

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Херсонський державний університет  
Національний транспортний університет  
Таврійський християнський інститут

**ЗБІРНИК МАТЕРІАЛІВ**

**Всеукраїнської науково-практичної конференції  
«РЕФОРМАЦІЯ: ІСТОРИЧНИЙ ТА СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ»**

**6 жовтня 2017 року**

Херсон – 2017

Рекомендовано до друку на засіданні кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук (протокол № 3 від 02 жовтня 2017 р.)

Рекомендовано до друку на засіданні Вченої ради Херсонського державного університету (протокол № 3 від 30 жовтня 2017 р.)

Збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції «Реформація: історичний та сучасний контекст»: Наукове видання / за ред. І. Є. Поліщук. – Херсон, 2017. – 129 с.

Збірник матеріалів є підсумком обговорення на Всеукраїнській науково-практичній конференції, присвяченій впливу Реформації на політичний, соціально-економічний та духовний розвиток європейської цивілізації.

Цей збірник може бути рекомендований для бакалаврів, магістрантів та аспірантів, а також для самостійного вивчення вказаної проблематики.

## ЗМІСТ

<b>Богачевська І.</b> Етичні інтенції Реформації у формуванні сучасних європейських цінностей.....	4
<b>Арістова А.</b> Католицька і Протестантські церкви в умовах глобальної конкуренції.....	8
<b>Лещенко А.</b> «Деміфологізація» Нового завіту Р. Бультмана.....	14
<b>Андрєєв В.</b> Реформація як чинник формування новоевропейської цивілізації.....	19
<b>Ільїнська Н.</b> Образ Мартіна Лютера у романі Стефана Гейма «Агасфер»: про вокативна версія.....	26
<b>Поліщук І.</b> «Протестантська етика і дух капіталізму» М Вебера: історичні уроки реформаційного вчення та його значення для сучасного суспільства.....	33
<b>Недзельський К.</b> Вплив ідей Мартіна Лютера на філософію Нового часу.....	42
<b>Ткаченко Р.</b> Забытое продолжение Реформации: богословие Якоба Арминия в контексте становления протестантской ортодоксии.....	54
<b>Лубенець Ю.</b> Влияние магистерской Реформации на образование в XVI веке.....	75
<b>Галіченко М.</b> Внесок протестантизму у становлення та розвиток екуменізму.....	80
<b>Бойков О.</b> Сутність демократії у протестантських суспільно-політичних теоріях XVI-XVIII ст.....	85
<b>Блах В.</b> Розвиток педагогічних ідей в епоху Реформації.....	90
<b>Александрова Г.</b> Життєві і духовні цінності Реформації: предмет громадської уваги та критичного осмислення.....	94
<b>Задорожня Н., Задорожня О.</b> Реформация: политико-правовое измерение.....	103
<b>Зубенко В., Новікова М.</b> Вплив Реформації на формування сучасного міжнародного права.....	107
<b>Корунчак Л.</b> Вплив ідей Мартіна Лютера на історичний розвиток права.....	111
<b>Петрик А.</b> Політика Української держави стосовно релігії у добу національно-визвольних змагань (1917-1921).....	116
<b>Карнаух А.</b> Висвітлення теми Реформації в сучасних підручниках з історії.....	122
<b>Відомості про авторів.....</b>	128

## ЕТИЧНІ ІНТЕНЦІЇ РЕФОРМАЦІЇ У ФОРМУВАННІ СУЧАСНИХ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ

Реформація визначила вектори морально-етичного розвитку Європейської культури, які сформували підґрунтя аксіологічного феномену «європейських цінностей» та ідеалів сучасного демократичного світоустрою. Роль Реформації у формуванні сучасних універсальних цінностей західного світу є надзвичайно вагомою, оскільки саме зміни в релігійних поглядах викликали глибокі трансформації у поведінці європейців. Йдеться про процеси індивідуально-особистісного творчого моральнісного самоствердження вузького кола інтелектуалів, просякнуте пафосом громадянського служіння, моральне обґрунтування соціально-політичних перетворень та якісні зміни стилю життя, новації в царині побутової моралі, вихованні, міжособистісному спілкуванні. Утвердженням самоцінності кожної особистості, її внутрішньої свободи протестантизм глибоко вплинув на поступальний розвиток європейської історико-культурної традиції [1, с. 86].

Нормативно-регулятивний потенціал етики протестантизму виявився таким, що мав істотні переваги в механізмах доведення до практичного виконання, до суцього християнських ідеалів належного. Він прямо пов'язаний з співвідношенням духовних потреб, інтуїцій, потягів з моральною доброчинністю людини і призвів до величезного духовного зрушення, започаткованого М. Лютером. Слухняне виконання моральних вимог, доброчинність внаслідок страху перед покаранням стала чітко усвідомлюватися юридично-правовою формою регуляції суспільного життя, а християнська етика любові виявилася більш глобальною і універсальною, ніж етика закону. «Віра сама по собі є такою могутньою, що ніякі добрі діла не можуть з нею зрівнятися... Ось що є християнською свободою — вона в самій лише вірі; це не означає, що ми не можемо творити зла або повинні бути бездіяльними, але ми не потребуємо діл, щоби врятуватися» [2, с. 14].

Життєдіяльність людини, за М. Лютером, є виконанням обов'язку перед Богом, що реалізується в суспільстві, але не суспільством визначається. Суспільство й держава повинні надати правовий простір для реалізації такого обов'язку. Людина повинна домагатися від влади священного й незаперечного права на дії, що починаються в ім'я спокути провини перед

Богом. Виходячи з цього, лютеранське уявлення про свободу совісті можна визначити таким чином: право вірити по совісті – це право на весь спосіб життя, що диктується вірою і вибирається відповідно до неї. Проте, свобода совісті, яка була задекларована ідеологами раннього протестантизму ще в епоху Відродження, у Новий час обертається жорсткою необхідністю божественного провидіння. А згодом, людина, її свобода приноситься в жертву потребам капіталістичного виробництва.

Кальвінізм сприймав норми християнської етики як головний засіб регуляції соціальної поведінки і був орієнтований на їх обов'язкове виконання. Ідея напередвизначеності долі кожної людини, збагачена і розширена в моральному контексті завдяки використанню ідеї обраності, яка дозволяла всіх членів реформаторських общин ототожнювати з богообраним народом сформувала моральну специфіку кальвінізму. Ця етика тісно пов'язана з ідеєю потойбічного блаженства, яка суттєво впливала на моральну практику. Самоототожнення з обраними відновлює практичну значимість свободи людини, але й водночас дає підстави для формування подвійних моральних стандартів. Але кальвінізм став громадою дисциплінованих, працелюбних і відданих Богу віруючих. Історично аскетичні моральні доктрини та професійна етика притаманні, крім кальвіністів таким протестантським течіям, як пієтизм, методизм, анабаптизм тощо, згодом в США аскетично спрямована етика протестантів отримала назву «пуританізм». Найширший смисл цього поняття охоплює спільні прояви високоморальної поведінки та етичні максими, незважаючи на різні догматичні принципи.

Світський індивідуалізм Ренесансу замінив релігійний індивідуалізм Реформації, що легітимізувала безпосередні взаємини людини й Бога без посередництва церкви [3, с. 87]. Протестантизм, навчаючи людину індивідуальному спілкуванню з Богом, пробуджував в людині почуття власної гідності. Ідея нової людини вважається основою індивідуалізму, що стає невід'ємним елементом духовних прагнень соціальної та мистецької еліти, нових суспільних прошарків, передусім буржуазії. Остання виступає суб'єктом власного самотворення: як на землі людина покладається лише на себе, а не на шляхетне походження, на свій, а не на чужий розум, так і на небі бачить своє спасіння, насамперед, як продовження успіхів земного буття.

Разом з тим ідея обраності до спасіння означала незнану раніше самотність окремої людини, оскільки досягнення вічного блаженства не могло бути здійсненим ані через церкву, ані через її таїнства (*solafide*). Така внутрішня ізоляваність людини виступає причиною негативного ставлення пуританізму до будь-яких чуттєво-емоційних елементів культури, довіри

лише до Бога, звички покладатися на себе, а не чекати підтримки оточуючих. Таким чином замкнутість людини, недовіра до дружніх зав'язків, прагнення приховати свої слабкі сторони і відкриватися лише Богу зумовили стиль життя та ментальність населення багатьох країн, де превалювала пуританська етика. Прикладом небажання давати людям компрометуючі факти про себе є відміна сповіді у кальвінізмі, що різко контрастувало з лютеранством. Це ліквідувало можливість для віруючої людини приглушувати почуття «провини» під час сповіді, що посилювало страх смерті. Дещо парадоксальним виглядає той факт, що тенденція до спілкування з Богом в атмосфері повної духовної самостійності може підвищувати соціальну активність людини в сфері професійної діяльності. Але, якщо врахувати, що світську професійну діяльність пов'язували з обраністю до спасіння, то стає зрозумілим виникнення таких типів людей як суворі морально бездоганні купці-пуритани, для яких етика не існувала у відриві від безпосереднього життя, оскільки саме невтомна праця стала найкращим засобом зняття страху смерті, бо була реальним свідченням того, що Бог діє в людях.

Щире бажання упевненості, що твоя поведінка продиктована волею Божою, породжує постійний самоконтроль особистості. Притаманна протестантизму жорстка регламентація поведінки, що глибоко проникла в усі сфери приватного і суспільного життя, тотальний контроль обмежував негативну свободу особистості яка стала наслідком розпаду феодальних станово-корпоративних форм людського співіснування. Але, з іншого боку, протестантизм спрямовував поведінку людини у рамках певної спільноти тільки у тому напрямку, який дозволяв їй бути лише одухотвореною машиною, здатною тільки продукувати і множити матеріальні цінності та блага, користуватись якими призначено було не їй, а наступним поколінням. Пуританська етика вимагала не окремих «добрих справ» а «системної святості». Відсутність можливості згрішити та покаятися, а потім знову згрішити, як це практикувалося в католицизмі, або православ'ї, створювала в практичній етиці систему послідовної регуляції усєї повсякденної життєвої поведінки пуритан. Наслідком такої методичності в етичній поведінці, стала глибока християнізація усього людського існування, висока жертвність людини заради ідеальних цілей. Віруючі здійснювали аскетичні ідеали в межах своєї мирської професії і в ній же знаходили підтвердження своєї віри. Як зазначав М. Вебер, духовну аристократію ченців поза світом витіснила духовна аристократія святих у миру [4, с. 112].

Пуританізм став носієм етосу раціонального буржуазного підприємництва і раціональної організації праці. В цьому контексті показовим є обґрунтування ідеї професійного покликання в англійському

пуританізмі (Ричард Бакстер). «Вічний спокій» чекає на «святих» у потойбічному світі, а в земному житті, аби здобути певність у своєму спасінні, «мусимо виконувати діла Того, Хто послав Мене, аж поки є день» (Ів., 9, 14.) Не неробство і насолоди, а лише діяльність служить примноженню слави Божої, згідно з недвозначно висловленою волею Його. Пуританізм сприяв становленню типу «економічної людини»: буржуазний підприємець мав право дбати про власні ділові інтереси і навіть зобов'язаний був робити це. Реформація підготувала в його розпорядження тверезих, добросовісних, надзвичайно працелюбних працівників, котрі дивились на роботу як на бажану Богові життєву мету. У європейському протестантизмі ще не кажуть «час це гроші», як це робив згодом Б. Франклін, однак ця ідея вже значною мірою утвердилась у духовному контексті: час є чимось неймовірно коштовним, оскільки кожна втрачена година праці забрана у Бога, не віддана примноженню Його слави. Отже, головним і найтяжчим з гріхів є марна трата часу.

Незважаючи на закиди щодо надмірної уваги до «земного», у протестантизмі релігійність переважає суто утилітарне пристосування до світу. Праця кожної конкретної людини, разом з її результатами – прибутком, примноженим майном, стає, насамперед, безпосереднім виразом божественної волі, тому кожна людина має виконувати свій обов'язок саме на тому місці, яке їй було призначено провидінням.

Отже, Реформація сприяла формуванню незалежного автономного індивіда зі свободою морального вибору, самостійного й відповідального у судженнях і вчинках. Рішучість і непохитність у справах віри, суворість оцінки себе та інших, працьовитість, відданість своїй справі, ощадливість і організованість у житті, скромність, мирський аскетизм і, разом з тим, енергійність, активність – це є основою протестантської етики і ознаками обраності людини до спасіння, й одночасно це є обґрунтуванням основних добродісностей людини. Важливою ознакою обраності людини стає життєвий успіх і багатство, досягнуті чесною працею.

Як не парадоксально, саме протестантська, глибоко релігійна етика, як етика мирського, посейбічного призначення буття, запустила потужні процеси секуляризації життєвого устрою європейського суспільства, що призвело до «великого історико-релігійного процесу розчаклування світу» [4, с. 143], який в кінцевому підсумку забезпечив верховенство демократії та прав людини в сучасному світі.

### *Література*

1. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні / Вікторія Любашенко. – К. : "Поліс", 1996.
2. Лютер М. О свободі християнина. 1520. / Мартин Лютер // Істочники по історії Реформації. – М. – 1906. – Вып. 1. – С. 14.
3. Чижевський Д. Лекції з історії української літератури / Дмитро Чижевський // В. Петров, Д. Чижевський, М. Глобенко, І. Мірчук. Українська література. Історія української культури. — Мюнхен ; Львів, 1994. –С. 87-95.
4. Вебер М. Протестантская етика и дух капитализма / Макс Вебер. // Избранные произведения. - М., 1990.

**Алла Арістова (м. Київ)**

## **КАТОЛИЦЬКА І ПРОТЕСТАНТСЬКІ ЦЕРКВИ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНОЇ КОНКУРЕНЦІЇ**

Християнство, як і інші світові релігії, історично поставало як деякий глобальний проект ідейно-світоглядної, моральної, інституційної інтеграції людства. Воно ширилося серед різних регіонів, етносів і культур, утверджуючи а) ідею все-світності, відчуття належності до особливого християнського світу, що розкинеться по всій ойкумені; б) новий тип спільноти одновірців, де релігійні зв'язки є сакральнішими за родинні, племінні чи громадянські; в) нові релігійні інститути (і насамперед, церкву), здатні упорядкувати і транслювати віровчення і культову практику через століття. Поряд із тим, в межах християнства відпрацьовувалися засоби глобального поширення деяких універсальних культурних взірців, ідей, норм (ідей рівності, гріха, спасіння, Одкровення, високої етики тощо) та механізми їх адаптації в інокультурному, іншомовному, іншоментальному середовищі.

Християнство в оптиці глобальності цікаво, на наш погляд, тим, що в його межах були сформовані й апробовані різні глобалізаційні моделі, кожна з яких відобразила історичну та конфесійну специфіку основних християнських течій: православ'я, католицизму, протестантизму. Втім, іспит на історичну успішність витримали лише дві з них – католицька та протестантська. (Православ'я, яке в першому тисячолітті нашої ери мало значно вищий глобалізаційний потенціал, з низки причин так і не змогло його реалізувати і свою історичну конкуренцію за світове домінування прогало; його геолокація припадає переважно на Східну Європу і частину Євразії).

Католицька глобалізаційна модель демонструє свою успішність за доби Середньовіччя, коли можновладна і централізована Римо-Католицька Церква прагне розширити єдиний християнський світ до відомих географічних меж,



а Понтифік розподіляє поміж європейськими державами цілі континенти, відкриваючи місіонерам і колонізаторам незоре поле діяльності. Католицька модель глобалізації переживає нині процес реформування і ставатиме тим конкурентоздатнішою, чим швидше буде адаптуватися до мінливої реальності і нових викликів, відкриватися для змін, розсуваючи межі догматичної, внутрішньо-церковної, канонічної, комунікативної свободи. Протестантська глобалізаційна модель веде свій відлік від епохи Реформації, коли протестантизм утверджується не тільки на теренах Європи, а й розноситься мігрантами-європейцями на інші континенти.

