку, Несвіжі, Ковно, Вітебську і на Волині, а також нижчі школи в інших містах. Польські літератори у своїй більшості пішли в кальвінізм [22, р.171-174]. В Несвіжі і Бресті-Литовському Микола Чорний заснував друкарні, де й була надрукована перша польська Біблія в 1563 році, присвячена особисто Сигізмунду Августу. Після смерті М. Радзивіла його справу продовжував двоюрідний брат Микола Радзивіл Рудий, рідний брат королеви Варвари. Наскільки велика була мода на протестантизм у литовській аристократії, видно вже з того, що в протестантом став навіть київський латинський біскуп Микола Пац [17, с. 535]. Із семисот латинських парафій, що налічувалося в Литві в 1566 році, уціліло близько однієї тисячі католиків.

Криза католицизму, його послаблення були на руку православному українству, але пропаганда протестантизму не оминула й українську православну знать. Православні родини Ходкевичів, Воловичів, Горських, Вишневецьких прийняли протестантизм. Уся ця мода майже не стосувалася простого православного люду, особливо там, де не записували його в протестантизм насильно. Тому для пропаганди і вербування простого українського народу був направлений відступник від православ'я, пастор Симон Будний, який навчався в Краківському університеті. У 1562 році у Несвіжі він видав кальвінів катехізи «для простих людей мови руської». Він же видав «Про виправдання грішної людини перед Богом». Не без прийнятого тоді насильства обертали і католицькі, і православні церкви в кірхи. Тільки в Новогрудському воєводстві Симон Будний розорив шістсот п'ятдесят православних церков. Згодом, через два-три десятиліття, майже всі ці аристократи-кальвіністи перейшли в католицизм і, відповідно, втрачені були для православ'я. Така загадкова схильність православних родин до переходу в протестантизм пояснюється інстинктом опору католицизму як знаряддям колонізації і де українзації, мовляв, «станемо протестантами, щоби не бути католиками і не ополячитись».

Дослідники звернули увагу на те, що протестантський стан у подальшій історії українських родин призводив до втягування їх на

шлях римо-католицької релігії, а не до повернення до православ'я. Вони були поглинуті могутньою римо-католицькою реакцією, що посилилася. Водночас політика Сигізмунда Августа щодо вільного змагання вір стимулювало й саме латинство до проведення реформ. На Тридентському соборі відбулося поновлення римської церкви в Європі, а сама Польща позиціонувала себе як країна свободи. Сюди втікали різні вигнанці, в тому числі й нові протестантські єретики, насамперед так звані антитринітарії, що виступали проти основних догм християнства. Основоположником цієї течії був іспанський лікар М.Сервет, який не визнавав догмату про трипостасність Божу (звідси і назва антитринітарство). Він завзято поширював свої погляди, поки не був спалений в 1553 році Великим прихильником М. Сервета був італієць Лелій Соцін, який, перебуваючи у Польщі, проповідував свої погляди. Племінник Лілея Фауст Соцін прибув до Польщі у 1579 році, постійно поширюючи ідеї дядька польським антитринітаріям (або унітаріям). Звідси і назва цієї течії – соціанство. Ф. Соцін знайшов собі прихильників і серед оточення королеви Бони, що давало змогу цій сектантській течії безборонно поширюватися. Соцініани проповідували існування тільки одного Бога, а Христос, за їхнім твердженням, був звичайною людиною, ідею кальвінізму про попереднє призначення вони не визнавали; відкидали соцініани також пошану до святих та образів, а також всі таїнства; хрещення здійснювали тільки над дорослими, визнавали суботу, проповідували пацифізм, не вірили в силу молитви за померлих тощо [10, с. 432].

Протестантизм проникав у Польщу не тільки із Заходу, а й зі Сходу. Сюди прибули і крайні московські протестанти – наступники ожидовілих, Феодосій Косий і Фома. Рационалізм цих так званих учителів був особливо заразний і для православного народного середовища. І ліберальні протестанти, не маючи що протиставити народній спокусі, самі психологічно переходили від лібералізму до консерватизму, а потім і до прямої латинської реакції. Князь Микола Радзивіл оголосив богословську війну єретикам, але його не підтримали пастори. Староста жмудський Ян Кишка, нащадок старої української знаті, отримавши освіту за кордоном, вступив заради крайнього сектантства у боротьбу з кальвінізмом. Як багата людина, він відкрив друкарню для видання сектантських книг, наймав учителів, орендував у протестантів храми для своєї секти [11, с. 128].

Досить несподівану підтримку отримали сектантські протестанти з боку Московського царства, де протестантизм виник у кінці XVI століття і протримався до смутного часу. Коли Іван IV взяв Полоцьк у 1563 році, він знайшов проповідника Фому і втопив його у Двіні. У глибині Литви і Польщі московські втікачі-вільнодумці

шукали захист в українських магнатів, що ополячилися. За свідченням князя Андрія Курбського, який став біженцем у Литві з 1564 року, антитринітарським еретичним вченням заразилася «буквально вся Волинь». Відомий полеміст проти ересі Ф. Косого, інок Зиновій Отенський узагальнив цю картину широкою формулою: «Диявол спокусив світ Башметом, захід Мартином Німчином, а Литву – Косим» [12, с. 48].

Реформаційний рух настільки захопив Польщу, що була розповсюджена ідея народного костюлу («Kosciola narodowego»), незалежного від Риму, з польською богослужбовою мовою. У середині XVI століття це було дуже актуальне питання для Польщі, яке захопило не тільки церковних діячів, а й письменників та політиків. Так, відомий польський політик і публіцист Фріг Моджевський відстоював у «De sermone vernaculo in publicis Ecclesiae precibus usurpando» необхідність запровадження польської мови у богослужінні, про що турбувався сам король Сигізмунд, відіславши навіть делегацію до Риму з цього питання, на що, звичайно, Рим не відповів [22, р. 172]. Ідею народного костюлу відстоював і відомий український гуманіст Станіслав Оріховський, заперечуючи божественне походження держави. Каштелян краківський і великий гетьман коронний, перша особа в Польщі Ян Тарновський також відстоював ідею богослужіння польською мовою, і це питання порушувалося у вересні 1556 року на з'їзді у Яна Тарновського [21, с. 57]. Деякі ксьондзи втілювали цю ідею, не дочекавшись дозволу з Риму. Звичайно, усе це тією чи тією мірою сприяло розвитку польської літературної мови.

Із поширенням реформаційних рухів у Польщі ідеї Реформації докотилися і до українського суспільства, причому завдяки до Люблінської унії, хоча широкого розмаху цей процес набув після її укладення. Верхи українського магнатства, невдоволені становищем православної церкви, підпадали під реформаційні впливи і переходили в кальвінізм. А коли, як уже згадувалося, кальвіністом став і литовський канцлер князь Микола Радзивіл, то він навернув до протестантизму багато знатних родин, таких, наприклад, як Вишневецькі, Ласоцькі, Морштини, Воловичі, Гайські, Ходкевичі та інші. Протестантські громади утворилися на Галичині, Волині, Поділлі й Побужжі. Цікаво, що саме тут він набув найбільшого забарвлення – соцініанства. Чи не найсильніше прищепилося антитринітарство власне на Волині, де його міцно підтримували такі українські родини, як Чапличі, Гайські, Сенкоти, Холоневські, Чеховичі, Любенецькі тощо [5]. Головними центрами соцініанства на Волині були: місто Киселин Володимирського повіту, міста Гоща і Ляхівці Острозького

повіту та Берестечко Дубенського повіту. Трохи пізніше помандрувало соцііанство на Поділля та Київщину.

На вже згадуваному Тридентському соборі римо-католицька церква уникла удару, що був завданий їй Реформацією, «очистилась» і зміцніла. Католицтво знову розпочало наступ як на протестантство, так і на православ'я, повертало раніше втрачені позиції. Авангардом його армії став єзуїтський орден, приведений у Польщу в 1564 році, а в Литовську Русь через п'ять років 1569 року, тобто в рік литовської державної унії з Польщею і проголошення Речі Посполитої. Орден був заснований і затверджений папою Павлом III в 1540 році, а в 1569 році на останньому засіданні Люблінського з'їзду Сигізмунд Август заявив: «Тепер, коли на з'їзді затверджена політична унія, я хочу подумати про відновлення єдності за вірою, єдності релігійної, тобто панування єдиної римської церкви» [12, с. 178]. Пріоритетним завданням єзуїтів було повернення в лоно католицької церкви спокушених протестантством панівних класів, у тому числі української шляхти. Головними засобами реалізації цього плану мали стати школа, література, проповіді, сповіді та богослужіння. Невдовзі протестанти почали зазнавати поразок, будучи наляканими педагогічним і пропагандистським успіхом єзуїтів. Серед причин поразок реформації найголовнішою було те, що вона охопила тільки саму шляхту. На середину XVI століття польська шляхта вперто боролася з духовенством за десятину та власні привілеї, не думаючи при цьому про інтереси народу. Це дає право говорити, що протестантизм серед польської шляхти поширювався в основному не так з релігійних, як з політичних та майнових мотивів; приймаючи протестантизм, шляхта позбувалася церковної опіки, більше того, сама почала панувати в новій церкві. Водночас протестантизм допомагав шляхті в її боротьбі з консервативним духовенством. Тому він і не став у Польщі національним. Крім того, непорозуміння між різними напрямками протестантизму призвели до того, що забулася його первісна мета – боротьба з католицизмом, яка переросла у боротьбу між собою. Можна стверджувати, що з другої половини XVI століття вся енергія та сили реформаторів витрачалися головним чином на боротьбу зі своїми лівими течіями. Звичайно, усім цим успішно скористалися єзуїти, унаслідок чого протестантизм відступав, а його адепти поверталися в лоно католицької церкви. Це стосувалося й української шляхти, яка, прийнявши протестантизм, тепер також почала переходити в католицизм. Упоравшись із протестантами, єзуїти всю свою енергію звернули на православних. Момент виявився дуже слушним, тим більше, що вже був набутий досвід. Насамперед вони вирішили застосувати випробовану протестантську зброю – живе слово, а робити

це було не важко, тому що українська еліта, на яку вони повели головний наступ, добре знала польську мову. Але ті ж самі єзуїти не «цуралися» застосовувати у «руську» (українську) мову. Наприклад, відомий єзуїт Антоній Поссевін, головний діяч католицької реакції у Європі і видатний дипломат, радив своїм «колегам» видавати в Польщі богословсько-полемічні твори «руською» мовою. Він також радив виправити в душі католицької Вульгати церковнослов'янські Євангеліє, Псалтир і богослужбові книги, роздобув для цього навіть потрібні кошти [7]. І справді, під його впливом єзуїти прийняли за складання відповідних праць. Так, у 1585 році і Вільно був надрукований «Катехизис или наука всем православным Хр(и)стианам к повченію вельми полезно и латинского языка на русский ново преложено. Друковано у Вильни, року Божого народження 1585, з дозволеньем старших» [5, с. 20-21].

Переживши протестантську Реформацію, римо-католицька церква приступила до власного реформування і очищення, яке фігурує як контрреформація. Вона стала частиною загальноєвропейського процесу. Але в православній Україні контрреформація мала свої особливості, де зберігалось потужне протистояння католицькій церкві. Контрреформація руйнувала принцип віротерпимості, не допускала утворення національної протестантської церкви. Православна еліта, що прийшла свого часу в протестантизм, у більшості випадків опинилася потім у лоні католицької церкви. Це був черговий удар для всього українства. Козацтво лише розгортало визвольну боротьбу, а тому справу утвердження загальнодержавної ідеології і створення загальнодержавної релігії спробувала взяти у свої руки польська держава на чолі із Сигізмундом III, відвертим прихильником єзуїтів. Суспільству була запропонована ідея унії католицької і православної церков. Тобто йшлося про нове утвердження метафоричної природи солідарності, що постала з початком Реформації. Варто зазначити, що спочатку ця ідея не викликала активного спротиву ні з боку феодалів-католиків, ні з боку феодалів-православних. І тільки подальші спроби держави спричинити тиск на тих й інших призвели до наростання опору. Тим не менше, в 1596 році була укладена Берестейська унія, у результаті якої оформилася третя християнська церква – греко-католицька. Ось що з цього приводу писав польський історик Павел Ясеніца: «В недалекому майбутньому дійшов Сигізмунд III до того, що беззаконно скасовував прихильні для вірних церкви вироки трибуналу, підпорядковував всіх православних суду уніатського митрополита, прагнув навіть зробити його володарем самої Печерської лаври! Сейми були змушені обмежувати монарші пориви, стримувати державу від занадто швидких рухів на релігійному полі. Унія справді робила

успіхи, здобувала численних прихильників, особливо в Білорусі, але ті, що заховали вірність православ'ю, навчилися дивитися у бік турецького Цареграду, а особливо царської Москви, де церква сяяла у славі й була знаряддям державної політики. Унія придалася на поміст не між Руссю та Польщею, але між Руссю та Москвою» [23, с. 219-211].

Попри суперечливий характер Унії, вона стала важливим чинником у суспільному житті України, оскільки сприяла визначенню українцями своєї етнічної приналежності, утворенню окремої Української греко-католицької церкви, дала поштовх активізації руху православного духовенства, яке намагалося опиратися на підтримку козацтва. Саме за участі одного з перших лідерів українського козацтва П. Сагайдачного розпочалося відродження Української православної церкви, що сприяло перетворенню козацтва у провідну верству українського суспільства, у борця за його національні та духовні цінності [18, с. 38-40].

Свідченням зародження козацького повстанського руху, спрямованого на захист вольностей, національних, соціальних, культурних і релігійних прав українського народу. Великий резонанс у Речі Посполитій та за її межами викликали зокрема повстання під проводом К. Косинського, С. Федоровича (Трясила), Наливайка та ін., які стали предтечею Національно-визвольної війни українського народу, названої сучасними дослідниками Національно-визвольною революцією середини XVII століття. Саме в ході цієї революції постала Українська козацько-гетьманська держава на чолі з Богданом Хмельницьким. Характерно, що деякі повстанці вбивали представників католицького духовенства і шляхти або вимагали під страхом смерті переходити в «давнію грецьку віру» та клястися на вірність Константинопольському патріарху. Ось що з цього приводу писав Микола Костомаров: «... селяни, підбурювані закликами Хмельницького, піддавали вогню і мечу шляхетські садиби та римсько-католицьку святиню. Повстання поширювалось з надзвичайною швидкістю. Селяни об'єднались у загін під керівництвом Небаби родом з Коростишева і почали знищувати неправославних. Пізніше військо під командуванням Януша Радзивіла чинило репресії уже у відношенні повсталих православних» [8, с. 183].

Таким чином, реформаційні процеси, що почалися в Західній Європі, а згодом, поширюючись на Польщу, охопили й українські землі. За своєю суттю, формами і методами вони мали багато спільного і подібного. Проте в умовах України наслідки Реформації позначилися багатьма особливостями, сприяли застосування реформаційних ідей для оновлення суспільного і релігійного життя, запровадження в

церковну обрядовість української мови, перекладу Святого Письма і релігійної літератури, зокрема Пересопницького Євангеліє. Завдяки зародженню козацтва, перетворенню його в провідну силу українського суспільства, розгорнувся потужний визвольний рух, який переріс у Національну революцію середини XVII століття і призвів до створення Козацько-гетьманської держави.

Література:

1. Балаклицький М. М. Медіатизація протестантизму в Україні 1991-2010 років / М. М. Балаклицький. — Х. : Історико-Філологічне товариство, 2011. — 379 с.
2. Грушевський М. С. Історія України-Руси : у 6 т., 9 кн. — Т. 6. — К. : Наукова думка, 1995. — 680 с.
3. Довбищенко М. В. Українська шляхта Волині у релігійних рухах кінця XVI – першої половини XVII ст. : автореф. дис... д-ра іст. наук / М. В. Довбищенко. — К. : КНУ ім. Тараса. Шевченка, 2010. — 32 с.
4. Калакура Я. С. Українська культура : цивілізаційний вимір / Я. С. Калакура, О. О. Рафальський, М. Я. Юрій. — К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. — 496 с.
5. Карский Е. Ф. Западнорусские переводы Псалтыри в 15-16 вв. / Е. Ф. Карский. — Варшава, 1896. — 320 с.
6. Кордон Європи як фактор становлення українського козацтва (XVI ст.). — Запоріжжя : РА «Тандем-У», 2001. — 64 с.
7. Коренькова М. О. Протестантизм у духовному житті України / М. О. Коренькова // Філософські дослідження : зб. наук. пр. — Луганськ, 2008. — Вип. 9. — С. 174–180.
8. Костомаров М. Богдан Хмельницький : історичний нарис / М. Костомаров. — Дн. : Січ, 2004. — 843 с.
9. Лепявко С. Великий Кордон Європи як фактор становлення українського козацтва (XVI ст.) / С. Лепявко. — Запоріжжя : РА «Тандем-У», 2001. — 64 с.
10. Левицкий О. Социанство в Польще и Юго-Западной Руси / О. Левицкий // Киевская старина. — К. : Типография К. Н. Милевского, 1882. — Т. 2. — 567 с.
11. Липинський В. К. Релігія і церква в історії України / В. К. Липинський. — К. : ПБП «Фотовідеосервіс», 1993. — 343 с.
12. Любашенко В. І. Історія протестантизму в Україні : курс лекція. — Львів : Просвіта, 1995. — 350 с.
13. Любович Н. Начало католической реакции и упадок реформации в Польще / Н. Любович. — Варшава : Тип. К. Ковалевского, 1890. — 42 с.

14. Смолій В. А. Українська національна революція (1648-1676 рр.) / В. А. Смолій, В. С. Степанков. – К. : Альтернативи, 1999. – 352 с.
15. Шушарин В. П. Крестьянская война 1514 года в Венгрии / В. П. Шушарин. – М. : Ин-тут славяноведения и балканистики РАН, 1994. – 256 с.
16. Фігурний Ю. С. Державотворча і націєтворча діяльність П. Конашевича-Сагадчного в українознавчому вимірі / Ю. С. Фігурний. – К. : ННДІУ, 2011. – 126 с.
17. Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України / М. Ф. Юрій. – Вид. 2-ге. – К. : Кондор, 2004. – 738 с.
18. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н. Яковенко. – Вид. 2-ге. – К. : Критика, 2005. – 378 с.
19. Culloch D. M. Reformation : Europe House Divided. 1490 – 1700. – London : Allen Lane, 2003. – 443 p.
20. Elton G. Reformation Europe : 1517 – 1559. – London : Fontana, 1963. – 344 p.
21. Grabowski P. Literatura Luterska. – Krakow, 1887. – 276 s.
22. Wiszniewski S. Historia literatury polskiej 1840 – 1857. – Krakow, 1860. – 480 s.
22. Jasienica P. Rzeczpospolita Obojga Narodow. T. 1. Srebrny Wiek, Warszawa, 1997. – S. 210–211.

* * *

*Дмитро Левін
(м. Полтава)*

СУЧАСНИЙ ЄВАНГЕЛЬСЬКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ: ЗДОБУТКИ І ПЕРСПЕКТИВИ

З цілком зрозумілих причин неможливо у стислій доповіді охарактеризувати чи описати ті колосальні зміни, які відбулися в євангельському протестантизмі за роки незалежності України. І все ж, використовуючи дані теоретичних і практичних досліджень, було б корисно окреслити коло питань певної тематики, актуальних для сучасного релігієзнавства.

Хоча євангельський протестантизм дуже різноманітний як за віронавчальною ознакою, так і за територіальним розподілом, все ж існують загальні для всіх євангельських церков процеси, що дозволяють розглядати їх у руслі однієї проблеми.

Невеликий екскурс в минуле, дозволить побачити деякі особливості пройденого шляху та тих змін, які є актуальними.

За роки СРСР, в умовах жорсткого тиску з боку атеїстичного керівництва країни, практично в усіх релігійних об'єднаннях була

знищена єдина централізація, що в свою чергу не давало можливості протестантським церквам вибудовувати офіційні відносини як на рівні держави, так і на міжконфесійному рівні.

І як правильно відзначають практично всі дослідники, були кинуті колосальні зусилля для того, щоб «маргіналізувати», «виштовхати на узбіччя» соціуму тих, хто належав до протестантських громад, тобто людей віруючих, здатних аргументувати і відстоювати власну точку зору, зразкових у моральному плані, переконаннях у вірі. Усе це призвело до відмови членів протестантських церков від соціально-активної позиції, відходу від участі в політичному та громадському житті.

Завершення епохи комунізму і проголошення незалежності України започаткували колосальні зрушення і кардинальні зміни парадигми ролі релігії у формуванні суспільства, як у мисленні євангельських віруючих, що належать до протестантських церков, так і всього суспільства в цілому. Ці значні зміни й сьогодні, не до кінця зрозумілі та представлені як у середовищі вчених, так і серед богословів. Тому перед сучасними дослідниками і богословами стоїть завдання не тільки спільно сформулювати і описати передумови і процеси, які передували цим колосальним змінам, але й екстраполюючи дані, спробувати виробити розуміння того, яким чином процеси, що відбуваються в середовищі євангельських протестантських церков, упливатимуть на розвиток країни в найближчому майбутньому.

Будь-якому фахівцеві, який працює в сфері релігієзнавства, цілком зрозуміло, що за останній час релігійна ситуація на теренах нашої Батьківщини неспізнанно змінилася. З відносно невеликих і часто розрізнених груп епохи Рад сучасні протестантські Церкви України перетворилися в серйозні організації, що налічують сотні тисяч членів церкви. І змінилися вони не тільки в кількісному плані, але, й структурно. Тому одним із перших питань, яке були змушені вирішувати євангельські протестантські церкви України, стало питання відновлення, а іноді й створення нових церковних структур. Тисячі храмів і молитовних будинків, офіси об'єднань і церковні будівлі, школи і вищі навчальні заклади, видавництва та санаторії, медичні та реабілітаційні центри – усе це розмаїття вимагало впорядкованої системи взаємин.

Необхідно відзначити що незважаючи на розвій ретельно продуманих і теологічно обґрунтованих назв таких як: місія, асамблея, синод, конференція і т. п., протестантські церковні об'єднання в Україні можна умовно розділити на три основні групи. По-перше, це союзи, або об'єднання незалежних громад, які фактично є асоціаціями.

В епоху пострадянського розвитку саме ця форма взаємодії стала найпридатнішою для більшості протестантських церков, часто штучно розділених усередині власних релігійних течій за часів СРСР. Помісні громади, що входять до подібних об'єднань, з одного боку, мають право самостійно вирішувати догматичні або організаційні питання, які стосуються місцевої громади, а з іншого боку – мають можливість фінансувати спільні проекти.

Друга група – це церковні об'єднання в корпоративній формі. І хоча історично форма корпоративного об'єднання вважається традиційною для ортодоксальних церков, проте необхідно зазначити, що вона з успіхом використовується найбільшими протестантськими об'єднаннями. І це не дивно оскільки управління майном і діяльністю численних місій за умов капіталістичних взаємин набагато ефективніше при делегуванні владних повноважень.

До того ж, для протестантських церков, що історично виникли в Новому світі, подібна форма організації є звичним використанням принципу представницької демократії, який лежить в основі життя та діяльності суспільства. Тому організація діяльності церкви в корпоративній формі є природним проявом домінуючої соціальної парадигми в релігійній сфері. Окрім цього, законодавства багатьох країн передбачають реєстрацію релігійних організацій саме в формі публічно правової корпорації.

І, нарешті, третя організаційна форма, яка нагадує взаємини в акціонерному товаристві і інколи зустрічається на рівні помісних громад, але яку практично неможливо знайти на регіональному рівні – це пайова участь. Як приклад можливо привести об'єднану громаду ЄХБ в одному з районних центрів Полтавщини, що складається як з групи віруючих, які належать до офіційно зареєстрованого об'єднання ЄХБ, так і з групи віруючих течії «ініціативників», які в рівній мірі беруть участь як в богослужіннях так і в місіонерській роботі.

Розуміння того, наскільки змінилася ситуація в релігійній сфері, викликає багато питань не тільки перед служителами, або керівниками церков. Вирішення питання про те, на яких принципах та чи та церква буде вибудовувати взаємини між помісними громадами, або на яких керівних принципах буде зберігатися єдність між різними структурними підрозділами церков, порушує проблему про необхідність нових досліджень в релігієзнавстві України.

Бажаємо ми того чи ні, але досвід останніх років показав, що принцип повної відстороненості Церкви від громадськості, що активно практикувався в країнах колишнього соцтабору, більше не працює. Євангельські протестантські церкви все частіше залучаються до вирішення соціальних питань. Утілюючи Божу заповідь служіння

ближньому, протестантські церкви розширюють спектр взаємодії між соціумом і релігійними організаціями та установами ними заснованими. Численні реабілітаційні центри, групи суспільства анонімних алкоголіків або анонімних наркоманів, центри допомоги внутрішньо переміщеним особам, медичні центри та центри допомоги вагітним уже є частиною загальної системи формування здорового суспільства, а за ефективністю своїх програм, у соціальній реабілітації алко- і наркозалежних, та в співпраці з пенітенціарною системою, протестанти можуть помагатися навіть з деякими державними структурами.

У той же час скажемо, що сьогодні далеко не завжди чітко сформульовані та висвітлені для широкого загалу їхні позиції щодо таких соціально значущих питань як евтаназія, ювенальна юстиція, зміна статі, питання особистої та суспільної моралі.

Окремо скажемо й про наслідки прийняття Закону України «Про внесення змін до деяких законів України щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів», який значно розширює коло суспільної співпраці протестантських громад або їхніх об'єднань, і вже сьогодні ми бачимо їх націленість на перспективу яка відбита в навчальних програмах вищих навчальних закладів, заснованих церквами. Останні готують не тільки церковних служителів, а й капеланів і журналістів, фахівців у галузях педагогіки, менеджменту, психології, культурології та соціології. І для розвитку України сьогодні життєво важливо використати той потенціал, який можуть запропонувати протестанти.

Від самого початку Реформація, як суспільно релігійний рух, була впливовим чинником внутрішньої та зовнішньої політики європейських країн. І дослідження цього нового і незвичного для більшості феномену, є ще одним пріоритетним напрямом для фахівців із релігієзнавства.

На думку доктора філософських наук В. Любашенко (м. Львів): «Протестанти стають все більш помітними у громадянській і навіть політичній царинах своєю участю у виборчих кампаніях до місцевих органів влади і Верховної ради України, членством у партіях і громадських рухах із проблем екології, охорони пам'яток, молодіжної політики тощо. Протестанти активні у моніторингу законотворчості, у питаннях свободи совісті і прав людини, за їхньою ініціативою засновано Українське відділення Міжнародної асоціації релігійної свободи. Протестанти представлені в багатьох культурних, освітніх, медичних товариствах, молодіжних і жіночих організаціях. Протестантів все частіше можна побачити в науці, освіті, бізнесі, мас-медіа» [6, с. 94].

Та все ж саме питання про те, чи піде українське євангельське співтовариство шляхом світового протестантизму аби мати певний вплив у політичній сфері, залишається відкритим. Адже розуміння різними протестантськими церквами своєї ролі в «політичній мапі» країни, діаметрально протилежні – від активної участі до повного відсторонення від політичного життя. Тому тема впливу євангельських протестантських релігійних об'єднань на політичну ситуацію в Україні відкриває перед релігіознавцями широке наукове поле.

Література:

1. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К. : Видавництво «АртЕк», 1999. – 728 с.
2. Сітарчук Р. Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії (друга половина XIX століття – 1917 рік) / Р. Сітарчук. – Полтава : Скайтек, 2008. – 324 с.
3. Черенков М. М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм : генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності / М. М. Черенков: монографія. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с.
4. Черенков М. М. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей / М. М. Черенков. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 291 с.
5. Жукалюк М. Кризь бурі, шторми, лихоліття / М. Жукалюк. – К. : Джерело життя, 2009 – 544 с.
6. Жукалюк Н. История Церкви христиан адвентистов седьмого дня в Украине / Н. Жукалюк, В. Любашенко. – К. : «Джерело життя», 2003. – 320 с.
7. Домбровский Р. Официальные заявления, рекомендации и другие документы Церкви Адвентистов Седьмого Дня : пер. с англ. / Р. Домбровский. – Заокский : Источник жизни, 2010. – 384 с.
8. Боднар В. Б. Особливості функціонування релігійних об'єднань Чернівецької області (1944-1985 рр.): на правах рукопису / В. Б. Боднар. – Чернівці, 2013. – 226 с.

* * *

*Галина Левтерова (Павлюк)
(м. Березне, Рівненська обл.)*

**АПОЛОГЕТИЧНА МІСІЯ РПЦ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ –
НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ЯК СПОСІБ БОРОТЬБИ
З ПІЗНІМ ПРОТЕСТАНТИЗМОМ У РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ
(НА ПРИКЛАДІ ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ)**

В умовах «релігійного ренесансу», що розпочався в Україні після здобуття нею незалежності, чільне місце на конфесійній мапі молодій державі зайняв пізній протестантизм. Зростання кількості церков і організацій даного релігійного напрямку, їх інституціоналізаційні трансформації та зміни акцентів у напрямках діяльності актуалізує дослідження цієї гілки християнства. Особливий інтерес викликає питання побудови міжконфесійних відносин в умовах традиційного православного ідеологічного поля.

Варто зазначити, що взаємини представників різних релігійних течій практично скрізь і завжди містили в собі елемент протистояння, адже кожна сторона, виходячи із власного розуміння істинності релігійної доктрини, сприймала аргументи іншої, як спосіб якщо не дискредитувати, то піддати сумніву цю істинність. Тому й не дивно, що в умовах сучасного поліконфесійного суспільства як лідери релігійних громад, так і прості віряни, будуть шукати і застосовувати різноманітні засоби для захисту своїх позицій, шукаючи аргументи в Божому Слові, в історії Церкви, у досвіді життя і діяльності своєї релігійної спільноти.

Питання релігійної політики держави щодо протестантів і відносин останніх із різними церквами та конфесіями є одними з пріоритетних напрямів сучасної пострадянської церковної історіографії. Зокрема студії, що були присвячені цим питанням, знаходимо в наукових доробках А. Полунова, К. Анте, А. Бендіна, М. Тверітіна, Т. Нікольської, Є. Терюкової, А. Дорської, Н. Яригіна, І. Опрі, А. Пузиніна, О. Безносолової, В. Любашенко, Ю. Решетнікова, С. Саннікова, С. Савінського та ін., проте питання апологетичної (вірозахисної) місії різноманітних релігійних громад є доволі новим.

Мета даного дослідження – висвітлити особливості апологетичної місії РПЦ в Російській імперії в другій половині ХІХ – на початку ХХ століття, як засобу боротьби з пізнім протестантизмом у Російській імперії на прикладі Волинської губернії.

Друга половина ХІХ століття стала поворотним рубежем в історії відносин між православною церквою та реформаційним рухом. Тепер державні установи були не лише виконавцями волі Святійшого Синоду щодо протестантів, а й самі намагалися визначити статус «сектантів» різних напрямів та на основі аналізу їх вчення виробити правила, які б

регулювали взаємини держави та церкви з представниками цих нових релігійних рухів. Хоча православна церква і втратила монополію на вирішення проблеми «єретиків», проте вона не втратила впливу на як на вищі, так і на місцеві органи влади, через які часто здійснювала свою політику стосовно протестантів.