Проте, з бігом століть, сповнених релігійними війнами і непримиренно-католицько-протестантського протистояння, все більше увиразнювалися ті розбіжні інтенції, які рухали ці глобальні проекти. Католицький – *єдність у Церкві*, прагнення досягти духовної і земної влади над нинішніми і майбутніми християнами та поширити єдину матрицю церковно-державних відносин. Протестантський – *Єдність церков*, множинних і розбіжних, у справі земного служіння та прагнення змінити, перетворити, переулаштувати навколишнє суспільство і перевиховати самих християн. Зміст католицького глобального проекту відчитувався як «влада Христова над усім світом»; протестантського – як «відповідальність християн за увесь світ».

Щодо сучасного етапу глобалізації, то ставлення до неї і спосіб буття в ній католицьких і протестантських інституцій змінилися ще кардинальніше. Ставлення РКЦ до глобалізаційних процесів нагадує, скоріше, позицію «експерта-спостерігача», котрий прагне бути критичним, небайдужим і водночас політично коректним (аж до визнання прав і свобод важливішими за євангелізацію) [1, 91]; за великим рахунком, глобалізація в її сучасній формі постає для католицького світогляду як цивілізаційно чужий і деструктивний феномен – світ американського домінування, свавілля фінансового капіталу, планетарних проблем, засилля масової інформації та бездуховності.

Протестанти, натомість, є носіями і провідниками глобалізаційних змін, їх безпосередніми учасниками; для них – глобалізація стає прочиненими дверима в інші цивілізаційні світи і шансом євангелізувати кожного. Вони стають взірцями культурної асиміляції, глобальної мобільності і соціальної активності. Протестантська модель глобалізації видається сьогодні успішнішою не тільки тому, що вона ґрунтована на інакших ціннісних засадах, але й тому, що відкрита до їх трансформації у відповідь на нові виклики.

Динамічні темпи приросту віруючих-протестантів тягнуть за собою трансформацію глобального релігійного ландшафту, принаймні його звичної конфігурації. Кількісні показники доводять, що протестантизм, і передусім євангельський протестантизм, став одним із двох найбільших «релігійних вибухів» у сучасному світі (поряд із відродженням ісламу). Світ, звісно, протестантським не стає, але внутрішня конфесійна структурованість християнства змінюється, схоже, незворотно. Вже зараз протестанти складають понад третину віруючих-християн (37%), охоплюючи, за різними даними, від 800 до 900 млн. послідовників серед 2,2 млрд. християн і понад 10% планетарного населення (католики складають близько половини християн, православні – трохи менше за 12%) [2]. За прогнозами, вже до середини цього століття співвідношення католицької і протестантської світових спільнот стане наочним проявом глобальної конкуренції між ними: кількість протестантів охопить або трохи перевищить половину християнського населення світу.

Серед трендів, які визначають сучасне буття протестантизму в глобальному світі, виділимо такі.

*По-перше*, протестантизм із феномену винятково європейського за своїм генезисом і географічною локацією, нині, завдяки бурхливому поширенню в країнах Африки, Азії, Латинської Америки, Океанії, перетворився на явище позаєвропейське і навіть не-Західне. Серед 10 країн світу із найбільшим протестантським населенням лише дві розташовані в Європі (Великобританія і Німеччина). А серед усього загалу протестантів частка вірян на теренах Європи (13%, 100 млн.) практично найменша в світі: на країни Африки припадає 37% (бл. 300 млн.), обох Америк – 33% (260 млн.), Азійсько-Тихоокеанського регіону – 17% (140 млн.) [3]. Європа перестала бути центром не тільки для протестантизму як тотальності, але і для європейськи-автентичних конфесій (так, століття тому майже 80% англіканців мешкали у Сполученому Королівстві, нині – 60% вірян зосереджені в Африці).

За умови збереження нинішніх темпів приросту вірян, протестанти у найближчому майбутньому ставатимуть однією з найбільших релігійних меншин у країнах Азії: Малайзії, Тайвані, В'єтнамі, Таїланді, Сінгапурі, Непалі і Шрі-Ланці. Наразі, найскладнішим полем діяльності для протестантів лишаються мусульманські держави, де іслам є міцною і впливовою державною релігією більшості, а також колишні радянські республіки – Таджикистан, Казахстан, Туркменія, Азербайджан, де авторитарні політичні режими і націоналістичні рухи придушують свободу віросповідання. Та навіть тут, попри утиски і обмеження, протестантські спільноти не припиняють місію, адаптуючи до місцевих умов модель

існування «гнаної церкви». До слова, в Україні кількість протестантів, за підрахунками лідерів Церков, складає 800-900 тис. активних прихожан; але сукупно досягає (а може й перевищує) 1,5 млн. осіб.

*По-друге.* Утвердження євангельського протестантизму як найбільш успішної течії (за динамікою зростання і географією поширення) не тільки в межах протестантизму, але в глобальному релігійному просторі і в історичному часі. Справді, серед множини протестантських напрямів приклади успішної євангелізації демонструють і адвентисти, і пресвітеріани, і лютерани, і методисти. Але масового трансвітового характеру в кін. ХХ – на поч. ХХІ ст. набула місія саме євангельських християн, насамперед п'ятидесятників. По сьогодні темпи зростання цієї християнської конфесії є найшвидшими, а методи і технології роботи з паствою – взірцем для інших євангельських напрямів. У 2016 р. соціологи PewResearchCenter оцінили кількість євангельських християн у 600 мільйонів осіб [4]. Важливо, в цьому зв'язку, акцентувати, що демографи й соціологи, порівнюючи обопільно високі темпи приросту євангельських і мусульманських спільнот, часто забувають вказати на принципово різну природу цього процесу. Якщо чисельність мусульман зростає, насамперед, за рахунок демографічних чинників, високого рівня народжуваності в традиційних мусульманських країнах, то протестантів – за рахунок навернення неофітів у країнах, де християнські спільноти початково були мізерні або й зовсім відсутні.

Напевне Макс Вебер, котрий понад століття тому писав про спорідненість історичного протестантизму з «духом капіталізму», сьогодні б вказував на євангельський протестантизм як споріднений з «духом глобалізму». Невід'ємними складовими його інституційної та ціннісної матриці є: сполучення автономії громад, децентралізації і мережевого зв'язку; висока цінність індивідуальної діяльності; антидогматизм і плюралізм думок, множинність тлумачень віровчення; подолання відчуженості сакрально-церковного простору, його розчинення в світському і повсякденному; соціальна активність і підприємливість; висока адаптивність; надзвичайна гнучкість в імплементації ідей масової культури; транснаціональність; мобільність; орієнтація на молодь; інновація у виконанні місії; дієвий зміст поняття покликання (не як покликання до священства і чернечого життя, а як заклику до активності в світі). Не випадково, у більшості країн церкви євангельського напрямку (особливо п'ятидесятники і харизмати) стають другою релігією після традиційної. І, разом з тим, євангельські протестанти – одна з найбільш вразливих релігійних меншин. Вони мало не першими потерпають від утисків свободи совісті та дискримінативної політики держави – від юридичного закріплення

конфесійної нерівності до цілковитої заборони місії; вони першими оголошуються «не історичними» і «не нашими», скільки б часу вони тут не жили і скільки б не служили суспільству [5].

*По-третє*, євангельський протестантизм, особливо успішний у відсталих традиційних та перехідних суспільствах, у сучасну добу фактично перебрав на себе функції модернізуючого чинника (у т.ч., надання нового типу спільнотності в умовах руйнування трайбалізму; покращання середовища існування та соціальних шансів для нужденних; поширення освіти, ідей прав і свобод людини; розвиток підприємництва і підтримка економічно активного населення, тощо). Через посередництво протестантів цінності західно-християнської цивілізації – від релігійних і етичних до демократичних і ринково-економічних – «інфікують» традиційні суспільства. В державах з перехідною економікою протестантизм запропонував різним соціальним групам «теологію процвітання» та ідеологію «прагнення до успіху» в комерційній, соціальній і культурній сферах.

*По-четверте*. Наступним трендом, що обумовив і обумовлює успішність протестантського глобалізаційного проекту, є трансформація способу і типу інституціонування християнства. Саме у протестантському середовищі через поєднання двох явищ – *релігійного плюралізму і свободи віросповідання* – виникає нова соціально-інституційна форма християнства – деномінація, тип релігійної організації з розвинутою горизонтальною площиною зв'язків (на відміну від жорсткої ієрархічно-вертикальної організації церкви), готової до співіснування, взаємодії та вільної конкуренції з іншими релігійними спільнотами. П. Бергер називає деномінаціоналізм «протестантською ДНК» [6], яка, за аналогом до біологічної, забезпечує збереження, трансляцію від покоління та покоління та реалізацію «генетичної програми» розвитку і функціонування протестантизму. Крім того, протестантам вдалося створити нові інститути, адаптовані до функціонування в умовах глобального простору, де «для Христа немає кордонів». Це – численні місії та асоціації з розгалуженою мережевою структурою, що нагадують систему ТНК.

*По-п'яте*. Ще одна виразна тенденція, яка змінюватиме конфесійне співвідношення всередині глобального християнства, полягає у зміні прозелітичної орієнтації. Якщо раніше протестанти, здійснюючи місію, конкурували з католиками за неофітів з іншорелігійними та нерелігійними ідентичностями, то сьогодні вони активно перенавертають католиків, особливо в латиноамериканських країнах. Вже зараз співвідношення католиків і протестантів у країнах Латинської Америки суттєво змінилося: з колишніх 92% до 4% в 1970 р. на нинішні 69% до 19% в 2014 р. [7]. До

прикладу, з 1995 по 2013 рік кількість протестантів у Бразилії зросла майже втричі – з 8% до 22% (католиків, відповідно, зменшилася з 78 до 63%); в Нікарагуа у 3,5 рази – з 11% до 37% (католиків зменшилася з 77 до 47 %), у Гондурасі у 3,4 рази – з 12% до 41% (католиків впала з 76 до 47 %). Майже половина вихідців з Латинської Америки, котрі мігрували в США, покинули католицизм задля протестантизму. Суттєві зміни в конфесійному ландшафті відбуваються за життя одного покоління, а більшість неофітів навертаються у віці до 25 років.

*По-шосте.* Світовий протестантизм, принаймні значна його частина, переживає чергову зміну власної ідентичності. Такі ідентичнісні зміни позначили весь період його історії. Та, мабуть, найсуттєвішими з них були два. Перший – переусвідомлення себе вже не як анти-католицизму, а як самостійно і позитивно діючої істинної Церкви Христа, чиє функціонування обумовлене не стільки духом протесту проти доктрин, ритуалів, церковної структури РКЦ, скільки ідеєю створення національних церков, особистої та соціальної відповідальності за християн; зміна імпульсу антикатолицизму і антипапства, конфлікту і відмежування на імпульс позитивного і активного служіння. Другий – набуття «екуменічної» ідентичності, усвідомлення себе як частини загального потоку евангелізації світу, носіїв спільного місіонерського покликання; готовність до співпраці та координації зусиль, попри догматичні чи концептуальні розбіжності, з іншими християнськими Церквами, іншорелігійними конфесіями та різноманітними релігійними рухами. Нині – один із помітних і звернених у майбутнє трендів – зміна геополітичної ідентичності протестантизму, пошук нової культурної і цивілізаційної тотожності. Донедавна прийняття протестантизму майже завжди означало опосередковане залучення до євроамериканської цивілізації, політичних цінностей американської моделі демократії, орієнтацію на підтримку зовнішнього політичного курсу США. Нині ситуація зазнає змін. Адаптивно і гнучко протестантські громади в різноманітних цивілізаційних ареалах по всьому світі (від Кореї до Нігерії, від Китаю до України) перебирають і «перетравлюють» місцеву історію і культуру, закликають її поважати й оберігати, всотують місцевий колорит, культурно і мовно асимілюються; чимало з них стають складовими потужних національних і громадянських рухів. Створюються життєздатні протестантські Церкви – національні за культурою і протестантські за вірою, а формування патріотичних цінностей стає частиною евангелізації. Зрештою, розгортається процес «де-американізації протестантизму» – місце американських місіонерів посіли національні лідери, а розбудовані церкви набули виразного національного обличчя.

На оці й протилежні тенденції в межах глобального протестантизму, здатні послабити його конкурентний потенціал: поступове повернення популярності до консервативних протестантських церков, падіння авторитету ліберально-протестантської ідеології, поширення антиєкуменічних настроїв у середовищі протестантів та ін.

В кожному разі, протестантизм у глобальному вимірі змінюється сам і змінює світ. Тож у новий час і в новий спосіб Реформація продовжується і постає перед протестантським світом, за влучним висловом М. Черенкова, не тільки позаду «як *вже-подія*», але й попереду «як *ще-задача*». Від її здійснення і залежатиме глобалізаційний потенціал протестантизму у XXI столітті.

#### *Література:*

1. Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. — 2-е изд. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. — 341 с.
2. The Global Christian Population. December, 2014 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.pewforum.org/interactives/global-christianity/>
3. Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>
4. Evangelical Protestants and Evangelicalism [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.pewresearch.org/topics/evangelical-protestants/>
5. Черенков М. Евангельские протестанты Евразии: активная миссия в условиях ограниченной свободы [Електронний ресурс] / Михаил Черенков. — Режим доступу: [http://risu.org.ua/ru/index/expert\\_thought/authors\\_columns/mcherenkov\\_column/64760/](http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/64760/)
6. Berger P. Is the World Becoming Protestant? [Електронний ресурс] / Peter Berger. — Режим доступу: <http://www.the-american-interest.com/2016/11/10/is-the-world-becoming-protestant/>
7. Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>

**Альона Лещенко (м. Херсон)**

#### **«ДЕМІФОЛОГІЗАЦІЯ» НОВОГО ЗАПОВІТУ Р. БУЛЬТМАНА**

З моменту зародження, і до сьогодні, протестантизм є сукупністю численних самостійних церков і деномінацій. Його виникнення та формування пов’язане із Реформацією – широким антикатолицьким рухом

XVI ст. в Європі, адже на початку епохи Відродження католицька церква занурилася у симонію, аморальність у лавах римських первосвящеників, зловживання індульгенціями, значні побори тощо. Крім того, у цей час активно розвивається та зміцнюється міщанство, як важлива соціально-економічна сила; з'являються університети на базі шкіл при монастирях (Париж, Болонья, Оксфорд тощо); викристалізовується необхідність ведення богослужіння національними мовами та виникає книгодрукарство. Міцним духовним підґрунтям були і ідеї гуманізму, які з часом сприяли формуванню саме протестантського розуміння людини, як індивідуальності, а не складової у системі надособистісної спільноти. Саме «індивідуалізація» стане передумовою перебудови релігійних уявлень та домінантою рисою протестантизму: сприяти включенню людини, як індивідуальній своєрідності, у ситуацію релігійного переживання. Принцип всезагального священства зумовлює колосальні зміни у духовному житті протестантської общини. Формується етика святості мирського буття: людина має кропіткою працею приносити користь суспільству, сприяти його вдосконаленню та розвитку.

Протягом п'ятисотлітнього існування Протестантизм виробляє своє розуміння і ставлення до питань пов'язаних із тлумаченням Святого Писання; літургійної культури, яка зводиться до аскетичного мінімалізму, інституту чернецтва тощо.

У XX – XXI ст. протестанти продовжують напрацьовувати нові методи та підходи у розумінні віровчення, які мають співпадати із запитами сучасності, зокрема П. Тілліх говорить про утвердження Бога через культурно-історичну діяльність людства; Т. Альтїцер акцентує увагу на «смерті Бога», так як у сучасному суспільстві поступово руйнується уявлення про трансцендентну Істоту, що живе на небесах

«Ребрендінговими» є ідеї лютеранського теолога, основоположника діалектичної теології, Р. Бульмана про нагальну необхідність «демофілогізації» християнства, адже змінюється тип мислення, настає криза традиційних людських уявлень про Бога як істоту, що живе на фізичних небесах і все це обумовлюється інтенсивним розвитком науки. Саме в цьому і полягає актуальність його ідей та поглядів для сьогодення.

Б. Хегглунд зауважує, що «Бульман має намір використовувати зміст Євангелія і представити його у формі, що відповідає усвідомленню сучасною людиною самої себе і свого становища. На його думку, екзистенційна

філософська антропологія не тільки презентує сучасне розуміння дійсності, а й відповідає основній меті Нового Заповіту» [1].

Свої роздуми над означеною проблемою Р. Бультман починає з аналізу міфічної картини світу та міфічної події спасіння, які мають місце у Новому Заповіті. Він демонструє вплив надприродних сил на землю, на буденні справи людини, в хід яких втручається як Бог (небесний світ), так і сатана (пекло). Фактично ці надприродні сили можуть впливати як на думки, так і на бажання, потреби та вчинки людини. Р. Бультман зауважує, що таким чином «людина не владна над собою: демони можуть опанувати її, а сатана – вселити погані помисли. Але також і Бог може направляти думки і волю людини, явити їй небесні видіння, дати почути Своє наказове і утішливе слово, дарувати їй надприродну духовну силу. Історія йде не своїм ходом, безперервно і закономірно, але рухається і спрямовується надприродними силами» [2]. Увесь цей світ знаходиться під владою сатани і відповідно має прийти кінець його пануванню, а значить прийде судний день. Відповідною є і міфічна картина спасіння, зауважує Р. Бультман: Син Божий розпочав руйнування царства сатани у першому пришестві, а під час другого має завершити справу спасіння людей. «Всякий член Христової общини пов'язаний із Господом через хрещення і трапезу Господню і упевнений в тому, що воскресне до порятунку, якщо тільки не поводитиметься негідно. Віруючі вже мають «запоруку» порятунку, а саме – Дух, що діє в них, свідчить про їх богосиновство і гарантує їм воскресіння» [2], так стверджується у Писанні, зазначає теолог.

Р. Бультман вважає, що це тільки міфологічні образи, міфологічна мова, але для сучасної людини це є абсолютною не достовірністю. Він зауважує, що для того аби людина дійсно увірувала, їй не можна нав'язувати подібні ідеї, адже це картина світу людини минулого, в якому не було ще розвинутого наукового знання аби пояснити усе. Сама ж міфічна картина світу взагалі не утримує нічого «специфічно християнського» [2]. Така картина світу є просто світоглядом минулого, який не детермінований науковим мисленням. Тому, зважаючи на те, що світогляд не можна засвоювати за допомогою волі чи віри, він формується у людини відповідно до тієї історичної ситуації в якій вона знаходиться: живе та діє. Разом з цим, Р. Бультман стверджує, що «вимога сліпо прийняти новозавітну міфологію було б свавіллям, і висувати таку вимогу від імені віри означало б принижувати віру до справ Закону, так як виконання такої вимоги було б вимушеним *sacrificium intellectus*, принесенням розуму в жертву, а здійснюючий це жертвопринесення виявився б людиною інтелектуально роздвоєною і не щирою...» [2].



Так само, Р. Бультман говорить і про неможливість сучасної людини увірувати в те, що Новий Заповіт говорить про «Дух», таїнства, воскресіння, первородний гріх тощо. Щодо суті первородного гріха, то сучасна людина несе особисту відповідальність, і тому уявлення про первородний гріх як про те, що передається природнім шляхом є «доморальним», неможливим взагалі.

Усе перелічене актуалізує необхідність деміфологізації новозавітної керигми, адже іншого шляху немає. Сам міф стимулює людину до його критики, бо його «... мета говорити - про потойбічні сили, які панують над світом взагалі і кожною окремою людиною зокрема, - тільки ускладнюється і затемнюється об'єктивуючим характером його висловлювань» [2]. І саме тут Р. Бультман висловлює найважливішу думку щодо суті і значення новозавітної міфології: «... новозавітну міфологію слід запитувати не про об'єктивуючий зміст її уявлень, а те, як висловлюється в цих уявленнях розуміння екзистенції» [2]. Кожен віруючий має розуміти саме цю істинність і ця істинність, за розумінням Р. Бультмана, утверджується вірою. Віра, за його словами, не може бути вірою мертвою, вона має бути розуміючою, активною, живою і не обмежуватися світом символів та понять Нового Заповіту. Тому, Р. Бультман стверджує, що «... перед нами [мається на увазі – віруючими (А. Л.)] стоїть завдання екзистенціально інтерпретувати дуалістичну міфологію Нового Заповіту» [2].

Відповідно до такого тлумачення головною проблемою стає проблема розуміння суті людини: хто вона і для чого існує у цьому світі, тож треба усвідомити що означає у Новому Заповіті слово «світ», «світ цей». Р. Бультман акцентує увагу на тому, що людина розуміється як підвладна світу, світові сили повністю контролюють її, але Новий Заповіт нічого не говорить про таку силу як матерія, а значить і про матеріальне, чуттєве тіло людини. Тож, «цей світ» знаходиться під контролем сатани і тим самим вступає у своєрідні діалектичні стосунки зі світом як творінням Бога, бо він є творцем світу, а значить і тілесного існування людини. Чому ж так сталося, що творіння Бога стало світом тлінності та смерті? Все це відбулося через гріхопадіння Адама: «тому-то як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а з гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей через те, що всі згрішили [3, Рим. 5:12]. Таким чином, причина смерті не в матерії, а в гріху, а його джерелом є плоть. Адже «плоть» «... то ми, що служимо Богові духом, а хвалимося Ісусом Христом, і не кладемо надії на тіло» [3, Флп. 3:3], бо так людина тільки втрачає власне життя.

Р. Бультман інтерпретує життя, як життя у вірі, життя, що відповідає духу, життя з невидимого. Досягти цього людина може тільки шляхом

увіруванням благодать Божу, милостивість, що прощає усі попередні гріхи, а значить звільняє людину. «Це радикальна самовіддача Богові, в якій людина вже нічого не чекає від себе, а тільки від Бога, а разом із нею – звільнення від усього доступного розпорядженню в світі, тобто розмирщення, свобода» [2]. Саме віра, за його твердженням, звільняє людину від усіх гріхів світу і тим самим робить її відкритою для людського існування у суспільстві, бо віра є ніщо інше як вияв істинної людяності. Він настоює на тому, що усі почуття людини, всі дії це не надприродні практики, а природні прояви людини. Так, це може бути і віра, і любов, і надія тощо. Р. Бультман зауважує: «...той факт, що новозавітне поняття віри могло піддаватися секуляризації, підтверджує, що християнська екзистенція не є дещо таємниче і надприродне. Питання полягає у тому, чи може природа людини бути здійснена, тобто чи може людина прийти сама до себе після того, як їй буде вказано (чи вона пригадає), що власне, є її природа» [2]. Такий акт можливий лише через діяння Бога, тобто саме діяння є звільненням людини від «підвладності» цьому світові та власного свавілля, і тим для людини стає доступним віра, любов, істинне життя. Сприяє цьому процесові тільки істина «розуміюча віра у слово провозвісття», в якому закладено новозаповітний парадокс: «есхатологічний Посланець Бога – конкретна історична людина; есхатологічне діяння Бога здійснюється у долі окремої людини; воно виявляється подією, котра у своїй есхатологічності не може бути удостоверена мирськими засобами» [2].

Таким чином, керигму треба розуміти, перш за все, як епізод в історії думки, а його ідейний зміст може бути сприйнятий як можливий світогляд, але разом із тим вона претендує на статус есхатологічного Слова Божого. Усі апостоли є людьми, які мають розумітися в їх історичній людяності. Але усе це є есхатологічні події, есхатологічні явища, тому людині і потрібна віра розуміюча, а не віра підкорююча. Р. Бультман підкреслює, що усі феномени, що мають місце у Новому Заповіті, підлягають і історико-критичному, і психологічному, і соціологічному аналізу, алев той же час вони виступають у вірі феноменами есхатологічними і така їх недоказовість захищає керигму від зведення її до міфу. «Потойбічність Бога не перетворюється, як у міфі, в поцейбічність. Навпаки, утверджується парадокс присутності потойбічного Бога в історії: «Слово стало плоттю!» [2].

Отже, важливою ідеєю Р. Бультмана є впевненість у тому, що богослов повинен говорити мовою свого часу, адже мова Нового Заповіту вже безнадійно застаріла і втратила свою актуальність. Завдання «демофілогізації» він вбачає у тому аби відділити керигму від міфу і поновому її транслювати для сучасної людини. Сама програма

«деміфологізації» є новою спробою розуміння християнського віровчення, в першу чергу керігми, які є продуктами сприйняття та мислення, що підкорюються принципу одночасності, який реалізується інформаційним оточенням сучасної людини і це не втрачає актуальності і до сьогодні.

#### *Література:*

1. Б. Хегглунд. Рудольф Бультман. Спор о кертгев истории./Историятеологии./Перевод с шведского - В. Володин. - Санкт-Петербург: «Светоч», 2001. - [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/History\\_Church/hegglund/109.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/hegglund/109.php)
2. Р. Бультман. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / *Социально-политическое измерение христианства* / Перевод с немецкого Г. В. Вдовиной. - М. : Наука, 1994.- [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bibliologia/Article/bultm.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bibliologia/Article/bultm.php)
3. Біблія / перекл. проф. І.Огієнко. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2014. – 1229 с.

**Віталій Андрєєв (м. Херсон)**

### **РЕФОРМАЦІЯ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ НОВОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**

Європейську Реформацію XVI ст. слід відносити до тих ключових подій, що були визначальними на різних етапах розвитку всесвітньої історії. Саме тому перебіг реформаційних перетворень та їх історичне значення завжди були у фокусі уваги як науковців-гуманітаріїв, так і суспільства. Святкування 500-ліття Реформації не лише спричинилося до активізації дискусій навколо вузько-наукових проблем, а й до осмислення її цивілізаційного виміру, визначення її ролі у формуванні сучасного цивілізаційного образу людства.

Реформація була закономірно підготовлена цілим комплексом подій доби середньовіччя, кризою римо-католицької церкви та кризою основ порядку, який та санкціонувала. Середньовічний католицизм був системою, що по-суті заперечувала національну самосвідомість, державну владу, світське суспільство. Протестантизм же був, з одного боку, релігійним індивідуалізмом, а з іншого став спробою звільнення держав від церковної опіки. Саме тому рух Реформації відбив настрої широких мас населення, масштабний вплив яких на суспільство простежується як на рівні глобальних суспільних інститутів, так і на мікроісторичних явищах повсякденності. Значною мірою Реформацію підготував Ренесанс, створивши атмосферу вільного інтелектуального і релігійного пошуку, поставив питання про гідність людини в рамках різних соціальних структур та інститутів [1, с. 202].

Необхідно відзначити, що загальноприйнятий у сучасній історичній науці термін «Реформація» (від лат. «reformatio» – перетворення) пройшов тривалу еволюцію свого змістовного наповнення. Запропонована вперше протестантською історіографічною традицією XVI ст. дефініція терміну вбачала в Реформації суто релігійний зміст, пошук шляхів оновлення середньовічного християнства та подолання кризових явищ, спричинених діяльністю католицької церкви.

У широкий науковий обіг термін «Реформація» було введено німецьким істориком Леопольдом фон Ранке, який використав це поняття у своїй праці «Історія Реформації в Німеччині» (1844). Історик визначив Реформацію як не тільки релігійний, але й широкий суспільно-політичний рух в Європі XVI-XVII ст., що висував вимоги реформи католицької церкви.

Важливим внеском Ранке у розробку поняття «Реформація» та позначеного ним історичного явища стало надане ним визначення «Контрреформації» як католицької реакції на генезу протестантизму, цілеспрямованої діяльності католицької церкви, скерованої на запобігання розвитку Реформації. Сформульована таким чином дихотомія «Реформація – Контрреформація» набула загальнозживаного значення, хоча і по сьогодні немає уніфікованого трактування.

Слід наголосити, що, з одного боку, започатковані Реформацією процеси очевидно знайшли втілення і в реформах, проведених католицькою церквою, а з другого – не можна забувати, що витоки Реформації пов'язані з проектами реформи церкви, які розроблялися задовго до Лютера [2, с. 206].

Європейська Реформація мала чимало наслідків, значення яких виходить далеко за межі раннього нового часу. Участь різних кіл суспільства у здійсненні Реформації призвела до значного розширення реформаційної програми, накресленої Лютером.

Реформації, як історичному феномену, притаманні три основні ознаки:

- 1) розрив з папською церквою, обумовлений виникненням у Європі модерних централізованих держав і зростанням національної свідомості;
- 2) формування модерного типу суспільства;
- 3) формування модерного типу людини [3, с. 210].

Традиційно постульованими є реформаційні здобутки у розвитку республіканізму, громадянського суспільства. Громади, конфесійні об'єднання почали вносити глибокі зміни до усталених суспільних відносин та форм державного устрою. Офіційна церква і держава практично втратили контроль над суспільними процесами і лише марно намагались їх зупинити, оскільки протестантські громади, що утворювались, або, які передбачалось створити, опинились поза державним і церковним контролем. Загальною

рисую і тенденцією суспільної Реформації було посилення впливу суспільства на державу, що врешті передбачало встановлення контролю суспільства над владою, посилення залежності різних органів правління від громадян.

Саме ці засади започаткували програмні положення республіканських перетворень у Європі, які у Нідерландах та Англії отримали революційний характер і були очолені протестантами.

Саме переселенці-протестанти з Англії запровадили договірний принцип управління в деяких поселеннях Нової Англії (Новий Плімут, Род-Айленд та Коннектикут). «Фундаментальні основи», прийняті Загальними зборами жителів Коннектикуту у 1639 р. іноді називають «першим зразком сучасних конституцій». Нагадаємо, що більшість сучасних дослідників (істориків та політологів) вважає американську політичну владу зразковою демократією (ознакою якої є народний суверенітет, що дорівнює народовладдю, автономія громадянського суспільства та особистості, політичний плюралізм і поділ гілок влади, федералізм) [4, с. 9-13].

Реформація надала потужний імпульс для розвитку економічних відносин, змінивши їх ціннісні орієнтири. Склалася концепція раціональної життєвої поведінки на основі ідеї професійного покликання, сумлінне виконання роботи – це сумлінне виконання завдання, яке дав Бог. Це знаходило втілення у житті та сприяло накопиченню капіталу, підприємницькій ініціативі, творчості, винахідливості.

Ідеологічного оформлення капіталістичні відносини раннього нового часу набули саме в протестантизмі. Приватна власність була абсолютизована у вченні Кальвіна. В одному з памфлетів, спрямованих проти анабаптизму, він підкреслив, що «спільність майна, у якій би то не було формі, є цілковите безглуздя й як крайність не поступається іншому – присвоєнню чужого» [цит. за: 5, с. 48]. «Справедливий відсоток» у лихварстві, теологічно обґрунтований Кальвіном 1545 р. (в 5%!!!) забезпечив «дешеві гроші» (фактично, йдеться про такий актуальний і сьогодні, особливо для українського підприємництва, «дешевий кредит»). Про важливість, чи, можливо, і вирішальну важливість його значення для економічного піднесення протестантських країн століттями точаться наукові дискусії [6, с. 482-483].