Антисектантські зусилля офіційної церкви мали складну природу. З одного боку – це протистояння ересі, що було звичним для церкви, яка вважала себе берегинею ортодоксальної традиції, з другого – виконання «державної функції» – спроби утвердження світоглядної монолітності, збереження в народних масах лояльності до традиційних, хоч і віджилих свій час, суспільних та ідеологічних форм. Тому можна простежити явище переходу від лібералізму до реакції, що було наслідком боротьби держави та церкви за вирішальний голос у розв'язанні протестантського питання. Це явище пройшло три етапи, кожен із яких поряд із новоутвореннями зберігав набуте минулим досвідом.

Перший етап (60-ті – кінець 70-х років XIX століття) – характеризувався поміркованим ставленням до баптизму. Хоча у звітах до Волинської духовної консисторії зустрічаємо інформацію про надто швидке поширення баптизму в німецьких колоніях, проте немає відомостей про їхню прозелітичну діяльність серед православних. Лише з активізацією місіонерських настроїв у середовищі баптистів та початку проповіді євангелістами К. Ондрою та його помічниками А. Нейманом, В. Лянскансом, Г. Шерманом, Л. Надговіцем, Р. Шиве серед православних, за проповідниками було встановлено нагляд, а пізніше застосовано адміністративні заходи, а саме висилку в 1877 році за межі Російської імперії.

Справа «німецьких баптистів» започаткувала другий етап міжконфесійних відносин (середина 70 років XIX століття – 1894 рік) [15, с. 84-90]. Тоді православне духовенство не могло змиритися з новою ідеологією, що проповідувала хрещення в дорослому віці, інший обряд євхаристії, заперечувала посередництво священика в спілкуванні між Богом і людьми та заступництво святих угодників. Крім того, парафіяльному духовенству була невігідною політика толерантного ставлення до протестантів. Як офіційна церква, вона не лише не хотіла втрачати вплив на парафіян, а й прибуток. Пояснюючи небезпечність баптизму, вона зазначала, що зерна духовного протесту, які німці сіють серед православних, приведуть до протесту соціального, а це розхитає всю державну систему.

Вищі духовні ієрархи боялися повторення Реформації тільки уже в православному середовищі. Місцева влада та духовенство також звинувачували німців за принесення із собою штунди. Проте, «духовна

революція» дійсно почалася, і в справі її поширення активно працювали й українці, зокрема І. Рябошапка та І. Лясоцький, завдяки яким були утворені перші українські баптистські громади. «Київські проповідники», поряд із «німецькими агітаторами», були найнебезпечнішими ворогами для місцевого духовенства та об'єктом скарг, як у духовні, так і світські інстанції. Зокрема, у 1880 році парафіяльний священник с. Тудорова С. Олесницький звертався до Волинської духовної консисторії з проханням виселити німця Вільгельма Ессе, оскільки той роз'яснював односельчанам Новий Заповіт. Подібну інформацію представив у 1882 році священник Іона Бережницький. Пишучи про поширення штунди в Рівненському повіті, він зазначав, що на це вплинув німець Людвіг Гіллер, який роз'яснював Писання для штундистів – вихідців із православ'я [17, с. 38-39].

Ці повідомлення не могли бути проігнорованими, тому протягом 1884-1886 років велася переписка між архієпископом Волинським і Житомирським Тихоном та обер-прокурором Святійшого Синоду з питання проведення з'їзду священників в Києві [7, арк. 6-62]. Мета заходу полягала в тому, щоб виробити методи для перешкоджання діям іновірців, особливо баптистам (занепокоєння викликала діяльність німецьких баптистських проповідників Лешана, Ондри, Шиве, Надговича, Ширмана, Лянканса в колоніях Рогувка та Солодирі, а також в с. Пекарщина та м. Горошки Волинської губернії, створення громад із колишніх православних, католиків і лютеран; місіонерська діяльність І. Рябошапки та І. Лясоцького [17, с. 38]), а також для більшого розвитку апологетичної місії РПЦ та утвердження православ'я в народі.

Такі обережні дії православного духовенства були пов'язані з тим, що за тогочасними законами Російської імперії, священнослужителям офіційної церкви не дозволялося здійснювати суд над єретиками чи залучати поліцію для їхнього покарання. Не дозволялося їм приймати рішення про арешт чи висилку тих, хто відійшов від православ'я, що здійснювалося деякими ієрархами і привело до конфліктів з місцевою владою. Було дозволено лише повідомляти факти переходу в протестантизм вищому духовенству, місцевій владі, в поліцію чи в Святійший Синод. Влада обіцяла духовенству всіляке сприяння в проведенні місіонерської роботи серед населення для укріплення їх в православній вірі [1]. Тому й не дивно, що в цей період збільшується кількість доносів, що стосуються антицерковної, антидержавної та антисупільної діяльності протестантів. Рапорти благочинних священників А. Буйницького, А. Теодоровича, В. Лузанова, Й. Сольського, розслідування ієреїв і діяльність Волинської духовної

консисторії, яка зафіксована в різноманітних документах, дають можливість проаналізувати ставлення місцевого духовенства до протестантів та їх діяльності, визначити їхній вплив на зміну становища пізньопротестантських громад та їх членів.

З 1887 року починається перегляд питання про іновірців і розкольників в імперії у зв'язку зі зростанням реакційних настроїв в суспільстві щодо цього питання. Вже з початку року було порушено кілька справ за доносами благочинних у Волинську духовну консисторію в справі штундизму. Так, 16 січня 1887 року священиком Василієм Лузановим було подано відомості для Волинського і Житомирського архієпископа Палладія про штундистів у м. Базар Овруцького повіту Волинської губернії. Там повідомлялося, що І. Рябошапка «... їздить у Житомирську губернію проповідувати штундизм» [4, арк. 6-12]. Крім того, штундистів звинувачували в здійсненні демонічних ритуалів про прийнятті селян у баптистську громаду. На донос В. Лузанова архієпископом Палладієм було прийнято резолюцію про необхідність нагляду благочинних за приїжджими штундистами та їх обов'язок доносити про це місцевій владі, і взагалі, по приїзді в парафію якоїсь посторонньої особи, священик у співпраці з місцевою поліцією повинен був зібрати відомості про цю особу, визначити цілі приїзду, а потім здійснювати контроль за його суспільною поведінкою. Якщо ж у його діях помітили б щось, що могло би вплинути на релігійний стан православних парафіян, то священик мав пояснити такій особі незаконність її дій, а у випадку безуспішності таких заходів – донести єпархіальному керівництву [4, арк. 5].

У березні 1887 року до Палладія надійшло повідомлення від благочинного І округу Овруцького повіту Димітрія Комісаревського щодо закінчення розслідування в справі за донесеннями В. Лузанова. З'ясувалося, що діяльності штундистів там не зафіксовано, тому відповідно ніяких «бісівських» вчинків не було. Проте небезпеку становлять баптисти, яких ототожнювали зі штундистами колонії Альбертовка. Він уважав за необхідне проведення активнішої православної місіонерської діяльності та пропонував надалі не звертати уваги на «брехливі повідомлення» В. Лузанова [4, арк. 7-12].

Тоді ж розглядалася подібна справа за повідомленням від 10 лютого 1887 року благочинного першого округу Рівненського повіту священика Андроніка Теодоровича «... проти німця, що поширював баптизм» у с. Милостовка Рівненського повіту. 17 липня 1887 року надійшла відповідь від Волинської духовної консисторії, що після проведеного слідства було з'ясовано, що «... німець ніколи в штунду не входив і з селянами на таку тему не розмовляв». Духовною

консисторією дано пораду бути обережними з такими висновками, а краще налагодити зв'язок між парафіями, щоб уникнути надалі таких прикрих інцидентів [5, арк. 1-10]. Проте їх уникнути не вдалося. У журналі «Віра» 25 серпня того ж року була надрукована стаття, яка повідомляла про «поширення серед православного населення штунди у формі анабаптиського віросповідання» в с. Рогувка. За запитом Волинської духовної консисторії священиком Й. Сольським було подано звіт про те, що с. Рогувка – це німецька колонія, тому там немає, відповідно, православних. Оскільки такі випадки не обминув увагою губернатор, до якого подавали скарги, то ним було порекомендовано православним духовним установам вислати місіонерів, які б несли просвіту серед населення та не турбувати місцеві правоохоронні органи неперевіреною та придуманою інформацією про штундистів. Проте, місцеве духовенство продовжувало тиснути на владу, особливо після вибуху «другої тудорівської справи» 1889 року, що була пов'язана з вимогами баптистів надати їм право на побудову молитовного будинку та право на поховання на православному цвинтарі, і вирішена самим імператором. Із цього часу місцева влада стала переходити з ліберальних позицій до реакційних, адже вважала – протестантам дано дуже багато прав і вони починають зловживати суспільною думкою [16, с.112]. Свідченням такої позиції був рапорт «Про звинувачення Йосипа Крупички у спокушуванні селян з католицизму в баптизм» від 5 квітня 1889 року. За цим документом в с. Ольшанський та с. Коровниці Й. Крупичка зі своєю дочкою намагалися насильно повернути до свого вчення селян. За проведеним розслідуванням ВДУ було встановлено істинність цього факту, а також те, що в розмовах Крупички з селянами було зневажено православну церкву та її святих. На прохання консисторії 23 жовтня 1889 року прокуратурою Житомирського окружного суду було розглянуто справу від 5 квітня 1889 року про Йосипа Крупичку та його доньку Марію. Ці особи були визнані винними у злочинах за статтями 177 та 178 Кримінального кодексу про покарання та притягнені до кримінальної відповідальності [8, арк. 1-5].

Із прийняттям закону від 1894 року про визнання штундизму найшкідливішою сектою, місцеве православне духовенство розгорнуло широку кампанію, спрямовану на «повернення сектантів в лоно істинної церкви. У 1895 році значного розголосу набула справа про заходи протиштундистського братства в с. Суємець Новоград-Волинського повіту. За рішенням братства такі особи, як Яків Ільчук, Михайло Лукін Онищук, Максим Король, Василь Самчук мали бути виселені за межі губернії. Проте губернська влада не задовольнила це прохання. Двічі зверталося братство, проте місцеві урядовці не дали їм

позитивної відповіді, оскільки звинувачені виявилися членами баптистської громади. Із прийняттям закону 1896 року, що дозволяв православним місіонерам будь-якими способами навертати «заблудлі душі в лоно істинної церкви», конфлікт братства і духовенства з губернською владою навколо цього питання загострився. Він був вичерпаний лише в 1903 році, коли тиск режиму послабився і Сенатом було винесено рішення про відсутність ознак злочину, адже названі особи не належали до штундистів [9, арк. 84].

Проте не завжди протистояння місцевого духовенства з протестантами закінчувалися благополучно для останніх. Навпаки, більшість справ, що були порушені проти них у 1894-1905 роках у зв'язку із звинуваченням у штундистській пропаганді, закінчувалися арештом, конфіскацією майна та навіть висилками за межі губернії. Яскравим прикладом може слугувати рішення про покарання Микити Бондаря, якого було звинувачено благочинним Васиєм Дебновицьким у пропаганді штундизму. Житомирським окружним судом було винесено вирок про виселення Бондаря на Кавказ [6, арк. 1-2].

Лібералізація суспільного життя та зміни в релігійному законодавстві того часу були сприйняті духовенством Волині негативно. Їх несхвалення чітко простежували не лише в рапортах, повідомленнях благочинних про стан доручених їм округів, але й на сторінках церковної та суспільно-політичної преси. Як у спеціальних статтях, так і в пастирських посланнях і проповідях усе частіше зустрічаються такі теми, як чистота віри, необхідність захисту православної церкви, негативний вплив іноземців та іновірців у суспільному та релігійному плані, що проявляється у вимозі надання громадянських прав і свободи віросповідання.

Негативну оцінку як єпископа Волинського і Житомирського Антонія, так і священників на рівні приходів викликало проголошення Маніфесту про віротерпимість. У цьому бачили як загрозу православної церкві, так і «коренному руському населенню». Такий стан речей змусив РПЦ розвивати свою апологетичну місію, зосередившись на діяльності в парафії, де відбувалося щоденне зіткнення протестантів із православ'ям. Влада радила замість церковно-адміністративних заходів посилювати вплив православ'я через проповідь на літургії, позабогослужбових релігійно-моральних бесідах і читаннях. Пропонувалося проводити лекції з метою профілактики сектантства і в церковно-парафіяльних і світських школах на уроках Закону Божого [1, с. 70-83].

На Волині, як і в інших губерніях імперії, стали активно проводитися приватні та публічні бесіди. На допомогу парафіяльним священикам із благочиній і єпархій присилалися протисектантські

окружні та єпархіальні місіонери. Єпархіальні місіонери були, зазвичай, із числа «чорного духовенства», зважаючи на особливості роботи: часті від'їзди. Їхнім завданням було проведення не лише диспутів із сектантами, а й роз'яснення їхнього віровчення, порівнюючи з православ'ям. Також на них покладали обов'язок проведення катехітизації населення. На бесіди з місіонерами мешканці сіл, колоній, міст і містечок повинні були з'являтися обов'язково. Неявка могла бути кваліфікована як неповага не лише до церкви, а й до влади. Приватні та публічні диспути були частим явищем у чеських колоніях ще наприкінці XIX століття. Відомості про такі бесіди в 1899-1901 роках в Луцькому повіті подав Мануїл Немечек [20]. У 1903 році «вмовляння» баптистів с. Смолдирєво Новоград-Волинського повіту повернутися до православ'я, але це не принесло бажаного ефекту, незважаючи на «труд» місіонера та священника [14, с. 181]. Бачачи неефективність таких дій, у 1907 році церковна влада Волині видає розпорядження про заборону православним священникам вести дебати з сектантами [10, с. 137-138].

Про неспроможність боротися із «цим злом» «без спеціальної підготовки» писав благочинний 2 округу Новоград-Волинського повіту на ім'я архієпископа Антонія [14, с. 195]. Розуміючи необхідність добрих знань Святого Письма, доктрин церкви та церковної історії, а також посилення курсів із аполегетики та ведення місії, волинське духовенство на з'їзді в 1909 році пропонувало збільшити кількість годин на вивчення сектантства за рахунок скорочення годин з історії розколу [3, с. 390]. Також пропонувалося організувати місіонерські гуртки в духовних семінаріях і розпочати викладання місіонерських предметів у єпархіальних жіночих училищах. Це повинно було підняти духовно-моральний рівень парафіян, сприяти їхньому утвердженню в православ'ї, а також залучити їх до оборони «рідної віри».

Із цією метою організовувалися місіонерські курси, з'їзди, наради. Зокрема, такі курси відбулися восени 1909 року та 1911 року в Почасві та влітку 1913 року – у Житомирі. Для читання лекцій запрошували відомих місіонерів, які в доповідях ознайомлювали з новими аргументами для боротьби із сектантством. Такі заходи були і місцем, де ветерани аполегетичної місії РПЦ могли поділитися своїм досвідом [12, с. 879-880].

Якщо місіонерські курси були спрямовані, насамперед, на православне духовництво, то для рядових віруючих існували спрощені, проте більш ефективні заходи – хресні ходи. Один із них відбувся в наприкінці травня – на початку червня 1913 року за ініціативи волинського єпархіального місіонера Митрофана. Під час цього дійства проводилися бесіди, парафіянам роздавалася церковна

література, ікони та хрестики. На Волині також було створено єпархіальний комітет Місіонерського товариства. У церквах навіть встановлювалися скриньки для пожертвувачів на його діяльність [14, с. 196].

Розуміючи велику роль друкованого слова у формуванні та поширенні різноманітних ідей у боротьбі з сектантством було активно залучено і церковно-державну поліграфічну індустрію. Опублікований рапорт священника с. Денеші Євгенія Ганжулевича на ім'я єпископа Волинського і Житомирського Антонія в 1906 році у «Волинських єпархіальних відомостях» яскраво засвідчує про погляди приходських священників з цього приводу: «Тяжко живеться нашому корінному російському, православному простолюдині в тих куточках нашої безмежної матінки Росії, де щира російська гостинність надала притулок різним іновірцям та іногородцям, утискаючи права корінного населення, наділила їх землею, надала різні привілеї та пільги. В одному тільки відчували вони обмеження: їх просили не вриватися в наше святе святих, не зневажати нашу святую православну віру, не переманювати овечок із стану св. Православної церкви в чужу російському духові пустелю інослав'я та іновір'я. У цей тяжкий час і цей стовп російської народності похитнувся. Великим злом платять наші іновірці за гостинність. Як культурніші та хитріші вони прагнуть до панування над нашим російським багатством, домагаються громадянського рівноправ'я і повної свободи віросповідання, щоб із гостей стати повноправними господарями в нашій дорогій вітчизні і підпорядкувати російську народність своєму згубному впливові, як в суспільному, так і релігійному плані. У таких нещасливих куточках православна віра стала нетерпимою і слабкі духом цураються своєї святої матері та братерства з російським народом» [19, с. 265].

Для дискредитації протестантів православне духовенство зображувало їх штундистами, відступниками від церкви, «мюнстерськими бунтівниками». Також баптистів порівнювали з анархістами. У «Волинських єпархіальних відомостях» за 1911 рік вони називалися політичною партією, що висуває вимогу громадянської свободи та економічної рівності [21, с. 393].

Із 1909 року все частіше почали лунати заклики із вимогами обмежити права баптистів – вихідців із православ'я та відмінити поступки для іноземців через їх «негативний вплив на російський народ» і «дієву пропаганду». Як зазначає С. Жук, напередодні Першої світової війни починається «справжня антинімецька істерія». У цей час утверджується закладена православними священниками думка, що «німці підкуплювали російських людей для переходу в штунду і для проповіді штундо-баптизму в Росії взагалі та на Волині, зокрема», а

якщо так, то ці християни є німецькими агентами. Все частіше порушуються справи за рапортами православних місіонерів проти євангельських віруючих як агітаторів за повалення самодержавства в Росії та шпигунів на користь Німеччини. Тому і не дивно, що з початком війни розпочалися масові арешти проповідників та пасторів всіх протестантських церков та громад та їх заслання [11].

Отож, відносини православної церкви з пізньопротестантським рухом на Волині пройшли певну еволюцію від обережності та стриманості до відкритої ворожнечі, що було пов'язано із зміною напрямів конфесійної політики держави протягом півстолітнього періоду. Слід зазначити, що для всіх етапів спільною ознакою є прагнення обмежити «сектантський вплив» на віруючих РПЦ. Поряд із методами адміністративного тиску та репресіями з кінця XIX століття РПЦ усе частіше застосовуються релігійно-моральні методи впливу, такі як бесіди, приватні і публічні дискусії, розповсюдження антиштундистської літератури, влаштування місіонерських курсів та хресних ходів. Крім того, з початку XX століття активно використовується церковна та державна періодика, як ідеологічний чинник формування негативного ставлення до протестантизму. На жаль, виступаючи за збереження і відстоювання «единой и неделимой России», православна церква будучи одним із її стовпів, своїми діями підштовхувала до міжетнічного та міжконфесійного протистояння, що підірвало життєздатність імперії зсередини.

Оскільки в статті висвітлено лише один із аспектів міжконфесійних відносин, що склалися на Волині в другій половині XIX – на початку XX століття, вважаємо за доцільне в подальших наукових студіях розглянути питання апологетичної місії римокатолицької та лютеранської церков проти євангельського руху на Волині в зазначений період, формування віросповідальних текстів у середовищі пізнього протестантизму, як елементу захисту свого вчення.

Література:

1. Бабий А. С. Система апологетической миссии РПЦ (конец XIX – начало XX века) на приходском уровне / А. С. Бабий // 105 лет легализации русского баптизма : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 5-7 апреля 2011 г., Москва / ред.-сост. Н. А. Белякова, А. В. Синичкин. – Москва, 2011. – С. 73.
2. Павлюк Г. Відносини православного духовенства з євангельським рухом у Волинській губернії в другій половині XIX – на початку XX ст. / Г. Павлюк // Житомиру – 1125 : матеріали Всеукр. науково-красназничої конф., присвяченої заснуванню м. Житомира (6-

- 8 жовтня 2009 р., м. Житомир) / гол. ред. М. Ю. Костриця. – Житомир : М. Косенко, 2009. – С. 134–140.
3. Волынский миссионерский съезд 1909 г. // Миссионерское обозрение. – 1910. – № 2. – С. 360.
 4. Державний архів Житомирської області (далі ДАЖО). – Ф.1, Оп. 23, Спр. 89, Арк. 6-12.
 5. ДАЖО. – Ф.1, Оп. 23, Спр. 247, 10 арк.
 6. ДАЖО. – Ф.1, Оп. 23, Спр. 1872, Арк. 1-2.
 7. ДАЖО. – Ф.1, Оп. 23, Спр. 8029, Арк. 6-62.
 8. ДАЖО. – Ф.1, Оп. 24, Спр. 1553, 5 арк.
 9. ДАЖО. – Ф.1, Оп. 25, Спр. 1688, Арк. 84.
 10. Жилюк С. І. Російська православна церква на Волині (1793-1917) / С. І. Жилюк. – Житомир : Журфонд, 1996. – 174 с.
 11. Жук С. «Наслідувачі німців» : виникнення євангелічного руху серед українських селян і російська національна ідентичність / С. Жук // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / [за ред. о. Б. Гудзяка, І. Скочилися, О. Турія]. – Львів : Місіонер, 2007. – Число 5. – С. 191.
 12. Миссионерские курсы в Почаеве / Волынские епархиальные ведомости. – 1911. – № 45. – С. 879–880.
 13. Нетужилов К. Е. Церковная периодическая печать в России XIX столетия / К. Е. Нетужилов. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 268 с.
 14. Опря І. Становище та діяльність пізньопротестантських громад Правобережної України (1894-1917) / І. Опря. – Кам'янець-Подільський : Оіом, 2010. – 288 с.
 15. Павлюк Г. В. Влияние губернской власти и православного духовенства Волынской губернии на формирование законодательства по отношению к баптистам Российской империи (вторая половина XIX – начало XX вв.) / Г. В. Павлюк // 105 лет легализации русского баптизма : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 5-7 апреля 2011, Москва / ред.- сост. Н. А. Белякова, А. В. Синичкин. – Москва, 2011. – С. 84–90.
 16. Павлюк Г. Вплив місцевої влади на становище пізньопротестантських громад Волинської губернії в другій половині XIX – на початку XX століть / Г. Павлюк // Наукові записки : [зб. наук. пр.] / Національний ун-т «Острозька академія» ; ред. колег. І. Д. Пасічник, В. В. Трофимович, С. І. Жилюк та ін. – Острог : Вид-во Національного ун-ту «Острозька академія», 2009. – Вип. 14. – С. 106–119.
 17. Павлюк Г. Місіонерська діяльність німецьких баптистських проповідників на Волині в другій половині XIX – на початку

- XX століть / Г. Павлюк // Вітчизняний євангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми : [зб. наук. ст.] / за наук. ред. А. Колодного, О. Панич // Українське релігієзнавство. – К. : УАР, 2011. – № 58. – С. 35–45.
18. Пропаганда субботников и полемика с ними [Электронный ресурс] // Евроазиатская Аккредитационная Ассоциация // История евангельского движения в Евразии. Материалы и документы. 1.0. – Одесса : ЕААА, 2001. – 1 электр. Опт. диск (CD-ROM) : цв. ; 12 см. – (Электронная христианская библиотека). – Систем. треб. : Windows 95 / 98 / ME / NT 4 / 2000 / XP. MS Internet 5.0 or higher. – Назв. титул. экрана.
19. Рапорт на имя Его Преосвященнейшего Антония, Епископа Волынского и Житомирского, священника с. Денешей Евгения Ганжулевича, от 8 февраля 1906 года // Волынские Епархиальные Ведомости. – 21 мая 1906 г. – № 15. – С. 265.
20. Распространение баптизма среди чешских колонистов [Электронный ресурс] // Евроазиатская Аккредитационная Ассоциация // История евангельского движения в Евразии. Материалы и документы. 1.0. – Одесса : ЕААА, 2001. – 1 электр. Опт. диск (CD-ROM) : цв. ; 12 см. – (Электронная христианская библиотека). – Систем. треб. : Windows 95 / 98 / ME / NT 4 / 2000 / XP. MS Internet 5.0 or higher. – Назв. титул. экрана.
21. Торопецкий В. Грозные явления / В. Торопецкий // Волынские Епархиальные Ведомости. – 1911. – № 19. – С. 393.

* * *

*Олена Львова
(м. Київ)*

РЕФОРМАЦІЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИЙ КОНТЕКСТ

У кожному епоху нація (суспільство чи держава) переживає свої переломні періоди, які стають перетворюючими усю її історію факторами. Спостерігаючи їх тогочасні контекст і суспільні запити, майбутні покоління і народи, використовуючи минулий досвід, мають визначити його сильні та слабкі сторони, ціннісні здобутки, а також можливі перспективи для сучасних викликів.

Зокрема, у розвитку європейської цивілізації такої рушійною подією стала Реформація 1517 року, ідеї якої виکارбовувалися на правових системах багатьох сучасних розвинутих країн. З огляду на це актуальним і корисним може стати вивчення даного досвіду в контексті розвитку українського право-державотворення. Своєчасність

дослідження цієї теми, також, підкреслюється тим, що з метою визнання вагомого внеску протестантських церков і релігійних організацій в розвиток різноманітних сфер життя держави, вияву поваги до їх ролі в українській історії та становленні незалежної держави, Президент України Петро Порошенко 26 серпня 2016 року підписав Указ «Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації» [19].

В українській юридичній літературі практично відсутні наукові дослідження даних питань, за виключенням історико-правових чи філософсько-правових аспектів даного періоду. З огляду на це метою статті є аналіз ідей великих реформаторів у контексті епохи Середньовіччя та використання даного позитивного досвіду у процесі державно-правового розвитку України.

Одним із рушійних двигунів реформаційного руху був Ян Гус, який ніколи не був ученим-одинаком, а йшов по життю наповнений любов'ю до людини, поважаючи і сприймаючи її як носія життя і можливого творця добра. З кафедри Віфлеємської каплиці він говорив про великі поняття справедливості, життя й смерті [24, с. 41-42].

Ян Гус, передусім, сконцентрував свою увагу на критиці церкви, по-перше тому, що сам був її служителем, і по-друге, тому що церква претендувала стати верховним керівником усього християнства. Насправді ж, церква тієї епохи як ніхто була зараженою жадобою до грошей та земельних володінь і відвернулася від свого духовного послання. Водночас критика церкви зачепила й світську владу феодального суспільства – короля, дворянство, бюргерство тощо, оскільки люди повсякдень відчували страждання й несправедливість як від вищої духовної влади, так і від світської. Священники змушували народ платити за хрещення, за сповідь, за погребіння, за причастя, за вінчання [12, с. 43-44].

З огляду на такі зловживання Ян Гус проголошував, щоб люди підкорялися владі як духовній, так і світській, однак не сліпо, а в межах дозволеного, тобто лише в тих випадках, коли наказ не суперечить заповідям Божим, вченню Христа. Гус говорив, що влада, яка віддає нехристиянські накази, влада, яка сама порушує настанови Божі, не може бути в очах християнина владою, що визнана Богом [12, с. 49].

Для Гуса питання про догму було другорядним. Він був, передусім, реформатором у сфері суто моральній і саме тому був для панівної церковної системи небезпечнішим за інших, навіть сміливіших і різких реформаторів [24, с. 66-67].

Він, також, висловлював ідею, яка сьогодні використовується для боротьби з корупцією: «хто вступає в єпископський сан святокупством, не з тим, щоб трудитися для блага Церкви, а щоб жити в усілякій

насолоді та розкоші, той входить не дверима, і, згідно Євангелія, злодій і розбійник» [4, с. 149].

Гус, підіймаючи свій голос на захист так званих єретиків, яких переслідували інквізиція і світська влада, створив вчення про умовну покору духовній і світській владі. Він стверджував, що якщо духовні та світські феодали наказують що-небудь, що суперечить Священному Писанню та істинам віри, підданий не зобов'язаний виконувати таке розпорядження. Велич вчення Яна Гуса полягала у тому, що воно ставило під сумнів непохитність і вічність феодальних порядків, заснованих на безумовній покорі кріпаків. Гус стверджував, що селянин, за божим і людським законом, має безспірне й необмежене право використовувати і передавати на свій розсуд майно, набуте важкою працею.

Надзвичайно сміливо для того часу звучала вимога Гуса про рівність у правах чоловіків і жінок. Він проповідував, що взаємини між подружжям повинні ґрунтуватися на рівноправ'ї та взаємній повазі. Гус підкреслював відповідальність батьків за виховання дітей [17, с. 53-54].

Щоб належним чином оцінити всю велич мужності, з якою Ян Гус виступив проти церкви, потрібно уявити собі її безмежну могутність у ту епоху. Піднесена над усіма людьми – від ченця до кріпака, вона царювала над ними іменем Бога і проголошувала себе єдиним посередником між Богом та людьми, стверджуючи, що слухняні перед церквою попадуть до раю, а ті, що грішать проти неї – у пекло [12, с. 169, 171].

Згодом тези проти непохитного авторитету папства та зловживань церкви були проголошені Мартіном Лютером, що похитнуло значення церковної ієрархії і носієм релігійної санкції стала розглядатися уся спільнота віруючих, тобто сам народ. Це сприяло активному розвитку демократичної тенденції у розумінні держави. У XVII-XVIII століттях саме протестанти виступили головними борцями за свободу і демократію, і у цьому розумінні радикально вплинули на історичний розвиток Європи [7, с. 112-113].

Коли Лютер 31 жовтня 1517 року прибив до воріт Віттенберзької церкви свої відомі 95 тез, направлених проти зловживань римської церкви, разом з тим він замахнувся на самі заклади й інститути папської влади. Це був найвеличніший момент в історії всього людства [22, с. 10-11].

Зокрема, Мартін Лютер питання папської влади в Німеччині ставив у національному та політичному розрізі. Він наголошував, що справа церковного устрою є завданням світської влади і мирян взагалі, оскільки уявлення про те, що між сферою світських справ і справами

духовними існує непроглядна стіна, має бути заперечено. Духовенство й миряни, говорив Лютер, це різні члени одного й того ж «християнського тіла» [18, с. 168].

Принциповим курсом Лютера було Священне Писання. І як підкреслює Е. Еріксон, юридичні навички Лютера зробили його легальним текстом, адже згодом конституції почали гарантувати індивідуальні права і, таким чином, протестантизм почав робити свій унесок у спосіб життя, вільний від терору [23, с. 432].

У даному контексті насправді реформаторський виклик містить у собі теза Лютера, що «правителю не належно думати: країна моя і всі люди мої, я хочу робити те, що мені подобається; а слід міркувати так: я належу країні і людям, я зобов'язаний діяти їм на благо» [13, с. 142]. Тобто, суспільне благо, добробут людей реформатор визначав як сувору межу, яку не вправі порушувати правителі.

Швейцарський реформатор Жан Кальвін, з якого почалася трансформація Женеви, разом із своїми соратниками досліджували Священне Писання й вчили людей про те, що Бог говорить стосовно кожної сфери життя. Тому їхньою метою було побудувати місто відповідно до Слова Божого, місто, яке б стало моделлю для усієї Європи. І насправді, на той час Женева була особливо страшним, злочинним, аморальним містом. Саме тому дивно, як вона стала настільки розвинутою так швидко. Як місце криміналу й корупції стало перетином міжнародної дипломатії, центром гуманітарної допомоги і міжнародних організацій? Як місце тотального невігластва стало місцем із найкращими школами, місцем, де ворожі країни зустрічаються для підписання важливих угод?