Важко перебільшити внесок Реформації у розвиток філософської, правової, політичної думки, освіти, науки, національних мов, книгодрукування, суспільної комунікації, мистецтва.

Історія Реформації XVI ст. показує витoki таких цивілізаційних цінностей, як права людини, свобода, цінність людської індивідуальності, що

посідають першорядне місце в житті сучасного суспільства. Піднесення Реформацією гуманістичних цінностей відбувалося у тісному взаємозв'язку із активними політичними перетвореннями, які сприяли запровадженню принципів раціоналізму, плюралізму і толерантності в суспільному житті.

З позицій сьогодення, ми визнаємо великий внесок Реформації у формування таких важливих складових новоєвропейської цивілізації як індивідуалізм, свобода особистості, однак слід пам'ятати, що у XVI ст. Реформація провела європейців через епоху протистоянь, конфліктів та війн.

Більшість дослідників вважає, що конфлікт на ґрунті релігійних розколів раннього нового часу (не лише в Західній Європі, а й у Росії, Японії та ін.) був абсолютно неминучим. Але лише у Європі мирним шляхом було вирішено протистояння й вироблено ефективні механізми врегулювання релігійних конфліктів як «імператив виживання». Іноді для цього вживається метафора «європейське диво» [7, с. 208].

Даний феномен потребує цивілізаційного аналізу, який на сучасному етапі практикується переважно в ліберальній інтерпретації [8].

«Західна» цивілізація є сукупністю двох споріднених – західноєвропейської та північноамериканської. Західноєвропейська цивілізація є складним, структурно диференційованим утворенням, специфічним вихідним станом якої була «цивілізаційна гетерогенність». В епоху середньовіччя християнство і католицька церква стали інтегруючим началом культурної та етнічної гетерогенності. Із початком Реформації культурна та етнічна гетерогенність трансформувалися в гетерогенність конфесійну.

Спалах релігійного протистояння не призвів ані до повної перемоги Реформації, ані до її повної поразки. Довелося домовлятися. Релігійне протистояння змінилося релігійною толерантністю, яка стала основою моделі соціокультурної толерантності – вирішення будь-яких спорів мирно, на основі виробленої людьми процедури – і в політиці, і на ринку, і в міжнародних стосунках, у відносинах між сусідами тощо [7, с. 207-212].

У геополітичному вимірі Реформація порушила питання про шляхи консолідації європейських держав, альтернативні католицькому універсалізму. Після Тридцятилітньої війни Вестфальська система міжнародних відносин стала основою для формування механізмів вирішення міжетнічних, міжконфесійних, міждержавних та міжцивілізаційних протиріч, чинником формування європейської спільноти.

Таким чином, європейська цивілізація в ранній новий час пройшла своєрідну «мутацію» – набула здібність генерувати нові механізми інтеграції та вирішення конфліктів і відкрила універсальні можливості засвоєння

чужорідного суспільно-політичного, господарського та культурного досвіду для експансії й опанування зовнішнього світу. Це забезпечило їй лідерство у генезі сучасної «універсальної цивілізації» [9, с. 32-35].

Кардинальні цивілізаційні трансформації означали і зміни в світогляді та стилі мислення людини.

Питання моральної автономії особистості щодо внутрішніх та зовнішніх обставин, коли людина відповідає тільки перед абсолютним суддею. Це орієнтувало на реалії життя, зміна яких вимагає постійної критичної роботи розуму, а не слідування догмам, або загальноприйнятій думці. Це призвело до формування нового світогляду, в основі якого – намагання особистості створити власний погляд на світ.

Зміна типу мислення була потрібна для вирішення неординарних практичних завдань, які ставила доба раннього нового часу. Реформацію XVI ст. називають релігійною (конфесійною) революцією. Але революційний характер змін має ще один важливий наслідок – Реформація це і складова інтелектуальної революції Нового часу. Провідним стилем мислення стає раціоналізм.

Отже, цивілізаційний вимір реформаційних перетворень набуває перманентного та перспективного значення в умовах прискорення науково-технічного прогресу.

Епохальне значення Реформації в становленні новоевропейської свідомості відзначали і українські мислителі різних часів. Хотілося б зупинитися на персоналії та історіософських поглядах В. Петрова – чи не єдиного визнаного Заходом українського інтелектуала середини ХХ ст.

Віктор Платонович Петров (псевдоніми – В. Бер, В. Домонтович, В. Плят та ін.; 1894–1969) був одним із найяскравіших українських інтелектуалів свого часу – визначний учений енциклопедичної ерудиції (історик, етнограф, археолог, літературознавець, філолог, фольклорист, філософ), організатор науки, громадський діяч та письменник із кола неокласиків. В українських літературних та наукових колах. В. Петрова вважали визначним та самобутнім представником «золотого віку» української гуманітаристики 1920-х і «емігрантського ренесансу» другої половини 1940-х. який характеризується сприйняттям європейських інтелектуальних досягнень та їх поєднанням з українською національною традицією.

У 1945 р. В. Петров став одним із засновників Української вільної академії наук (УВАН), що об'єднала всі найкращі українські наукові сили еміграції. Плідною була співпраця В. Петрова з Науковим товариством ім. Т. Шевченка (НТШ), яке відродило свою діяльність у Західній Німеччині

1947 р. У статусі доктора та професора різних українських навчальних закладів (Український вільний університет, Православна Богословська Академія Української Автокефальної Православної Церкви, Український технічно-господарський інститут) він викладав різноманітні курси: філософію, філософію історії, патрологію, українознавство тощо.

Погляди В. Петрова у дечому випередили свій час. Сьогодні особливого значення набуває створена мислителем оригінальна історична концепція («теорія епох»), що наголошувала на циклічності та дискретності історичного процесу і може вважатися різновидом теорії локальних цивілізацій, наближеною до концепції А. Дж. Тойнбі.

Історія людства, з точки зору В. Петрова, являє собою зміну окремих епох. Взаємозв'язок між епохами здійснюється за принципом заперечення, історичним виміром якого є зміна, розрив, рух. Зміст окремих епох перш за все визначається панівною ідеологією. Відповідно, зміна епох супроводжується й кризою ідеології. Середньовіччя, Новий час та Сучасність («Наш час») – три доби, які знаходилися в центрі уваги мислителя. Ідеологічним змістом Середньовіччя він вважав теологізм, Ренесансу – гуманізм, Нового часу – раціоналізм, суб'єктивізм, релятивізм, плюралізм, скептицизм. Саме в Ренесансі взяв свій початок рух ідеологічної секуляризації, але тільки Реформація розчистила ґрунт для ідей приватної релігії, секуляризованої держави, розмежованих сфер релігії та знання.

Свої погляди на становлення раціоналістичної ідеології Нового часу він висловлював у виданнях української еміграції в Західній Німеччині – «Арка», «Мур», «Рідне слово», «Літературно-науковий вісник», «Українська трибуна», «Орлик», «Час», «Літературний зошит», серія «Мала бібліотека МУРу», «Культурно-мистецький календар», «Богословський вісник», «Бюлетень Богословсько-педагогічної академії» та ін. В. Петров долучився до наукової дискусії про історичне значення вчень Лютера та Кальвіна, що супроводжувала відзначення 400-ліття смерті Лютера 1946 р. та святкування ювілею початку Реформації 1947 р. Актуалізація цієї тематики у понівеченій у війні Німеччині була, серед іншого, пов'язана із формуванням засад нової постфашистської загальнонаціональної ідеології та суспільно-економічної доктрини (що врешті знайде оформлення в політичній платформі християнських демократів).

Більшість маловідомих та неопублікованих робіт В. Петрова з означеної тематики не так давно була введена в науковий обіг В. Брюховецьким [10-17].

Таким чином, феномен Реформації став одним із визначальних факторів у становленні Новоевропейської цивілізації. Тому добу XVI-XVII ст. в історії



Європи можна сміливо назвати Епохою Реформації. Накопичений Реформацією цінний практичний досвід подолання кризових суспільних явищ до сьогодні зберігає свою значну пізнавальну цінність.

### ***Література:***

1. Маклюк О.М. Реформація: нова атмосфера, новий подих епохи / О.М. Маклюк // *Європейська Реформація XVI ст.: історико-антропологічний вимір (до 500-ї річниці початку Реформації в Європі)*»: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 8 лютого 2017 р.). – Запоріжжя : АА ТанDEM, 2017. – С. 202-205.
2. Нестеренко Л.О. Реформація від минулого до сьогодення: конфлікт, віра, соціальні технології /Л.О.Нестеренко // *Європейська Реформація XVI ст.: історико-антропологічний вимір (до 500-ї річниці початку Реформації в Європі)*»: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 8 лютого 2017 р.). – Запоріжжя : АА ТанDEM, 2017. – С. 205-207.
3. Черкасов С.С. Європейська Реформація у сучасному науковому дискурсі / С.С. Черкасов // *Європейська Реформація XVI ст.: історико-антропологічний вимір (до 500-ї річниці початку Реформації в Європі)*»: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 8 лютого 2017 р.). – Запоріжжя : АА ТанDEM, 2017. – С. 207-212.
4. Согрин В. Политическая история США. XVII-XX вв. / В. Согрин. – М.: Весь мир, 2001. – 400 с.
5. Нестеренко Л.О. Реформація у Франції: протистояння і конфлікти крізь призму віри /Л.О.Нестеренко // *Європейська Реформація XVI ст.: історико-антропологічний вимір (до 500-ї річниці початку Реформації в Європі)*»: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 8 лютого 2017 р.). – Запоріжжя : АА ТанDEM, 2017. – С. 44-56.
6. Бродель Фернан Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV-XVIII ст. : У 3-х томах / Пер. з франц. Г. Філіпчук / Фернан Бродель. – Т. : Ігри обміну. – К. : Основи, 1997. – 585 с.
7. Согомонов А. Ю. Открытие социального (парадокс XVI века) / А. Ю. Согомонов, П. Ю. Уваров // *Одиссей. Человек в истории / Отв. ред. А. Я. Гуревич.* – М. : Наука, 2001. – С. 199-216.
8. Космина В. Г. Проблемы методологии цивилизационного анализа исторического процесса : [монография] / В. Г. Космина. – Запоріжжя : Запорізь. нац. ун-т, 2011. – 310 с.
9. Лапкин В. В. Парадокс Запада и генезис «универсальной» цивилизации / В. В. Лапкин, В. И. Пантин // *Цивилизации.* – Вып. .5: Проблемы глобалистики и глобальной истории / Отв. ред. Чубарьян А. О. – М. : Наука, 2002. – С. 27-62.
10. Петров В. Духові течії Європи нового часу / В. Петров // *Петров Віктор Розвідки : В 3-х томах / Упорядник, автор передмови та приміток В. Брюховецький.* – Т. 2. – К. : Темпора, 2013. – С. 844-861.
11. Петров В. З сучасної релігійної літератури / В. Петров // *Петров Віктор Розвідки : В 3-х томах / Упорядник, автор передмови та приміток В. Брюховецький.* – Т. 3. – К. : Темпора, 2013. – С. 1602-1605.
12. Петров В. Християнство й сучасність / В. Петров // *Петров Віктор Розвідки :*

В 3-х томах / Упорядник, автор передмови та приміток В. Брюховецький. – Т. 3. – К. : Темпора, 2013. – С. 1606 -1613.

13. Петров В. З новішої західної філософсько-релігійної та богословської літератури / В. Петров // Петров Віктор Розвідки : В 3-х томах / Упорядник, автор передмови та приміток В. Брюховецький. – Т. 3. – К. : Темпора, 2013. – С. 1614-1629.

14. Петров В. З новішої богословської літератури. Протестантизм і сучасність / В. Петров // Петров Віктор Розвідки : В 3-х томах / Упорядник, автор передмови та приміток В. Брюховецький. – Т. 3. – К. : Темпора, 2013. – С. 1630-1636.

15. Петров В. З новішої богословської літератури. Християнське вчення про державу / В. Петров // Петров Віктор Розвідки : В 3-х томах / Упорядник, автор передмови та приміток В. Брюховецький. – Т. 3. – К. : Темпора, 2013. – С. 1637-1640.

16. Петров В. Лютер з католицького погляду / В. Петров // Петров Віктор Розвідки : В 3-х томах / Упорядник, автор передмови та приміток В. Брюховецький. – Т. 3. – К. : Темпора, 2013. – С. 1641-1646

17. Петров В. Християнство, Новий час і сучасність / В. Петров // Петров Віктор Розвідки : В 3-х томах / Упорядник, автор передмови та приміток В. Брюховецький. – Т. 3. – К. : Темпора, 2013. – С. 1647-1658.

Нина Ільїнська (м.Херсон)

Образ Мартина Лютера в романе Стефана Гейма «Агасфер»: провокативная версия

Поминайте наставников ваших,  
которые проповедовали вам  
слово Божие, и, взирая накончину  
их жизни, подражайте вере их.

Евреям 13:7

Отмечая 500-летие Реформации как величайшего события в истории человечества, мы, конечно же, вспоминаем храброго монаха, который в 1521 году при огромном скоплении народа публично сжигает папскую буллу об отлучении, понося «чёртову свинью папу» последними словами (натура страстная и при том мужицкая, он не стеснялся в выражениях). Вмешательство светской власти не заставило себя ждать. Как известно, глава Священной Римской империи Карл V вызвал Лютера на «ковер» для того, чтобы убедить его отказаться от своих взглядов. Но инициатор Реформации, стоя перед императором, светскими и духовными правителями Германии, произносит свои знаменитые слова: «Совість моя Словом Божьим зв'язана. Я не могу и не хочу ни от чого отрекатися, потому что нехорошо и небезопасно

поступать против совести. На сем стою и не могу иначе. Бог да поможет мне. Аминь».

Для истории человечества, которая, по мысли Ж-Ф.Лиотара, существует как метанарратив, не столь уж важно, прибывал Лютер на самом деле плакат к церковным воротам в Виттенберге или разослал свои тезисы как документ, который в современной академической практике принято называть «положениями, выносимыми на защиту»; бросал или нет чернильницей в дьявола - тем более, что несколько мест спорят о своей причастности к этому событию; во время шторма или грозы он давал клятву монашества. Несомненно одно - мы живем в мире, который создан Реформацией. Это точка отсчета истории западного мира со всеми его бедами и успехами. И переоценить значение деятельности Мартина Лютера в этом процессе невозможно.

Вполне закономерно, что личность такого масштаба, вызывавшая споры при жизни, обрастает мифологией в ее историческом бытовании. Насколько мне известно, художественных произведений, посвященных образу Мартина Лютера, на постсоветском пространстве немного. В основном это конфессионально ориентированные переводы беллетризированных жизнеописаний, как, например, книга Роланда Бейнтонна «На сем стою. Жизнь Мартина Лютера» (1996). Несколько иного плана исследование Дм.Мережковского «Реформаторы» (1940), в котором личности Лютера, Кальвина и Паскаля рассматриваются в контексте их вероучения через призму экуменических позиций русского религиозного писателя. В постмодернистском романе Стефана Гейма «Агасфер» (1981) представлена неканоническая версия образ Мартина Лютера. Поскольку он не главный герой произведения, то в немногочисленных публикациях, посвященных анализу романа, образ остается практически незамеченным. Однако спор о Лютере и его учении латентно присутствует на страницах романа от начала и до конца.

Несколько слов об авторе и его позиции, которая, как бы опровергая постмодернистский концепт «смерти автора», четко выражена в произведении. С.Гейм (1913-2001) - немецкий писатель нонконформистского склада, противник любых идеологий, поскольку, по его мнению, они подавляют свободу личности во всех сферах ее бытия. Его перу также принадлежат известный исторический роман «Книга царя Давида», другие произведения - «Крестоносцы войны, «Глазами разума» и др.

Роман «Агасфер» (1981) – творческая вершина немецкого писателя. Он получил широкую международную известность, будучи опубликованным в таких разных странах, как США и ГДР. Опираясь на легендарную и литературную традицию, повествующую о Вечном жиде – Агасфере, Гейм создает роман, пространственно-временной континуум которого включает события Голгофы, жизнь в Германии после Реформации, 80-е годы XX ст. в ГДР. Завершается роман апокалипсическим финалом – Армагедоном.

Сквозными образами, которые скрепляют различные временные пласты, являются мифопоэтические образы Иисуса Христа, Агасфера и Люцифера. Образ Агасфера, заявленный в сильной позиции текста – его названии – обладает мощным аллюзивным полем. Как и положено фольклорному тексту, его рассказывают по-разному, но инвариантом является исходная ситуация: когда Христа вели на Голгофу, еврейский ремесленник не дал Ему присесть и отдохнуть. Напротив, оттолкнул со словами: «Иди, не останавливайся». «Я пойду, – ответил Иисус, – но и ты будешь ходить до скончания века». То есть до второго пришествия Христа. Так и случилось. Бессмертие Агасфера, ставшее его наказанием, позволяет ему быть участником или свидетелем многих исторических событий.

В романе три сюжетных линии, однако из которых повествует о жизненном пути Паулуса фон Эйцена, младшего современника М.Лютера. Действие происходит в Германии после Реформации. Студизус Паулус фон Эйцен, направляется в Виттенберг, чтобы учиться богословию у Лютера и Меланхтона. На постоялом дворе он знакомится с неким Хансом

Лейхтентрагером (фамилия Лейхтентрагер – несущий свет, светоносец – тождественна по семантике Люциферу), который становится его спутником и советчиком на всю жизнь. Благодаря помощи Лейхтентрагера (читай Люцифера), ленивый и недалекий, но честолюбивый Эйцен успешно сдает экзамены, получает рекомендательное письмо от Лютера и становится сначала пастором, а затем суперинтендентом. Такое провокативное сближение Лютера и Люцифера в их помощи тупице Эйцену в его продвижении по карьерной лестнице – явно недоброжелательный жест автора в сторону вдохновителя Реформации. Более того, С.Гейм акцентирует такие черты богословов, как тщеславие, стремление произвести впечатление, что позволяет бесу ими манипулировать: «Он неплохо изучил Лютера с Меланхтоном, им уже не о чем поговорить вдвоем, зато перед публикой они стараются перещеголять друг друга и становятся такими златоустами, что слушатели только рты разевают».

Показательно, что основные сцены, в которых показаны Лютер и Меланхтон, даны глазами Паулуса фон Эйцена, то есть лица изначально настроенного к ним положительно. Тем ярче проявляется авторская ирония, оценивающая их, например, на уровне бытового поведения. Так, в эпизоде общей трапезы явно пародируется сакральное застолье: «Посередине длинного стола, словно Иисус Христос на тайной вечере, восседал доктор Мартинус, подперев кулаком свою крупную голову, он вяло оглядывал застолье». Образ подается нарочито снижено: ради вкусного куска мяса (он «выбрал самый сочный») доктор прекращает богословскую дискуссию. Он внимательно изучает «игривый» артефакт Лейхтентрагера – ножичек из коралла в виде обнаженной женской фигурки и при этом «выражение глаз доктора Мартинуса одновременно и критическое, и довольное». Во время дискуссии он часто раздражается, и Паулус с удивлением отмечает нетерпимость и новые вспышки гнева богослова, которые сопровождают его речи. «Болтливостью гнева» называет Ницше манеру Лютера нанизывать и громоздить обвинения против своих врагов.

Действительно, как отмечено и в других источниках, Лютер любил спорить и не терпел иных мнений. «Он был продуктом своего времени, – отмечает доктор Бенъямин Хассельхорн, куратор выставки о Лютере в его доме-музее в Виттенберге, – а времена Лютера были громкими и грубыми. В то время жители центральной Германии не были вежливыми людьми. Они не были спокойными. Они громко разговаривали, пили пиво, ели много мяса и вели себя грубо». Но при этом есть и другие свидетельства в пользу человечности, щедрости и хлебосольства Лютера, когда за столом сидело полсотни студентов, паломников, коллег. Об этом повествуют «Застольные беседы» («Tischreden») Мартина Лютера, собранные его учеником.

Известно также, что в доме родоначальника Реформации выросло четверо усыновленных детей (кроме шести собственных, из которых выжило четверо), что во время чумы его дом служил госпиталем и общежитием для студентов и сотрудников и т.д. Эти широко распространенные факты из биографии Лютера не могли быть тайною за семью печатями для С.Гейма, выросшего в немецкой культуре. Все это позволяет говорить об определенной тенденциозности образа Мартина Лютера в романе, хотя вполне понятно, что в художественном произведении автор имеет право на отбор материала и его интерпретацию.

В своем романе С.Гейм обращается к вероучительной проповеди М.Лютера, показывая ее воздействие на филистерский умишко среднестатистического обывателя Эйцеиа. Последний заискивает и лицемерит перед достопочтенным доктором, поскольку умеет просчитывать наперед выгоду от послушания ему. Особенно тесно происходит их сближение на почве антисемитизма. Юдофобия доктора проявляется в тотальном неприятии еврейства на уровне ментальности и вероисповедания. Так, когда Меланхтон предлагает выслушать рассказ Агасфера-очевидца о мучениях Христа для того, чтобы обратить евреев в христианство, родоначальник Реформации раздражается гневной инвективой в адрес иудеев: «Обратить в христианскую веру! – воскликнул благочестивый доктор

Мартинус. – Это жидов-то? Послушайте моего доброго совета: во-первых, все их синагоги и школы надо сжечь, требники их отнять, а талмудистам и раввинам запретить вероучительство; во-вторых, молодым и сильным жидам надо дать цепи, топоры и лопаты, дабы работали до пота, а не захотят, надо гнать их из наших земель вместе с их Вечным жидом; все они согрешили против Господа нашего, Иисуса Христа, за что и прокляты, как тот Агасфер».

Используя прием интертекстуальности, С.Гейм почти цитирует семь советов-рекомендаций из памфлета М.Лютера «Против евреев и их лжи», которые он даёт властям относительно того, как вести себя с евреями. Во второй части памфлета Лютер впервые выдвигает против евреев аргументацию не теологического, а экономического порядка. Он обвиняет их в ростовщичестве, в алчности, нечестности и паразитизме, что находит сочувственный отклик в мелочной душе Паулюса Эйцена. Внимая красноречию доктора, он фиксирует противоречия и двойные стандарты, расхождения между его словами и Христовой правдой, которая учит любить врагов. Однако получение церковной кафедры, по его мнению, больше зависит от доктора Мартинуса, «поэтому вряд ли стоит сомневаться в его правоте». Так С.Гейм акцентирует деструктивность речей Лютера, которые подрывают моральные устои христианства.

Антисемитизм Лютера – проблема сложная и болезненная не только для немцев, но и для всех христиан. Однако в романе С.Гейма она закрывает другие стороны многогранной, конечно же, амбивалентной личности гениального немца, которого, по оценке Стефана Цвейга, «переполняет и распирает мощь и буйство целого народа».

Сейчас апологеты Лютера доказывают, что его юдофобия имела религиозную основу, была проявлением традиционного средневекового мировоззрения. И это действительно так. Он был далёк от расовых теорий, составляющих основу современного антисемитизма.

Не претендуя на роль апологета М.Лютера – он настолько велик, что не нуждается ни в чьей защите, напомним о его титаническом труде в течение 12

лет по переводу Библии на немецкий язык. В университетской библиотеке Вроцлава (некогда Бреслау) за железными дверями книгохранилища можно увидеть первое издание немецкой Библии – книгу в серой коже с металлическими застежками: «Ветхий завет на немецком. М. Лютер. Виттенберг». Книгу иллюстрировал друг Лютера художник Лукас Кранх-старший (о нем также пишет в своем романе С.Гейм). Работая над переводом Библии, Лютер обнаружил поразительное чувство языка. Гейне признаётся, что для него остаётся загадкой, как возник тот язык, который немцы находят в лютеровской Библии. В течение нескольких лет этот язык распространился по всей Германии, став основой для литературного языка. «Все выражения и обороты, принятые в Библии Лютера, – немецкие, и писатель всё ещё может употреблять их и в наше время», – свидетельствует Гейне. Шедевром немецкой прозы называет лютерову Библию Ницше, называя ее шедевром величайшего немецкого проповедника: «Она выросла в немецкие сердца».

Среди многих крупных писателей, которые пытались определить значение Лютера для немцев и для истории, особенно проницательные оценки принадлежат Генриху Гейне. Поэт-романтик глубоко и точно постиг двойственный характер лютеровской природы: «Он обладал качествами, сочетание которых крайне редко и которые обыкновенно представляются нам враждебно противоположными. Он был одновременно мечтательным мистиком и человеком практического действия. У его мыслей были не только крылья, но и руки. Он говорил и действовал. Это был не только язык, но и меч своего времени. Этот человек, который мог ругаться, как торговка рыбой, мог быть и мягким, как нежная девушка. Временами он неистовствовал, как буря, вырывающая с корнем дубы, потом вновь становился кротким. Он был исполнен трепетнейшего страха Божьего, полон самопожертвования во славу Святого Духа. Это был одновременно и холодный схоластический буквоед и восторженный, упоенный Божеством пророк». Не сложно предположить, что С.Гейму, защитившему докторскую диссертацию по творчеству Генриха Гейне, наверняка был известен этот



пламенний гімн Мартину Лютеру из уст єврея, известного своим іроническим отношением к миру.

В заключение статьи вернемся к ее началу и подумаем над вопросом: всегда ли мы готовы в ситуации выбора сказать, как это сделал Лютер: *ich kann nicht anders* – "я не могу иначе"? А также вспомним слова его гимна «Твердыня наша – вечный Бог»: «Господь – наш истинный оплот, / Оружье и твердыня, / Господь нас вызволит, спасёт / В беде, грозящей ныне.

**Ірина Поліщук (м. Херсон)**

### **«ПРОТЕСТАНТСЬКА ЕТИКА І ДУХ КАПІТАЛІЗМУ» М. ВЕБЕРА: ІСТОРИЧНІ УРОКИ РЕФОРМАЦІЙНОГО ВЧЕННЯ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Кожна історична доба в усьому різноманітті соціально-культурних процесів має численні передумови – матеріальні та духовні. Слід зауважити, що достатньо складним є виявлення детермінацій сучасного стану країн світу з найбільш розвинутою економічною складовою. У зв'язку з цим є сенс звернутися до напрацювань видатних теоретиків, які прагнули дослідити причини появи в Європі XVI – XVII століть нової капіталістичної системи господарювання. В цьому плані викликає інтерес твір М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму», який написаний у 1904-1905 роках і має як бурхливі позитивні відгуки, так і критичні зауваження, що, звісно, цілком нормально для ґрунтової наукової праці.

Незважаючи на те, що з моменту виходу цього твору пройшло чимало часу, але більшість ідей, викладених автором, не втратила своєї актуальності. Особливий інтерес спадщина М. Вебера являє сьогодні для країн пострадянського простору. Ці країни, повертаючись до капіталістичного устрою, вимушені обирати, якого ґатунку капіталізм вони прагнуть будувати: «дикий», де прагнення до наживи долає межі загальнолюдської моралі і прибуток отримується будь-якими засобами, де формуються основи суспільства «чистого споживання», або такий, - на економічну систему якого впливають деякі суттєві духовні принципи християнського віровчення.

Зазначимо, що в праці М. Вебера розглядаються питання впливу на формування нового способу життя суто реформаційного руху, оскільки постулати протестантського віровчення були близькими «духу капіталізму», що народжувався в Європі. Звісно, ортодоксальні релігійні вчення

католицького та православного спрямування впродовж своєї історії також чинили певний вплив на господарську свідомість та діяльність в різних країнах, але, безумовно, саме протестантизм посідає перше місце серед духовних чинників нової господарчої етики. Принципи цієї етики не завадило б ретельно дослідити і вітчизняним економістам, філософам, соціологам, враховуючи те, що наша поліконфесійна держава «дивиться у бік Західної Європи». Розумне усвідомлення деяких європейських духовних здобутків та їх засвоєння індивідами та соціальними прошарками, зайнятими продуктивною економічною працею, має позитивно вплинути на процеси соціально-економічного розвитку. Це не означає, що Україна повинна рухатись шляхом тотальної протестантизації суспільного життя. Глибоко укорінені в ментальності українського народу давні моральні принципи і настанови не можуть кардинально змінюватись під впливом тих релігійних течій, що є в історичному часі більш пізніми утвореннями.

Однак, сучасний динамічний світ потребує постійних перебудов у стилі мислення і способі життя, певного перегляду ортодоксальних положень та поглядів, що відповідають добі середньовіччя, а не сьогоденню. Зрозуміти сутність необхідних «модернізацій» мислення, зокрема економічного, може допомогти саме веберівська праця.

Розуміючи, що питання, які піднімає М. Вебер, вельми складні, дозволимо собі лише обережні коментарі та висновки, послідовно рухаючись за авторськими роздумами.

Насамперед звернемося до деяких положень веберівських «Попередніх зауважень до «Збірника праць з соціології релігії». Зазначимо, що будучи фундатором нової соціологічної галузі – соціології релігії, М. Вебер не мав змоги обґрунтувати теоретичні положення даними емпіричних досліджень, оскільки відповідних методик та технік на початку ХХ століття ще не було розроблено. Однак деякі авторські узагальнені твердження мають достатню ступінь актуальності для сьогодення. Так, М. Вебер зазначає, що освічені фахівці, спеціалісти-чиновники складають опору сучасної держави і сучасної західної економіки. Ця думка набуває особливого значення для незалежної України, оскільки саме компетентні керівники усіх галузей, організацій та підприємств, а також технічний уряд можуть суттєво модернізувати економіку, реформувати правову систему, осучаснити науковий та освітній процеси.

Підкреслимо далі, що найбільшу увагу М. Вебер приділяє не процесам раціоналізації життєдіяльності суспільства і людини самім по собі, а їх духовному підґрунтю. Це дає автору можливість виявити, що «духові» капіталізму не ідентична нестримна пожадливість. «Йому притаманний потяг

до наживи, однак у рамках постійно діючого раціонально організованого капіталістичного підприємства, він прагне безперервно відтворювати капітал, мати прибуток – тобто вимагає рентабельності. Таким він має бути» [1, с. 22]. «Дух» капіталізму – не будь-яке прагнення до здобування грошей, він не передбачає наживу, здобуту як здобич, або як наслідок управління підприємством. Прибуток досягається шляхом використання можливостей обміну, тобто мирним придбанням. Сучасний капіталізм, як вважає М. Вебер, не повинен бути капіталізмом грюндерів, великих спекулянтів, колонізаторів, фінансистів, він повинен орієнтуватися на ринок товарів, причому має бути юридично оформлене розмежування між капіталом підприємства та особистим майном підприємця. Автор описує «ідеальний тип» капіталістичного підприємця «йому чужі показна розкіш і марнотратство, так само як і свідомо насолода своєю владою... його способу життя часто... притаманна певна аскетична спрямованість» [1, с. 64]. Ці слова є вельми важливими і для нашого суспільства, в якому далеко не всі індивіди навчилися формувати розумні потреби, слідуючи давньогрецьким мудрецам які запорукою щастя вважали вміння обмежувати свої потреби в майні та владі над іншими. М. Вебер зазначає також, що головною проблемою всесвітньої історії культури в економічному її аспекті є виникнення буржуазного промислового капіталізму із його раціональною організацією вільної праці [1, с. 25-27]. Саме цей прогресивний наслідок нової економічної системи з точки зору організаційно-технічної та моральної – вільна праця, отже, діяльність вільної в духовному відношенні людини, автор буде пов'язувати з появою іншої в порівнянні з попередніми господарсько-раціональної життєвої поведінки, що формувалася під впливом моральних уявлень і принципів релігійного характеру, зокрема уявлень про життєвий обов'язок людини в земному світі.