Кальвін писав, що оскільки свідомість слуг державної машини викривлена гріхом і при здійсненні офіційних справ не слухаються заповідей Слова Божого, держава втрачає можливість розвиватися у правильному напрямку. Будь-яка демократія, яка не бере до уваги верховенство Бога, не може бути стабільною. Про це свідчать чисельні революції та смути [14, с. 108-109, 139].

Духовні ідеї видатних реформаторів Середньовіччя зводилися до головного – держава повинна визнавати існування Бога і свою відповідальність перед Ним. Про це мова йде в Декларації Незалежності США, де проголошено, що «Творець наділив Своїм творінням невід'ємними правами». Таким чином, борг держави – заохочувати повагу до Бога та сприяти дотриманню створеного Богом морального закону. У часи морального занепаду суспільства держава має вселяти повагу до закону Божого своїм громадянам [14, с. 151].

Отже, європейська Реформація, яка на увесь світ проголосила верховенство Бога і цінність людини не лише у релігійних, а й у

державних справах, через століття зберегла, розвинула і втілила ці істини у законодавствах багатьох країн світу, України, зокрема.

Так, у Преамбулі Конституції України 1996 року проголошувалося, що Верховна Рада України від імені Українського народу приймає цю Конституцію, «виражаючи суверенну волю народу, спираючись на багатовікову історію українського державотворення, усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та майбутніми поколіннями» [11].

Однак ця прописна істина проходить складний шлях свого втілення в увесь законодавчий масив держави, долаючи суттєві перешкоди. З одного боку – це атеїстична ідеологія, посіяна свого часу комуністичною владою, з іншого – ліберальні уявлення про свободу людини.

У контексті державно-правового розвитку України її реформування має дещо інший характер. Якщо однією з головних особливостей європейської Реформації можна вважати беззаперечний авторитет Біблії не лише в духовній, а й у світській сфері, то в українському суспільстві, як свідчить історичний досвід, цей авторитет не лише ставився під сумнів, а взагалі знищувався.

Уже перші роки перебування більшовиків при владі в Україні засвідчили їх прагнення вести боротьбу за ствердження власних політичних і світоглядних ідеалів у суспільстві, нав'язування своїх цінностей. Церква як носій альтернативного варіанту існування становила загрозу владі і підлягала, відповідно, витісненню із суспільного поля. Таким чином утверджувалася монополія більшовицької партії, яка ставила за мету якнайшвидше ліквідувати релігію як таку в усіх її проявах та знищити ідею Бога [10, с. 31, 37, 42]. Для цього потрібно було відповідне правове підґрунтя, відповідна ідеологія, цілком позбавлена розуміння свободи й цінності людини.

Так, 8 листопада 1917 року побачив світ декрет «Про землю», відповідно до якого Церква в цілому позбавлялася права на землю. Згодом, 11 (24) грудня 1917 року – декрет про передачу церковних шкіл, що належали до церковного відомства разом з їх майном, у введення Комісаріату просвіти. Декретом ВЦВК від 18 (23) грудня були введені книги громадянського стану, що відповідно робило недійсними церковні шлюби [15, с. 57]. Почалися описи церковного майна, релігійні общини зобов'язані реєструватися, починається пропаганда комуністичних ідей серед населення з метою повести його від церкви, видаляється священник із села, позбавляється права проводити зібрання і т. п. [20, с. 45].

15 травня 1932 року Сталін підписав декрет про «безбожну п'ятирічку», де ставилося цілком конкретне завдання: «До 1 травня

1937 року ім'я Бога має бути забуте на території країни». На території України діяла республіканська філія СВБ – Спілка війовничих безбожників України. Антирелігійна комісія розробила план ліквідації релігії до 1937 року. За цим планом до 1933 року повинні бути закриті всі церкви, храми і молитовні будинки, до 1934 – викорінені всі релігійні традиції, до 1935 року планували охопити тотальною антирелігійною пропагандою всю країну, і насамперед – молодь, до 1936 року збиралися знищити останніх священників, а до 1937 року згідно плану мала зникнути сама пам'ять про Бога [2, с. 198-199].

Однак результати перепису населення 1937 року, в анкеті якого за розпорядженням Сталіна був пункт про релігію, збив більшовиків з пантелику: з 30 млн. неписьмених громадян старших 16 років – 84% зізналися, що вірять у Бога, а з 68,5 млн. грамотних – 45% [3].

Результати перепису швидко засекретили і вирішили перейти до звичної тактики – фізичного знищення духовенства, офіційним початком якого вважають оперативний наказ від 30 липня 1937 року за підписом наркома НКВС СРСР Єжова за номером 00447 «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов». В країні розпочалися арешти «ворогів народу», до яких відносилось і духовенство («церковники») [2, с. 199].

Репресіям піддавали, також, дружин «ворогів народу» та їхніх дітей. Сьогодні дослідники стверджують, що за період «Великого терору» лише по місту Києву та Київській області число розстріляних репресованих перевищувало 9000 осіб, і цю кількість розстріляних не можна назвати остаточною. Наразі в архівах Служби безпеки України продовжуються пошуки відповідних документів [21, с. 97-98].

Після смерті Сталіна, 5 березня 1953 року, розпочинається новий період державно-церковних відносин. Радянське партійне керівництво, розуміючи подальшу безперспективність продовження сталінської репресивної політики, взяло курс на лібералізацію суспільно-політичного життя в СРСР [6, с. 257]. Водночас, у звітній доповіді ЦК КПРС XXII з'їзду партії (1961 рік) спеціально підкреслювалося, що «комуністичне виховання передбачає боротьбу з «релігійними забобонами і марновірствами». Антирелігійна робота визнавалася головним важелем у формуванні науково-матеріалістичного світогляду [1, с. 278-279].

Переосмислення діяльності органів радянської влади, розкриття злочинів проти людства, повернення історичної правди, встановлення істинної ролі Церкви активно починається із встановлення незалежності України.

Із розпадом могутньої тоталітарної держави – СРСР, Україна у 1990 році набуває свою незалежність і визнається самостійною,

зокрема, у вирішенні питань науки, освіти, культурного і духовного розвитку української нації, гарантує всім національностям, що проживають на території Республіки, право їх вільного національно-культурного розвитку (Розділ VIII Декларації про державний суверенітет) [5].

Називаним реформаційним змінам у правовій системі України передувала кардинальна зміна у доктрині права, яка повертається до його розуміння як природного, справжнього права, що ґрунтується на об'єктивній природі – природі Бога, людини, речей. Природне право втілює засади розумності, моральності та справедливості.

Одним із досягнень такого реформуючого відродження української національної ідентичності слід назвати прийняття 9 квітня 2015 р. Закону України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їх символіки» [9].

Однак, як засвідчила історія, а також реформаторський досвід, від прокламації ідей до їх реального втілення у життя, і, тим більше, до ефективного результату, яким має стати добробут людей, проходить важкий, тривалий час наполегливої боротьби тих, хто є справжнім поборником віри і правди. З огляду на це не можна не оминати увагою серйозні загрози на шляху до реформаторських перетворень в Україні.

Якщо за часів радянської влади ідеологічним стрижнем її діяльності була пропаганда атеїзму та культивування власної величчї засобами безмежного терору, то тепер, у часи постмодернізму, не заперечуються ні права людини, ні свобода совісті та віросповідання тощо, але разом із тим, відбувається пропаганда гуманної терпимості до таких речей, які суперечать не лише природі Бога, а взагалі природі речей, здоровому глузду та очевидним науковим фактам.

Відбувається переміщення неприродних, патологічних явищ у площину прав людини. Тому сьогодні ми маємо звернутися до здобутків Реформації 1517 року, які свого часу змінили світ поверненням до істини про Бога, людину та її права, щоб не заблукати у безмежному вирії людських бажань та егоїстичних цінностей, що сьогодні прийнято називати «шляхом до Європи».

Так, 12 листопада 2015 року Верховною Радою України прийнято Закон України № 785-VIII «Про внесення зміни до Кодексу законів про працю України щодо гармонізації законодавства у сфері запобігання та протидії дискримінації з правом Європейського Союзу» [8]. Статтю 2¹ Кодексу законів про працю України, що стосується дискримінації у сфері праці, було запропоновано доповнити такими ознаками, як гендерна ідентичність та сексуальна орієнтація.

Отже, відбувається розмивання межі між природним і неприродним (про що свідчать результати, наприклад, наукових медико-біологічних досліджень), нормою та патологією, моральним та аморальним у суспільстві.

На жаль, найкращі здобутки Реформації, які змінили Європу та світ, визначили цінність людини, її честь та гідність, у сучасному секулярному суспільстві нині зазнають серйозних зазіхань.

Щодо Конституції України – терміни «чоловік» і «жінка», які вжиті у ст. 51 щодо визначення шлюбу, виявляються дискримінаційними для представників ЛГБТ-спільнот. Так, у ст. 28 «Право на шлюб» проекту Конституції України станом на 15 липня 2015 року значиться таке: «1. Право на шлюб, створення сім'ї гарантуються законом. 2. Кожен із подружжя має рівні права і обов'язки у шлюбі і сім'ї» [16]. Це означає, що шлюбом може вважатися не союз чоловіка і жінки, а згода просто двох осіб, не залежно від статі.

Сьогодні саме через призму ліберальних європейських цінностей відбувається необґрунтоване розширення основного переліку невід'ємних прав людини, які називають «нові права» і нав'язливо пропонується запозичити це до правової системи України.

Отже, в Україні підривається цінність основоположного інституту – інституту сім'ї, який є головним фундаментом усього суспільного життя та його майбутнього. Втрачається істина про велич людини, освячена Біблією. Вона стверджувалася у людській свідомості, у конституціях розвинутих країн, яка перед загрозою смерті завойовувалася боротьбою Яна Гуса, Мартіна Лютера, Жана Кальвіна, Томаса Мюнцера та ін.

Тому, якщо говорити про запозичення здобутків Реформації 1517 року до вітчизняної правової системи, то головним її акцентом має стати, передусім, ствердження авторитету Біблійних принципів організації суспільного життя, економіки, влади тощо.

Література:

1. Бережко К. Релігійна політика радянської влади в часи десталінізації (1953-1965 рр.) / К. Бережко, О. Голько // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Дніпропетровськ : Вид-во «Пороги», 2015.
2. Бойко Т. Політичні репресії проти представників православної церкви на прикладі ієромонахів Києво-Печерської Лаври / Т. Бойко // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Дніпропетровськ : Вид-во «Пороги», 2015.

3. Всесоюзная перепись населения 1937 года : общие итоги : сборник документов и материалов. – М. : Рос. полит. энциклопедия, 2007. – 320 с.
4. Гус и Лютер. Критическое исследование Евгения Новикова. – Ч. 1. – М. : Тип. Александра Семена, 1859.
5. Декларація про державний суверенітет від 16 липня 1990 року № 55-ХІІ [Електронний ресурс] // Офіційний веб-портал Верховної Ради України «Законотворчість». – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/55-12>
6. Дідух Т. Вплив політики лібералізації на релігійне життя римо-католицької церкви у Львівській області (1953-1958 рр.) / Т. Дідух // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Дніпропетровськ : Вид-во «Пороги», 2015.
7. Евлампиев И. И. О роли Реформации в развитии политической мысли Нового времени (на материале работ Б. Н. Чичерина) / И. И. Евлампиев // 500 лет Реформации и Нового времени : 1517-2017 (к 500-летию Реформации Мартина Лютера) : сб. материалов конф., (16-17 апреля 2015 г.). – Вып. 1. – СПб. : Изд-во Политехнического ун-та, 2015.
8. Закон України «Про внесення зміни до Кодексу законів про працю України щодо гармонізації законодавства у сфері запобігання та протидії дискримінації із правом Європейського Союзу» // Відомості Верховної Ради. – 2015. – № 49-50. – Ст. 467.
9. Закон України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їх символіки» № 317-VIII від 09.04.2015 року [Електронний ресурс] // Офіційний веб-портал Верховної Ради України «Законотворчість». – Режим доступу : <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/317-19>.
10. Киридон А. Протистояння : більшовицька влада та церква (1917-1930-ті рр.) / А. Киридон // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Дніпропетровськ : Вид-во «Пороги», 2015.
11. Конституція України 1996 року // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – № 30. – Ст. 141.
12. Кратохвил М. Ян Гус / М. Кратохвил. – М., 1959. – Серия «Жизнь замечательных людей». – Вып. 16.
13. Лютер М. О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться : пер. с нем. / М. Лютер // Время молчания прошло.

- Избранные произведения 1520-1526 гг. / ист. очерк и коммент. Ю. А. Голубкина. – Х. : Око, 1992.
14. Митер Г. Основные идеи кальвинизма / Г. Митер. – СПб. : Христианский мост, 1995.
 15. Моїсеєнко Л. Антирелігійна політика Радянської влади в 20-ті роки ХХ ст. в Україні / Л. Моїсеєнко // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Дніпропетровськ : Вид-во «Пороги», 2015.
 16. Проект Розділу II Конституції України, підготовлений Робочою групою з прав людини станом на 15 липня 2015 року [Електронний ресурс] // Конституційна комісія : офіційний сайт. – Режим доступу : <http://constitution.gov.ua/work/item/id/9>.
 17. Рубцов Б. Т. Ян Гус / Б. Т. Рубцов. – М. : Гос. изд-во политической литературы, 1958.
 18. Смирин М. М. Германия эпохи Реформации и Великой крестьянской войны : пособие для учителей / М. М. Смирин. – М. : Гос. учебно-пед. изд-во Мин-ва просвещения РСФСР, 1962.
 19. Указ Президента України «Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації» від 26 серпня 2016 року № 357/2016 [Електронний ресурс] // Сайт нормативно-електронної бібліотеки «Pro». – Режим доступу : <http://document.ua/pro-vidznachennja-v-ukrayini-500-richchja-reformaciyi-doc280867.html>.
 20. Чередниченко А. Церква та держава в УРСР, становлення моделі відносин на початку 1920-1930 рр. / А. Чередниченко // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Дніпропетровськ : Вид-во «Пороги», 2015.
 21. Філімоніхін В. Спецдіянка НКВС УРСР (1937-1942) місце таємного поховання жертв масових політичних репресій у 19, 20 кварталах Биківнянського лісу міста Києва / В. Філімоніхін // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Дніпропетровськ : Вид-во «Пороги», 2015.
 22. Фокин И. Л. Всемирно-историческое значение Реформации и 95 тезисов Мартина Лютера / И. Л. Фокин // 500 лет Реформации и Нового времени : 1517-2017 (к 500-летию Реформации Мартина Лютера) : сб. материалов конф., (16-17 апреля 2015 г.). – Вып. 1. – СПб. : Изд-во Политехнического ун-та, 2015.
 23. Эриксон Э. Г. Молодой Лютер / Э. Г. Эриксон ; пер. с англ. и коммент. А. М. Каримского. – М. : Медиум, 1995.

24. Ян Гус, Лютер, Кальвін, Цвингли, патріарх Никон : бібліографія, повествовання / сост., общ. ред. Н. Ф. Болдырева. – Челябинск : Урал, 1996.

* * *

*Ірина Петренко
(м. Полтава)*

ПЕРЕКЛАД УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ ЄВАНГЕЛІЯ НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ ЯК ВІДГОМІН ІДЕЙ РЕФОРМАЦІЇ

У 2017 році весь християнський світ буде відзначати 500-ліття від початку масштабного духовного відродження, яке назавжди змінило хід історії. Початком Реформації прийнято вважати виступ німецького ченця Мартіна Лютера 31 жовтня 1517 року, який у цей день прикріпив 95 тез до брами собору у Віттенберзі. Соціальні явища, породжені Реформацією, є одними з найвпливовіших в історії людства. Західна цивілізація немислима без здобутків Реформації. Проблема культуротворчості людини, її соціокультурного буття, морального світу стала визначальною не лише для західноєвропейської наукової думки, але й для української. Вітчизняні мислителі, діячі, митці постренесансного часу розвивали ідеї гуманістичного антропоцентризму з його трактуванням людини як найвищої цінності, обґрунтовували самоутвердження особистості в земному втіленні, необхідність її творчого самовдосконалення.

Нині в Україні після довгих років заборон, нівелювання духовних і національних традицій нового розмаху набув рух за відродження нації та культури. Певного значення у цьому сенсі набуває питання про спроби українізації Святого Письма на початку XX століття, що стало одним із поштовхів до відродження національної свідомості українців та проявів ідей Реформації. Початок XX століття для українського суспільства був часом глибоких соціально-економічних потрясінь, політичної та жорстокої ідеологічної боротьби. Настійно постало питання про українізацію церкви та мову богослужіння. Особливо воно торкнулося української мови у початкових школах духовного відомства – церковнопарафіяльних, школах грамоти та недільних школах, адже основним джерелом набуття знань там було Святе Письмо. Для багатьох сільських дітей освітні заклади цього типу були початком і кінцем навчання. Як відзначав видатний український письменник П. Куліш, «Біблія була альфою і омегою книжної науки» в церковнопарафіяльній школі – основному типу початкової школи для широких мас населення наприкінці XIX – на початку XX століття [4, с.83].

Історія перекладів Біблії українською мовою нараховує понад 450 років. Перший відомий на сьогодні й збережений переклад біблійних текстів українською мовою здійснено у 1556-1561 роках. Це – Пересопницьке Євангеліє. Переклади книг Святого Письма, здійснені видатними представниками українського письменства від середини XIX століття, були надзвичайно важливим чинником становлення нової української літературної мови й вироблення її високого стилю.

Із середини XIX – до середини XX століття українські письменники долучилися до великої справи – створення довершеного перекладу Святого Письма рідною мовою, потреба якого була гостро відчутною в тогочасному українському суспільстві. Проте, як свідчить один із дослідників новітніх перекладів Святого Письма українською О. Горбач, цей процес не проходив гладко: адже ще наприкінці XVI – на початку XVII століття представник слов'янського «всеправославного» напрямку Іван Вишенський виступав проти «виворочання слов'янської мови на просту». Отож, із виробленням засобів високого стилю власної мови українці, на відміну від чехів і поляків, спізналися аж на три сторіччя. Тому переклади, що з'явилися наприкінці XIX століття, стали, на думку О. Горбача, відображенням даного етапу розвитку літературної мови в різних її варіантах [2, с. 46].

Спроба видання українською мовою Євангелія на початку XX століття, як один із етнопсихологічних чинників формування національної свідомості, належить до маловивчених питань. За період незалежності активно розгорнувся процес вивчення цієї проблеми. Це відбито у певній кількості публікацій, що висвітлюють вплив на духовність і культуру народу перекладу Святого Письма українською. Серед них виділяються досить цікаві дослідження А. Річинського, Н. Шип, Г. Надтоки [11; 13; 6]. Особливо цінним є факт, що названі дослідники одними з перших розпочали відстоювати тезу про певну позитивну роль української православної церкви в процесі національно-культурного відродження.

Основну мету цього дослідження ми вбачаємо у дослідженні процесу перекладу Євангелія українською на початку XX століття у контексті розвитку ідей європейської Реформації; крім того передбачається розглянути переклад Євангелія українською мовою як вагомий етнопсихологічний чинник формування національної свідомості українського народу; показати вплив цього явища на функціонування початкових шкіл духовного відомства, де Святе Письмо було головним предметом вивчення.

На початку XX століття політичні партії Російської імперії виявляли різне ставлення до участі духовенства в шкільній справі. Якщо праві політичні партії намагалися зберегти державний статус

Російської православної церкви і виступали за її обов'язкову участь в організації шкільництва, то більшість лівих, у тому числі тоді ще малочислена в Україні більшовицька партія, вимагали відділення церкви від держави і школи від церкви [10, с.27]. Подібні публікації сприяли формуванню у суспільстві психологічного підґрунтя, на якому в наступному радянська влада здійснювала атеїзацію населення через систему освіти, переслідувала духовенство тощо. Особливо гостро стояло мовне питання, адже користуватися рідною мовою в навчальних закладах у дореволюційні часи заборонялося. У греко-католицькій церкві Галичини питання українізації церкви також стояло на порядку дня.

Багато громадських діячів висловлювало думку, що школа має бути світською, «вільною від будь-яких релігійних впливів», «вільною від влади церкви» [12, с. 35-36]. Вони вимагали, перш за все, виключення із шкільної програми Закону Божого, як обов'язкового предмета викладання. Передова громадськість вимагала передати негайно всі школи під контроль органів місцевого самоврядування. Православне духовенство виступало проти цього, деякі його представники, закликаючи до українізації церкви і школи, бажали зробити священні тексти зрозумілими для віруючих, а головне – для дітей у школах. Один із священників у журналі «Киевская старина» писав: «Істини Євангелія і взагалі святого письма не лише не шкідливі для громадського спокою, але й безумовно у всіх відношеннях сприятливо впливають на народ. Тому бажано, щоб Євангелія і взагалі книги Святого Письма були доступними для розуміння народу, а це досягається через переклад їх на рідну мову» [1, с. 23].

Відомо, що в 30-х роках XIX століття Маркіян Шашкевич у Галичині розпочав працю над українським перекладом Святого Письма при допомозі Якова Головацького, священника, професора української мови Львівського університету. Коли ж звістки про переклад Євангелія П. Морачевського та про друковані в Росії українські проповіді й інші духовні видання дійшли до Галичини, то громадськість там почала домагатися проповіді та молитовника українською мовою. Мова перекладу П. Морачевського відзначалася простотою і задушевністю, що гармоніювало з духом Євангелія. Переклад був здійснений живою, народною мовою. Під впливом цього у 1869 році П. Куліш у Львові видав українською мовою п'ять книг Мойсея [11, с. 134].

Загалом, на початок XX століття було відомо чотири варіанти перекладу Євангелія на українську мову: М. Шашкевича, здійснений у Галичині в 30-х роках XIX століття, П. Морачевського, П. Куліша, І. Пулюя. Також Євангеліє переклав М. Лободовський [3, с. 90]. Український письменник В. Александров, бажаючи якнайкраще

перекласти Старий Заповіт українською, на 53 році життя вивчив давньоєврейську мову. Однак, видати свій переклад він так і не зміг [6, с. 65-66].

Кабінет міністрів постановою від 25 лютого 1905 року дозволив видання Священного писання українською мовою з тим, однак, обмеженням, щоб воно здійснювалося лише із благословення Синоду [8, с. 70]. Останній доручив розглянути переклад П. Морачевського преосвященному Парфенію (1858-1922 роки), тоді єпископу Подільському і Брацлавському, котрий дав про нього позитивні відгуки. Парфеній, який сам за походженням був українцем, уродженцем с. Плішивець Гадяцького повіту Полтавської губернії, виступав за демократизацію церкви, за церковне служіння на Україні українською мовою, мав здійснити редагування видання П. Морачевського. З 1906 року в Кам'янці-Подільському у церкві Євангеліє виголошували українською. Ця подія мала великий вплив на Галичину, де навіть митрополит А. Шептицький скликав комісію для перекладу Святого Письма, а спеціальну великодню Євангелію переклав сам єпископ Йосиф Боцян [11, с.135].

Однак, Синод чинив постійно перешкоди для вивчення дітьми в школах Євангелія українською мовою. У 1904 році Полтавське губернське земство в особі гласного В. Леонтовича, виступило за допуск у початковій школи викладання українською мовою [5, с. 1]. 3-6 травня 1917 року на Полтавському єпархіальному з'їзді духовенства й парафіян була прочитана доповідь, у якій вказувалося на необхідність українізації церкви у таких формах: 1) духовну школу перевести на повне державне фінансування; 2) ужити заходів, щоб надрукувати Євангеліє українською мовою; 3) церковна школа, разом із іншими початковими, має бути повністю українізована; 4) повна українізація всієї духовної школи [9, с. 10-12].

Таким чином, видання Євангелія українською мовою мало величезне значення для процесу формування національної свідомості нашого народу. Адже мова церкви для українців не завжди була зрозумілою і доступною для сприйняття. Часто це утруднювалося і тим, що церковнослов'янську мову перекладали на російську, яка була малозрозумілою українцям, особливо дітям. Читання Святого Писання українською мовою відкривало доступ до пізнання богослужіння, що давало поживу для розуму, уяви, підтримувало здатність до серйозних роздумів, виховувало на загальнолюдських християнських моральних принципах, а це, безперечно, мало велике значення.

Подальші розвідки визначеної у статті проблеми будуть спрямовані на розширення хронологічних і територіальних меж дослідження, а також на поглиблення джерельної бази.

Література:

1. Голоса духовенства об украинском переводе Евангелия // Киевская старина. – 1902. – № 4. – С. 22–23.
2. Горбач О. Мовостиль новітніх перекладів Св. Письма на українську народню мову 19-20 вв. / О. Горбач // Наукові записки Українського Вільного Університету. – Ч. 13. – Філософічний факультет. Збірник Мовознавчої Комісії Наукового Конгресу в 1000-ліття Хрищення Руси-України. – Мюнхен, 1988. – С. 29–98.
3. К изданию Евангелия на украинском языке // Киевская старина. – 1906. – № 3-4. – С. 90–91.
4. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / П. Куліш // Хроніка 2000. – 1993. – № 1-2. – С. 83–96.
5. Леонтович В. Н. К вопросу о составлении учебников для сельских школ Полтавской губернии (Доклад губернского гласного В. Н. Леонтовича) / В. Н. Леонтович. – Полтава, 1901. – 18 с.
6. Надтока Г. М. Православна церква в Україні 1900-1917 років : соціально-релігійний аспект : дис. ... д-ра іст. наук : 09.00.11. – К., 1999. – 486 с.
7. Оленин М. Об издании книг Св. Писания на украинском языке / М. Оленин // Киевская старина. – 1905. – № 7-8. – С. 65–66.
8. Предстоящее издание малорусского Евангелия // Киевская старина. – 1905. – № 7-8. – С. 70–71.
9. Про українізацію церкви. Доклад, прочитаний на Полтавському єпархіальному з'їзді духовенства й парафіян 3-6 травня 1917 року. – Лубни, 1917. – 12 с.
10. Релігійна освіта в Україні (перша половина ХХ ст.) : зб. наук. пр. – Полтава : ПДП, 1997. – 88 с.
11. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / А. В. Річинський ; упоряд. А. Колодний, О. Саган. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2002. – 448 с.
12. Чарнолуцкий В. Итоги общественной мысли в области образования / В. Чарнолуцкий. – СПб., 1906. – 452 с.
13. Шип Н. А. Православна церква у державотворчому процесі (від часів Київської Русі до утворення УНР) / Н. А. Шип. – К. : Інститут історії України НАН України, 1997. – 18 с.

* * *

Роман Сітарчук
(м. Полтава)

ОГЛЯД ДЖЕРЕЛ З ІСТОРІЇ ПІЗНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ В УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У 20-30-ТІ РОКИ ХХ СТОЛІТТЯ

Дослідження діяльності пізніх протестантських об'єднань в УРСР у 20-30-ті роки ґрунтуються на незначній історіографічній базі, тому головними матеріалами для вивчення церков баптистів, євангельських християн, адвентистів сьомого дня та християн євангельської віри (п'ятдесятників) слугують історичні джерела. До них належать опубліковані та неопубліковані документи і матеріали. Перші ми поділяємо на декілька груп.

1. Матеріали з'їздів, конференцій, пленумів партії більшовиків, на яких визначалася її політика щодо протестантизму.

2. Усі види законодавчих актів СРСР та УРСР щодо релігійних організацій. Це передусім – збірники декретів, інструкцій та обіжників центральної і республіканської влади з поясненнями Народного комісаріату юстиції, а згодом – відділів культу Народного комісаріату внутрішніх справ – про «відокремлення церкви від держави і школи від церкви» [1].

3. Протоколи, стенограми, рішення, резолюції і постанови з'їздів організацій, які брали участь в антирелігійній діяльності, зокрема Співки воєнничих безвірників. Вони розкривають загальні питання стратегії і тактики більшовиків у питаннях релігії [2].

4. Опубліковані збірки архівних документів про політику партії щодо релігійних організацій. Зокрема в 1998 році вийшла книга «Политбюро и церковь», яка охоплює взаємовідносини влади і релігійних організацій упродовж 1922-1925 років [3].

5. Статути, протоколи, рішення з'їздів протестантських союзів, які характеризують основи їх устрою та розвитку [4].

6. Протестантська та радянська періодика, в тому числі й антирелігійного спрямування. Саме радянська преса дала змогу не стільки отримати фактичні дані про діяльність протестантів в Україні, як оцінити силу державного ідеологічного та психологічного тиску на свідомість масового читача з метою атеїзації населення, дискредитації віруючих та їх лідерів. Зразком таких матеріалів можна вважати публікації в таких журналах як «Антирелигиозник», «Атеист», «Безвірник», «Безбожник».

Протестантська преса дає змогу простежити основні етапи і тенденції розвитку конфесій, різноманітні форми взаємодії державних, протестантських і громадських інститутів у політичній, соціально-економічній і культурній сферах. Однак, читаючи її, слід пам'ятати про

те, що протестантська періодика зазнавала державної цензури, а тому відображувала не завжди дійсний стан церков.

Проте найбільше інформаційного матеріалу про становище пізніх протестантських об'єднань в УРСР та політику влади щодо них містять неопубліковані джерела – документи, віднайдені в таких архівах: Центральному державному архіві громадських об'єднань України (ЦДАГО України), Центральному державному архіві вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України), Державному архіві Служби безпеки України (ДА СБУ), Державному архіві Харківської області (ДАХО), Державному архіві Одеської області (ДАОО), Державному архіві Полтавської області (ДАПО), Державному архіві Запорізької області (ДАЗО) та інших.

Вивчення документів ЦДАГО України дало змогу дослідити роль ЦК КП(б)У та ЦК ВКП(б) у розробці та реалізації антипротестантської політики влади. Про це йдеться в документах відділів ЦК (фонд №1). До них належать: тези, директиви, доповіді, огляди партійних комітетів про релігійний рух у республіці; інформація про діяльність ліквідаційних комісій з відокремлення церкви від держави, антирелігійну роботу відділів культів; протоколи засідань Політбюро, Всеукраїнської антирелігійної комісії та їх директивні резолюції для роботи з релігійними організаціями. Кримінально-слідчі справи, що були передані до ЦДАГО України з архівів колишніх спецслужб (фонд №263 – обліково-архівних справ КДБ при Раді Міністрів УРСР), дозволяють простежити історію протестантських конфесій у 20 – 30-ті роки у розрізі даних про репресованих священнослужителів та простих віруючих.

Багатогалузева структурована система державного антирелігійного апарату, взаємодія та діяльність усіх його ланок відображена у фондах ЦДАВО України. В матеріалах Всеукраїнського центрального виконавчого комітету (фонд №1) зберігаються протоколи засідань його Президії, де розглядалися питання щодо релігійних організацій, також листування з адміністративними відділами виконкомів та райміліціями про реєстрацію статутів релігійних громад тощо.

Окремі постанови, внесення змін у релігійне законодавство і листування уряду з його низовими структурами є у фонді Ради народних комісарів Української Соціалістичної Радянської Республіки (фонд №2).