М. Вебер, таким чином, прагне довести зв'язок між певним типом господарського мислення та характером релігійної віри, показуючи в якості вагомого прикладу господарський кодекс капіталістичного зразку з його раціональною етикою аскетичного протестантизму. Розуміючи відмінності східно- і західноєвропейського менталітету, що впливає на господарську діяльність, дозволимо собі пригадати думку М. Бердяєва про те, що західні люди – переважно аристотелівці, а не як ми – платоніки, в мисленні євразійців немає категорії духовної свободи. З приводу відсутності категорії духовної свободи в православній думці можна з М. Бердяєвим посперечатись (інтерпретації цього поняття існують різні), але важливо, що філософ вказує на більш давню детермінанту раціональної європейської етики – аристотелізм. Слід, однак, визначити, що саме протестантизм органічно

включив раціональну складову в спосіб господарського мислення та господарської поведінки.

Після цих попередніх зауважень звернемося до основних ідей праці «Протестантська етика та дух капіталізму». На перших же сторінках твору автор зазначає, що не є перебільшенням існування кількісної переваги протестантів серед власників капіталу та підприємств, а також серед вищого технічного і комерційного персоналу сучасних йому підприємств [1, с. 38]. Це твердження, звісно, не спирається на сувору статистику та переконливі соціологічні дані, яких за часів М. Вебера не існувало. Однак є підтвердження того, що в сучасній Північній та Центральній Європі, в Північній Америці, де населення орієнтоване переважно на протестантські вчення, економіка має дещо кращі якісні та кількісні показники.

Зазначимо, що рівень сучасних соціологічних досліджень не дозволяє прийняти як суто наукові деякі наступні висновки М. Вебера, зокрема думку про те, що католики надають перевагу гуманітарній підготовці класичної гімназії і що саме цією обставиною можна пояснити незначну участь католиків у капіталістичному виробництві, що католики виявляють більшу схильність залишатись у сфері ремесла і стати тут майстрами, на той час як протестанти у відносно більшій кількості прямують у промисловість [1, с. 40]. Разом з тим у певній мірі можна погодитись, що «специфічний духовний склад, котрий є наслідком виховання – в даному разі в релігійній атмосфері отчого дому і батьківщини – стає причиною вибору професії і визначає подальшу долю людини як фахівця» [1, с. 41].

З точки зору М. Вебера протестанти, чи то як панівні, чи то як гноблені верстви, виявляють специфічний нахил до економічного раціоналізму і причини такої різниці у поведінці слід шукати насамперед у внутрішній специфіці, а не лише у зовнішньому історико-політичному становищі того чи іншого віросповідання. Однак сьогодні виникає питання: чи притаманні людині саме протестантського, а не якогось іншого віросповідання в добу глобалізації, перетину культур, екуменічних рухів, нахили до економічного раціоналізму з його моральною складовою? А також, чи можна сьогодні слова «любити добре поїсти» вважати такими, що визначають, за М. Вебером, мотиви поведінки лише певної частини протестантів Німеччини, а заперечення «радоців життя» - англійських, голландських та американських пуритан?

У цілому можна погодитись, що ранній протестантизм сприяв формуванню «духу працьовитості», «прогресу» без «радоців життя», без особливих гедоністичних забарвлень, однак «дух» більшості напрямів сучасного протестантизму, на наш погляд, став більш життєрадісно

налаштованим. Ця обставина є важливою, оскільки поєднання глибокої моральності релігійного зразку зі «здоровим гедонізмом» дозволяє більш активно протидіяти «духу споживацтва», що пронизує сучасну масову культуру. Духовній людині, напевно, з великою обережністю слід поставитись до цитованої М. Вебером тези Франкліна, що проголошує наживу самоціллю, що стає чимось трансцендентальним і навіть просто ірраціональним по відношенню до «щастя» або «користі» окремої людини [1, с. 50]. Однак, далі М. Вебер підкреслює, що накопичення грошей – за умови, що це робиться у легальний спосіб, є наслідком і виявом діловитості людини, яка слідує своєму покликанню.

Відзначимо далі критичні зауваження автора щодо «традиціоналізму» в поведінці як супротивника «духу» капіталізму, який може призводити до того, що збільшення заробітку приваблює менше, аніж зменшення роботи. Така позиція консервативного патріархального зразку не відповідає ціннісним вимогам сучасного динамічного світу. І для православного, і для католика, і для іудея чи мусульманина важливою є культивована протестантизмом здатність і бажання відмовитись від звичних традиційних методів праці на користь більш практичних, пристосовуватись до нових форм організації праці, постійно навчаючись та самовдосконалюючись.

Подальші міркування М. Вебера торкаються питання походження тих ірраціональних елементів, які складають основу поняття «покликання». Поняття «Beruf», за Лютером, означало виконання людиною своїх повсякденних обов'язків так, як вони визначені для кожного його місцем у житті, складаючи його покликання. М. Вебер зазначає, що звідси слідує заперечення чернечого способу життя, який є «проявом егоїстичної байдужості людей, які нехтують своїми мирськими обов'язками: навпаки, повсякденна діяльність у рамках професії оцінюється... як найвищий прояв християнської любові до ближнього [1, с. 70-71]. З точки зору М. Вебера, моральна кваліфікація мирської професійної діяльності – один з найдалекосяжніших наслідків Реформації і, зокрема, діяльності Лютера. Значення цього наслідку сьогодні тяжко переоцінити, якщо ми прагнемо будувати економічно систему на засадах професіоналізму та моральності.

Разом з тим зазначимо, що М. Вебер наголошує, що його дослідження не слід вважати спробою соціально-політичної чи релігійної оцінки ідейного змісту Реформації, своїм завданням він вважає виявлення того, що саме в змісті європейської культури можна пояснити впливом Реформації як його історичною причиною. Він прагне виявити, чи існує і, якщо так, то в яких аспектах «вибіркова спорідненість» між певними формами релігійних вірувань і професійною етикою. Саме цим ми виявимо загальну

спрямованість того впливу, який релігійний рух справляв на розвиток матеріальної культури [1, с. 79].

Друга частина праці М. Вебера присвячена більш ретельному аналізу професійної етики аскетичного протестантизму, репрезентованому кальвінізмом, пієтизмом, методизмом та сектами, що склалися на базі анабаптистського руху. Автор зазначає, що прояви високоморальної поведінки спостерігаються серед прибічників різних деномінацій, котрі походять з цих джерел або їх комбінацій, його цікавлять не самі по собі етичні настанови, що містяться в богословських теоріях, а те, як створені релігійною вірою і практикою релігійного життя психологічні стимули, що спрямовували життєву поведінку індивіда [1, с. 117].

Кальвіністичне вчення, що вимагало методичної суворості раціоналізації життєвих настанов, не мало тотального розповсюдження на весь протестантський світ, оскільки відкидало «безпосередню жадобу до життя та наївну емоційність». В цьому плані більш пристосованим до потреб людини виявилось лютеранське вчення, що не прибирало чуттєву компоненту, не наполягало на процесі повного «розчаклування світу», а значить на усуненню віри у спасіння через церкву і таїнства з їх містичним змістом і формою.

Такий в певній мірі екзистенційний, емоційно піднесений спосіб спілкування з Богом та служіння йому є прийнятливим і для представників непротестантських християнських конфесій. Представники цих конфесій все більше і більше відходять від суворості ортодоксії та сприймають релігійну громаду як «видиму церкву» (не як установу!), як спільноту тих, хто особливо вірує і віродився.

Відродженим, тобто тим, хто отримав внутрішнє світло, міг вважатися «той, хто керувався внутрішнім голосом совісті» [1, с. 153]. (Ця думка перегукується з твердженням В.Соловйова: «Я соромлюся, отже я існую»!) Особливу роль у формуванні здатності спокійно зважувати свої вчинки та аналізувати їх шляхом постійного звертання до власної совісті М. Вебер надає баптистським громадам, які не бажали приймати участь у політичній владі та проявляли свої аскетичні чесноти в професійній діяльності. Крім того він підкреслює глибоку непереборну антипатію усіх баптистських деномінацій до будь-яких проявів аристократичного способу життя.

За релігійним обґрунтуванням пуританської ідеї професійного покликання у М. Вебера слідує питання її впливу на підприємницьку діяльність. Автор акцентує ту обставину, що практичним наслідком концепції професійного покликання аскетичного протестантизму стала раціоналізація життя в усьому світі (з тією умовою, що перетворення

повсякденного існування на раціональне життя «не від світу цього і не для світу цього») [1, с. 160].

У підрозділі «Аскеза і капіталістичний дух» автор показує значення ідей Р. Бакстера – представника англійського пуританізму щодо багатства. Моральному осудові тут піддається задоволення і задоволення досягнутим, насолода багатством і ті наслідки, що випливають звідси, зокрема, бездіяльність і ті тілесні насолоди, і, насамперед, послаблення прагнення до «святого життя». Крім того зазначається, що бажання бути бідним співзвучно бажанню бути хворим. «Не неробство і насолода, а лише діяльність служить примноженню слави Божої...отож головним і найтяжчим з гріхів є марна «трата часу» [1, с. 162]. Неймовірна кошовність часу – блискуча ідея пуританізму. Звісно, неможливо погодитись із тезою Р. Бакстера щодо марності та потенційної шкоди такого заняття як споглядання (пригадаємо Аристотеля, який зауважував, що споглядання спонукає людину до філософствування). Час споглядання Р. Бакстер, на жаль, обмежує неділею (як днем тижня), хоча слід позитивно оцінити його пристрасну проповідь наполегливої фізичної або розумової праці. На думку цього пуританського богослова, професія (calling) надана всім без винятку провидінням Божим, її треба прийняти і на її ниві працювати. Він далі зазначає, що професійне покликання – це не доля, з якою слід змиритися, а вимога Бога до кожної окремої людини працювати на славу його [1, с. 164].

Це нагадує сковородинське вчення про «сродну працю», що сприйнятливим для кожної християнської людини. М. Вебер знаходить співзвучність бакстерівської тези з ідеями Томи Аквінського щодо розподілу праці суспільства на професії як прямого наслідку Божого плану світового устрою та з апофеозом розподілу праці в Адама Сміта [1, с. 154].

Актуальною сьогодні виглядає і наступна теза Р. Бакстера: «Поза певною професією усяка інша діяльність людини – це не що інше, як випадковий заробіток, працюючи заради нього, людина більше часу ледарює, аніж трудиться» [1, с. 165]. М. Вебер нагадує також, що важливим пунктом квакерівської етики є ретельне і методичне виконання своїх професійних обов'язків, тобто раціональна праця в рамках професії є бажаною Богові, більш корисною діяльністю.

Отже, у співвідношенні міри корисності професійної діяльності на перший план пуританська етика виносить корисність Богові (моральний аспект), далі – блага, що виробляються в її рамках для всього суспільства, нарешті третім власно практичним критерієм виступає «прибутковість професії». Останній протестантська етика не вважає головним, щодо відмінностей перших двох, то не наш погляд, для більшості сучасних

християн вони, не мають принципової розбіжності (пригадаємо, наприклад, деякі положення сучасного неотомізму, в яких добрі справи людини в будь-якій суспільній діяльності – економічній, правовій, політичній, освітянській тощо – оголошуються такими, що демонструють служіння Богу, корисність Богові).

На подальших сторінках своєї праці М. Вебер нагадує, що пуританська моральна система робить наголос на аскетичному значенні постійної професії, що є етичним виправданням сучасної професійної спеціалізації, так само як і провіденційне розумінні прагнення до наживи означає етичне виправдання ділової людини, яка відчуває відразу як до аристократичної недбалості знаті, так і до чванливості вискочок [1, с. 154]. І знову ж таки, цій позиції дещо не вистачає певного гедоністичного забарвлення в душі етики Г. Сковороди! Дещо сумнівним моментом цієї аскези є і негативне ставлення до розваг заради чистої насолоди або спортивного азарту, а також до культурних цінностей, котрі не мали прямого відношення до релігії. Цими положеннями навряд чи керуються віруючі, що належать до більшості сучасних протестантських напрямів.

Зауважимо далі, що у цілому протестантська етика нагадує людині (особливо в добу бурхливого технологічного розвитку суспільства), що надмірне споживання матеріальних благ, яке переростає межі, суто людських потреб, межі комфорту, є гріхом, є відлученням від Божественної благодаті. Апологет квакерського вчення Барклей нагадує нам, що боротьба проти тілесних втіх і прагнення до матеріальних благ є боротьбою не проти раціонального придбання, а проти ірраціонального використання придбаного майна.

Завершуючи своє дослідження М. Вебер робить певні висновки. Найголовніший з них: «...релігійна оцінка невтомної, постійної, систематичної, мирської професійної праці як більш очевидного засобу утвердження відродження людини й істинності її віри неминуче мусила стати могутнішим фактором у поширенні того світорозуміння, яке ми визначимо як «дух капіталізму». Якщо ж обмеження споживання поєднується з вивільненням прагнення до наживи, то об'єктивним результатом цього стає нагромадження капіталу шляхом примусу до аскетичної ощадливості... Пуританізм стояв біля колиски сучасної економічної людини» [1, с. 174-175].

Чиста совість, яка супутня наживі – коли, звичайно, остання не виходить за межі легальності, – це те, на думку автора, що заповіла сповнена інтенсивного релігійного життя епоха XVII століття наступним утилітарно настроєним часам [1, с. 177]. Саме чисту совість слід вважати ідеалом, основою специфічно буржуазного професійного етосу. Буржуазний



підприємець, сповнений свідомості, що він діє з Божого благословення, мав право і був зобов'язаний дбати про свої ділові інтереси. «Релігійна аскеза надавала в його розпорядження тверезих, добросовісних, надзвичайно працелюбних працівників, котрі дивилися на роботу як на бажану Богові життєву мету» [1, с. 177-178]. Як не вистачає такої моральної мотивації сучасному українському суспільству, людям, що складають основу економічної системи та самі мають бути самоціллю економічного процесу! Згадаємо також те, що глибоке сприйняття настанов протестантської етики та втілення їх в економічне життя дійсно призводило до того, що численні протестантські громади не знали жебракування у своєму середовищі.

М. Вебер, можливо, дещо переоцінює значення релігійного фактору як спонукального мотиву економічного життя. Однак його основна задача – виявлення історичних уроків протестантизму, а не ретельний соціологічний аналіз економічного стану розвинутих західних країн. Автор зазначає, що далеко не завжди і не усюди протестантська етика досягала практичних успіхів. Він пише, що вже на початку ХХ століття прагнення до збагачення, позбавлене свою релігійно-етичного змісту, набирає характеру нестримної пристрасті, насамперед там, де воно досягає найбільшої свободи, а саме у США.

Присвятивши соціологічній теорії М. Вебера спеціальний розділ своєї грандіозної праці «Про структуру соціальної дії», видатний американський теоретик Т. Парсонс зазначає, що у веберівській концепції підприємницького капіталізму підкреслений процес «секуляризації», який виникає завдяки процесу звільнення від етичного контролю, що дає свободу інтересам та імпульсам від нормативних обмежень, як традиційних, так і раціонально-етичних. Він проявляється у пом'якшенні аскетичної жорсткості на пізніших стадіях протестантської етики – взагалі в процесі акомодатії як протестантської, так і католицької основи. Цей аспект проявляється в тому, що Вебер назвав «секуляризованим виміром багатства» [2].