У фонді №27 (Народний комісаріат земельних справ УСРР), фонді №539 (Народний комісаріат робітничо-селянської інспекції УСРР), фонді №2605 (Всеукраїнська рада професійних спілок), фонді №2623 (Народний комісаріат праці УСРР) зберігаються лише поодинокі

справи, які хоча б опосередковано стосуються релігійних питань. Це свідчило, ймовірно, про загально пасивну участь цих наркоматів в антирелігійній роботі.

Найбільша кількість матеріалів про державну політику щодо протестантських об'єднань міститься у фондах Народного комісаріату внутрішніх справ УСРР (фонд №5) та Народного комісаріату юстиції УСРР (фонд №8). І це закономірно, оскільки саме на ці наркомати більшовицька партія поклала головну відповідальність – утілювати в життя її антирелігійний курс.

Названі фонди містять: матеріали про радянське законодавство щодо релігійних культів; про діяльність ліквідаційних комісій НКЮ по відокремленню церкви від держави і школи від церкви; про створення адмінвідділів та відділів культів НКВС і їх звіти; листування НКВС з місцевими підрозділами; циркуляри, директиви, інструкції НКВС та політзведення ДПУ; протоколи засідань губернських, окружних, районних з'їздів об'єднань баптистів, євангельських християн, адвентистів, християн євангельської віри; відомості про кількість віруючих та служителів культу в регіонах України; повідомлення про чисельність молитовних будинків та вартість культового майна в них; матеріали, які стосуються проходження протестантами військової служби тощо.

Додаткову інформацію для більш повного висвітлення історії пізніх протестантських громад в українських землях можна отримати у фондах Міністерства сповідань Української держави (фонд №1071), Міністерства віросповідань Української народної республіки (фонд №1072), Колекції документальних матеріалів українських емігрантських націоналістичних установ, організацій та осіб (фонд №4465).

Обласні архіви доповнюють і поглиблюють здобуту в центральних архівах інформацію. У Державному архіві Харківської області збереглася значна кількість матеріалів того часу, адже у 20-ті – на початку 30-х років Харків був столицею республіки, неофіційним центром Лівобережної частини України. Зокрема це фонди Харківського обласного комітету ЦК КП(б)У (фонд №2), Куп'янського окружного комітету КП(б)У (фонд №3), Харківського губернського комітету КП(б)У (фонд №69), Валківського повітового виконавчого комітету Харківської губернії (фонд №89), Адміністративно-організаційного відділу Харківського повітового виконавчого комітету (фонд №92), Ліквідаційної комісії з відокремлення церкви від держави Харківського губвиконкому (фонд №203), Старомерченського волвиконкому рад робітничих, селянських і червоноармійських депутатів Харківської губернії (фонд №498), Валківського районного

виконавчого комітету рад робітничих, селянських і червоноармійських депутатів Харківської округи (фонд №525), Чугуївського районного виконавчого комітету Харківської округи (фонд №536), відділу релігійних культів Харківського окружного виконавчого комітету (фонд №845), Печенізького районного виконавчого комітету Харківської округи (фонд №1486), Куньївського волвиконкому Ізюмського повіту Харківської губернії (фонд №1648), Президії Харківського обласного виконавчого комітету (фонд №3858).

У Державному архіві Одеської області зібрані матеріали одного з регіонів із найбільшим поширенням протестантизму. Водночас Одеса є певною мірою своєрідним документальним центром колишнього радянського Півдня та Правобережжя України, який вміщує інформацію про релігійне життя у правобережних регіонах України. Вона зосереджена передусім у таких фондах як Одеський губком КП(б)У (фонд №3), Одеський окружний комітет КП(б)У (фонд №7), Одеський обласний комітет Комуністичної партії України (фонд №11), Одеська окружна інспекція народної освіти (фонд №134), Одеський районний виконавчий комітет (фонд №866), Одеський окружний виконавчий комітет (фонд №969), Овідіопольський районний виконавчий комітет (фонд №1430), Відділ управління Одеського губерньського революційного комітету (фонд №2106).

Державні архіви Запорізької та Полтавської областей містять дані про регіони на той час з незначним рівнем поширення пізнього протестантизму. Виокремимо такі їх фонди: Запорізький окружком КП(б)У (фонд №П-1), Мелітопольський окружний комітет КП(б)У (фонд №П-241), Адміністративний відділ Запорізького окружного виконавчого комітету (фонд №Р-316), Балківський районний виконавчий комітет Запорізької округи (фонд №Р-324), протоколи засідань бюро Полтавського губкому КП(б)У (фонд №7), підрозділи Полтавського районного виконавчого комітету (фонд №1503), підрозділи Лубенського окружного виконавчого комітету (фонд №2068), підрозділи Полтавського губкому КП(б)У (фонд №9032).

Матеріали фондів названих вище обласних архівів охоплюють значне коло питань як релігійного життя, так і антирелігійної політики, а саме: характеризують основні напрями діяльності протестантських громад (відкриття регіональних курсів, облік членів, розв'язання питання військової повинності, заснування молодіжних та жіночих гуртків, збір коштів на справу євангелізації, утворення сільськогосподарських комун, будівництво молитовних будинків, листування громад з відділами культів НКВС тощо); міжконфесійні протестантські взаємини; діяльність місцевих підрозділів державних антирелігійних структур (ліквідкомів, відділів культів, антирелігійних

комісій, органів ДПУ, виконкомів тощо), їх звіти про виконану роботу; огляд урядових документів, які забезпечували застосування на практиці декрету «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» та інше.

Слід зауважити, що про період 30-х років свідчить лише незначна частина з наведених вище архівних джерел, де йшлося про наявність «залишків» протестантських громад у різних регіонах України, про надання дозволів на їх реєстрацію, про застосування заходів впливу щодо них з боку влади, про стан антирелігійної пропаганди тощо.

Таким чином, поєднання і зіставлення архівних матеріалів із різних регіонів поширення пізнього протестантизму в УСРР дає можливість максимально всебічно висвітлювати його історію у 20-30-ті роки – найскладніший і доленосний період розвитку конфесій баптистів, євангельських християн, адвентистів сьомого дня та християн євангельської віри. На сьогодні здійснена певна комплексна розробка проблематики історії пізніх протестантських на основі залучення кола джерел, передусім архівних, у якій тією чи тією мірою знайшли відображення окремі аспекти політики радянської держави щодо пізніх протестантських конфесій в Україні та їх діяльності в міжвоєнний період. Водночас, на нашу думку, ця тематика ще залишається актуальною для дослідників.

Література:

1. Відокремлення церкви від держави і школи від церкви : збірник декретів, інструкцій та об'єднань УСРР та СРСР з поясненнями п/відділу культів при НКВС УСРР / [під заг. ред. заст. наркома внутрішніх справ М. О. Черлунчакевича, Ю. О. Любинського та К. М. Гольберта]. – Х. : Юрвидав УСРР, 1926. – 136 с. ; Сухоплюєв І. Відокремлення школи від церкви / Іван Сухоплюєв. – Х. ; К. : Книгоспілка, 1923. – 37 с. ; його ж : Відокремлення церкви від держави : зб. законоположень СРСР і УСРР. – Х. : Юрвидав, 1929. – 165 с.
2. Четвертый расширенный пленум Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР [4; 1938; Москва]. – М. : ОГИЗ-ГАИЗ, 1938. – 56 с. ; Олещук Ф. Что решил второй всесоюзный съезд воинствующих безбожников. Центральный совет воинствующих безбожников / Ф. Олещук. – М. : Безбожник, 1930. – 40 с.
3. Архивы Кремля : 2 кн. Кн. 2 : Политбюро и церковь. 1922 – 1925 гг. – Новосибирск – М. : Сибирский хронограф, Российская политическая Энциклопедия, 1998. – 648 с.
4. Всеукраинский съезд баптистов [1; 1918; Киев] / Запись заседаний первого Всеукраинского съезда баптистов, состоявшийся в г. Киеве

с 1 по 8 октября 1918 г. – К., 1918. – 30 с. ; Всеукраинский съезд баптистов [4; 1925; Харьков] / Запись заседаний четвёртого Всеукраинского съезда баптистов, состоявшегося в г. Харькове с 12 по 17 мая 1925 г. – Х., 1925. – 12 с.

* * *

Костянтин Тетерятников
(м. Київ)

УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ І ПРОТЕСТАНТСЬКА ТРУДОВА ЕТИКА ЯК РЕЗУЛЬТАТ РЕФОРМАЦІЇ

Протестантська етика започаткована в роки західноєвропейської Реформації XVI століття і є закономірною для західних суспільств, що визначили протестантський образ свідомості. Система протестантської етики переживала різні етапи свого розвитку, але її незмінною основою є Святе Письмо. Ще на початку XX століття класик соціології М. Вебер у праці «Протестантська етика і дух капіталізму» намагався проаналізувати вплив протестантизму на формування капіталістичних відносин і довів, що саме протестантська етика стала поштовхом до розвитку капіталізму. Вплив класичного протестантизму на економічне зростання вимагає всебічного аналізу причин впливу протестантської трудової етики на економіку, для побудови зрілого громадянського суспільства в Україні.

Українське суспільство перебуває в пошуку альтернативних поглядів у сфері трудової етики. Це пов'язано з трансформаційними соціально-політичними і релігійними процесами в Україні. Українське соціокультурне середовище традиційно вважається православним, тому ніхто не говорить про важливість протестантської етики, поки українці не зіштовхнулися з необхідністю суспільно-політичного вибору та євроінтеграції. Бо бажання жити по-європейські, без розуміння того, що вважається головним етичним чинником громадянського суспільства в Західних країнах призводить до того, що ми не можемо вийти на необхідний рівень змін у суспільстві. Таким чинником є протестантська трудова етика, яка має на увазі ідею доброчинності праці, необхідність сумлінної і якісної роботи, старанність та ідею збагачення.

Мета дослідження полягає у системному аналізі сучасної протестантської етики праці та її впливу на українське суспільство.

Трудова етика як важливе і необхідне явище економічної і соціальної життєдіяльності постійно перебуває в зоні уваги дослідників. М. Вебер ґрунтовно дослідив питання про зв'язок релігії з економікою. Гіпотеза вченого про роль аскетичного протестантизму у

становлені сучасного капіталізму започаткувала цілу бібліотеку наукових і полемічних праць на цю тему. Після М. Вебера дослідження трудової етики завертали у царину трудових відносин (К. Маркс), мотивації праці (Ф. Тейлор), ієрархії людських потреб (А. Маслоу) тощо.

Проблеми взаємозв'язку між релігійною етичною системою і світською етичною системою є предметом досліджень і дискусій, із метою вивчення феномену впливу релігійної етики на суспільство. Але дослідженням саме протестантської етики в Україні не приділялося достатньої уваги. Наявний дефіцит вітчизняних досліджень протестантської етики зумовив необхідність авторського звернення до оголошеної теми, яке має на меті всебічно та систематично дослідити феномен протестантської трудової етики.

Теорія М. Вебера, висунута в 1905 році, широко поширилася, знайшла переконаних прихильників, а також критиків. Наступний, хто досліджував релігію і становлення капіталізму був Р. Тоуні, який видав свою працю в 1926 році. Вчений в основному погоджувався з М. Вебером, хоча менше акцентував причинні відносини між протестантством і капіталізмом і не надавав кальвінізму такого великого значення [10]. Він говорив, що сучасний капіталізм виник задовго до протестантської реформації. Як приклади появи капіталізму, він наводив такі комерційні центри XV століття, як Венеція, Флоренція і Фландрія.

Згідно Р. Тоуні, з'являється середній клас, який став тяжіти до нових протестантських сект завдяки тісному зв'язку панівних церков – римсько-католицької на континенті й англіканської в Англії – зі старою землевласницькою аристократією. Тому протестантизм і капіталізм розвивалися поруч, без «породження» одного іншим.

Основними критиками веберівської теорії були в різні часи Г. Робертсон (1933 рік), К. Самуельсен (1957, 1961 роки), Х. Тревор-Роупер (1967, 1967 роки), але на думку І. Забаєва, будь-яка критика цієї теорії наштовхується на її три складники. По-перше, сам М. Вебер не дав визначень ключовим словам та поняттям, які використовував і тому його можна тлумачити по-різному. По-друге, соціолог ніде не констатував, що протестантизм – єдиний чинник, що привів до життя капіталізм. І по-третє, Вебер не навів ніяких свідчень про те, як в дійсності сприймали себе віруючі щодо доктрин в які вірили і мали неминучий ефект [5, с. 78-79].

Дослідження у визначеному напрямі передбачає, передусім, розгляд таких загальних питань: протестантські церкви й українські соціально-політичні і економічні реалії; розуміння і важливість протестантської трудової етики в українському контексті.

Проблемність українських соціально-політичних та економічних реалій пов'язана з імітацією проведення необхідних реформ в усіх сферах життя [6, с. 146]. Як наслідок, ми не бачимо позитивних перетворень і як результат, життя нагадує шлях по колу.

З іншого боку, євангельські церкви, зайняті саморозвитком і місіонерством, за останні двадцять п'ять років після розвалу СРСР, не звернули увагу на необхідність формування трудової етики як дисципліни, яка могла б позитивно впливати на суспільство. Церкви, зосередившись на «порятунку людських душ» [8, с. 22], випустили зі свого арсеналу довгострокову стратегію впливу через відтворену протестантську трудову етику, що могло б перетворювати зсередини український соціум. Здається, що для церкви важливіше «короткостроковий» вплив на суспільство через кризову соціальну допомогу, оскільки ми «зціляємо рани суспільства», прагнучи врегулювати проблемні зони не борючись з їх причинами. У цьому плані церква не будує атмосферу економічного зростання, заохочуючи своїх людей працювати для загального блага, розвивати економіку через працю. У підсумку, церква є нездатною позитивно відреагувати на серйозні політичні зміни в країні та, на жаль, не займається підготовкою нового покоління пасіонарних лідерів для суспільства.

Україна, обравши проєвропейський вектор розвитку, повинна звернути увагу не тільки на високий рівень життя європейських країн, але й на трудову етику в цих країнах, яка сформувалася під впливом християнських цінностей і у першу чергу, під впливом протестантизму в тих країнах, де він домінував. Дослідники спробували провести зв'язок між процвітанням, економічним зростанням, господарською діяльністю і релігією, і прийшли до висновку, що капіталістичне виробництво в Європі початку ХХ століття є наслідком протестантської трудової етики. Тут потрібно відзначити, що теза М. Вебера постійно оскаржується і має як своїх прихильників, так і супротивників, але в загальному він має рацію, шукаючи мотиви економічного процвітання в релігії [7, с. 409]. Наприклад, дослідник говорив, що кальвінізм (реформатська віра) сприяє позитивному розвитку суспільства [3, с. 67]. У своїй книзі він наголошує, що церковна побожність, неприйняття світу і аскетизм, абсолютно не заважають вести капіталістичне підприємництво і бізнес [3, с. 66].

Автор також порушує питання впливу релігійного догмату на господарський уклад соціуму і структуру суспільства. Праця М. Вебера стала найпопулярнішою його роботою. У книзі вчений говорить про те, що етична система кальвінізму як однієї з деномінацій протестантизму, стала причиною зміни економічного центру Європи і переходу від католицьких французьких, іспанських та італійських міст у

протестантські нідерландські, англійські, шотландські та німецькі міста. Вебер вважав, що коли суспільство має велику кількість прихильників Реформації, воно виявляється здатним створити більш розвинену капіталістичну економіку [3, с. 67].

Але дослідження Вебера датуються кінцем XIX – початком XX століття, тому мова йде про класичний протестантизм, а в Україні переважна більшість протестантів належать до категорії пізнього протестантизму, який не перебуває під впливом теологічних засад Лютера та Кальвіна в плані трудової етики. Так, на думку Вебера, католицизм, став перешкодою для суспільства на шляху до розвитку виробництва, але сучасний католицизм не є такою перешкодою. У минулому, протестанти, незважаючи на свою незручність, були необхідними для розвитку економіки капіталістичних країн Європи. Так пруському королю-солдату Фрідріху Вільгельму I доводилося миритися з перебуванням менонітів, незважаючи на категоричну відмову останніх від військової служби, тому що меноніти були головною опорою німецької промисловості [3, с. 68].

І. Барбур у книзі «Етика в століття технології» говорить, що «на ранніх етапах протестантська етика проповідувала ощадливість і наполегливу працю, а їхнє поєднання нерідко вело до фінансового успіху» [1, с. 65].

Християнська віра історично передбачала неприйняття світу, аскезу і відмову від занурення в світські справи [16, с. 1]. Що є відчуженість від світу? За Вебером – це підпорядкування усього способу життя релігійним інтересам. Це є як у католиків, так і у протестантів. Вебер показав, що дана теза про неприйняття світу має внутрішній зв'язок із капіталістичним підприємництвом і розвитком бізнесу. І в цьому парадокс. Цікаво, що етична система кальвіністів (реформатської віри) мотивувала послідовників до наполегливої праці, раціональному веденню господарства і вкладанню прибутку в подальше виробництво. Це пов'язано також і з їх амілленаристськими есхатологічними уподобаннями. М. Вебер вказував, що гонитва за добробутом у протестантів не була ознакою гріховної жадібності або честолобства. Він звернув увагу, що протестанти по-новому ставилися до багатства і цей підхід був аскетичним [7, с. 275]. Вебер називав це новим «духом капіталізму», підкреслюючи його нематеріальний характер і несхильність до гедонізму.

У чому ж причина такого підходу? Це пов'язано з тим, що в протестантизмі порятунок не залежить від справ, а придбання капіталу не вважалося загрозою порятунку. На думку реформатських письменників XVII століття, які в своїх працях поєднували похвалу придбання капіталу в світі з критикою його розтрати. Капітал слід

примножити, а не витратити [7, с. 276]. Точка зору Вебера підтверджується аналізом сучасних протестантських громад в Латинській Америці (де мільйони людей за останні 20 років перейшли з католицизму в протестантизм). Як показують дослідження, що ті, хто стали протестантами, люди з бідних верств, піднімають свій життєвий рівень швидше, ніж католики [9, с. 1].

На думку М. Вебера, кальвіністська ідея про обраність, надавала їм впевненість у спасінні та негативно впливала на їхню світську діяльність. Тобто вони займалися бізнесом і примноженням капіталу безсоромно, за умови, що їхній капітал досягався прийнятними способами і не витрачався бездумно [7, с. 275].

Протестантська трудова етика стала результатом реформаційних процесів у Західній Європі. Сама ж Реформація привела до секуляризації християнства, а етичний аспект став переважати над релігійним [2, с. 210]. Відповідно, трудова етика перестала бути релігійною та почала орієнтуватися переважно на «світську» діяльність. За Лютером, – «цивільні професії, скромна діяльність в будинку і в дворі, в підприємстві та на посаді, слід вважати не тими, що відволікають від неба, а тими що вважаються дійсно духовним заняттям» [2, с. 211].

Протестантська трудова етика несе з собою ідею доброчинності праці та необхідність сумлінної роботи, припускає якість, старанність та ідею збагачення. Для реформаторів, трудова етика і сама праця – це сенс людського життя в світі, тому що праця виражає твою богообраність і виявляє Боже призначення – «благодать добрих справ показує, що дух усиновлення дано нам» [7, с. 409]. Іншими словами, через свою діяльність в світі по його перетворенню, віруючий може переконатися в тому, що він перебуває серед обраних, і тим самим заспокоювати свою стривожену совість.

Актуальність протестантської етики, як внутрішнього складника та основи для місії в професії розуміють національні лідери євангельських союзів України. На думку лідера найбільшого протестантського союзу, яким є євангельські християни-баптисти, церква повертається в її природний стан життя в суспільстві, коли вже ніхто не готовий тебе слухати, але від тебе як і раніше очікується, щоб ти був кращим на своєму робочому місці [13, с. 320].

Євангельським протестантам в Україні потрібно врахувати чинник впливу реформатського богослів'я праці та розробити його в своєму контексті таким чином, щоб воно привело до зростання євангельського підприємництва в країні.

Євангельські протестанти України потребують переосмислення своїх етичних засад у сфері трудової діяльності християн. Тільки тоді,

коли євангельські церкви усвідомлять свою роль у суспільстві, вони зможуть переглянути своє богослів'я праці. Євангельський нігілізм щодо світу, повинен змінитися «теологією надії», а праця в світі, повинна перетворитися зі стану праці, як «неминучого зла» в стан, коли праця – це прославлення Бога з метою поширення Божого сьйва в цьому світі. Лише тоді у церкві з'являється віра в дієвість слів молитви Отче наш: «... нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі» (Мт.6: 10).

Необхідно по-новому підійти до ролі церкви в суспільстві. Церква не повинна бути на узбіччі соціального життя, але вона не може бути і в її центрі. Її місце бути в гущі подій і в епіцентрі викликів сучасного суспільства.

Церква в суспільстві – це спільнота Божого народу і складається з людей, що мають політичну зрілість, є соціально відповідальними і пасіонарними. Божа людина не може байдуже дивитися на те, що відбувається в країні, в якій він живе. Його серце буде стискатися від болю або захоплюватися від радості, але він не буде байдужим до того, що відбувається.

Божа людина не закривається від актуальних проблем господарської і соціальної сторони життя суспільства. Така людина зацікавлена в тому, щоб кожний розкрив себе у всій повноті Божого образу і подоби, розвиваючись таким чином, щоб основні потреби людини були задоволені законним шляхом.

Російській філософ Л. Гумільов уперше використав термін «пасіонарність», щоб показати, що в суспільстві час від часу з'являються люди, які готові «жити для інших» і перетворювати світ навколо себе [14, с. 1]. Це люди великої мети і потужної пристрасті до зміни суспільства. У духовному сенсі це ті, які готові втілювати в життя Ісусову молитву – «Нехай прийде Царство Твоє ...» (Мф.6: 10). Саме в таких людях відчуває гостру потребу й Україна.

Пасіонарна людина – це людина пристрасті, яка захоплена вищою метою. У християнстві – це прагнення висловити в собі Христа (Рим.8: 29), який змінив обличчя єврейської релігійної громади I-го століття, яка згодом і стала засновницею християнської церкви. Для того, щоб Божі люди стали пристрасними їм потрібен зразок, виражений в прикладі Христа, який не собі догоджав, а служив іншим. Суспільство постійно змінюється і проблеми, які були актуальними ще п'ять років тому, вже не здаються такими сьогодні. Тому завжди необхідно бути напеготові, щоб не втратити актуальність.

Отже, необхідно зазначити, що тема протестантської трудової етики є актуальною, хоча і спірною для української дійсності. Сполучені Штати, Англія, Швейцарія, країни північної Європи мають

високі економічні показники і є протестантськими країнами. Хоча не всі вбачають в цьому релігійний чинник, проте для України це приклади розвитку. Українські протестанти, бачачи себе спадкоємцями Реформації, можуть бути також і носіями протестантської трудової етики.

Ідея протестантської етики має на увазі необхідність в постійних реформах у всіх сторонах життєдіяльності суспільства. Ця сторона взаємодії, що передбачає зміни не тільки в духовному і моральному житті, але і в економічній сферах, часто відхиляється в пострадянських українських церквах, які усвідомлюють, що їхній вплив на державу невеликий і тому їх головним завданням є те, щоб утриматися на плаву в своїй країні, не вказуючи державі, у яких сферах вона потребує трансформації.

Українським протестантам не можна нехтувати спадщиною Реформації і необхідно використовувати її для формування власної доктрини праці. З іншого боку, феномен протестантської етики, пов'язаний з трьома необхідними цінностями. По-перше, успіх протестантської етики залежить від сумлінної праці. По-друге, від старанності в роботі. І по-третє, від розуміння того, що праця – це чеснота.

Література:

1. Барбур И. Этика в век технологий / И. Барбур. – М. : Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. – 380 с.
2. Булгаков С. Н. История экономических и социальных учений / С. Н. Булгаков. – М. : Астрель, 2007. – 988 с.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма [Електроний ресурс] / М. Вебер. – Режим доступу : https://chisineu.files.wordpress.com/2012/09/biblioteca_protestanskaya_etiketa_weber.pdf
4. Гончаров К. Ее величество традиция / К. Гончаров // В ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей : материалы к дискуссиям / редактор-состав. М. Черенков. – К. : «ДУХ І ЛІТЕРА», 2011. – 426 с.
5. Забаев И. В. Протестантская этика и дух капитализма : «критика» веберовской гипотезы 30-60-х гг. XX в. / И. В. Забаев. – Вестник ПСТГУ I : Богословие, Философия. – 2008. – Вып. 1(21). – С. 61–79.
6. Малко Р. Грандіозна імітація / Р. Малко // Український тиждень. Спецвипуск : «Світ у 2016». – 2016. – 146 с.
7. Макграт А. Богословская мысль Реформации / А. Макграт. – Одесса : ОБШ «Богомыслие», 1994. – 316 с.

8. Пеннер П. Миссиология и герменевтика. Прочтение библейских текстов в контексте миссии / П. Пеннер. – Серия «Коллоквиум в монографиях». – Черкассы : Коллоквиум, 2014. – 312 с.
9. Протестантская трудовая этика [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki>
10. Протестантская этика и дух капитализма. Критика теории М. Вебера [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://reled.net/protestantskaya-etika-i-dukh-kapitalizma-kritika-teorii-m-vebera>
11. Протестанти в Україні [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://joshuaproject.net/countries/UP>
12. Смит Д. На пути в Эммаус. Надежда во времена неопределенности / Д. Смит. – К. : Вікрита Біблія ; «ДУХ І ЛІТЕРА», 2011. – 152 с.
13. Тетерятников К. Протестантская этика в социально-политическом контексте Украины : от Макса Вебера к украинским реалиям / К. Тетерятников // Богословские размышления : евро-азиатский журнал богословия. – 2016. – Вып. 17 : РЕФОРМАЦІЯ : восточноевропейские измерения. – 356 с.
14. Тетерятников К. Какие лидеры нам нужны? [Электронный ресурс] / К. Тетерятников. – Режим доступа : <http://teteryatnikov.blogspot.com/2013/02/blog-post.html>
15. George Ritzer. Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots : The Basics. – McGraw-Hill. – P. 35–37.
16. Bendix. Max Weber [Электронный ресурс]. – 1977. – P. 57. – Режим доступа: <https://books.google.com.ua/books?id=63sC9uaYqQsC&pg=PA57&lpq=PA57&vq=mundane+affairs&hl=ru#v=onepage&q=mundane%20affairs&f=false>

* * *

РОЗДІЛ IV

МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ XVI СТОЛІТТЯ

*Марина Антонець
(м. Полтава)*

ВПЛИВ ІДЕЙ РЕФОРМАЦІЇ НА ФОРМУВАННЯ ПРОФЕСІЙНИХ ЯКОСТЕЙ СУЧАСНОГО ПЕДАГОГА

Святування 500-ліття Реформації у 2017 році дає можливість показати вплив цього процесу на тенденції в освіті XXI століття. Реформація – це пошук правди, що в повній мірі відкривається у Святому Писанні, це повернення до біблійних істин, це бажання об'єднання, це внутрішній процес, що призводить до духовних змін, що впливають на розвиток особистості і, в свою чергу, змінюють суспільство.

Є п'ять принципів Реформації, які дали поштовх перетворенню багатьох сфер життя. Ці принципи, – тільки Христос, тільки Писання, рівність усіх людей перед Богом, учення про професійне покликання та загальне священицтво, вплинули і на зміни в освіті.

Наближення до загальноєвропейських стандартів, що з'явилися як результат реформаційних процесів, вимагає від педагогів особливого ставлення до розвитку професійних якостей. Сучасні соціально-економічні зміни обумовлюють необхідність підвищення активності вчителів і викладачів ВНЗ щодо вдосконалення педагогічної майстерності. Тому актуальність дослідження полягає у тому, щоб показати сучасні тенденції впливу Реформації на становлення професіоналізму педагога.

Як зауважує С. Санніков, «Реформація – це не подія або явище, це процес, який є інструментом перетворення суспільства, церкви й особистості» [12, с. 9]. Нам необхідно розуміти його зміст. С. Санніков пояснює, що «по-перше, якщо зупиняється Реформація, починається деформація» [12, с. 24]. Це означає, що при відсутності ресурсів, умов і перспектив розвитку відбувається руйнування, деградація і роз'єднання. Показником такого стану є зниження успішності учнів і студентів, тенденції щодо порушення дисципліни, велика кількість відсутніх на заняттях через незацікавленість навчальним матеріалом; у педагогів спостерігається синдром «емоційного вигорання» і взагалі відсутність гнучкої мотивації. «По-друге, Реформація завжди проактивна, у той час як реставрація завжди реактивна» [12, с. 24]. Це

означає, що можливо просто реагувати на зміни, але необхідно змінами керувати. В освіті це простежується у розробці та впровадженні інноваційних методів і засобів навчання, спираючись на одвічні духовні принципи у вихованні. «По-третє, Реформація пов'язує нас із теперішнім і веде у майбутнє» [12, с. 24]. Конкурентноздатність фахівця у системі вищої освіти залежить від постійного вдосконалення професійної майстерності. Її найкращим індикатором можна вважати оцінку праці викладача студентами.

«У цьому сенсі високий рівень рефлексії педагога завжди допомагає йому зрозуміти, над чим треба далі працювати, що змінювати у власному стилі викладання, яку літературу читати, які новітні педагогічні технології опанувати, як швидко реагувати на впровадження у навчальний процес нових технічних засобів донесення інформації і комп'ютерних засобів спілкування» [3, с. 44]. Г. Єльникова виділяє чотири рівні педагогічної майстерності: «елементарний, базовий, досконалий і творчий. Останній характеризується як ініціативний і творчий підхід до організації професійної діяльності» [6, с. 39].

Педагогічні здібності, уміння і навички формуються впродовж підготовки і безпосередньої праці вчителя. Вони є важливим складником педагогічної майстерності. М. Черенков проголошує гасло розвитку професіоналізму педагога: «Найкращі інвестиції – в освіту» [14, с. 71]. Справжній педагог завжди є людиною, яка постійно вчиться і завдяки цьому відкриває у собі нові можливості, реалізує їх під час викладання свого предмета і повсякденного виховання учнів і студентів. З цього приводу він зазначає: «Якщо ми відчуваємо потребу в освіті, у постійному інтелектуальному, культурному і духовному оновленні, то ми можемо співчувати і брати участь в освіті молодого покоління» [14, с. 72].

Як слушно зауважили дослідники І. Зязюн і Г. Сагач, «...у талановитих педагогів щаслива рівновага розуму і почуттів, їхнє внутрішнє життя яскраве, витончене, інтенсивне. Вони без особливих зусиль координують слово та діло у дії, інформацію і почуття, міру уваги до аудиторії і міру уваги аудиторії» [7, с. 110]. Теологи Д. Уілхойт і Л. Райкен стверджують, що «ознаки або якості ефективного викладача зазвичай виходять за межі конкретних методів, особистісних характеристик і технологій навчання. Вони групуються навколо двох головних вимірів освіти: міжособистісного контакту й інтелектуальної сутності» [13, с. 52].

Розглядаючи ці виміри у сучасній педагогіці, необхідно вказати на три чинники, що визначають як внутрішню кризу освіти, так і загальну епохальну кризу. Перший, за М. Черенковим, це «прискорення і

перенасичення життя в інформаційному суспільстві» [14, с. 74]. Сучасне людство перебуває у системі контрверсійних інформаційних впливів, унаслідок чого формуються його різновекторні настрої, вподобання і цінності. Брак часу, величезні навантаження у праці, реактивний підхід до різноманітних змін, а також небажання вдосконалюватися, веде до емоційного вигорання і спустошення викладачів і вчителів.