М. Вебер визнає, що йому не вдалося показати значення аскетичного раціоналізму для соціально-політичної етики, отже для організації та функцій соціальних спільнот – від релігійних зібрань до держави, дослідити ставлення аскетичного раціоналізму до раціоналізму гуманістичного, до розвитку філософського і наукового емпіризму, техніки і духовних культурних цінностей.

Однак лейтмотивом через всі сторінки веберівської праці пройшла думка, що раціональна життєва поведінка на основі ідеї професійного покликання, яка є одним з компонентів сучасного капіталістичного духу, всієї культури, витікає із духу християнської аскези.

Звісно і для М. Вебера, і для сучасних теоретиків і практиків залишається відкритим і дискусійним питання: чи можна остаточно попроситися з ідеєю гармонічно розвиненої людини, якщо сучасна високопрофесійна діяльність нерідко вимагає відмови від багатогранності? Це питання є дуже актуальним для України, яка крокує до активного реформування всіх структур і сфер, зокрема системи загальної та вищої освіти, що є основою усіляких прогресивних перетворень.

### *Література:*

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Перекл. з німецької О. Погорілого – К. : Основи, 1994. – 261 с.
2. Парсонс Т. О структурі соціального діяння. – М.: Академічний Проект, 2000. – 880 с.

*Костянтин Недзельський (м. Херсон)*

## **ВПЛИВ ІДЕЙ МАРТИНА ЛЮТЕРА НА ФІЛОСОФІЮ НОВОГО ЧАСУ**

Постановка і вирішення проблеми відношення реформаторської спадщини Мартіна Лютера (1483 – 1546) до революційних змін в західноєвропейській філософії Нового часу має важливе теоретико-практичне значення саме по собі, а передусім для сучасної України, в якій усе виразніше простежується тенденція реформування усіх сторін її життєдіяльності згідно з викликами часу. В найбільш широкому аспекті цієї проблеми вона зводиться до з'ясування взаємозв'язків релігії та філософії й конкретизується у питання про те, чи можна Лютера вважати філософом й ставити в один ряд з Ляйбніцем чи Кантом, котрі, як відомо, відіграли виключно важливу роль в становленні предмету і методології не лише новочасної німецької філософії, а й європейської взагалі.

Коли йдеться про те, які ідеї Мартіна Лютера і у який спосіб могли справити відчутний вплив на новоевропейську філософію, то тут насамперед слід брати до уваги неабияку складність безпосередніх взаємозв'язків між релігійною та філософською свідомістю. Не вдаючись у детальний аналіз цієї проблеми нагадаємо лише відомий вислів Ф. Бекона, про який згадує Ляйбніц в своїй «Теодицеї»: «Легкі ковтки філософії відділяють нас від Бога, однак тих, хто заглиблюється у неї, вона знову приводить до Бога». Насправді, розділення форм суспільної свідомості існує лише в ілюстраціях-

схемах підручників з філософії, а в свідомості певного мислителя вони тісно переплетені й «розплутати» їх не так вже й просто.

Визнання великого реформатора професійним філософом давало б можливість говорити про прямий його вплив на революційні зміни в філософії Нового часу (XVII – першої половини XIX століть), але праці Лютера мають переважно теологічний характер, тому цілком природно, що його діяльність пов'язується передусім з реформами в царині релігійно-церковного життя, а відтак ніби виноситься за межі власне філософії. Насправді, з біографічних даних Мартіна Лютера відомо, що у 1512 році він одержав вчений ступінь доктора теології і обійняв посаду професора викладання біблійного вчення і проповідника у церкві міста Вітенберг. Відомо також, що за чотири роки до цього він став професором моральної філософії у Вітенберзькому університеті [2, с. 157]. Останній факт, та його навчання базовим мистецьким наукам в Ерфурті під знаком номіналізму дає все ж таки підстави стверджувати, що формування його світогляду відбувалося не без впливу на нього філософії, яка, проте, не стала його професією, а виконувала роль «прислужниці богослов'я».

Зазначимо, що в теологічних питаннях Лютер в цілому йшов новою дорогою (*via moderna*), тобто дотримувався номіналізму Вільяма Оккама. Як і Оккам, Лютер ставить віру вище розуму [5, с. 240]. Принцип *sola Scripta* заперечує Передання, тобто, все що треба знати людині в питаннях віри, знаходиться в Святому Писанні. Християни не повинні звертатися до Отців Церкви, церковних соборів або до папи, щоб довідатися про те, у що вони повинні вірити. Лютер також висловлює сумнів щодо алегоричного або філософського витлумачення Біблії. Єдина річ, яку нам потрібно знати, це те, що віра забезпечує прямий і безпосередній зв'язок з Богом. Для Лютера одна лише віра (*sola fide*) є єдиним засобом виправдання людей. «Передусім пам'ятайте, що було сказано, а саме, що лише одна віра, без діл, виправдовує і спасає», – стверджує Лютер в своїй роботі «Свобода християнина» [3, с. 28].

Це означає, що маємо шукати опосередкованих причинно-наслідкових зв'язків між лютерівськими реформами (які, до речі, вийшли далеко за межі релігійно-церковного життя) та філософією, знаходячи для цього відповідне обґрунтування, серед якого вже сама специфіка філософського мислення, тобто його рефлексивність, здатність виконувати роль «критичної совісті епохи», – цього, свого роду «критичного дзеркала» реального життя, вже є достатньо вагомим аргументом для цього. Відтак зовсім не випадково Гегель стверджував, що філософія є «епоха схоплена думкою». Образно кажучи, філософ працює над матеріалом, який йому «постачає» життя, тобто у

нашому випадку – це епоха, яка вже у повну силу несла на собі відбиток Реформації. Від початку лютерівських реформ (офіційно їхній початок датують 1521 роком) й до XVII століття (у філософії це доба Нового часу в вузькому значенні цього поняття) пройшло більше ніж півтора століття – час цілком достатній для того, щоб лютерівські новації змінили не лише церкву, але й саму епоху, яка потребувала нової назви: в плані релігійного життя отримала назву Реформації, в царині мистецтва – бароко, а у філософії – Нового часу.

Які ж основні принципи лютерівської ідеології? Центральною ідеєю нової теології Лютера, її головним догматом стало виправдання лише особистою вірою (лат. *sola fidei* – «лише вірою»). На думку Лютера набуття віри і виправдання нею не залежить від людської волі. Людина – це «неосяжно Богом виправданий грішник», виправданий через незбагнений акт Божественної милості, благодаті. Цей принцип дістав назву «лише милістю» (лат. «*sola gratia*»). Отже Лютер поновив важливі положення теології апостола Павла, спрямованої проти зовнішнього ритуалізму офіційної релігії. Тут відчувається протест Лютера проти надмірного розвитку обрядовості за рахунок внутрішнього змісту релігії в католицизмі. Певною мірою це спонукало до раціонального осмислення основ християнського віровчення, а отже, звернення до філософської методології. Наголос на особистому ставленні християнина до Бога змінив ставлення до попередньої традиції. Єдиним джерелом християнської віри залишилося Слово Боже – Біблія. Це був ще один наріжний камінь протестантської доктрини – принцип *sola Scriptura* (лат. «лише Писання»). Головним таїством стало «чутне таїнство» – проповідь Слова Божого, явленого у Біблії.

Виправдання особистою вірою, яке стало центральним догматом протестантизму, приводило до визнання загального священства усіх християн; «хрещення є посвяченням», – зазначав Лютер. Священик не є посередником між Богом та людьми, особливим носієм Благодаті. Священство – вид церковного служіння, один із багатьох. Християнська громада сама має обирати собі старшого, поводиря – «пресвітера», «пастора». Передбачалось також спрощення культу: мали відправлятися хрещення й причащення, підтвержені Біблією.

Реформаторські ідеї Лютера спочатку внесли навіть деструктивні тенденції в європейську філософську культуру, про що свідчить Б. Расел, стверджуючи, що у сфері інтелекту наслідки Реформації та Контрреформації спершу були вкрай негативні: «З погляду філософії століття після Реформації – доба варварства» [4, с. 439], але згодом вони обернулися на сприятливі. Зрештою Тридцятилітня війна переконала всіх, що остаточної перемоги не

здобудуть ні протестанти, ні католики, тож виникла потреба полишити середньовічні надії на доктринальну єдність, і це збільшило свободу мислення. Завдяки розмаїттю віровчень у різних країнах стало можливим уникати переслідувань, живучи за кордоном. Падіння інтересу до теологічних суперечок призводило до його зростання в царині світської науки, передусім математики. «Це одна з причин, чому після бунту Лютера шістнадцяте сторіччя з погляду філософії безплідне, а до сімнадцятого сторіччя належать найвидатніші імена, відбувся найбільший поступ порівнюючи з грецькими часами» [4, с. 441].

Як вже було відмічено, на філософію XVII ст. вплив Лютера мав, передусім, опосередкований характер, тобто не через стільки ідеологію, скільки через зміни в практиці суспільного життя, що відбулися з огляду на цю ідеологію. Відтак, звернемо увагу на те, що одним з фундаментальних положень у вченні Лютера є проголошення збагачення як угодної Богу справи. Спростовуючи ідею і практику чернецтва, Лютер прагне знайти в праці той шлях до спасіння, що доповнює віру і є її земним вираженням. Саме це положення, об'єднуючись з іншими, стає наріжним каменем етики капіталізму. Навряд чи буде значним перебільшенням, коли вдамося до порівняння цього положення за силою свого впливу на ментальність тогочасного суспільства з оприлюдненням Коперніком своєї геліоцентричної системи.

Річ у тім, що практика католицизму виносила за межі сакрального мирську працю людини, натомість Лютер оголошує її богоугодною, однак при умові, що ця праця зорієнтована на «чесне збагачення». А це означало переорієнтацію буржуазії у баченні головного джерела накопичення капіталу з експлуатації найманих працівників на, умовно кажучи, «експлуатацію» природи. З одного боку такий імператив спонукав до розроблення нової етики, яка отримала назву утилітаризму, котру подеколи називають «етикою підприємницької діяльності». А з іншого, отримавши моральну підтримку підприємницької діяльності, буржуазія виявила свою зацікавленість в розвитку наукового знання, адже воно давало можливість використовувати багатства природи через пізнання її законів. Не випадково саме математичне знання стає провідним в розвитку науки Нового часу. Її діячі полюбили повторювати: математика є ключом до розгадування таємниць природи.

З огляду на це філософія Нового часу виступає в тісному зв'язку з точним, математично обґрунтованим знанням, тоді як, нагадаємо, у Середньовіччі філософія була зв'язана з богослов'ям, а в добу Ренесансу – з мистецтвом і гуманітарним знанням. Головне завдання філософії відтепер вбачається в розробленні методологічних підстав істинного знання.

Але це не єдина причина революційних змін в галузі науки і філософії в добу Нового часу. Спробуємо вдатися до порівняння, щоб з'ясувати, чому в XVI – XVII століттях в Західній Європі сталася наукова революція, натомість чогось подібного не сталося в світі арабо-мусульманському, адже перед тим, протягом більше шести століть араби в технічному і науковому відношенні переважали Захід. Майже у всіх царинах наукового знання – астрономії, математиці, медицині і оптиці – арабські вчені займали провідне становище, та попри це арабська наука не стала джерелом сучасної науки. Серед інших причин зазвичай вказують на головну: відсутність в арабській культурі інституціональних засад науки.

Йдеться про те, що головним арабським центром освіти були так звані медресе, в яких навчання зводилося до вивчення Корану, життя Пророка і його послідовників, а також мусульманського права – шариату. В зв'язку з цим, було майже неможливим створення автономних академічних інститутів з внутрішнім самоуправлінням, як це було в європейських університетах. Тому серед дослідників цього питання ствердилася думка, що головною причиною занепаду арабської науки в XIV ст. стало те, що арабський світ так і не зміг створити незалежні університети, до яких би ставилися терпимо і які могли б розраховувати на підтримку як світської, так і релігійної влади [5, с. 253-254].

З огляду на це стає більш зрозумілим, як послаблення влади церкви внаслідок лютерівської Реформації, могло позитивно позначитися на розвитку науки, філософії та освіти в країнах Заходу, й передусім в тих, де поширився протестантизм. Саме тут з'явилися такі видатні творці нової філософії, як Р.Декарт, Ф. Бекон, Б. Спіноза, Г.В.Ляйбніц, на яких, так чи інакше вплинув дух Реформації й знайшов відображення в їхніх філософських вченнях. Не випадково й засновнику раціоналізму Р.Декарту найкраще працювалося в Голландії як найбільш розвинутій на той час протестантській країні. Мабуть й натурфілософи Копернік і Галілей знаходилися під впливом вільнолюбивого духу своєї епохи й тому наважились оприлюднити свої відкриття в астрономії попри ту небезпеку, на яку вони наражались з боку католицької церкви.

Чи не найголовнішим практичним завданням нової теології Лютера було зменшення влади церкви, яка в добу схоластики контролювала усі сфери життєдіяльності суспільства, а передусім філософію, в якій вбачала особливого роду небезпеку для себе. Його нововведення «...допомігши в боротьбі проти папи, не дозволили протестантським церквам стати такими ж могутніми в протестантських країнах, як католицька церква в католицьких країнах. Протестантські священики (принаймні спочатку) були такі ж

святенники, як і католицькі богослови, але мали меншу владу, отже менше могли заподіяти зла» [4, 439].

Зменшення впливу церкви на всі сторони суспільного буття (зокрема секуляризація освіти), позитивно вплинуло на розвиток освіти і науки новочасної Європи. Реформація, образно кажучи, піднімала «авторитет віри», розбиваючи «віру в авторитети», вона поверталася до початкового християнства, підносячи Писання і звільняючи людину від панування над нею авторитету церкви і церковної догми. Отримана свобода думки і слова знайшла своє відображення насамперед в різноманітні філософських напрямів і течій, між якими точилася дискусія (діалектична суперечка). Показовим в цьому плані є формування двох потужних течій в філософії XVII ст., – емпіризму та раціоналізму, – які не лише конкурували між собою, але й органічно доповнювали одна одну. В добу Просвітництва формується вільнодумство як антитеза середньовічній догмі, домінуючим стає деїстичне уявлення про Бога, внаслідок чого людина починає розглядатися як суб'єкт історичного процесу.

Водночас лютеранство запліднило ідейно новочасну філософію, «навантажило» її новими, актуальними для модерної епохи завданнями, що знайшло відображення передусім в німецькій класиці. Німецька класична філософія поглибила гносеологізм до його логічного завершення і в цьому поглибленні і абсолютизації теоретико-пізнавальної діяльності дала людству багаті плоди зі свого дерева пізнання і свободи – принцип історизму, вчення про безмежні можливості суб'єкта, діалектичну логіку – логіку розв'язання суперечності, логіку виходу за свої межі [8, с. 141].

Якщо стосовно впливів Лютера на європейську філософію XVII–XVIII ст. можна судити с певними застереженнями, то німецьку класичну філософію називають прямою наступницею протестантської Реформації. Це означає, що вона могла виникнути тільки на ґрунті протестантської культури. Звертає на себе увагу те, що майже всі німецькі представники німецької класики за освітою теологи. Тож мав рацію Гейне у вислові, що філософська революція в Німеччині – неминучий наслідок релігійної революції, здійсненої Лютером.