«Другий чинник – це криза усталених уявлень про світ і людину. Картина світу настільки плюральна, що незрозуміло, який образ мислення, життя, людини, світу повинна формувати освіта» [14, с. 75]. Але первинно людина створена за образом і подобою Божою. Вона, як найдосконаліше Боже творіння, є єдність тіла, духа й душі. «І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею» [1, 1 М.2:7].

У секулярному суспільстві людина – це «споживач товарів і жертва технологій. Тому нагадати про образ Божий людині означає повернути їй високу гідність і високе призначення» [14, с. 75]. Педагог-християнин організовує власну діяльність таким чином, щоб дитина перебувала в атмосфері Божої любові. Якщо виховання характеру як інструменту для творчої та соціальної діяльності стає самоціллю, – це ставить людину на рівень Бога і обов'язково приведе до падіння. Дисципліна корисна лише тоді, коли вона керується послухом мудрого наставника. Для педагога любити дитину – означає бачити її такою, якою її створив Бог, а не народили батьки.

М. Черенков називає третій чинник, що визначає глобальну кризу. Це – «...забуття одвічних питань. Філософські питання про існування Бога і сенс життя стрімко зникають із порядку денного» [14, с. 76]. Він констатує байдужість до цих проблем. Сучасні діти й молодь перебувають під впливом секулярних тенденцій. Зло не тільки примножилось, але придбало нові форми. Нечестя, нахабна поведінка, невідчужливість, жорстокість, безвідповідальність – проблеми, від яких страждає людина у третьому тисячолітті. «У цій системі немає Бога, а є тільки егоїзм, цинізм, самовихваляння зі впертими амбіціями та єдиною метою – збагатитися. Атеїзм у серцях породив атеїзм у розумі, якій привів до страшного результату – відсутності страху Божого, себто глибокої кризи духовності людства» [2, с. 13].

На жаль, надаючи освітянські послуги в умовах ринкової економіки, ми часто забуваємо про виховання молоді. Т. Кривошапка стверджує, що головним орієнтиром сучасного виховання є «визначення життєвих пріоритетів на основі накопичення в свідомості та поведінці людини моральних і духовних якостей» [10, с. 230]. В Указі Президента України № 580 від 13.10.2015 року «Про Стратегію

національно-патріотичного виховання дітей та молоді на 2016-2020 роки» мова, також, іде про «брак духовності і моральності в суспільстві» [15]. Національна ідея, яка може існувати тільки на християнських принципах, залежить від виховання у дітей та молоді духовних цінностей педагогами-християнами.

Звичайно, метою дослідження є доведення значущості реформаційних впливів на формування професійних якостей педагога. Дослідження проводилося методом спостереження та формуючого експерименту протягом 25 років, викладаючи філософію, психологію, етику та естетику, політологію, релігієзнавство, культуру сімейно-психологічних взаємин, психологію та соціологію праці в Полтавській державній аграрній академії. Автор статті також проводила програми, на які має свідоцтво на авторське право, у середніх школах Полтави, для військовослужбовців 179 навчально-тренувального центру військ зв'язку Збройних сил України. Це тренінг «Мої слова», коучінг «Ти – особливий», програма «Цінуй життя», проблемна лекція «Розуміння любові». Остання була прочитана восени 2016 року для здобувачів вищої освіти Національного університету «Острозька академія». Використовуючи метод лялькотерапії, проводилися свята «Різдво» і «Великдень» спільно зі студентами Полтавської державної аграрної академії у дитячому відділенні Полтавської психіатричної лікарні. Понад шість років очолює асоціацію християн-педагогів Полтави.

Педагог-християнин завжди орієнтується на головний мотив своєї праці: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, християчи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів» [1, Мт. 28:19-20]. Цей мотив спирається на перший принцип Реформації – тільки Христос. Також у заклику є два слова з однаковим значенням – «навчіть» і «навчаючи». Таким чином Господь показує важливість передачі духовного знання нащадкам.

Свобода є вирішальним компонентом у структурі особистості. Це треба враховувати у вихованні. Навіть Бог, який створив людину без її згоди, врятувати людину без її вільної участі не може. Свобода полягає не в тому, щоб вільно обирати зло, а в тому, щоб вільно прийняти Бога, себто прийняти Благу звістку про Ісуса Христа. Виховання на християнських принципах не полягає в тому, щоб надавати дитині абсолютну свободу і спокійно спостерігати, як вона йде стежкою зла. Головні засоби виховання повинні підводити дитину до того стану, коли вона могла б із радістю зробити вибір на користь добра. Виховання страху Божого – головний орієнтир цього процесу, бо «страх Господній відводить від злого» [1, Прип. 16:6].

Розглядаючи другий принцип Реформації, – тільки Біблія, стає зрозумілим нагальна потреба навчити молодь будувати майбутню

сім'ю на міцному фундаменті – Божому Слові. Сьогодні кожна людина, котра бере шлюб, щиро хоче створити щасливу родину. Але здебільшого подружжю бракує знань щодо формування теплих взаємин між членами сім'ї та виховання дітей. Підтвердженням цьому можна вважати результати дослідження, яке проводилося восени 2016 року серед здобувачів вищої освіти низки вишів м. Полтави. У студентів вивчався рівень сформованості духовних цінностей на основі вибору із чотирьох груп – індивідуальних, сімейних, соціальних та духовних.

Для проведення дослідження було використано методику виявлення рівня свідомості та сформованості духовної ціннісної орієнтації особистості «Здійснення бажань» за Е. Помиткіним [11, с. 118-119]. «У більшості досліджуваних, на жаль, виявлено низький рівень сформованості духовних цінностей на загальному тлі високого рівня сімейних» [2, с. 24]. Це свідчить про те, що, обираючи сімейні цінності, молодь хоче мати щасливу родину, але вона не розуміє, як її побудувати через дефіцит духовних знань. Можна витратити багато років, але так і не створити атмосфери любові в родині. Мудрий Соломон стверджував: «Коли дому Господь не будує, даремно працюють його будівничі при ньому!» [1, Пс. 127:1].

Третій принцип Реформації – перед лицем Бога. Педагогу-християнину необхідно пам'ятати, що людина повинна однаково вести себе на роботі, у сім'ї, у церкві чи в іншому місці, оскільки Бог бачить усі вчинки, знає навіть її думки. Із цього приводу Біблія навчає: «За все це впровадить тебе Бог до суду!» [1, Еккл 11:9]. Тому педагоги, як і всі інші люди, повинні постійно працювати над зміною власного характеру, себто тренувати плід свого духу – «любов, радість, мир, довготерпіння, доброту, милосердя, віру, лагідність, стриманість» [Гал.: 22-23]. У Біблії, також, є інший заклик до формування християнських рис характеру, які повинен практикувати вчитель: «Тож, зодягніться, як Божі вибранці, святі та улюблені, у щире милосердя, покору, лагідність, довготерпіння. Терпіть один одного, і прощайте, як і Христос вам простив... І вдячними будьте!» [1, Кол. 3:12-15].

Терпіння вчителя має найвагоміший вплив на діяльність учня. Якщо він продукує безкорисну любов, що «довготерпить, милосердствує, не заздрить, не величається, не шукає тільки свого, не думає лихого, не радіє з неправди, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить» [1, 1 Кор. 13:4-7], то виховний вплив буде результативним. Важливим для педагога є любов і довіра його учнів. Така любов приводить дітей до Христа.

Гарний вчитель – це людина з відкритим поглядом, привітним виразом обличчя, ласкавою посмішкою, ясною і зрозумілою мовою. Ці

якості приваблюють дітей, на відміну від надмірної суворості, похмурості, крику й лайки. Педагог також повинен бути енергійним. Його жвавість передається учням і надає веселий настрій класу. Потрібно, щоб учитель пам'ятав, як важливо бути до себе уважним і справедливим у нагородах і покараннях, бо діти спостерігають за кожним його рухом і сприймають кожне його слово.

Здобувачі вищої освіти очікують від викладача не тільки суми знань, але й суб'єкт-суб'єктного спілкування. У процесі такої взаємодії вони вчаться діалогічно мислити. Із цього приводу Д. Уілхойт і Л. Райкен зауважують: «Активне навчання – це залучення студентів в освітній процес із прагненням зрозуміти інформацію, перевірити її достовірність, знаходити способи використання отриманих знань і прив'язувати їх до раніше вивченого матеріалу» [13, с. 30]. А успіх викладання, як правило, визначається кількістю ефективних учнів, які зможуть застосувати у житті знання, отримані від вчителя і вплинути на кращі зміни у своєму оточенні.

О. Кислашко та І. Сіданіч презентують модель ідеального вчителя, до якої слід прагнути усім педагогам. Такий вчитель «...уміє дружити з дітьми, робити для них бажаним обопільне спілкування; РОЗРІЗНЯТИ в дітях особливості їхнього душевного складу, знаходити до дитини особливий підхід і способи виховного впливу на неї; СТАВИТИ реальні виховні та освітні цілі та ДОСЯГАТИ їх за певний час; ОРГАНІЗОВУВАТИ дітей для спільної дії і проводити її; ВОЛОДІТИ такими формами спілкування як заняття, бесіда, вікторина, рухлива та пізнавальна гра, рольова гра, предметно-ремісна діяльність, спільна пісня; ПРОВОДИТИ родинні заняття з батьками на теми сімейного виховання» [8, с. 463].

Четвертий принцип Реформації – учення про професійне покликання. Святе Письмо важливого значення надає здібностям до викладання. Апостол Яків застерігав з наслідками: «Не багато-хто ставайте, брати мої, учителями, знаючи, що більший осуд приймемо» [1, Як.3:1]. Апостол Павло запитував: «Чи всі вчителі?» [1, 1Кор.12:29]. Д. Грем наголошував, що для того, «щоб досягти успіху, вчителям необхідно мати ті якості про які говорить Біблія. Самооцінка педагога повинна бути сформована на підставі тотожності й безпеки, які є в особистості Христа» [5, с.175]. Ураховуючи велич і важливість посади вчителя, кожен, хто готується до цього, перш за все повинен зрозуміти, чи має він покликання до такого виду діяльності. Якщо він творить добро в ході своєї педагогічної діяльності та відкриває серце для Божої благодаті, тоді його праця стає покликанням.

Першою ознакою покликання вчителювати є щира любов до дітей, а особливо радість і духовна насолода, які відчуває вчитель у

своїй діяльності. З цього приводу І. Зязюн і Г. Сагач зазначають: «При відборі кандидатів на учительську професію ці особливості слід враховувати, а формуючи майстерність, необхідно зберегти щирість і безпосередність як найдорогоцінніші скарби. У творчості педагога виявляються безцінні природні якості, основою яких є темперамент, воля, інтуїція, своєрідність мови тощо. Педагогічну дію слід не лише розуміти, але й переживати, опочуттєвлювати» [7, с. 110].

Ян Амос Коменський стверджував, що «добрий вчитель не пропустить жодного зручного випадку, щоб навчити чомусь корисному» [9, с. 123]. Учитель, який має покликання, зуміє перебороти всі труднощі та буде нагороджений Богом через любов дітей і повагу їх батьків. Вночі і вдень він буде думати про свою професію, в яку вкладає душу, у смиренності він буде робити свій подвиг, який добровільно взяв на себе. При цьому він повинен плекати у собі почуття благоговіння перед особистістю учня як носія образу Божого.

П'ятий принцип Реформації – загальне священство, або вплив на оточення. Він застосовується в ході навчального процесу. При цьому педагогу передається батьківська влада, коли він карає й нагороджує, дає духовну їжу розуму й серцю. Він несе велику відповідальність через те, що бере на себе обов'язки навчання і виховання дітей. Педагог-християнин завжди керується таким твердженням: «Ось я та ті діти, що дав мені Господь» [1, Іс.8:18].

Із дітей виростуть майбутні батьки й матері. Усе, що було закладено вчителями у школі, відгукнеться у дорослому житті. У дітях формується майбутнє родини й суспільства. Посіяне в дитинстві з роками проросте і дасть плоди, «бо що тільки людина посіє, те саме й пожне!» [1, Гал. 6:7]. Більш за все вчитель виховує не методами, а своєю особистістю. Педагог-християнин повинен зберігати віру й мати тверду думку у відстоюванні власних поглядів. Чистота і твердість духовних переконань наставника обов'язково відбивається на його учнях. Біблія це підтверджує: «Думку, оперту на Тебе, збережеш Ти в повнім спокої, бо на Тебе надію вона покладає» [1, Іс. 26:3].

За самою ідеєю свого покликання вчитель є вірним сином Батьківщини. Любов до свого народу та розуміння його духовних потреб є одними з головних особистісних якостей педагога. Він добре зробить, якщо для цього використає свята, в яких згадуються історичні події, пов'язані з отриманням незалежності країни. Але без любові до Бога ніколи не буде справжньої любові до Батьківщини. Педагог Г. Ващенко стверджував, що національне виховання повинне ґрунтуватися на «службі Богові й Батьківщині» [4, с.173]. Це гасло

педагоги-християни повинні втілювати у патріотичному вихованні молоді. У контексті реформаційних впливів сьогодні перед українським народом стоїть важливе завдання, яке називав Г. Ващенко, – «піднести на високий рівень свою духовну культуру, освіту, науку й мистецтво, стати врівень із передовими народами Європи й Америки» [4, с 163].

Усе, що відбулося в Україні за 25 років незалежності, спонукає нас до проведення глибокої реформації як у духовній сфері, так і в системі освіти. Педагог повинен стати взірцем професіонала, носієм високих громадянських, професійних та особистісних якостей. Їх збалансованість і гармонійність прояву підтверджується впевненістю у своїх знаннях, уважним ставленням до дітей і повагою до їхніх почуттів.

Література:

1. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – Українське біблійне товариство. – 2002. – 1296 с.
2. Антонєць М. О. Впровадження програми розвитку духовності здобувачів вищої освіти / М. О. Антонєць // Наукові записки. Серія : «Психологія». – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2016. – Вип.4. – С. 12–25.
3. Антонєць М. О. Удосконалення професійної майстерності викладача гуманітарних дисциплін / М. О. Антонєць // Матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. «Соціально-психологічні виміри професійної майстерності особистості в умовах глобалізованого світу», Тернопіль, 16-17 травня 2013 року // Психологія і суспільство. – 2013. – Спецвипуск. – С. 44–45.
4. Ващенко Г. Г. Виховний ідеал / Г. Г. Ващенко. – Полтава : Полтавський вісник, 1994. – 190 с.
5. Грэм Д. Благодарь и истину – в класс! / Д. Грэм. – К. : ЦПП МАХІІІ, 2011. – 370 с.
6. Єльнікова Г. В. Методика викладання економічних дисциплін / Г. В. Єльнікова. – К. : ЦПППО АПН України, 2003. – 102 с.
7. Зязюн І. Краса педагогічної дії / І. Зязюн, Г. Сагач. – К. : Українсько-фінський інститут менеджменту і бізнесу, 1997. – 302 с.
8. Кислашко О. П. Християнська педагогіка : навч. посіб. / О. Кислашко, І. Сіданіч. – К. : Духовна вісь, 2015. – 510 с.
9. Коменский Я. А. Великая дидактика (Избранные главы) / Я. А. Коменский // Педагогическое наследие. – М. : Педагогика, 1989. – 416 с.
10. Кривошопка Т. І. Принципи виховання студентської молоді вищої школи / Т. Кривошопка // Науковий Вісник Мелітопольського

- державного педагогічного університету. Серія : «Педагогіка». – 2016. – №2 (17). – С. 230–234.
11. Помиткін Е. О. Духовний потенціал особистості : психологічна діагностика, актуалізація та розвиток : посібник / Е. О. Помиткін. – К. : Внутрішній світ, 2015. – 144 с.
 12. Санников С. В. Имплементация *Semper Reformanda* во временных и культурных контекстах Восточной и Западной Европы / С. Санников // «Богословские размышления». – Спецвыпуск «Реформация 500», 2015. – С. 9–25.
 13. Уилхойт Д. Эффективное преподавание Библии / Д. Уилхойт, Л. Райкен. – Харьков : СИМ, 2013. – 220 с.
 14. Черенков М. М. Накануне. Предчувствие Реформации / М. Черенков. – К. : ООО «Книгоноша», 2013. – 229 с.
 15. Указ Президента України №580/2015 «Про Стратегію національно-патріотичного виховання дітей та молоді на 2016-2020 роки» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.president.gov.ua/documents/5802015-19494>

* * *

*Олена Бороденко
(м. Полтава)*

**ФОРМУВАННЯ ІСТОРИЧНИХ ПОНЯТЬ У ПРОЦЕСІ
ВИВЧЕННЯ УЧНЯМИ ПИТАНЬ УПЛИВУ ЄВРОПЕЙСЬКИХ
РЕФОРМАЦІЙНИХ РУХІВ XVI-XVII СТОЛІТЬ НА
УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО**

Історична свідомість у школярів формується з вивчення перших літер букваря, читання легенди про заснування Києва та ознайомлення з постатями деяких історичних діячів. Так, діти-початківці зустрічаються з окремими поняттями, що пов'язані з історичним минулим. Таке «спілкування» з вітчизняною історією продовжується при вивченні пропедевтичного (вступного) курсу до історії 5-го класу. Вже з перших занять основними завданнями для вчителя є зацікавлення дітей вивченням нового для них навчального предмета і пояснення змісту понять «історія», «століття», «ера», «тисячоліття», «стрічка часу» тощо. Педагог повинен розуміти, що чим багатшим і різноманітнішим є понятійний апарат учнів, тим більше можливостей має дитина для пізнання світу, вироблення власної точки зору, її аргументування та зрештою формування критичного мислення. Отже, термінологія є основою історичного знання, а на думку американського вченого А. Невінса, історія – це «фактично міст, який з'єднує минуле з сучасним і вказує шлях у майбутнє» [8, с. 32].

Із перших уроків історії вчитель повинен зорієнтувати учнів на те, що поняття – це усвідомлене, систематизоване знання про зв'язки, відношення, суттєві ознаки історичних явищ і процесів [12, с. 59]. Далі він привчає підростаюче покоління до створення словника історичних понять, у який протягом вивчення дисципліни будуть записуватися нові терміни та їхні визначення. Деякі з них, наприклад, «державна», «релігія», культура» у межах опанування всього курсу від 5 до 11 класів будуть удосконалюватися, набирати більш наукової, складнішої форми визначень. Діти повинні засвоїти структуру історичного поняття, яку віддзеркалює така формула: «поняття = термін + визначення».

Формування історичних понять відбувається в нерозривному зв'язку з утворенням історичних уявлень. На уроках учитель не лише розповідає про історичні факти, а й узагальнює їх. При цьому необхідно, щоб учні під його керівництвом усвідомили об'єктивні зв'язки між новими і раніше відомими їм історичними явищами та фактами, встановили риси подібності й відмінності, виявили суттєві ознаки нового явища, його типові й індивідуальні риси. Так, поступово у вихованців формуються нові поняття [2, с. 350].

Існують різні підходи щодо розвитку в школярів понятійних форм історичного мислення. Зокрема, робота над утворенням історичних понять, відповідно до методичної концепції О. Вагіна, передбачає такі послідовні етапи: а) уявлення єдиної картини історичного явища (яскрава розповідь або опис), в якій відображені всі суттєві ознаки явищ (образ нового поняття); б) виокремлення суттєвих ознак поняття; в) повідомлення терміну, яким позначається поняття; г) визначення поняття; д) вправи з використанням нового терміну на конкретному й на наступних уроках; словникова робота з метою свідомого оперування новим поняттям; є) вироблення уміння оперувати новим поняттям, застосовувати його для пізнання нового історичного матеріалу або для аналізу його з нових точок зору [2, с. 354].

Натомість, О. Пометун і Г. Фрейман визначають, що відмінні за обсягом узагальнення поняття формуються по-різному і залежать від класу, належності їх до конкретної класифікаційної групи, форм мислення (дедукції або індукції) тощо. Так, процес формування конкретно-історичних понять, які становитимуть сферу нашого зацікавлення, має відбуватися за такими етапами: введення вчителем терміна та його доступного визначення; конкретизація на прикладах; перевірка рівня засвоєння його учнями [12, с. 67-68].

Загалом проведений аналіз методичних публікацій дозволив виділити значне коло науковців, які акцентували свою увагу на дослідженнях проблематики розвитку в учнів понятійних форм

історичного мислення. З-поміж них назвемо О. Вагіна [2], Н. Венцеву [3], П. Гору [5], Т. Демиденко [7], С. Терно [13; 14], О. Пометун, Г. Фреймана [12] та інших.

Виходячи з очевидної важливості та актуальності у методичному контексті вивчення вище згадуваного питання, спробуємо продемонструвати деякі прийоми формування понятійного апарату на уроці під час засвоєння нових знань із курсу історії України у школярів 8 класу. У цьому сенсі показовою темою є «Реформаційний рух XVI-XVII століть». Він був спрямований проти католицької церкви та пов'язаний із засновником нового напрямку християнського вчення протестантизму М. Лютером (1483-1546 роки). Саме 500 років тому, 31 жовтня 1517 року, він оприлюднив список із «95 тез», у якому різко засудив торгівлю «спокутою гріхів» (індульгенціями) [11, с. 78-79]. Ця подія вже багато років тому кардинально змінила християнське світобачення у Західній Європі, роз'єднала католицький світ, виокремила окремі течії в ньому і вплинула своїм прикладом на українське православ'я, яке так само гостро потребувало перетворень.

Відтак, у межах упровадження цивілізаційного, україноцентричного в поєднанні з мультикультурним підходами в навчанні історії в школі, зростає роль такої проблематики питань, яка демонструє взаємопроникнення, запозичення та зв'язок європейських суспільно-політичних та культурних тенденцій із автохтонними. Відповідно, протестантизм ґрунтовно вивчається у курсі всесвітньої історії 8 класу, проте вплив європейських реформаційних рухів на українські землі означеного періоду був безсумнівним. Тому, за програмою, затвердженою Міністерством освіти і науки України, у межах вітчизняної історії передбачено вивчення теми, що в сучасних авторів підручників зазначена по-різному, а саме: «Церковне життя та братський рух» [4, с. 44], «Релігійно-суспільні рухи та виникнення православних братств в Україні» [15, с. 56], або «Особливості релігійного життя на українських землях у XVI столітті» [6, с. 57] тощо. Спорідненість тем в обох курсах сприяє поглибленню міжпредметних зв'язків і створює умови для поєднання різних прийомів словесного, практичного та наочного методів навчання, проведення інтегрованих занять, також порівнянь, аналогій, повторень в отриманих знаннях із названих дисциплін суспільствознавчого напрямку.

Ключовим поняттям у межах означеної теми є «реформація». Окрім нього виокремлюються й інші, які ніби «витікають» із попереднього й нерозривно пов'язані з ним. Вони взаємопоєднані, переходять одне в одне. Тому розкриття одного з понять допомагає поглибити й збагатити інші [9, с. 86]. Зокрема, у процесі навчання теми

школярі повинні засвоїти групу термінів, із-поміж яких «Контрреформація», «індульгенції», «протестантизм», «кальвінізм», «соцініанство», «літургія», «братство», «ставропігія», «орден єзуїтів» тощо. Усі вони за ступенем узагальненості належать до конкретно-історичних понять, тобто таких, які віддзеркалюють суттєві ознаки явищ, притаманних для конкретної історичної епохи. Натомість за характером змісту, тобто відбиттям рис суспільного життя, їх можна віднести до культурних [1, с. 99; 12, с. 60].

При визначенні понять «Реформація» та «Контрреформація» вчитель повинен акцентувати увагу на їхній протилежності, адже «Реформація» – це рух спрямований проти католицької церкви, а «Контрреформація» – на захист католицизму, покликаний зупинити наступ Реформації, оновити церкву, очолювану папою римським. Суміжно варто наголосити на понятті «протестантизм», як новому християнському вченні, зародженому реформаційним рухом, відзначити й те, що протестантська церква проголошувала свою незалежність від влади папи римського.

Для початку потрібно в ході вступної бесіди повторити вже відомий матеріал із курсу всесвітньої історії про М. Лютера. Короткі біографічні відомості можна запозичити, змонтувавши кількахвилинний відеоролик із телевізійної програми «Дорогами християнства» виробництва каналу «Надія». Суть протестантизму пропонується повторити у процесі бесіди з включенням уривку з документального фільму «Історія християнства – Реформація: особистість перед Богом». Проте, слід пам'ятати, що обов'язковою методичною умовою демонстрації відеофрагментів є мотивація учнів на важливість перегляду. Також необхідно активізувати пізнавальну діяльність учнів, тобто спрямувати на подальше закріплення побаченого і вже відомого матеріалу шляхом дискусії, складення тез, вправ на корекцію отриманих знань тощо. Із метою відступу від основ директивної моделі навчання, яка нав'язує «єдино правильні» оцінки та погляди, перед переглядом доречно поставити невелике проблемне запитання: «Ми вірні тільки своїй вірі та не можемо інакше», – це було основне гасло протестантів. Як Ви зрозуміли його зміст?

Поглибити знання з основних положень протестантизму можна шляхом обговорення уривку з «Нарису з історії Української православної церкви» І. Огієнка, що наведено в підручнику Н. Гупана. І знову на початку варто пропонувати питання для обговорення: «У чому вчений вбачає значення Реформації для України?». Інший фрагмент твору вказує на приналежність протестантів до конкретних соціальних прошарків населення та на причини поширення реформаційних поглядів на українських землях [6, с. 59-60]. Для

розгляду цих сюжетів допустимо використовувати не лише друковані варіанти підручників, які є у школярів на партах, а й демонстрацію текстів на мультимедійному екрані шляхом збільшення сторінки з уривком із ідентичної електронної книги. При поясненні специфіки богослужінь необхідно паралельно включати й оперування такими поняттями як «літургія», «індугенція» тощо.

Створити уявну картину з виокремленням визначальних ознак поняття «контрреформація» припустимо шляхом використання такого прийому словесного методу навчання як аналітичний опис. Інформація про цей рух міститься в підручниках і додатковій літературі. Обов'язково в опис потрібно включити поняття «орден єзуїтів». Завершити обговорення двох термінів слід представленням їхніх визначень, які записуються у зошит. Підсумовуючи отримані знання, варто поцікавитися у дітей про їхню обізнаність із сучасними течіями протестантизму, що діють в Україні (баптистами, євангелістами, адвентистами, «свідками Єгови», харизматами та ін.).

Наступним етапом уроку є представлення двох течій протестантизму, що набули найбільшого поширення в українських землях XVI-XVII століть, зокрема, кальвінізму та соцініанства. Для цього можна використати таку інтерактивну технологію навчання дітей як «роботу в парах», коли кожний вивчає окремий напрямок християнського віровчення за підручником із подальшим взаємонавчанням. Інший варіант – після пояснення вчителя та короткої бесіди з учнями, пропонується активізувати їхню продуктивну діяльність завданням самостійно заповнити таблицю:

Протестантські течії в Україні

Протестантські течії	Засновник	Регіони поширення	Основні ідеї	Вплив на українське суспільство
Кальвінізм				
Соцініанство				

Під час розгляду питання необхідно звернути увагу на такий різновид образотворчої наочності як живопис: портрети Ж. Кальвіна, Ф. Социна, відомих кальвіністів М. Радзивілла Чорного, Я. А. Коменського.

Цікава інформація про кальвіністську етику представлена в підручнику першої генерації зі всесвітньої історії за редакцією І. Мішина, Л. Жарова, А. Міхеєва, який присвячений епосі становлення сучасної цивілізації (кінець XV – початок XX століття). Ця, так би мовити «революційна» за викладом матеріалу та постановкою запитань, навчальна книга була першою, що наближалася до

аналогічних шкільних підручників західноєвропейських зразків, адже запроваджувала в практику навчання історії діалоговий підхід. Автори пояснюють філософсько-теологічні основи кальвіністської етики позицією протестанта-кальвініста, при цьому представлені цікаві факти про життя звичайних людей, які дотримувалися особливих порядків. Зокрема, ставлення кальвіністів до азартних ігор, танців, нерелігійних пісень, подружньої зради тощо [10, с. 19]. Звернення до засад віри через сприйняття її рядовими віруючими демонструє апелювання до антропологічного підходу в навчанні історії, в основу якого покладена ідея «олюднення» історії.

Заключним поняттям, яке потребує обґрунтування, є «братства». Згідно з вищеназваними методичними вимогами за О. Вагіним, перше сприйняття матеріалу вчитель організовує у формі цілісної картини, яка створить конкретне уявлення про них на емпіричному рівні. Для цього можна використати ілюстрацію «Львівські братчики. Тогочасний аматорський малюнок» й уривок зі «Статуту Львівського Успенського ставропігійного братства 1586 року» [4, с. 47; 6, с. 62]. Не потрібно забувати про методичні нюанси демонстрації образотворчої наочності: представляти тільки перед обговоренням, а не заздалегідь; зробити перед ознайомленням міні-паузу; коротко обговорити побачене, дотримуючись правила: «від головного – до деталей, від цілого – до частин і знову – до цілого» [2, с. 160]. Зокрема, у процесі звернення на конкретні фрагменти ілюстрації вчитель проводить невелику бесіду: «Як виглядають і чим відрізняються братчики?», «Скількох із них можна вважати більш поважними і чому?».

Потім необхідно звернутися до аналізу історичного документа: наголосити на питаннях, відповіді на які учні повинні будуть сформулювати після ознайомлення з документом. Рекомендовано написати їх на дошці або представити на мультимедійному екрані. Запитання можуть формулюватися таким чином: «Представники яких соціальних верств населення могли вступати до братств? На яких умовах? Хто керував братством? У яких населених пунктах діяли? Які етичні принципи пропагувалися? Які книги читали? Як будувалися відносини Львівського братства з іншими братствами?» Після повільного читання документа вчителем або учнем діти дають відповіді.

Так, у ході змістовної бесіди виявляються та формулюються ознаки нового явища: це організації громад, переважно міщан; вони керувалися групою людей з чотирьох осіб, а не однією людиною; пропагували ідеї християнської моралі; вивчали різні релігійні твори; Львівське Успенське братство було головним із-поміж братств. Фактично з цих ознак можна скласти найпростіше визначення поняття.

Проте, учитель продовжує роботу над його формулюванням на теоретичному рівні, пропонуючи з короткого пояснення самостійно записати до зошита причини виникнення, завдання, які виконували братства, розкрити їхню роль і значення в історії. Паралельно обговорюється поняття «ставропігія». Закріплюють ці знання впродовж невеликої бесіди з визначенням характерних рис цих товариств, виявляють їхній національний, релігійний, благочинний, освітній характер, виокремлюють час існування братств.

Отже, діти шляхом побудови логічного ланцюжка суттєвих ознак визначають нове поняття. Робота завершується записом у словник визначення братств як національно-релігійних, благочинних, освітніх громадських організацій міщан XVI-XVIII століть.

Наступним кроком уроку є закріплення отриманих знань. Учитель може використати для перевірки понятійний диктант, роботу над помилками (знайти помилки в тексті), виключити зайві поняття з теми, вставити пропущені слова у реченнях тощо. Як варіативний складник домашнього завдання можна запропонувати учням самостійно скласти кросворд, знайти, використовуючи мережеві сервіси, цікаві факти про діяльність братств, докладніше проаналізувати етичні норми названих протестантських течій, написати поетичні рядки з використанням вивчених понять, тобто створити поетичний словник тощо.

Підсумовуючи вищезазначене, потрібно наголосити на важливості методично правильного формування різних понятійних форм історичного мислення у школярів. Діти повинні засвоїти структурну формулу історичного поняття: «поняття = термін + визначення», орієнтуватися у понятійному апараті, розвивати навички самостійного формулювання історичних понять, уміти застосовувати отримані знання при засвоєнні нового історичного матеріалу, пов'язувати ці процеси з сучасністю, адже відгомін європейських реформаційних рухів XVI-XVII століть на українських землях ми відчуваємо й сьогодні в різнобарв'ї діючих протестантських течій.

Література:

1. Баханов К. О. Організація особистісно орієнтованого навчання. Порадник молодого вчителя історії / К. О. Баханов. – Х. : Вид. група «Основа», 2008. – 159 с.
2. Вагин А. А. Методика обучения истории в средней школе / А. А. Вагин. – М. : Просвещение. 1968. – 434 с.
3. Венцева Н. О. Особливості засвоєння історичних понять учнями 7-х класів / Н. О. Венцева // Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету. Серія : Педагогічні науки. – 2014. – Вип. 1. – С. 77–81. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/nzbdpu_2014_1_13

4. Власов В. С. Історія України : підруч. для 8-го кл. загальноосвітн. навч. закл. / В. С. Власов. – Київ : Генеза, 2016. – 256 с.
5. Гора П. В. Повышение эффективности обучения истории в средней школе / П. В. Гора. – М. : Просвещение, 1988. – 208 с.
6. Гупан Н. М. Історія України : підруч. для 8 кл. загальноосвіт. навч. закл. / Н. М. Гупан, І. І. Смагін, О. І. Пометун. – К. : Видавничий дім «Освіта», 2016. – 330 с.
7. Демиденко Т. Деякі методичні умови формування понять історико-релігійного змісту / Т. Демиденко // 2000-ліття християнства і шкільна історична освіта. – Полтава, 2000. – С. 175–184.
8. Курилів В. Методика викладання історії / В. Курилів. – Львів-Торонто, 2003. – С. 108–133.
9. Мельник Л. Г. Методика викладання історії в середній школі / Л. Г. Мельник. – К. : Вища школа, 1974. – 222 с.
10. Мішина І. А. Всесвітня історія : епоха становлення сучасної цивілізації (кінець XV – початок XX ст.). 8 кл. / І. А. Мішина, Л. М. Жарова, А. А. Міхеєв. – К. : Генеза, 1994. – 352 с.
11. Подаляк Н. Г. Всесвітня історія : підруч. для 8-го кл. загальноосвітн. навч. закл. / Н. Г. Подаляк, І. Б. Лукач, Т. В. Ладиченко. – К. : Генеза, 2016. – 240 с.
12. Пометун О. Методика навчання історії в школі / О. Пометун, Г. Фрейман. – К. : Генеза, 2005. – 328 с.
13. Терно С. О. Розвиток понятійних форм історичного мислення школярів у методичній науці 60-80-х років XX ст. / С. О. Терно // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2012. – Вип. XXXII. – С. 62–69.
14. Терно С. Технологія формування історичних понять в учнів 9-го класу загальноосвітньої школи : посіб. для вчителів / С. Терно. – 2-е вид. – Запоріжжя : Просвіта, 2002. – 72 с.
15. Швидько Г. К. Історія України : підруч. для 8-го кл. загальноосвіт. навч. закл. / Г. К. Швидько, П. О. Чорнобай. – К. : Генеза, 2016. – 352 с.

* * *

*Ірина Сіданіч
(м. Київ)*

ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЇ В ОСВІТІ НА ФОРМУВАННЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ СВІДОМОСТІ: ІСТОРИКО- ПЕДАГОГІЧНИЙ АКСПЕКТ

Розвиток реформованої освіти не почався й не закінчився із першою хвилею реформаторів. Ще задовго до того, як Мартін Лютер та його сучасники писали про необхідність реформування освіти,

християнські гуманісти видавали трактати, що сприяли удосконаленню змісту освіти. Реформатори займали і займають важливе місце в історії освіти, оскільки вони були й залишаються першими, хто сформулював принципи реформованої освіти та розробив її цілі та методи. Своєю працею вони заклали важливий фундамент, на якому пізніше будували освітяни прогресивну освіту, формували християнську свідомість у підростаючого покоління.

Християнство від появи до сьогодення ґрунтується на учнівстві, що заклало систему реформації в освіті, протиставлену античному філософському шкільництву, з одного боку, і єврейському релігійному вихованню, з іншого. Християнська церква на відміну від греко-римського любуудрія будувалася на концепції єдності, єднотумності й єднотумності, від єврейського статичного релігійного виховання її відрізняла зосередженість на динамічному розповсюдженні вчення Ісуса Христа. Завдяки цьому поширення християнства вимагало поширення освіти як способу формування свідомості особистості, тобто вміння читати, писати, рахувати набувало практичного значення у процесі засвоєння, практикування і популяризації християнської віри.

Рання церква була дуже подібна до школи у широкому значенні цього слова через те, що перші християни перебували в науці апостолів. Ми дізнаємося про це з історичної книги Нового Завіту – Дії Святих Апостолів, а також нам відомі заклики апостола Павла до єднотумності й єднотумності християн, озвучені, зокрема в посланнях до церкви в Коринфі та Филипах. Навіть суперечки, на переконання Павла, повинні слугувати досягненню порозуміння й єднотумності. Це свідчить на користь судження про те, що саме християнський світогляд, орієнтований на забезпечення умов організації масової освіти, на відміну від орієнтованого на виняткову аристократичність античного світосприйняття.

Як неодноразово зазначали О. Дзюба, Я. Ісаєвич, М. Капраль, Ф. Науменко, П. Беринда, І. Борєцький, Г. Дорофіївч, М. Смотрицький, середньовічна освіта відштовхувалася від системи знань, узагальнених у працях чотирьох інтелектуалів раннього Середньовіччя: Марціана Капели, Северина Боеція, Касіодора й Ісидора Севільського. У V столітті Марціан Капела написав трактат «Про шлюб Філології з Меркурієм» – посібник усіх наук, які вивчалися в школах того часу. Боеції (480-528 роки) уклав найповнішу збірку творів Платона й Аристотеля для свого часу. Касіодор (490-585 роки) підготував трактат для вивчення «семи вільних мистецтв», який сприяв розповсюдженню освіти серед ченців. Якщо Боеція називають останнім із римлян, то Касіодора – першим із схоластів, що

пояснюється їх способом мислення. Енциклопедія «Етимологія», авторства Ісидора (570-636 роки), стала зібранням усіх знань, гідних вивчення.

Одним із способів організації розповсюдження християнської віри були монастирі, що використовувалися як центри підготовки місіонерів на нехристиянські землі. На цьому етапі розвитку християнства місіонери могли повернутися до монастиря з новими учнями. Саме тому в ранньому Середньовіччі (V-X століття) школи, зазвичай, існували при церковних громадах і монастирях. Пізніше ці церковні установи використовувалися для зняття соціальної напруги. Вони давали прихисток особам, які шукали миру і спокою для своєї душі, або самореалізації у релігійному житті. Часто ченцями і черницями ставали молодші діти шляхетних родин, які не знаходили себе у світському житті. Монастирські школи створювалися здебільшого з метою якісної підготовки служителів церкви, а для представників інших соціальних верств освіта була, майже недоступною. Відкриття шкіл церковної освіти свідчило про становлення християнської культури. Про це свідчило навіть те, що в цих освітніх осередках викладалися медицина, закони і хронологія, книги Біблії, небесна і земна ієрархія, етимологія, знання про людину, тварину і птахів, світ і його частини, фізична і політична географія, твори деяких давньогрецьких і римських авторів. Політична акція візантійського імператора Юстиніана закриттям на початку VI століття останніх язичницьких шкіл засвідчила про занепад язичницької культури у Європі.

Монастирські школи, засновані орденом бенедиктинців на початку VI століття, користувалися великим впливом на формування християнської свідомості впродовж шести століть. У статуті ордену наголошувалося на значенні практичної діяльності, зокрема переписування книг, для духовно-морального виховання дитини. Щодня учням визначалося 7 годин на фізичну працю і від 2 до 5 годин на читання Святого Писання і переписування книг. Монастирська школа X століття складалася з двох частин, одна з яких призначалася для підготовки чернецтва, а друга для навчання дітей шляхетних родин, які здобувши освіту, поверталися до світського життя. Ці навчальні заклади поряд зі школами при соборах були єдиними освітніми установами того часу, де могли здобувати освіту представники вищих і нижчих прошарків ранньосередньовічного суспільства. При цьому важливу, якщо не провідну роль відігравали домашнє виховання й освіта, будучи найдоступнішою і найпоширенішою формою підготовки до життя, але носило в однаковій мірі стихійний і систематичний характер. Особливості

реалізації змісту і форм цього суспільного явища залежали від соціального прошарку, до якого належали вихованці і визначалися їх життєвими потребами та забезпечувало найкращі з можливих перспектив самореалізації.

У програмах, формах, методах і засобах навчання візантійської школи поєднувалися античні та нові риси. Притаманні античній школі сувої, пергамент, папірус, були поступово замінені папером, пташиним або тростинним пером. Як і в античні часи, грамоті навчалися буквоскладальним методом з обов'язковою хоровою вимовою вголос. Панували мнемонічні прийоми навчання, що цілком зрозуміло. Розмовна мова того часу істотно відрізнялася від класичного грецького, яку вивчали в школі і на якому викладалися навчальні тексти (Гомер та ін.), доповнені Псалтирем та агіографічною літературою. Особливих змін у методах навчання, в порівнянні з античною епохою не відбулося. Як і раніше вчили за допомогою пальців та абетки. У програму шкіл навчання грамоти входив також церковний спів. Недбайливих школярів карали різками. До наших часів дійшли книги про повчання дітям, де підкреслювалася важливість і необхідність освіти: «Читай багато і дізнаєшся багато».

Усе навчання в церковних школах раннього Середньовіччя проходило як індивідуальна робота учня з учителем. Кожен учень навчався в повній незалежності від свого сусіда за власним темпом. Пізніше домінуючою стала індивідуально-групова форма освіти: в одній групі збирали учнів із різним рівнем підготовки, заняття проводилися без установленого розпорядку, дітей приймали на навчання протягом року. Школу відвідували хлопчики 7-15 років. Головне завдання навчання – вивчення латини. Учні спочатку зазубрювали молитви і псалми, а потім – училися читати релігійні книги. Деякі учні йшли далі. Опанувавши техніку читання, вони вивчали письмо і багато часу присвячували каліграфії, співу і засвоєнню арифметики (не далі 4-х дій). Навчання проводилося катехизісним методом.

У всіх церковних школах учителями були духовні особи. Освіта мала теологічний характер. Всю істину шукали у Святому Письмі, вивчали «на зубок» лише канонічні (дозволені церквою) підручники й інші священні книги. Навчання будувалося переважно на запам'ятовуванні текстів із Священного Письма і коментарів до них. У зв'язку з цим у школах панував спосіб оволодіння знаннями, при якому навчальний матеріал подавався у вигляді запитань і готових відповідей на них. Читати учні вчилися буквоскладальним методом, що ґрунтувався на механічному запам'ятовуванні, бо для читання використовувалися релігійні книги, написані латиною, а не

національними мовами, якими розмовляли діти. Після опанування читанням вчилися писати, що також було неймовірно складно.

Навчання на практиці виглядало приблизно так: спочатку вчитель зачитував навчальний матеріал, звісно латиною, а учні всі разом повторювали його вголос з метою запам'ятати почуте. Учні, які вміли писати, записували урок на навощених дощечках. Потім кожний учень повинен був повторювати вивчене без будь-яких затримок. Окреслена методика не сприяла зростанню рівня осмисленості вивченого, проте забезпечувала засвоєння знань, набуття умінь і вироблення навичок у повному обсязі, а найголовніше, приводила всіх учнів у психологічний стан єдності й єдиномислячості, що напевне було головною метою середньовічної церковної освіти та виховання. Найважливішою виховною методикою було заучування, співання та декламування релігійних пісень (псалмів) і молитов, які не рідко складалися з покладених на музику текстів Священного Письма. Це слугувало способом залучення дітей до Слова Божого, проте рівень доступності Біблії робив цю книгу сакральною, тобто таємною. Справжня проблема зазначеного підходу до формування духовно-моральних цінностей окремо взятої особистості і суспільства в цілому полягала у мовному бар'єрі, бо латина не була мовою широкого кола пересічних мешканців середньовічних міст і сіл, але мовою релігійного й інтелектуального життя чітко структурованого соціуму.

У X-XI століттях із розвитком міст у Західній Європі і становленням нового соціального прошарку – міщан (бюргерів) для задоволення освітніх потреб міського населення виник новий тип навчальних закладів – міські школи. Вони були двох різновидів: цехові школи при ремісничих цехах і гільдійські школи – при гільдіях купців. Поступово вони були перетворені на початкові магістратські школи, які утримувалися коштом органу міського самоврядування – магістрату. У цих школах вперше почали навчати дітей рідною мовою і загальноосвітня підготовка поєднувалася з професійно прикладною, що можна вважати зародженням змісту і форм трудового навчання та професійної освіти.

Автор статті прагне визначити вплив реформації в освіті на формування християнської свідомості особистості в історії педагогіки. На межі раннього і класичного Середньовіччя, тобто протягом IX-XI століть, у Західній Європі остаточно закріпилася трьохстанова соціальна структура середньовічного суспільства: ті, хто моляться, ті, хто воюють і ті, хто працюють. Освіта, завдяки цьому, набула чітко вираженого станового характеру, що визначило зміст і методику викладання та виховання середньовічних навчальних закладів. Це не сприяло масовості поширення навіть елементарної грамотності, і

навпаки знецінювало ідею здобуття систематичної, на той час, церковної освіти представниками збройного чи працюючого соціальних прошарків описаного періоду.

Отже, освіта у Середньовіччі, базуючись на навчанні читання, письму, лічбі, у Західній Європі охоплювали до 3% і понад 30% мешканців у Візантії, що пояснювалося мовою викладання: латиною книжною мовою для Західної Європи і грецькою розмовною і книжною мовою для Візантії. У решті питань освіта носила максимально соціально прикладний характер, орієнтований на задоволення потреб представників різних станів суспільства. Крім станового поділу важливу роль відігравав статевий чинник, оскільки хлопчики і дівчатка отримували різну освіту та виховання. Головною метою освіти в усіх регіонах і країнах християнського світу у середні віки була кахїтизація, тобто засвоєння основ християнської віри навіть у міських школах.

Язичницька Київська Русь не потребувала жодної системи освіти, проте з прийняттям християнства у Києві князем Володимиром була заснована перша школа «навчання книжного», оскільки освіта насаджувалася згори. Сприймалося це як страшне зло, зокрема, матері за своїми дітьми, яких забирали на навчання, плакали як за померлими. Крім Києва навчальні заклади знаходилися і в Переяславі, Чернігові, Турові, Полоцьку, Ростові, Володимирі, Муромі, Ростові. Можливо цьому частково сприяла феодална роздробленість, яка підштовхувала кожного князя до максимальної самостійності від інших, але шкільна мережа зростала і саме міста ставали осередками шкільництва. Спочатку школи засновувалися світською владою для задоволення потреб управління державою, проте зі зміцненням і поширенням церковної мережі переходили під юрисдикцію церкви. Як і в решті країн християнського світу, у Київській Русі навчання носило катехітичний характер, тобто грамотність асоціювалася з опануванням основ християнської віри. Саме початкову освіту надавали вчителі грамоти, які навчали по кілька учнів одночасно. Це переконливо свідчить на користь твердження про спільність європейських соціокультурних процесів в епоху середньовіччя.

Середньовічне суспільство не знало чіткого поділу школи на початкову, середню і вищу, врахування специфіки дитячого й юнацького сприйняття і психології. Релігійна за формою і змістом освіта носила словесно-риторичний характер. Початки математики і природничих наук викладалися уривчасто, описово, часто у фантастичній інтерпретації. Переважну більшість релігійних діячів класичного середньовіччя лякали досягнення точних і природничих наук, які їм здавалися породженням сатани. У монастирських, а

особливо в соборних (кафедральних) школах Західної Європи, освіта для здібних старанних учнів переходила на більш поглиблений рівень вивчення «семи вільних мистецтв» поділена на два етапи: «trivium» і «qua drivium». Спочатку учні проходили базовий курс – «trivium», куди входили латинська граматики, риторика і діалектика. Граматика вважалася «матір'ю всіх наук», діалектика сприяла формуванню формально-логічного мислення і слугувала основою для вивчення логіки і філософії, риторика виробляла вміння правильно і виразно говорити. За наявності в учня здібностей і грошей він переходив на вищий освітній рівень, «qua drivium», який включав арифметику, астрономію, музику і геометрію, в курсі геометрії давалися деякі відомості з географії.

Арифметика, музика, геометрія й астрономія вважалися науками про чисельні співвідношення, які лежать в основі світової гармонії. У пошуках знань з цих дисциплін учні вирушали в академічні мандри країнами Західної Європи. Мандрівні школярі (від латинського слова *schola* – школа), ваганти, або голіарди, що походили з міського, сільського, лицарського і навіть із прошарку нижчого духовенства. Навчання в школах велося латиною, тільки в XIV столітті з'явилися школи з національними мовами. Система церковної освіти, що склалася протягом середніх віків, не у повній мірі задовольняла зростаючі потреби суспільства. Життя вимагало не теоретично-абстрактних, а практичних знань, які викликали побоювання ортодоксальних богословів, оскільки вони вважали практичні науки «перелюбними». У кожній школі був один вчитель (пайдатес або дідакол). Йому допомагали кілька кращих учнів – репетиторів (екрітуа). Викладачі об'єднувалися у професійні гільдії, думка яких обов'язково враховувалося при призначенні нових вчителів. Між викладачами існувала домовленість не переманювати учнів. Дідаколи отримували платню від батьків учнів, а їх заробітки були досить скромними. Поступово структура середніх шкіл ставала складнішою, бо в них працювали групи викладачів. Напрями діяльності цих шкіл санкціонувалися владою. Фактично вся цивільна і церковна верхівка вчилася в граматичній школі. Програма шкіл була варіацією семи вільних мистецтв і складалася з двох четвериць. До першої входили граматики, риторика, діалектика і поетика, до другої – арифметика, геометрія, музика, астрономія. Основна частина учнів обмежувалася вивченням предметів першої «четверіци».

Серед методів навчання популярні були змагання школярів, зокрема, у риторичі. Повсякденне навчання виглядало приблизно так: учитель читав, давав зразки тлумачення, відповідав на питання, організовував дискусії. Учні вчилися цитувати напам'ять, робити

переказ, коментар, опису (екфрази), імпровізації (Схедій). Для оволодіння мистецтвом ритора були потрібні досить широкі знання. Учні вивчали поеми Гомера, твори Есхіла, Софокла, Евріпіда, Арістофана, Гесіода, Піндара, Феокріта, Біблію, тексти отців церкви. У Х столітті з програм була виключена латина і все, що було пов'язане з «варварським» Заходом. Як видно, учням слід було багато читати. Читання було найважливішим джерелом освіти. Зазвичай школяру доводилося самостійно розшукувати необхідні для його навчання книги. Наприкінці навчального тижня вчитель і один із старших учнів перевіряли знання учнів. Тим, хто не досяг успіху, чекало фізичне покарання в якості стимулу для покращення результатів. На думку значної частини дослідників, мета навчання у граматичних школах полягала в оволодінні «еллінської наукою» (пайдейя) – передоднем вищої філософії – богослов'я, яке вважалося вершиною церковної освіти і розташовувалося над усіма «вільними мистецтвами» в ієрархії знань як найвища з середньовічних наук. Грецька філософія вибудовувалася на багатобожній релігії, а християнство – утілення у життя вчення та способу життя Ісуса Христа та Його апостолів. Це значно конкретніше ніж абстрактна ідея монотеїзму чи єдинобожжя [3-5].

Схоластичний період в історії суспільної думки Південно-Західної Русі – України прийшовся на XVI-XVIII століття, а тому вчителі й учні руських шкіл «навчання книжного» XI-XIV століть, залишаючись у філософії патристики, не займалися виробленням загальноприйнятої системи категорій. Для них важливішим виявився пошук шляхів і способів інтеграції християнства до життєвого укладу східних слов'ян, а не перебудови слов'янського способу життя на християнських засадах. Ось завдяки цьому ми і маємо, так зване, руське православ'я з усіма його специфічними рисами і відмінностями від інших християнських традицій світу у тому числі і від материнської для нього – візантійської [7].

Київська Русь виробляла власну доктрину християнства замість того, щоби запозичити вироблену середньовічною церквою. Вона базувалася на ідеях, викладених у трактаті «Про закон і благодать» авторства ченця Іларіона, котрий згодом став митрополитом Київським. Це спричинило рух альтернативним шляхом розвитку суспільних відносин, які частково поширювалися на Західну Європу завдяки династичним шлюбом. При цьому руська політична еліта досить холодно ставилася до західних впливів на себе, не вбачаючи в них особливого позитиву. Ця тенденція перетворилася на стійкий тренд після розколу церкви на західну і східну, що відбувся 1054 року і

закріпив ідеологічно-політичне протистояння східно-християнської і західно-християнської культур майже на тисячу років.

У ранньому Середньовіччі темпи поширення освіти були пов'язані з розповсюдженням християнства. У класичному Середньовіччі політизація християнізації нівелювала освітній чинник катехізації. Це був спільний процес для Заходу і Сходу християнського світу, проте в Західній Європі, завдяки міській культурі, освіченість значно більшою мірою знаходила своє застосування у світському житті ніж у Східній Європі. У пізньому Середньовіччі розпочався розквіт наук і мистецтв, підготовлений освітніми процесами попередніх епох. Схоластичність, пройшовши свій апогей, виконала головне завдання і зайняла свою нішу у релігійному та науковому світогляді людства, поступившись центральним місцем у світогляді інтелектуальної еліти гуманізму, проте це відбувалося дуже поступово.

Мартін Лютер перебував на чолі тих, хто усвідомлював потребу в змінах в освіті, та із характерним завзяттям він намагався внести ефективні зміни в освіті в Віттенберзі та й по всій Німеччині. У ті часи він написав лише декілька робіт, які безпосередньо стосувалися освіти, в інших його творах часто виявлялися спроби пов'язати освіту із доктринальними відкриттями Реформації, і особливо підкорити навчання «теології Хреста». Важливим складником впливу Реформації на вирішення мовно-культурного питання виявилася розробка системи масової освіти, здійснена чеським педагогом Я. А. Коменським. Ідея полягала у тому, щоб один учитель міг одночасно навчати багатьох дітей. Відштовхнувшись від практики монастирських і цехових шкіл, дидакт визначив часові межі занять і розподілив учнів на групи за віком. Цю систему ми звикли називати класно-урочною, бо є вікова група – клас і є часові рамки заняття – урок. За початковим задумом клас міг налічувати до ста учнів, яким учитель викладав урок. У цьому йому допомагали два старші учні, які добре засвоїли ці уроки у попередніх класах.

Ян Амос Коменський виклав основні принципи класно-урочної системи навчання у праці під назвою «Велика дидактика», що ґрунтувалася на висвітленні практичного досвіду навчання дітей за вдосконаленою методикою і новою для XVII століття системою. Щоправда сучасна українська система освіти не соромлячись використовує слабко модифіковану класно-урочну систему Коменського. Головною зміною стало зменшення числа учнів у класі від ста до тридцяти, і завдяки цьому, відмови від допомоги старших учнів у проведенні уроків, проте клас залишається класом, а урок – уроком, учень – учнем, а учитель – учителем.

Учений спершу був старанним учнем, а тільки згодом, здобувши освіту, став спостережливим дослідником і педагогом-новатором, висловлюючись сучасною термінологією. Його прізвисько Амос означає найкращий, улюблений учень, що підкреслює ставлення юного Яна до навчання. Студентські амбіції Коменського до реформування системи освіти здебільшого згасають у процесі викладацької діяльності на етапі зміни соціального статусу студента на соціально-професійний статус викладача. Ця традиція не зупинила Яна Коменського від здійснення революції у системі освіти, плодами якої ми користуємося і сьогодні.

Саме протестантські ідеї релігійної свободи надихнули мислителя на пошуки способів і засобів полегшення людям доступу до звільняючої правди Благої Звістки Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа. Його щира довіра Слову Божому і прагнення забезпечити доступ до Біблії якомога більшої кількості людей. Метою протестантів було навчити всіх грамоти, щоби могли читати Біблію і конспектувати недільні проповіді пастирів і пресвітерів церкви. Одне з найбільших досягнень Реформації полягає у тому, що християнству повернули статус самодостатньої соціальної доктрини, а не релігійної системи, яка проникаючи в усі сфери життя, функціонує паралельно з реальним повсякденним життям пересічних європейців епохи Середньовіччя. Поширення освіти стало фундаментальним складником соціальної роботи досліджуваного періоду, успадкованої на подальших етапах історичного розвитку людства. Реформатори з усіх сил прагнули повернути освіті її ранньохристиянське призначення: нести світло Божого Слова всім людям, що їм у значній мірі вдалося зробити завдяки класно-урочній системі, розробленій протестантом для протестантів, але яка стала надбанням усього людства.

Філософія Просвітництва також виникла на ґрунті поширення освіти національними мовами розпочатої під час Реформації. Європейські просвітники здебільшого були віруючими в Бога людьми, які критикували клір за їх несправедливий спосіб життя, проте Біблію ставити в центр свого способу життя. Вони не бажали асоціювати релігійне життя з церковним, будучи розчарованими прямими суперечностями між ученням Ісуса Христа і життєдіяльністю служителів церкви. Натомість американських просвітників навряд чи можна віднести до цієї категорії мислителів, оскільки церковне життя у колоніях Великобританії, які 4 липня 1776 року проголосили Декларацію незалежності США, процвітало в усіх барвах [4].

Саме Реформація посприяла обов'язковій освіті для всіх дітей, що було узаконено у лютеранській Швеції 1618 року, як і у північноамериканській колонії Великобританії Массачусетс. Це

сталося у XVII столітті. Освіта була потрібна всім в однаковій мірі незалежно від станової приналежності, бо давала можливість кожній грамотній людині читати Біблію самостійно, що забезпечило людям справжню свободу, яка приходила через пізнання правди. Без сумніву, усі провідні діячі Реформації, навіть ті, які були відносно маловідомими, незалежно від того, яку гілку Реформації вони репрезентували, сприяли розвитку християнської освіти, як одному з основних способів утвердження людей у християнській вірі. Мартін Лютер говорив: «Він дав вам дітей і засоби для їх утримання не для того, щоби ви чинили з ними як вам завгодно, або навчали їх для мирської слави. Вам було дано переконливе повеління виховувати їх для служіння Богу, або у протилежному випадку ви повністю будете викорінені разом з вашими дітьми; тоді все, що ви вклали в них, буде втрачено». Це твердження відверто свідчить про мету християнського виховання й освіти в протестантському середовищі XVI століття і про негативне ставлення фундатора Реформації до світської освіти і виховання. Принісши релігійну свободу, він зовсім не бажав поширення світськості, а навпаки ствердження і поширення щирої живої віри у живого Бога [6, с. 145.]

Фактично протестантська церква другої половини XVI століття асоціювалася серед європейців із поширенням освіти. Цю ідею підхопили також українські суспільно-політичні діячі, засновуючи релігійні братства на зразок чеських. Українські братчики надавали поширенню грамотності не меншу роль, ніж європейські реформатори, а тому на кінець XVI століття 40% мешканців українських земель були писемними, що можна вважати цілком співмірним і співставним із німецьким результатом у 80% грамотних людей на кінець XVI століття. Мета школи – надавати таку освіту, яка б ґрунтувалася на власній культурі, традиціях і водночас не відрізнялася від польських і західно-європейських шкіл. Братчики і пов'язані з ними освітні діячі намагалися зробити свою школу зразковою. Навчання в ній, як свідчать історичні джерела, мало характер «українських студій» (*studii Ruthenici*). Разом із тим, школа мала назву греко-слов'янської навіть після того, як в ній було запроваджено вивчення латинської мови. Зберігся реєстр учнів кінця XVI століття, де записано 61 школяр, а переважно з міста Львова та Галицького і Краківського передмість. Є також кілька дітей з інших міст і сіл: син Сильвестра Шелеста з підміського с. Солоніш, син шевця з с. Любіня, сирота з м. Яворова, син вдови з м. Городка, син священика з с. Сихова.

Історики, які використовували в своїх дослідженнях цей реєстр, не враховували, що він охоплює лише частину учнів початкового ступеня, бо зберігся фрагментарно. Але братська школа не була лише

початковою, а включала й студії вищого рівня. Початкову освіту в ній здобували «міські сини», навчання яких оплачувалося батьками, і вбогі діти («павпри»), звільнені від плати за навчання. Більшість «павпрів», в тому числі й співаки дитячого хору, мешкали в бурсі при школі. Тут жили і вбогі підлітки та юнаки, які не лише допомагали дякам-вчителям «в послугі церковній», а й виконували різні доручення братства: копіювали та перекладали документи, ходили з листами, носили книги та шрифти з друкарні на склад.

Крім хлопців, що здобували початкову освіту, при братствах, були учні й вищого ступеня, яких називали спудеями, або студентами. Вони не тільки самі вчилися (спершу в братській школі, а з другої половини XVII століття – в інших середніх та вищих школах Львова), а були одночасно і вчителями-репетиторами («педагогами») школярів-«хлопців». Освітній рівень студентів був такий високий, що декого з них запрошували до викладання слов'янської, грецької та латинської мов до інших міст, призначали братськими проповідниками. До речі, поєднання в одному навчальному закладі різних рівнів навчання було характерним для середньовічної і ранньомодерної освіти і в Західній Європі [11].

Братські школи Львова і Вільнюса дали поштовх розвитку православного братського шкільництва в Україні, Білорусі й Литві. Окремі школи мали між собою зв'язки, допомагали одна одній. Так, Львівське братство встановило контакти з Вільнюською братською школою, зокрема, надіслано їй 50 примірників слов'яно-грецької граматики. На прохання Вільнюського братства львів'яни відрядили до Вільнюської школи кваліфікованих учителів – Кирила-Транквіліона Ставровецького та Стефана Зизанія. Близько 1615-1616 років одночасно засновані Київська братська школа і саме Київське Богоявленське братство. Вже сама ця одночасність вказує, що для фундаторів братства й школи основним була саме школа: братство тут засновувалося для опіки над школою, і це мало бути його головною функцією. 1617 року Вільнюське братство знову просило Ставропігію відрядити вчителя «латинської науки». Натомість вихованці Вільнюської школи Сильвестр Косов та Ісає Трофимович-Козловський стали згодом викладачами в школі Львівського братства. На прохання місцевих братств Львівська Ставропігія надсилала вчителів для шкіл у Перемишлі, Бересті, Рогатині та інших містах. Учитель зі Львова 1591 року викладав і в Стрийській школі. Петро Аркудій 1596 року писав, що братська школа в Бересті є «немов семінарією, заснованою на зразок тих, що їх затвердив патріарх Єремія», малися на увазі школи Львівського і Вільнюського братств, які мали грамоти про їхнє затвердження патріархом. Під впливом Львівської виникають або

реорганізуються школи в Городку, Галичі, Комарні, Більську та інших містах [8-11].