Сучасні дослідники історії філософії зазначають, що до німецької класичної філософії ввійшли принаймні дві ключові ідеї протестантизму, на основі яких вона стала унікальним явищем в європейській філософській культурі другої половини XVIII – першої половини XIX ст. Насамперед, це ідея раціонального трактування релігійних істин, необхідності їх розуміння. По-друге – це ідея інтимного спілкування людини з Абсолютом, ідея свободи і суверенності людини. У людині стільки людини, скільки в ній свободи.

Таким чином, розв'язанням питання про те, як звільнити розум й занята вся німецька класична філософія, знаходячи на нього відповідь: *звільнення приходить через пізнання*. [8, с. 120].

Взагалі ідея свободи стала не тільки найважливішою передумовою розвитку філософської думки, але також чи не найважливішою темою усієї філософії Нового часу: «Тема свободи, репрезентована в численних варіантах її конкретизації й у всіх дослідницьких аспектах – онтологічному, гносеологічному, моральному, соціально-філософському – стала однією з головних у всій філософії Нового часу» [7, с. 58]. Дійсно, якби ми поставили собі завдання перелічити імена філософів Нового часу, котрі досліджували проблему свободи в певному її теоретичному аспекті, то довелося б назвати майже усіх її відомих представників, – починаючи від Р. Декарта і закінчуючи Ф.Шеллінгом. Але, безперечно, вершиною глибокого проникнення в сутність феномена свободи є кантівське антиномічне її трактування (категоричний імператив), яке дає змогу людині розв'язувати суперечності свободи і необхідності. Ще один представник німецької класики Й.Фіхте не переставав повторювати, що його «система від початку і до кінця є лише аналіз поняття свободи» [8, с. 131]. Вчення Фіхте слушно називають «пантеїзмом свободи»: якщо Спіноза створив пантеїзм природи, ототожнивши Бога і природу, то Фіхте ототожнив першопринцип свого «Науковчення» із свободою і за допомогою її намагався пояснити все існуюче. Цей культ самостійності людини, покладений в основу системи, – наслідок впливу протестантизму та ідей Реформації на філософську думку Нового часу.

Під впливом Реформації визначилися дві загальні риси німецької класичної філософії, що не в останню чергу сформувалися під впливом ідей Реформації. По-перше, вона вирішує одну загальну проблему граничних пізнавальних можливостей людини, що в процесі вирішення стає проблемою тотожності мислення і буття. По-друге, був знайдений і проведений єдиний принцип рішення цієї проблеми – принцип діяльності – активності суб'єкта пізнання, що створив у навколишній реальності свій об'єкт. Принцип активності і пізнавальної самостійності суб'єкта витікає з ідеї саморозвитку як результату такого розв'язання суперечностей всередині суб'єкта чи об'єкта, що приводить до нової якості.

Лютер навряд чи справив би вагомий вплив на філософію Нового часу, якби сам не йшов «новою дорогою», переймаючись проблемою реформування християнської церкви, намагаючись покращити її стан згідно досягненнями в науці і техніці сучасної йому епохи. Лютер – це не якась «реінкарнація» Августина, так би мовити, «класичного» християнина епохи



патристики, а людина зі свідомістю, витвореною Ренесансом, тобто цілком сучасна для своєї епохи. «Лютер і Кальвін повернулися до св. Августина, зберігши, проте, тільки ту частину його вчення, де йдеться про взаємини душі з Богом, а частину, де йшлося про Церкву, відкинули» [4, с. 439.]. Тобто Лютер брав з августинізму тільки те, що відповідало актуальним потребам церковного життя в його добу. Й духом сучасності пронизана уся його діяльна особистість, яка витворила саму себе вірою і розумом з тим, щоб перетворювати недосконалий світ людей, беручи за шкалу його перебудови величний масштаб своєї власної духовності. Вже один той факт, як вдало і з яким успіхом він використовує друкарський верстат Гутенберга для поширення своїх ідей, може бути переконливим свідченням того, що він був людиною цілком сучасною для свого часу. Духом новизни, сучасності насичена й філософія, яка зазнала впливу ідей Лютера.

Що стосується відношення самого Лютера до філософії, то воно у нього специфічно практичне: в філософії він проявляє інтерес власне до таких її напрямків, які слугують теоретичним підґрунтям його практично-реформаторській діяльності. Це передусім політико-правова філософія, в якій на перший план виносяться питання гармонізації відносин між духовною та світською владами, а також розбудована на християнських етичних засадах моральна філософія. Власне це ті напрямки філософування, які Аристотель в своїй класифікації наукового знання відносив до практичної філософії. І це цілком зрозуміло, адже в особі Лютера гармонійно поєдналися глибокий мислитель і невгамовний практик, й синтезатором цієї унікальної єдності стала його *Sola fide*.

Лютерівське політичне мислення спирається на концепцію двох царств – царства Бога і царства світу – і концентрується довкола взаємовідносин духовної та світської влад, що на практиці призводило до того, що церква втрачала певну частину свого впливу на державу [5, с. 242]. Обидва царства є сукупністю осіб під одним керівництвом і з певною структурою: ми маємо «поділити всіх людей на дві частини. Ті, які належать до царства Бога, є вірними у Христі та під владою Христа. Адже Христос є цар і Господь у царстві Божому» [2, с. 162]. До царства світу, або Закону, належать всі не християни. Воно походить з поділу людства і всього творіння загалом через гріхопадіння. З огляду на вчення про два типи правління Лютер приходив до важливого розрізнення внутрішнього та зовнішнього життя людини (внутрішня людина і зовнішня людина). Світське правління має обмежуватися лише зовнішніми діями й регулювати життя, власність і земні справи. Воно не може встановлювати ніяких законів для внутрішнього життя людини (внутрішньої людини) де править лише Бог [5, с. 242]. Тобто,

внутрішня людина не належить до світської влади, а це означає, що єресь не повинна викорінюватися мечем. З нею має боротися Боже Слово. «Єресь – духовна справа; її не можна розрубати ніяким залізом, спалити ні в якому вогні, втопити у воді. Для цього потрібне лише Слово Бога, яке здійснить це» [3, с. 152]. Світське правління може карати лише за зовнішні дії, але не за внутрішні думки.

В такому розділенні влад криються й певні небезпеки: «Позаяк світське правління встановлене Богом, то виступ проти держави одночасно є й виступом проти Бога. Ось чому Лютер вважає, що коли держава вдається до вживання меча, то воно тим самим «служує Богові» [5, с. 243]. Але Лютер радше легітимізував світську владу як таку, натомість правителів розглядає як «звичайних» людей, тобто гріховних розбійників: «Знай, що від створення світу мудрий правитель – птаха рідкісна, а ще більш рідкісний правитель благочестивий. Зазвичай вони або найбільші недоумки, або найбільші розбійники на землі; завжди слід очікувати від них найгіршого, рідко – чогось хорошого» [3, с. 152]. Вчення про світське правління зв'язане з лютерівською песимістичною антропологією: «Людина як така є дикою й жорстокою твариною, яку потрібно стримувати за допомогою ланцюгів і пут» [3, с. 136].

Основні положення з політичної філософії Лютера знайдуть відображення у вченні І Канта про правову державу. А вже через Канта – в українського філософа права, неокантіанця Б. Кістяківського, передусім в положенні про невід'ємні права особистості, зокрема в праві на свободу віросповідання. Тут також запрошується порівняння з кантівською антропологією: людина від природи зла й тому вона потребує виховання задля переходу до цивілізованого стану.

Дотримуючись, як вже зазначалося, волюнтаристського принципу у справах віри, Лютер водночас не ігнорує розум взагалі, а переконаний, що під керівництвом віри він може прислужитися теології (розум *post fide*m), але коли розум, незалежно від віри, розглядає себе як суддю у питаннях віри, то він стає знаряддям диявола (розум *ante fide*m) [5, с. 240]. Показовою в цьому плані є настанова Лютера стосовно участі християн в політиці, яка заслуговує на особливу увагу.

Попри всі небезпеки, якими диявол загрожує християнським правителям, Лютер вимагає об'єктивних дій християн в усіх інституціях світського панування. Різноманітні голоси з реформаторського табору, що закликали до утримання від політики, Лютер засудив як «єресь» й перебування християнина в керівних органах оцінюється ним як повністю богоприємна служба і праця. І все ж таки, як «світська особа», що тримає меч

*lex irrae* («закон гніву», карне право, притаманне світській владі), він перебуває в неоднозначному правовому становищі. В жодному випадку йому не можна переносити структуру царства Христа на державу (*politia*): «Світом не можна управляти за Євангелією, оскільки так довго вірою проживе не кожен» [2, с. 167].

В державі чинним є тільки світське право. Для християнина, який служить у владних органах, в інших інституціях та за іншими спеціальностями, достатньо того, що він розумно і правильним чином, за виміром світського природного права, виконує обов'язок служителя Бога. Для вирішення всіх проблем, що постають перед світським пануванням, християнину в першу чергу потрібно покладатися на розум, який якісно перетворюється на *Christiana et libera ratio* (християнський та вільний розум) завдяки правильним взаєминам людини із Богом. «Вільне використання розуму у світських справах також дозволяє християнину ...спокійно використовувати давні величні свідоцтва людського досвіду і мудрості. Віра і правильно використаний розум допомагають в цьому світі християнинові утримувати себе службою чи фахом так, що він водночас задовольняє і царство Бога, і царство світу [2, с. 170].

Зробимо деякі висновки із вищезазначеного, а відтак повернемося до питання про взаємовідносини між релігією та філософією, церквою та державою, яке безпосередньо стосується дослідження проблеми впливу ідей Мартіна Лютера на філософію Нового часу. Реформація довела, що ситуація, коли церква намагається встановити абсолютну владу над усіма сферами життєдіяльності суспільства не може вважатися нормальною, адже тоді страждає не лише світська духовна культура, але й релігійна духовність. Обмеживши владу католицької церкви своїми вимогами чітко розрізнити те, що належить *Regnum Christi* (царству Христа) і те, що належить *Regnum mundi* (земній владі), Лютер посприяв розвитку науки філософії в добу Нового часу.

Однак новітня історія знову засвідчила разючу дисгармонію у відносинах між релігією та наукою й філософією, а відтак і між церквою та державою, проте дещо іншого, так би мовити, «сцієнтичного» характеру. Ось чому американський філософ і методолог науки ХХ ст. Пол Фойєрабенд в своїй праці «Проти методологічного примусу» вперто обстоює думку про те, що вже давно прийшла пора «звільнити» народи від сцієнтичного «гніту» з боку науки і вчених. І, як в добу становлення індустріальної цивілізації слід було звільнити народ й паростки науки від духовної диктатури церкви і релігії, так само, на переконання Фойєрабенда, тепер потрібно звільнити народи від духовної диктатури держави і науки [6, с. 6]. Він критично

зауважує: «В загальноосвітній школі дітей знайомлять з релігією як з історичним феноменом, а не як з істиною, окрім хіба що тих випадків, коли батьки наполягають на більш повному залученні їхніх дітей до благодаті» [6, с. 128]. Американський філософ погоджується, що «ми зобов'язані науці неймовірними відкриттями», але: «Водночас наука витісняє позитивні досягнення більш ранніх епох і внаслідок цього відбирає у нашого життя чимало можливостей» [6, с. 138]. Таким чином, в цих міркуваннях Фойерабенда простежується їх основна ідея – гармонізації відносин між різними формами суспільної свідомості, передусім між релігійною і науковою.

Дослідження цієї теми безперечно має неабияке значення для теорії і практики українського державотворення. Зазначимо, що протестантизм, залишив свій слід в Україні, позитивно позначившись на утвердженні в суспільстві принципів свободи совісті, релігійної толерантності. Можна констатувати й про наявність прямих і опосередкованих впливів ідей Мартіна Лютера на філософську думку України у нову і новітню її історію. Зокрема варто згадати українського мислителя доби Відродження Станіслава Оріховського-Роксолана, який був особисто знайомий з Лютером й ідеї якого знайшли відображення як в його філософських творах, зокрема «Про целібат», так і в особистому житті (будучи католицьким священиком одружився).

Не виключена можливість запозичення деяких лютеранських положень Ф.Прокоповичем і Г.Сковородою, й передусім це стосується вчення останнього про «сродну працю». Аргументом на користь цього може бути роз'яснення М.Вебера з приводу нової семантики німецького слова «Beruf» (англ. «calling», укр. «покликання»), привнесеної у нього лютерівським перекладом Біблії і яка є характерною для протестантських народів [1, с. 69-70]. Роз'яснення німецького соціолога наводять на думку про близькість Лютерівської семантики поняття «Beruf» до сквородинського поняття «сродності». Зрештою про близькість деяких думок Лютера та Кальвіна нашому «українському Сократові» зазначав відомий історик з української діаспори Д.Олячин.

Більш дослідженими є впливи ідей Лютера на філософську думку України через посередництво німецької класичної філософії, яка вивчалась в українських університетах в ХІХ ст., зокрема в Харківському. Варто згадати в цьому плані про українського філософа права, неокантіанця Б.О. Кістяківського, на якого безперечно справила вплив теорія правової держави І.Канта й знайшла відображення в ґрунтовній статті «Про державу правову і соціалістичну». Важливо, що в цій роботі Б.Кістяківський обстоює думку про

необхідність дотримання з боку держави права особистості на свободу віровизнання. На жаль з приходом більшовиків до влади в Україні теоретичні здобутки українських філософів в опрацюванні німецької класики не знайшли своєї реалізації в практиці державотворення.

Неважко довести факт впливу Реформації на українське православ'я, якщо, наприклад, порівнювати його з російським православ'ям: «Розбіжності шляхів російського і українського православ'я досить детально розглянуті в історичній та богословській літературі. В найбільш загальному сенсі київське православ'я є ближчим до протестантизму (акцент на можливості мирського шляху спасіння) і більш відкрите Заходу; російське відрізняється споглядальним містицизмом, світозреченістю, культом юродивих й виразним протистоянням західним впливам» [9, с. 54]. Яковенко И.Г. звертає увагу також на одностайність експертів стосовно того, що включення України в імперію не призвело до ліквідації своєрідності українського православ'я і що підйом національно-визвольного руху у 1917 – 1921 рр. закономірно супроводжувався рухом за автокефалію української церкви [9, с. 55].

Однак попри те, що зроблено, є тут і багато чого такого, над чим слід працювати, осмислюючи реформаційну спадщину Лютера. Взяти, наприклад, лютерівську ідею «чесного збагачення», на підставі якої в Західній Європі відбувся перехід від так званого «дикого капіталізму» до «цивілізованого капіталізму» й утворився міцний прошарок середнього класу, – то в незалежній з 1991 року Україні, яка за своєю конституцією розбудовує «економіку вільного підприємництва» не дійшло навіть до декларації ідеї про те, що бізнесом і політикою можна займатися «чесно». Можна знайти й інші «прогалини», які засвідчують, що Україна не повною мірою використала свій шанс скористатися з безцінного досвіду Реформації.

Безперечно, багатий досвід лютерівської Реформації має вивчатися і використовуватися як в справі відродження (реформування) української церкви, так і в розвитку філософської думки і реформуванню філософської освіти у вищих навчальних закладах України.

### *Література*

1. Вебер, Макс. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. – К.: “Основи”, 1994, – 261 с.
2. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера: Пер. з нім. – Київ: Тандем, 2002. – 584 с.
3. Лютер Мартин. Избранные произведения / Мартин Лютер. – Санкт-Петербург: “Андреев и согласие”, 1994. – 429 с.
4. Рассел Бертран. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – 759 с.

5. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского / Гуннар Скирбекк, Нилс Гилье. – М.: ВЛАДОС, 2000. – 800 с.
6. Фейерабенд, Поль. Избранные труды по методологии науки: Переводы с англ. и нем./ Общ. ред. а авт. вступ. ст. И.С.Нарский