Таким чином, школи провідних братств стали суттєвим чинником поживлення реформаторського освітнього руху в Україні, мали тривкий і багатогранний вплив на розвиток культури. Незважаючи на гостроту протистояння православних (в очах уніатів «схизматів») і прибічників унії (в очах православних відступників від благочестя), на освітній ниві вони робили спільну справу. Загроза втратити вірних на користь унії була одним з мотивів зусиль православних на ниві шкільництва. Унійна церква також вважала освіту засобом привернути на свій бік православних, незадоволених низьким рівнем традиційної освіти. Подібно, як релігійна полеміка сприяла активізації вивчення літератури, своєрідне змагання різних концепцій в галузі шкільної освіти сприяло підвищенню рівня організації навчальної діяльності всіх шкіл.

У XVI столітті Польща й Литва, як і вся Європа, спочатку переживали часи надзвичайного успіху Реформації, а потім вступили в роки католицької реакції. Реформація викликала піднесення національної свідомості та освіти, хоч разом з тим внесла чимало безладдя в життя як католицької, так і православної церков. Реформація вивела точні та природничі науки з-під заборони і сприяла у такий спосіб технічному прогресу. На середину XVII століття в державі функціонувало понад тридцять середньоосвітніх шкіл, із них близько двадцяти розмішувалися на українських землях – у Ярославі, Перемишлі, Львові, Луцьку, Кам'янці, Острозі, Барі, Вінниці, Житомирі, Станіславі, Самборі, Фастові, Ксаверові, Кременці, Красноставі, Овручі, Переяславі та Ужгороді. Учні колегій походили з різних соціальних станів і верств. Здебільшого, це були шляхетські та міщанські діти, а також нащадки духовенства. Утім, не бракувало й вихідців із козацького середовища, оскільки навчатися могли не лише католики, а й унійці та православні. Зокрема, в єзуїтських колегіумах здобували освіту українські гетьмани Богдан Хмельницький, Павло Тетеря, Іван Мазепа, відомий православний церковний діяч архієпископ Чернігівський Лазар Баранович. Для незаможних студентів при колегіумах існували інтернати. Згодом при єзуїтських школах постали й закриті навчальні заклади для дітей вищої аристократії, де їх готували до управління державою. При кожному колегіумі, зазвичай, була багата бібліотека. Іноді при них відкривали й друкарні [3].

Основні особливості розвитку української освіти наприкінці XV – на початку XVII століття визначалися надзвичайно складною політичною ситуацією на землях України-Русі. Роз'єднання і поділ

українських земель між Литвою, Польщею, Угорщиною, спустошливі напади татарських орд, Люблінська унія (1569 рік) призвели до узаконення національного, соціального та політичного гніту мови й віри. З боку українських селян це викликало масовий протест, що був підтриманий козацтвом: вибухнула хвиля селянське-козацьких повстань, які очолили Кристоф Косинський, Северин Наливайко та інші ватажки. До боротьби включилися міщани і почасти аристократія, духовенство, які стали на захист культури та віри. Цей глибинний супротив українського суспільства XVI-XVII століть ознаменував формування національної самосвідомості, перетворення українського народу в українську націю. За М. Грушевським, саме цей процес зумовив перше національно-культурне відродження України «так сильно, хоч і не надовго, заблиско блиском і політичної мислі, і національного усвідомлення, і розвоєм артистичної творчості, приготувавши ту цікаву своєрідну культуру, яка розвинулася особливо там, де на ґрунті народному творилися певні інтелігентські верстви і сполучили в своїм обіході народні елементи життя з певними вимогами вищої культурності» [7].

Із перших кроків державотворчої діяльності козацтво заговорило про реформу освіти. За свідченнями чужоземних мандрівників, усі діти, навіть сироти (а їх було доволі багато) навчалися грамоті. Для них діяли школи грамоти при церквах. Початків грамоти навчали й мандрівні дяки. Братські школи (у XVII столітті, крім вже відомих виникли Львівська, Київська, Луцька, Вінницька, Немирівська й ін.). Вони навчали основам православ'я, грецької, арифметики, астрономії, музичної грамоти рідною мовою. Діти дрібної шляхти, заможних міщан, духовенства вчилися переважно в школах гімназійного типу, створених уніатським орденом василіан в Умані, Каневі, Овручі, Львові, Бучачі та інших містах. Однак єдиної концепції навчання не було. Бо у колегіумах, яких було теж багато на початок XVIII століття, викладали вже по-іншому, за загальноєвропейськими методиками гуманітарної освіти. Так було і в протестантських (зокрема, кальвіністських) гімназіях – у Дубецьку біля Перемишля і Панівцях – поблизу Кам'янця. Отже, вимальовувався новий тип школи, який суперечив старій формі освіти, наявне зміщення орієнтирів у західний бік активізувало дискусії щодо нової моделі освіти.

Таким чином, проаналізувавши вплив реформації в освіті на формування християнської свідомості особистості в історії педагогіки, ми визначили, що Україна мала розвинену освітню систему, котра включала початкову, середню і вищу школу високого класу. Однак наприкінці XVIII століття через закріпачення і розорення селян більшість сільських шкіл на Лівобережній і Слобідській Україні

припинили існування. Згодом для непривілейованих верств населення виникали малі народні училища (дворічні) – у повітових містах і головні народні училища (п'ятирічні) – у губернських центрах. Перші з них відкрили у Києві, Чернігові, Харкові, Новгороді-Сіверському, Катеринославі. На Правобережній Україні та на західноукраїнських землях, що, залишилися під владою Польщі, передусім, занепадали братські школи. Абсолютна більшість дітей залишалася поза школою. Із втратою державності першою, як бачимо, загинула добре поставлена освітня справа в Україні.

Загалом, аналіз подій і фактів дає змогу побачити конкретніше і сутність Реформації в Україні. Не маючи тут вагомого економічного потенціалу, а при відсутності бюргерів та підтримки «низів» – і потенціалу політичного, Реформація в Україні залишилася, передусім, явищем культурним, чинником духовної історії. Оскільки остання суттєво відрізнялася від західноєвропейської культури глибоким зв'язком із візантійською традицією і православною основою, культурний вектор Реформації в Україні спрямовувався саме на православ'я. Фактично, багато дослідників цьому значенню Реформації приділяють основну увагу, беручи за об'єкт наукових пошуків ренесансно-гуманістичний зміст у діяльності братств, письменників-полемістів, Острозького науково-освітнього центру, просвітителів, друкарів, прогресивно мислячих православних діячів. М. Грушевський саме такою бачив Реформацію в Україні. Це пояснює подібність поглядів деяких прихильників православної церкви з протестантським вченням, що вже сучасники досліджуваного періоду визначали як «єретичні збочення». Це, до речі, допомагає зрозуміти і розбіжності в оцінках Реформації, властиві вітчизняній історіографії. Унаслідок реформаційних впливів відбувалося пожвавлення культурного життя в Україні, яке набувало виразної тенденції до національного самовизначення. Інші конфесії, у тому числі протестантизм, сприяли відродженню: брали участь у піднесенні освіти, науки, книгодрукування, утвердженні самодостатності слов'яно-руської мови, включення її до системи не лише релігійних, а й просвітницьких цінностей, пропаганді принципів віротерпимості та свободи совісті, ідеалів громадянського суспільства.

Література:

1. Голубев С. Древние и новые сказания о начале Киевской академии / С. Голубев // Киевская старина. – 1885. – Т. 2. – С. 115–116.
2. Дмитриевский А. Арсений архиепископ Элассонский (суздальский тож) и его вновь открытые исторические мемуары / А. Дмитриевский // ТКДА. – 1898. – С. 17.

3. Дзюба О. М. Братські школи / О. Дзюба // Енциклопедія історії України. – Т. 1 : А-В // Редкол. : В. А. Смолій (голова) та ін. ; НАН України, Інститут історії України. – К. : Наукова думка, 2003. – 688 с.
4. Ісаєвич Я. Найстаріші документи про діяльність братств на Україні / Я. Ісаєвич // Історичні джерела та їх використання. – Київ, 1966. – Вип. 2. – С. 12–22. ; ЦДІАУЛ, ф. 52, оп. 2, т. 11, арк. 191; т. 381, арк. 828.
5. Капраль М. Актові матеріали до біографії Івана Красовського за 1574-1601 рр. / М. Капраль // Україна в минулому. – Львів. – 1993. – Вип. 4. – С. 131.
6. Лютер М. Проповедь об оставлении детей в школе / М. Лютер. – Т. 4. – Филадельфия : Muhlenberg Press, 1943. – С. 145.
7. Науменко Ф. І. Педагог-гуманіст і просвітитель І. М. Борецький / Ф. І. Науменко. – Львів, 1963. – С. 22.
8. Clifford R. Backman. The Worlds of Medieval Europe. Oxford : Oxford University Press, 2003. s. 247–252.
9. Mironowicz A. Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku. – Białystok, 1994. – S. 182.
10. Diplomata Statutaria. Юбилейное издание в память 300-летия основания Львовского Ставропигийского братства. – Львів, 1886. – Т. 1. – Док. 85. – С. 69.
11. Grendler P. F. Schooling in Renaissance Italy : Literacy and Learning. 1300-1600. – Baltimore ; London, 1989. – P. 23–25.

* * *

Олександр Сташук
(м. Рівне)

ЄВРОПЕЙСЬКА РЕФОРМАЦІЯ XVI СТОЛІТТЯ ТА ПЕДАГОГІЧНІ ІДЕЇ Я.А. КОМЕНСЬКОГО

Реформація – один із небагатьох історичних рухів, який «стояв на принципах повернення до євангельського вчення, утілення його принципів у повсякденне життя людей та держав. Він чітко проголосив, що без Бога і Євангелія неможливо змінити на краще ані життя людини зокрема, ані держави в цілому» [9, с. 20]. Відомо, що біля 90% населення середньовічної Європи були неграмотними, тому завдяки Реформації при церквах відкривалися школи, створювалися вищі навчальні заклади. За короткий час більшість населення протестантських країн уже вміла читати й писати, а процес народної освіти просувався доволі швидко. Наслідки Реформації і до сьогодні

відчутні не лише в суспільних явищах, у розвитку наук і технологій, а й, великою мірою, у педагогічній науці, у системі освіти та виховання.

Чеський педагог Ян Амос Коменський (1592-1670 роки) був великим реформатором і фундатором наукової педагогіки не лише своєї епохи. Його вчення лягло в основу науково-педагогічних систем багатьох країн, і до сьогодні його ідеї важливі та актуальні для розробки принципів і методів сучасного навчання. Великий педагог мав вагомий вплив на розвиток педагогічної теорії та практики в усьому світі завдяки запропонованим елементам християнської освіти та виховання, які базуються на Біблії. Суспільно-християнські та педагогічні науки незалежної України повною мірою прийняли реформаторські ідеї батька сучасної педагогіки, і до сьогодні вони мають наукову цінність. Розглянуті в статті окремі аспекти християнського виховання, які входять у загальну освітню систему Я. А. Коменського та є її основою, важливі та актуальні для вітчизняної педагогічної науки. Лише усвідомлене привнесення в сучасну освіту багатства християнських духовно-моральних основ, впровадження в практику виховання в родинах принципів християнської моралі, дасть здоровий імпульс розвитку та вихованню молоді, допоможе розв'язати проблеми суспільства.

Християнське виховання наскрізь пронизує усю педагогічну систему Коменського, його провідні положення займають чільне місце в багатьох працях педагога. Окремі теоретичні аспекти вчення Я. А. Коменського представлені в XXIV розділі його найголовнішої праці – «Великої дидактики». Він має назву «Метод прищеплення благочестя», де йдеться про поняття благочестя як дар Божий, про джерела благочестя, методику його формування. Як у минулому, так і сьогодні для багатьох науковців даний розділ став основою для майбутніх досліджень із названої проблематики. Так у посібнику «Історія педагогіки» (2010 рік) І. Зайченко, послідовно та детально розглянувши поняття благочестя, віри, релігії та молитви [4, с. 294-302].

У низці фундаментальних праць, таких як «Всезагальна рада», «Материнська школа», «Пансофія», «Листи до неба», «Шлях світла», «Продовження братського заповіту» Коменський запропонував розгорнуту картину прогресивного розвитку не лише теорії та практики педагогіки, а й світоглядної – християнської за своєю сутністю – основи розвитку суспільства. Багато науковців досліджують різноманітні аспекти навчання та виховання за системою Коменського, пропонують розгорнуту картину дидактичного досвіду великого педагога, серед них – І. Зайченко, В. Кравець, А. Піскунов, М. Левківський, О. Дубасенюк та багато інших. Важливою для науковців і дослідників є концепція «всезагального виправлення діл

людських», нова міждисциплінарна наука, за допомогою якої засновник педагогіки прагнув покращити умови суспільного життя, зупинити жакливі війни між країнами. Окремі зарубіжні дослідники називають Коменського «реформатором виховання, теологом, ученим, психологом, зразком універсальної людини Відродження»; «в XVII столітті Коменський представляв всесвітню християнську демократичну республіку, охоплену системою шкіл та університетів»; «метою Коменського було дати освіту всьому людству, людям різного віку, усіх областей (діяльності), усіх народів для просвітлення, для підвищення благополуччя усіх народів на принципах рівності» [6, с. 70-71].

Зважаючи на значимість і важливість християнського виховання для суспільства, вважаємо за необхідне та актуальне виокремити та узагальнити окремі теоретичні положення безпосередньо християнського спрямування, які в цілому становлять основу педагогічної системи великого педагога Яна Амоса Коменського. Уважаємо, що такий матеріал буде важливим для організації навчально-педагогічної діяльності сучасних вітчизняних педагогів.

Одне з найважливіших положень реформаційних ідей указує на те, що кожна людина повинна читати та досліджувати Біблію, і власне життя будувати на основі Біблії. Для виконання цього завдання необхідно було створювати умови для отримання хоча б мінімальної освіти усіма верствами населення. Через декілька років після початку Реформації були відкриті нові університети, а навчання в старих – суттєво реформувалося, відбувся перехід від схоластичної системи до суто наукової [7, с. 57]. Масово відкривалися школи, була створена доступна система освіти для різних вікових груп населення.

Одним із провідних положень усієї педагогічної системи Я. А. Коменського є твердження про те, що «...щоб не вивчала християнська молодь після Святого Письма (науки, мистецтво, мови та ін.), – усе слід досліджувати згідно з Писанням, щоб молодь могла побачити й чітко усвідомити, що все є цілковитою марнотою, якщо воно не стосується Бога та прийдешнього життя» [5, с.175]. Як бачимо, Святе Письмо – Біблію, великий реформатор поклав в основу будь-якої суспільної, у тому числі й педагогічної діяльності. Упродовж декількох століть Я. А. Коменського вважали просто педагогом, і лише в середині XX століття він був визнаний та належно оцінений як великий мислитель-філософ [5, с. 181]. Вітчизняна педагогічна наука радянського періоду абсолютно ігнорувала запропоноване Коменським вибудовування основних педагогічних положень на біблійних засадах, заперечувала можливість духовного відродження людського суспільства.

Із самого юного віку дітей необхідно навчати переважно тому, що безпосередньо веде до Бога: читанням Святого Письма, участю в богослужіннях і добрих справах. Він писав у своїх працях: «Усі люди, котрі тільки народилися, прийшли у світ з однією головною метою – бути людьми, тобто розумними істотами, володарями тварин, яскравою подобою свого Творця. Тому всіх потрібно вести до того, щоб вони, належним чином увібравши в себе науку, доброчесність і релігію, могли з користю пройти справжнє життя й гідно підготуватися до майбутнього» [9, с. 20].

Далі детальніше зупинимось на питаннях благочестя, якому великий педагог надавав важливого значення. У згаданому вище розділі «Великої дидактики» «Метод прищеплення благочестя» він писав, що сутність благочестя в умінні скрізь шукати Бога (після сприйняття понять віри та релігії). Педагог турбувався про те, щоб у школах обов'язково вивчалися правила гарної поведінки, моралі та благочестя. «Отож, треба якомога більше дбати про те, щоб в школах мистецтво виховання моралі та істинного благочестя було поставлене належним чином» [9, с. 21]. Для прищеплення благочестя, як вважав Я. А. Коменський, необхідно дотримуватися таких правил: прищеплення благочестя повинно розпочинатися в ранньому віці, бо, якщо в ранньому віці душа не проникається любов'ю до Бога, то внаслідок самого життя, непомітно проникає в душу неповага до божества, яка в подальшому викорінюється з великими труднощами; разом із розвитком відчуттів у дітей необхідно розвивати уявлення про Бога і привчати до шанування Його, споглядати на небеса, звертаючись до Бога і Христа, схиляти коліна перед незримою величчю Його; розпочинаючи освіту дітей, ми повинні переконувати їх у тому, що живемо на землі не заради цього життя, а прагнемо до вічності, що тут лише перехідний стан, щоб, належним чином приготувавшись, ми гідно вступили у вічне життя; необхідно навчити дітей, що життя, в яке переселяються люди звідси, буває подвійне: блаженне з Богом і нещасне в пеклі; щасливі ті, хто так виховає свою душу, що виявиться гідним бути переселеним до Бога, бо поза Богом – джерелом світла й життя немає нічого, крім темряви, страхів, мук, вічної смерті; з юного віку нехай діти привчаються займатися переважно тим, що безпосередньо веде до Бога: читанням Священного Письма, участю в богослужінні і зовнішніх добрих справах; все, що вивчається в Писанні – віра, надія, любов повинні вивчатися для використання у житті, цим релігія свою життєвість виражає дією; всі повинні з величною ревністю навчатися здійснювати богопочитання як внутрішнє, так і зовнішнє [4, с. 296].

Ідеї християнського виховання стоять на перших позиціях в педагогічній системі Я. А. Коменського. Так, наприклад, істинне християнство вимагає обов'язкового утвердження віри ділами. Тому в навчанні необхідні систематичні вправи у стриманості, милосерді, терпінні, і якщо віра не приносить плодів, то вона є мертвою, а якщо веде до блаженства, має бути живою. Такі твердження взяті з Біблії, ґрунтуються на повчанні Апостола Павла: «віра без діл мертва» [2, 2:17].

Також будь-яке навчання обов'язково має поєднуватися з елементами звеличення та шанування Бога. «Богочитанням є слово про Бога, проповідь і слухання Його слова, молитва з коліноскіненням, оспівування в гімнах похвали, здійснення таїнств та інші священні обряди, загальні й часткові. А внутрішнє богочитання визначається постійною думкою про божественну присутність, страх і любов до Бога, відданість волі Божій, готовність здійснити і витерпіти все те, що угодно Богу. Отже, якщо ми виховуємо молодь у релігії, то ми повинні виховувати в ній досконало внутрішню й зовнішню, щоб не формувати лицемірів, тобто зовнішніх, уявних, розфарбованих, фальшивих шанувальників Бога або фанатиків, які насолоджуються своїми думками і з презирством ставляться до зовнішнього почитання церкви, порушують порядок і красу її, або, нарешті, людей холодних, бездуховних» [4, с. 296]. Як бачимо, увесь процес навчання Коменський пропонував будувати на чиннику шанування та звеличення Бога, тому що Він «блаженний і єдиний сильний Цар над царями і Пан над панами» [1, 6:15]. Навіть коли він деталізує окремі елементи дидактики (потрібно пам'ятати про те, що Коменський, як і багато його сучасників, пояснювали термін «дидактика» значно ширше, ніж сьогодні) – освіту, деталі навчання, діяльність учителя, організацію школи, різноманітні аспекти виховання та інше, в усьому на перші позиції пропонує ставити Бога, Якого називає «... вершиною всякої досконалості на небі і на землі, єдиним начальником і здійснювачем нашої віри, любові і спасіння нашого» [4, с. 298].

Розглядаючи людину як «...найвище, найдосконаліше і напрекрасніше творіння, як істоту, що становить собою образ і радість свого Творця» [3, 1:27], Коменський у V розділі «Великої дидактики» обґрунтовував принцип природовідповідності виховання. Будучи частинкою створеної Богом природи, людина цілком здатна до пізнання навколишньої дійсності в усій її красі, тому необхідно вивчати природні прагнення підростаючого покоління та забезпечувати природну потребу в пізнанні та навчанні. Усі народжені люди мають бути розумними істотами, які відображають свого Творця, а Творець хоче, щоб усі, на кому Він начертав Свій образ, пізнавали Його,

любили та звеличували. Принцип природовідповідності виховання нерозривно пов'язаний з принципом народності виховання, що передбачає виховання у дусі національного світогляду, філософії, культури та релігії [7, 60].

Низку конкретних біблійних положень Коменський переносить на процес освіти, навчання й виховання дітей, де знаходить оригінальне тлумачення в усій його педагогічній системі. Відбиті вони у меті, завданнях, змісті, методах, засобах, організаційних формах освіти, навчання й виховання. Так, із Святого Писання черпаються пізнання про Бога та про Його любов і, на думку великого педагога, такі пізнання мають бути основою усього навчання й виховання. Також роздуми про Його слово та Його милість, молитва як особливий потяг і постійне прагнення до Бога та багато інших положень лише духовно-біблійного характеру, є важливими та визначальними в процесі навчання і виховання.

Багато років свого життя Я. А. Коменський присвятив створенню «Всезагальної поради щодо виправлення діл людських», яка складається із семи частин. Одна із них – «Пансофія», де великий педагог не лише виклав основні положення усєї педагогічної концепції, але й з її допомогою прагнув покращити умови суспільного життя у світовому масштабі. Ідеї пансофії (всезагальної мудрості) Коменського полягають у відбиті в свідомості людини реально існуючого, а не ілюзорного світу в усьому різноманітті, і є основою усєї педагогіки. Також необхідно вказати і на ідеї пангармонії, згідно з якою усе в світі органічно пов'язано між собою, а окремі частини цілого відбивають риси загального [5, с. 175]. Як бачимо, усі ці поняття знаходять своє підтвердження у Святому Письмі та аргументуються біблійними тлумаченнями. Усе це (також й інші ідеї та поняття, що входять до складу наведеної вище праці Коменського та які призначені для реалізації грандіозного плану перебудови людського суспільства) спрямоване до одного: людина має свідомо уявити собі велич і досконалість свого прообразу – Бога, та лише до Бога як до джерела усього спрямовувати усі свої прагнення.

У статті задані лише окремі праці великого педагога, у яких розглянуто фрагменти запропонованої проблематики. На їхній основі можемо підтвердити запропоновану на початку тезу про те, що ідеї християнства проходять червоною ниткою через усю педагогічну систему Я. А. Коменського, вони є основою його наукової педагогіки. Як і відомі у багатьох напрямках діячі епохи, такі як Р. Декарт, М. Лютер, Ф. Меланхтон, Ж. Кальвін, У. Цвінглі, Дж. Нокс, Т. Мюнцер та багато інших. Я. А. Коменський вибудовував власну педагогічну систему на основі біблійних понять і висновків, утілюючи ідеї

Реформації у нові організаційні форми діяльності навчальних закладів. Він боровся за те, щоб християнське (загально релігійне) виховання відбувалося на засадах нових релігійних реформаторських вчень (лютеранство, кальвінізм та інші), а засновані латинські середні школи типу гімназій поклали початок класичному вихованню [8, с. 116].

Наведені у статті теоретичні аспекти християнського виховання Я. А. Коменського знайшли застосування в педагогічних науках України, особливо після проголошення її незалежності. Реформація дає приклад національного пробудження на ідеях християнства, формує модель патріотизму як прив'язаності до свого народу та своєї країни. Сьогодні нашій державі потрібна християнська педагогіка як засіб від бездуховності, аморальності та деградації, важливо також і активно заявляти про важливість та необхідність реформування академічної освіти на основі біблійних знань. Вважаємо, певною мірою цьому будуть слугувати розглянуті в даній статті засади християнського виховання педагогічної системи Я. А. Коменського.

Література:

1. Біблія, Новий Заповіт, 1 Тим., 6:15.
2. Біблія, Новий Заповіт, Якова, 2:17.
3. Біблія, Старий Заповіт, Кн. Буття, 1:27.
4. Зайченко І. В. Історія педагогіки : у 2 кн. – Книга 1 : Історія зарубіжної педагогіки / І. В. Зайченко: навч. посіб. для студ. ВНЗ. – К. : Видавничий Дім «Слово», 2010. – 624 с.
5. История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX в. : учеб. пособ. для педагог. учебных заведений / под. ред. академика РАО А. И. Пискунова. – 3-е изд., испр. и дополн. – М. : ТЦ «Сфера», 2009. – 487 с.
6. Картгаазе В. Від Меланхтона до Коменського та Чижевського / В. Картгаазе: наукове видання / за ред. Р. Мниха, Є. Пшеничного. – Вид. 2-е, доп. – Дрогобич ; К. : Коло, 2005. – 378 с.
7. Коменский Я. А. Велика дидактика. Избранные педагогические сочинения / Я. А. Коменский. – Т. 1. – М. : 1982. – 387 с.
8. Левківський М. В. Історія педагогіки / М. В. Левківський. – К.: Основи, 2003. – 236 с.
9. Опарін О. А. Роль Реформації в соціально-економічному, культурному і духовному розвитку Європи / О. А. Опарін // 500 років Реформації. – К. : [Б. в.], 2016. – 35 с.

* * *

Тетяна Тронько
(м. Полтава)

**ЄВРОПЕЙСЬКА РЕФОРМАЦІЯ В НАВЧАЛЬНИХ
ПОСІБНИКАХ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ
XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ: МЕТОДИЧНИЙ АСПЕКТ**

Процес підручникотворення залишається актуальним упродовж усіх років розвитку незалежної України. Суспільно-політичні та економічні процеси, що відбуваються в країні після 1991 року, поставили нові вимоги до змісту історичної освіти. Змінюється концепція історичної освіти – змінюються навчальні програми, а за ними – й підручники. Незважаючи на нестримне зростання обсягу інформації, у тому числі й історичної, та розвиток засобів її поширення, підручник і на сьогодні залишається одним із джерел її отримання і основним засобом навчання. За словами О. Пометун, сучасний підручник – це «... книга, за допомогою якої вчитель розвиває мислення школярів, навчає аналізу, оцінці, самостійному пошуку доказів, допомагає формулювати власну точку зору і висловлювати її» [10].

Відповідно до сучасних вимог, неодмінними характеристиками підручника має бути науковість, доступність, яскравість викладу матеріалу, узгодженість з цілями і завданнями чинної освітньої програми, дотримання науково-методичних і психолого-педагогічних критеріїв. Не останнє місце в процесі ефективного засвоєння історичного матеріалу відіграє методичний апарат підручника.

Саме належне методичне забезпечення підручника полегшує як роботу вчителя щодо організації навчально-пізнавальної діяльності учнів, так і робить для учнів процес навчання цікавим, творчим і розвивальним. Утім, подібного вигляду підручник набув не одразу. Ряд сучасних дослідників уже звертали увагу на методичні засади шкільних підручників минулого, на розвиток методики навчання історії (П. Мороз, О. Орловський, Т. Савшак). Метою цієї розвідки є аналіз методичного забезпечення підручників і навчальних посібників Російської імперії другої половини XIX – початку XX століття на прикладі вивчення теми європейської Реформації XVI століття.

Аналізовані підручники умовно можемо поділити на дві групи, межею між якими є прийняття у 1913 році нової програми з історії, що змінила розподіл історичного матеріалу по класам. Курс нової історії перемістився з 6-го і 7-го класів у 5-й і 6-й, але окремі теми були виокремлені в самостійний концентр, який вивчався у 7-му класі [3, с. 3]. Метою такого кроку, за словами міністерського циркуляра, повинно було стати «вдосконалення навчально-виховних результатів вивчення історії в ... середній школі, шляхом більш успішного і

вдумливого засвоєння цього предмета і зацікавлення ним учнів» [1, с. VI].

Крім того, існує й інша класифікація, заснована на авторстві підручника. Серед проаналізованих нами підручників більшість належить до категорії «професорських». Їхніми авторами були відомі на той час дослідники, викладачі вищих навчальних закладів, наприклад, О. Вульфійс – викладач загальної історії в жіночому педагогічному інституті та на Вищих курсах у Петербурзі, професор Київського університету П. Ардашев, відомі історики Р. Віппер, М. Карєєв та Д. Іловайський. Були й «учительські» підручники, які створювалися викладачами середніх навчальних закладів і, як правило, користувалися популярністю серед педагогів.

Загальне враження про пануючу методику викладання в тогочасній школі та саму побудову підручників можна скласти, проаналізувавши «Учебную книгу новой истории» М. Карєєва [7]. Автор уважав, що в параграфах підручника може розміщуватися історичний матеріал різний за своїм значенням для формування знань з тієї чи тієї теми. Одні параграфи призначені для «заучування» (наголошуємо, саме для *заучування*, як прийому вивчення матеріалу), інші, що містять менш важливі деталі, – лише для «читання» в класі з поясненням учителя (цікаво, що до таких «неважливих» параграфів віднесені й ті, що стосуються підбиття підсумків). Усі «неважливі» параграфи позначалися «зірочками» [7, с. III], що допомагало організовувати навчальну роботу вчителя та учнів. Якщо за такою класифікацією проаналізувати матеріал, пов'язаний з висвітленням теми «Реформація» [7, с. 24-64], маємо такі результати. Із 44 параграфів, присвячених безпосередньо процесам Реформації (в однойменному розділі частина тексту (підрозділ III) присвячена історії міжнародних відносин реформаційної епохи §§55 – 61), 22 параграфу були важливими, інша частина – другорядними, тобто позначеними «зірочкою». Для *заучування* пропонувалися питання, що розкривають сутність Реформації, її перебіг та специфіку в основних європейських країнах – Німеччині, Пруссії, Англії, Шотландії, Франції, Польщі. Зазначимо, що підручник М. Карєєва порівняно з іншими навчальними книгами, на нашу думку, повніше аналізує перебіг Реформації в окремих державах. До вже згаданих варто додати Швейцарію, Данію і Швецію, Нідерланди. «Неважливими» з точки зору М. Карєєва були причини та передумови Реформації, зокрема, причини кризи католицької церкви наприкінці Середніх віків, спроби реформи, напрями релігійної Реформації XVI століття, співвідношення гуманізму, Реформації і політичних рухів XVI століття. Прикметно, що серед чинників незадоволення католицькою церквою історик виділив

мирські, релігійні, соціальні і до них додав ще й національні: «Національна опозиція Риму йшла рука об руку з опозицією політичною і соціальною, тому що в цей же час відбувалося і створення національних держав» [7, с. 26]. Розкриваючи відмінності окремих течій протестантизму, М. Карєєв наголосив, що серед іншого на умови їхнього формування вплинули й особисті якості Лютера, Цвінглі і Кальвіна [7, с. 31], історичні портрети яких він змалював у відповідних параграфах. Сам процес Реформації автор розглядав за принципом від загального до конкретного. Спочатку проаналізував загальні риси Реформації, а потім – її перебіг в окремих країнах. Подача матеріалу здійснюється ним за допомогою співставлення та порівняння. Як спосіб привернення уваги до термінів, власних імен, важливих тез використовується курсив. З ілюстративного матеріалу на тему Реформації у підручнику маємо лише одну карту – «Поширення протестантизму в другій половині XVI століття».

На важливому значенні Реформації наголошував історик Д. Іловайський, який ставив її на один щабель із відкриттям Америки і вважав ці дві події рубіжними для переходу від середньовічної історії до нової, оскільки вони мали великий вплив на подальший розвиток історії народів світу. Зокрема, Д. Іловайський підкреслив, що церковна Реформація здійснила величезний переворот у галузі духовних інтересів і суспільних відносин в Європі [9, с. 3]. Поділяючи нову історію на періоди, він уважав цілком правильним називати перший період реформаційним, оскільки головним його змістом були боротьба протестантизму з католицизмом і релігійні війни, які виникли внаслідок цього [9, с. 4]. Автор теж вдався до виділення курсивом матеріалу важливих тез, імен, жирним шрифтом позначено початок нових підрозділів. Підручник написаний доступною мовою, подекуди в ньому використовується сюжетна розповідь, наприклад, при описі зречення Карла V [9, с. 43-44], що сприяє засвоєнню учнями цього матеріалу. Особливістю даного підручника є й наведені наприкінці «Зразки питань при повторенні Нової історії» [9, с. 237-238]. Щоправда, питаннями вони навряд чи є. Це швидше назви тем, або означення окремих проблем. Так, із теми Реформація пропонувалися такі завдання: «Видатні діячі епохи Відродження і Реформації в галузі церкви, науки, мистецтва і літератури», «Огляд релігійних війн в Європі в XVI і XVII століттях», «Нарис Англійської реформації і двох революцій з їхнім політичним значенням», «Позначити подію при кожному хронологічному числі, поставленому на початку глав». В очі одразу кидається доволі широке формулювання завдань, які мають репродуктивно-відтворюючий характер. Але при цьому увага звертається і на хронологію, і на історичні персоналії. Прикметно, що

даний підручник не призначався для конкретного класу (у назві лише зазначається «Курс старшого віку»), але про його затребуваність і популярність говорить уже те, що на 1901 рік він витримав 27 видань.

На початку свого підручника нової історії відомий історик ХХ століття Р. Віппер виклав власне бачення змісту історичної освіти та її місця в загальному розвитку учнів. По-перше, він наголосив на необхідності детальніше викладати ті події, які хронологічно близькі до поточного моменту. По-друге, говорив про зміну цілей викладання історії. На його думку, це не повинен бути предмет, який здобувається пам'яттю і лише не надовго її навантажує зовнішніми даними, таблицями, списками і каталогами царювань, міністерств і світових конгресів [2, с. III]. Із перших кроків вивчення, історія може давати матеріал для порівняння, розумових дослідів і висновків, які б допомогли зрозуміти умови і хід розвитку людських суспільств. Під час викладання історії повинні цінуватися лише ті данні, які справляють яскраві та міцні враження, але разом із тим – відкривають можливості для самостійної роботи. Тому, зауважував Р. Віппер, у підручнику необхідно звертати увагу не лише на терміни, підсумкові формули, але й на характеристики явищ і установ, опис історичної обстановки, виклад політичних думок, соціальних і релігійних поглядів тощо [2, с. III].

Подібно до Д. Іловайського у періодизації нової історії Р. Віппер теж звертав увагу на дві події – відкриття Америки і «перший протест у Німеччині проти папи». Останній факт свідчить про «розрив церковної єдності європейського життя і перші кроки звільнення розуму людського від рамок віри, що тиснули» [2, с. 1]. Можна порізно визначати критерії хронологічних меж, але новий час від попереднього вирізняє «швидкий, безупинний рух уперед в усіх сторонах трудового життя і особливо зростаюче верховенство знання й розуму» [2, с. 2].

Перша частина підручника розповідала про колоніальну політику європейців, а разом із нею і про викликані зміни в економічному житті Європи, про Нідерландську революцію, про кризу монархії у Франції, італійське просвітництво, революцію і Реформацію у Німеччині ХVІ століття, реакцію католицизму та кальвінізм. І все це було об'єднано однією назвою «Вік Реформації». Таке охоплення питань прямо вказувало на місце Реформації у житті Європи і загалом нової історії у баченні Р. Віппера. Для формування просторових уявлень підручник пропонує декілька чорно-білих карт із теми – «Германия в начале Реформации» [2, с. 41], «Церковное положение Западной Европы во времени Аугсбургского мира» [2, с. 52], на якій зображені держави й території, які відпали від Риму, та «Церковное положение в

Западної Європи к концу XVI века» [2, с. 65]. Для позначок використовувалися графічні символи.

Із проблем Реформації розпочинається і підручник професора Імператорського жіночого педагогічного інституту О. Вульфуса, виданий у 1915 році, тобто вже на основі нової програми з історії. У першому розділі («Отдел I. Возрождение и Реформация») [3, с. 1-40] питання власне європейської Реформації (лютеранська реформація, реформація в Швейцарії, кальвінізм, реформація в Англії) розглядаються разом із процесом занепаду світової могутності пап, гуманізмом, становищем Німеччини наприкінці XV і початку XVI століть. Усе це вказує на бачення автором прямого зв'язку Відродження, ідеології гуманізму і Реформації. У параграфі, присвяченому Мартину Лютеру і початку Реформації, привертає увагу цікава біографічна довідка про нього. Окрім звичних у такому випадку дат і фактів показані його моральні переживання, світоглядні пошуки, поступове формування ідеології, аналізуються його основні твори [3, с. 24-27]. У такому ж плані подається довідка і про У. Цвінглі [3, с. 33-35].

Підручник професора Київського університету св. Володимира П. Ардашева також був складений на підставі нової міністерської програми з нової історії. За задумом її упорядників, другий ступінь вивчення (у 7-му класі) повинен полягати у повторенні політичної і військової історії, яка становить основу 1-го ступеня, і доповнені її ґрунтовними екскурсами в галузь культурної історії, яка в першому ступені вивчалася поверхово. Винятком є лише розгляд церковної Реформації, яка, за словами науковця, хоч і є переважно культурним явищем, але будучи невіддільною від політичної історії епохи, «віднесена до 1-го ступеня, а тому в 2-ому згадується лише у вигляді загальної характеристики у зв'язку, з одного боку – з гуманізмом, із іншого – з пізнішим культурним розвитком Європи» [1, с. VI]. У зв'язку з цим цікавими є узагальнюючі параграфи з промовистими назвами: «Гуманізм і Реформація, як споріднені ідейні рухи» [1, с. 93-96], «Основні відмінності між гуманізмом і Реформацією» [1, с. 96-98], «Культурно-історичне значення Реформації» [1, с. 98-101].

Підручник П. Ардашева є хіба що не єдиним із проаналізованих нами, наприкінці якого вміщено хронологічний вказівник, із прив'язкою до сторінки, на якій йде мова про ту чи ту особу, чи подію (на зразок предметного покажчика) [1, с. 93-287]. Зазначимо, що цей посібник брав участь у конкурсі підручників із нової історії у 1915 році, де здобув половину великої премії Вченого комітету Міністерства народної освіти.

Особливе місце серед проаналізованих нами підручників займає «Сокращённый курс новой истории для реальных училищ», автором якого був директор Санкт-петербурзької гімназії Імператорського людинолюбного товариства К. Іванова [4]. Він належав до категорії «учительських». У передмові автор зазначав, що взявся за його створення на прохання вчителів історії реальних училищ [4, с. 3]. На відміну від усіх вище згаданих підручників, у цьому фактичний матеріал викладався в скороченому обсязі, натомість було багато ілюстративного матеріалу. На переконання автора, яке ґрунтується на його багатолітньому досвіді, робота учнів з малюнками приносить лише користь [4, с. 3]. К. Іванов на сторінках розмістив портрети історичних діячів, життя і творчість яких були пов'язані з підготовкою та розгортанням церковного реформаційного руху – Е. Роттердамського, М. Лютера, Карла V, У. Цвінглі. Крім того, представлено зображення церкви у Ваттенберзі, до дверей якої М. Лютер прикріпив свої 95 тез, кімнати Лютера у Вартбурзі, процесу спалення Лютером папської булли.

Автор зазначав, що разом із засвоєнням фактичного матеріалу, набуттям навичок пояснювати історичні явища і процеси, учні повинні ще й засвоїти історичну термінологію [4, с. 3]. Із цієї метою історичні поняття у тексті виділяються спеціальним шрифтом.

Окрім підручників справі навчання історії прислужуються навчальні посібники, до яких належать хрестоматії і книги для читання. За словами упорядників одного з таких посібників («Книги для чтенія по истории нового времени», підготовленої історичною комісією навчального відділу Товариства поширення технічних знань), завдання таких видань полягало в тому, щоб допомогти вчителю відновити власні знання, дати старшокласникам, зацікавленим історією, можливість розширити свій науково-історичний обрій і ознайомитися з методами, які панують у сучасній науці, а також дати широким верствам читаючої публіки посібник для самоосвіти [8, с. III]. За рахунок додаткової інформації, розміщеної в них, розширювалися межі підручника. Якщо для нас звичним є розміщення в хрестоматіях документів, що належать до певної історичної епохи, то для тогочасних видань більш притаманні уривки з творів учених-істориків, як вітчизняних (М. Карєєва, М. Кореліна, Т. Грановського, М. Ковалевського), так і зарубіжних (Ранке, Шлоссера, Шенкеля, Прескотта), статті з періодики («Русский вестник», «Русская мысль») [5; 6]. Інколи, за свідченням упорядників [5, с. V], окремі статті створювалися спеціально на замовлення редакції хрестоматії.

Отже, проаналізоване на прикладі висвітлення Європейської Реформації методичне забезпечення навчальних посібників Російської

імперії другої половини XIX – початку XX століття засвідчує його надзвичайну бідність і обмеженість. Незважаючи на те, що в процесі навчання історії головна увага зверталася на заучування і запам'ятовування, а зміст підручників був часто перевантажений фактичним матеріалом, для організації і стимулювання пізнавальної діяльності тогочасних учнів робилося мало. Звичні для нашого часу запитання, завдання, схеми і діаграми, словники тощо просто відсутні. Вершиною методичного апарату була структурованість тексту (розділи, глави, параграфи), подекуди виділення курсивом або жирним шрифтом понять і головних тез, увага до головних історичних діячів епохи, інколи залучення ілюстративного матеріалу (карти, портрети, малюнки). Кращими були «вчительські» підручники, автори яких мали безпосередній досвід роботи з учнями. Лише зміна підходів до процесу навчання загалом і навчання історії зокрема зумовила вдосконалення методичного апарату підручників і навчальних посібників.

Література:

1. Ардашев П. Н. Курс новой истории для 7-го класса мужских гимназий / П. Н. Ардашев. – К. : Тип. Киевской 2-й Артели, 1915. – 287 с.
2. Виппер Р. Учебник новой истории (с историческими картами) / Р. Виппер. – 2-е изд. – М. : Типо-литография Тов-ва И. И. Кушнарёв и К^о, 1907. – 523 с.
3. Вульфius А. Г. Учебник новой истории для средней школы / А. Г. Вульфius. – 3-е изд. – Петроград : Изд-е Я. Башмаков и К^о, 1915. – 208 с.
4. Иванов К. А. Сокращённый курс новой истории для реальных училищ / К. А. Иванов. – 2-е изд. – СПб., 1907. – 210 с.
5. Историческая хрестоматия по новой истории : пособие для преподавателей, учеников старших классов среднеучебных заведений и лиц, ищущих самообразования / сост. Я. Г. Гуревич ; под общей ред. Я. Я. Гуревича. – 5 изд. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1914. – 651 с.
6. Историческая хрестоматия : учебное пособие для учащихся и преподавателей. Курс новой истории / сост. А. Овсянников. – Т. 1. – СПб. : Изд-во А. Овсянникова и П. Степанова, 1875. – 764 с.
7. Кареев Н. Учебная книга новой истории : с историческими картами / Н. Кареев. – 2-е изд. – СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1901. – 346 с.
8. Книга для чтения по истории нового времени. – Т. 1. – М. : Изд. Тов-ва И. Д. Сытина и «Сотрудники школ» А. К. Залесской, 1910. – 623 с.

9. Новая история. Курс старшего возраста / сост. Д. Иловайский. – 27 изд. – М. : Типо-литография Тов-ва И. И. Кушнарёв и К°, 1901. – 240 с.
10. Пометун О. І. Шкільний підручник нового покоління, який він? [Електронний ресурс] / О. І. Пометун. – Режим доступу : http://undip.org.ua/upload/iblock/53b/3_19.pdf.

* * *

Зоя Хитра
(м. Київ)

ПЕДАГОГІЧНІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТА ГУМАНІСТИЧНОЇ ПАРАДИГМ ОСВІТИ

Зміна ціннісної парадигми сучасного суспільства спричиняє глибинні трансформації в усіх сферах життя людини. Насамперед, це стосується освіти, оскільки саме вона сприяє формуванню певної системи цінностей у підростаючого покоління. Сьогодні освіта постає ареною боротьби «старих» і «нових», декларованих і реальних особистісних і професійних цінностей. На практиці маємо низку проблем : неухильний ріст злочинності та насилля, особливо серед молоді; криза інституту сім'ї (сексуальна революція, зростання кількості розлучень та абортів); збільшення кількості людей з девіантною поведінкою; поширення та процвітання в культурі та науці псевдонаукових, містичних та окультичних ідей; масова реклама матеріального благополуччя та, як результат, споживацька психологія у населення. Відтак, усвідомлення освітянами своєї особистісної і професійної відповідальності за відтворення певної системи цінностей і керування ними у своїй педагогічній діяльності, можуть мати визначальний вплив на організацію педагогічного процесу виховання підростаючого покоління.

Дослідженню різних аспектів проблеми формування й функціонування цінностей в освіті присвятили свої праці вітчизняні та зарубіжні вчені: К. Байєр, Д. Гудінг, О. Дробницький, Г. Коджаспірова, Дж. Леннок, В. Лутай, О. Марчук, М. Рокич, І. Сіданіч, В. Сластьонін, Т. Парсонс, Т. Тхоржевська, Л. Хомич та ін., де представлено методологічні засади ціннісної (аксіологічної) парадигми освіти, проаналізовано значення аксіологічного підходу в розвитку теорії та методики виховання, розроблено типологію цінностей в освіті, виявлено вплив педагогічних цінностей на професійну майстерність вчителя, якість та успішність виховання підростаючого покоління.

Водночас, незважаючи на велику кількість напрацювань у галузі педагогічної аксіології, вченими не було приділено достатньої уваги

аналізові сучасних духовно-релігійних виховних технологій, їхнього впливу на розвиток і формування підростаючого покоління.

У зв'язку з цим метою нашої статті є здійснення аналізу та порівняльної характеристики цінностей освіти у контексті різних парадигм педагогічної теорії.

Педагогічний аналіз цінностей освіти вимагає передусім з'ясування сутності цієї категорії. Зазвичай поняття «цінностей» розглядають як значущість певних реалій дійсності з точки зору задоволення матеріальних і духовних потреб, інтересів людини; це те, що може цінувати особистість, що є для неї значущим і важливим. У педагогіці це поняття трактують як історично сформовані й зафіксовані у суспільній та індивідуальній свідомості уявлення, що постають як ідеали, стереотипи і функціонують як критерії оцінювання й орієнтації особистості та суспільства [3, с. 992].

Зміст цінностей у свою чергу зумовлює виникнення двох виховних практик: духовно-релігійної, зорієнтованої на трансцендентні цінності та гуманістичної, для якої головними є соціальні та індивідуалістичні цінності.

Необхідно зазначити, що незважаючи на те, що державна освіта в Україні ґрунтується на гуманістичній парадигмі освіти, має світський характер, але дедалі частіше в сучасній педагогіці проглядається тенденція до впровадження псевдонаукових (містичних, окультичних) ідей щодо змісту, форм і методів формування світогляду в учнівської та студентської молоді (відродження язичництва, екуменізм (об'єднання релігій), уфологія, учення про дітей-індіго, нумерологія тощо).

Ми пропонуємо розглянути принципи відмінності двох існуючих парадигм освіти – християнської та гуманістичної, відтворені нами у таблиці 1.

Таблиця 1

Порівняльна характеристика провідних ідей християнської та гуманної педагогіки

Християнська педагогіка (від Я. А. Коменського до сьогодення)	«Аксіоми гуманної педагогіки» (за Ш. О. Амонашвілі)
На якому фундаменті базується педагогіка?	
а) Слово Боже (Старий і Новий Заповіти); б) здобутки вчених-християн минулого (Я. Коменський – основоположник педагогіки; К. Ушинський – основоположник вітчизняної педагогіки та ін.;	а) першоджерела всіх релігій; б) педагогічна класика (К. Ушинський, В. Сухомлинський); в) праці з психології (Л. Виготський, Ж. Піаже); г) філософські праці

досвід сучасних зарубіжних і вітчизняних християнських вчених і педагогів (Д. Гудінг, Дж. Леннокс, М. Гузик та ін.).	(В. Соловйов, І. Ільїн, П. Флорентійський); д) філософське вчення сім'ї Періх; е) досвід учителів [1, с. 10].
Які головні цінності педагогіки?	
Християнська педагогіка має євангельську основу, що включає віру в триєдиного Бога (Отця, Сина – Ісуса Христа, Святого Духа), любов до Бога та до ближнього, прагнення пізнати істину, необхідність творення справедливості та добра.	Гуманна педагогіка будується на загальнолюдських цінностях: віра в найвище (не обов'язково – в Бога), в праведність, в любов, в добро [1, с. 4].
Сутність мудрості	
Мудрість розглядається як дар Господа, так і духовний плід (результат) в життєтворчості людини. Умовами надбання людиною мудрості є благоговіння перед Богом та дотримання дисципліни.	Мудрість – це всього лише суб'єктивний стан людини, але це і є найголовніше [1, с. 4].
Яке призначення людини у світі?	
Ісус Христос – це єдиний шлях людини до Царства Божого, віра в Нього є умовою спасіння. «Промовляє до нього Ісус: Я дорога, і правда, і життя. До Отця не приходять ніхто, якщо не через Мене» (Іван 14: 6). Християни – співпрацівники у Бога. «Силкуйся поставити себе перед Богом гідним, працівником бездоганим, що вірно навчає науки правди» (2-Тим. 2:15)	Ми – співпрацівники у Бога. У гуманній педагогіці це саме так. Усі світові релігії – шлях до однієї вершини з різних сторін гори (своя стежка). Зі сектантами не згоджуємось: вершина одна. Педагогіка – планетарна форма свідомості [1, с. 10-11].
Ідеали педагогіки	
Слово Боже є пріоритетним у здійсненні виховання підростаючого покоління. Христос – не тільки Учитель, але	Християнське вчення – посібник з педагогіки, а Христос – педагог. Мойсей і Мухамед також Учителі, тільки в них не було дипломів.

й Спаситель. «Закон бо через Мойсея був даний, а благодать та правда з'явилися через Ісуса Христа» (Івана 1:7).	Для віруючих священна книга – Біблія, Коран. А для педагогів – це праці Я. Коменського, В. Сухомлинського, К. Ушинського – пророків педагогіки.
<i>Природа людини</i>	
Святе Письмо вказує на триєдину сутність людини: духовну, душевну і тілесну складові. Духовна складова – справжня природа людини. А людина душевна (тілесна) не приймає речей, що від Божого Духа, бо їй це глупота, і вона зрозуміти їх не може, бо вони розуміються тільки духовно. Духовна ж людина судить усе, а її судити не може ніхто» (1Кор. 2: 14-15).	У людини є душа і вона – найголовніша. Людина в собі має відтворити синтез Заходу та Сходу [1, с. 12].
<i>Походження здібностей людини</i>	
Духовні дари у людини від від Бога. «А кожному з нас дана благодать у міру дару Христового. Тому й сказано: Піднявшись на висоту, Ти полонених набрав і людям дав дари!» (Еф. 4:7-8).	Люди народжуються один для одного, старші люди для молодших. Люди залишають один для одного «дари духа».
<i>Що є істина?</i>	
Бог є Істиною. «Промовляє до нього Ісус: Я дорога, і правда, і життя. До Отця не приходять ніхто, якщо не через Мене» (Іван 14:6)	Педагогіка – це суб'єктивний стан людини, настрої вчителя. Поле навколо – в якому іншим (учням) добре, вільно, комфортно. Істина – всередині людини (сума установок волі). Від віри в благородство своєї праці, від міцності волі залежить створення цієї атмосфери [1, с. 16].
<i>Про сенс життя людини</i>	
Господь є Сущий (насправді існуючий). Сенс життя людини – це	Дитинство – це процес зростання. Синій птах – ми шукаємо те, чого не існує. Ми шукаємо сенс (зміст)

поєднання з Христом.	життя, якого не існує, але в цьому випадку пошук цього змісту життя і буде змістом. Так само і з Богом [1, с. 28].
Про свободу людини	
У людини є свобода вибору. Людина може належати Господові, а бути рабою гріха. Справжня свобода людини можлива тільки в Господі. «Господь же то Дух, а де Дух Господній, там воля» (2 Кор.3:17).	Свобода в чистому вигляді не існує. Ми просто і вільно обираємо собі правила, а далі діємо у відповідності з ними. У дитини – найвища мудрість в розумінні свободи. Радіють, сміються, граються. Гра – це свобода. Деякі правила гри мені не подобаються, але щоб радіти грі, я їх приймаю. Свобода – це всього лише свобода вибирати з різних правил [1, с. 29].
Вищий світ і людина	
«А хто з Господом злучується, стає одним духом із Ним» (1 Кор. 6:17). «Божє Царство всередині вас!» (Луки 17:21)	Реально існує Вищий Світ (Бог, Абсолют). Я не був там, а коли і був – не запам'ятав, як у глибокому сні. Моя свідомість його не утримує [1, с. 13].
Як досягти вічності?	
Спасіння та безсмертя людина не може досягти своїми силами або якимсь чином заробити. Воно є дарунком від Бога. Спасіння полягає в прощенні Богом гріхів людини (Луки 1:77).	Моя душа реальна і безсмертна. Навіщо нам Бог? Для того, щоб утвердитися в своєму безсмерті. А значить, я повинен працювати, щоб заслужити собі безсмертя [1, с. 13].
Що таке дух людини?	
Дух існує поза матерією і часом. Космос створений Богом. Людина у творенні Космосу участі не брала. Вічне життя, тобто безсмертя, людина може отримати тільки від Господа. «Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне. Бо	Кожний є смертним і для кожного уже від народження поставлена крапка... Ми – помічники богів в будівництві Космосу. Дух – це п'ятий вимір для чотирьохмірного простору часу [1, с. 13].

Бог не послав Свого Сина на світ, щоб Він світ засудив, але щоб через Нього світ спасся» (Ів. 3:16-17). «А всім, що Його прийняли, їм владу дало дітьми Божими стати, тим, що вірять у Ймення Його, що не з крові, ані з пожадливости тіла, ані з пожадливости мужа, але народились від Бога» (Ів. 1:12).	
---	--

З утвердженням християнства метою освітнього процесу визначається проявлення в людині божественного образу (від цього й походить російське слово «образование»). Утверджуючи пріоритет духовного над матеріальним, теологічна (християнська) парадигма утверджує загальнолюдські цінності, зокрема віру, надію та любов, рівність людей перед Богом, необхідність пізнання Закону Божого та навколишнього світу. Зокрема, Я. Коменський у праці «Велика дидактика» визнавав пізнавальність світу, а джерелами пізнання вважав почуття, розум і віру. В розвитку пізнання, на думку вченого, можна виділити три ступені: емпіричний, науковий і практичний [3, с. 407; 4].

Здійснений нами аналіз цінностей двох парадигм освіти, дозволяє зробити висновок, що аксіоми гуманної педагогіки, сформульовані Ш. Амонашвілі, мають яскраво виражену *антихристиянську* спрямованість, незважаючи на те, що серед першоджерел пропонується християнське вчення та згадуються християнські вчені та педагоги. Зазначимо, що в мовознавстві префікс «анти» означає «проти» або «замість», вказуючи на протилежність, протидію, заміну, надаючи лексемам книжного відтінку, а деяким суспільно-політичним словам – відтінку несхвалення, зневажливості.

Головною ідеєю гуманістичної парадигми у педагогіці стало визнання того, що взаємозв'язок освіти і культури виявляється і реалізується лише через людину: людина, а не Бог, є з'єднувальною ланкою культурно-освітньої системи. У сучасній гуманній педагогіці, на відміну від християнської, плекається псевдонаукове вчення про дітей індиго. Необхідно зауважити, що вперше поняття «дитина індиго» було використано екстрасенсом Ненсі Енн Тепп для позначення обдарованих дітей, які, на її думку, мають ауру кольору індиго. Широку популярність цей термін отримав в кінці XX століття завдяки руху нью-ейдж, який характеризується змішанням різномірних філософських, релігійних та культурних традицій, використанням

різноманітних духовних практик. Дивує той факт, що прихильниками гуманної педагогіки без належного наукового обґрунтування приписується дітям індіго безліч різних властивостей, починаючи від високого рівня інтелекту та закінчуючи телепатичними здібностями. Стверджується також, що діти індіго є «ною расою людей», які не живуть по усталеним в суспільстві законам та нормам, а створюють свої правила [1]. Відтак, можна зробити висновок, що дитина індіго, має ознаки надлюдини і робить тільки те, що вона хоче. З цього слідує, що якщо такі надлюди будуть робити те, що вони хочуть, то постає питання— як регулюватимуться взаємини між ними? Якщо кожен з них творитиме свій моральний закон, то це може зумовити стан «війни всіх проти всіх». Зауважимо, що тоді постане питання як у Ф. Ніцше в його праці «Антихрист» про об'єктивні регулятиви (Бог, мораль, право). Це означає, що сьогодні в педагогічній науці як необхідна глибинна реформація: очищення від псевдонаукових ідей, перегляд цінностей, які реально формуватимуть життєву компетентність у підростаючого покоління.

Відтак, усвідомлення вчителем особистісної і професійної відповідальності за вибір відповідної освітньої парадигми в своїй педагогічній діяльності, обрання за орієнтир відповідних цінностей зумовлюватиме не тільки його професійну майстерність, якість виховання підростаючого покоління, але й матиме доленосний вплив для країни та її народу.

Література:

1. Амонашвили Ш. А. Аксиомы гуманной педагогики / Ш. А. Амонашвили. — Донецк : ООО «Цифровая типография», 2008. — 32 с.
2. Біблія— книги Святого Письма Старого й нового Заповіту / пер. І. Огієнко ; Українське біблійне товариство. — Київ, 2003. — 1375 с.
3. Енциклопедія освіти / Акад. пед. наук України ; головний ред. В. Г. Кремень. — К. : Юрінком Інтер, 2008. — 1040 с.
4. Марчукова С. М. Ян Амос Коменский : человек в «лабиринте света» / С. М. Марчукова. — СПб. : Издательство христианского библейского братства св. апостола Павла, 2006. — 304 с.

* * *

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Аляєв Геннадій Євгенович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка (м. Полтава).

Антонець Марина Олексіївна – кандидат психологічних наук, доцент кафедри філософії, історії та педагогіки Полтавської державної аграрної академії (м. Полтава).

Балаклицький Максим Анатолійович – доктор наук із соціальних комунікацій, доцент кафедри журналістики Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків).

Басенко Руслан Олександрович – аспірант кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка (далі – ПНПУ) (м. Полтава).

Бесєдіна Наталія Василівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава).

Борошенко Олена Анатоліївна – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії України ПНПУ (м. Полтава).

Вільховий Юрій Віталійович – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, заступник голови Полтавської обласної організації Української асоціації релігієзнавців (м. Полтава).

В'ялов Олександр Олександрович – викладач фізики вищої категорії, учитель-методист, засновник приватної школи «Початок мудрості», пастор (м. Харків).

Год Борис Васильович – доктор педагогічних, кандидат історичних наук, професор, академік Академії наук вищої освіти України, завідувач кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, заслужений працівник освіти України (м. Полтава).

Год Наталія Володимирівна – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава).

Гура Олексій Анатолійович – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України ПНПУ (м. Полтава).

Калакура Ярослав Степанович – доктор історичних наук, професор кафедри архівознавства та спеціальних галузей історичної науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ).

- Коваленко Михайло Володимирович** – аспірант кафедри філософії ПНПУ (м. Полтава).
- Кравченко Петро Анатолійович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, декан історичного факультету ПНПУ, заслужений працівник освіти України (м. Полтава).
- Лакно Олександр Петрович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава).
- Лебединська Марина Олександрівна** – аспірантка кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава).
- Левін Дмитро Борисович** – пастор Церкви Адвентистів Сьомого Дня (м. Полтава).
- Левтерова (Павлюк) Галина Володимирівна** – кандидат історичних наук, доцент кафедри гуманітарних та загальнотехнічних дисциплін Надслучанського інституту Національного університету водного господарства та природокористування (м. Березне, Рівненська обл.).
- Львова Олена Леонідівна** – кандидат юридичних наук, старший науковий співробітник відділу теорії держави і права Інституту держави і права імені В.М. Корецького НАН України (м. Київ).
- Петренко Ірина Миколаївна** – доктор історичних наук, професор кафедри педагогіки та суспільних наук Вищого навчального закладу Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі» (м. Полтава).
- Рибачук Віктор Олексійович** – старший викладач кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава).
- Романенко Ольга Анатоліївна** – кандидат економічних наук, доцент Київського національного торговельно-економічного університету, член Ради молодих вчених при Міністерстві освіти і науки України (м. Київ).
- Сіданіч Ірина Леонідівна** – доктор педагогічних наук, професор Університету менеджменту освіти (м. Київ).
- Сітарчук Роман Анатолійович** – доктор історичних наук, професор, перший проректор ПНПУ, голова Полтавської обласної організації Української асоціації релігієзнавців (м. Полтава).
- Сташук Олександр Андрійович** – кандидат педагогічних наук, доцент Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне).

- Тетерятников Костянтин Вікторович** – аспірант богослов'я Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ).
- Тронько Тетяна Володимирівна** – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава).
- Хитра Зоя Михайлівна** – кандидат педагогічних наук, викладач природничих дисциплін Університетського коледжу Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ).
- Цебрій Ірина Василівна** – доктор педагогічних наук, професор кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава).
- Чередник Людмила Анатоліївна** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства, культури та документознавства Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка (м. Полтава).
- Черенков Михайло Миколайович** – доктор філософських наук, професор Українського католицького університету, протестантський богослов, віце-президент Міжнародної християнської організації «Mission Eurasia» (м. Львів).
- Чорней Оксана Борисівна** – бібліотекар I категорії бібліотеки імені М. А. Жовтобрюха ПНПУ (м. Полтава).
- Швець Леонід Миколайович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава).
- Юрій Михайло Федорович** – доктор історичних наук, професор кафедри соціально-гуманітарних наук та права Чернівецького торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету (м. Чернівці).
- Якубенко Олена Павлівна** – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії, історії та педагогіки Полтавської державної аграрної академії (м. Полтава).

Наукове видання

ЕПОХА РЕФОРМАЦІЇ ТА СУЧАСНА УКРАЇНА

збірник наукових праць

*за матеріалами доповідей і повідомлень Десятого Всеукраїнського
науково-практичного семінару «Актуальні питання всесвітньої
історії та методика їх викладання.
До 500-ліття Реформації в Європі»*

28-29 березня 2017 року

Комп'ютерний набір і правка — Басенко Р. О.
Верстка та макетування — Лахно О. П.

Здано в набір 02.03.2017 р.
Підписано до друку 14.03.2017 р.
Формат 60x84/16. Гарнітура Times New Roman.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 17,5. Наклад 100 прим.

Видавець: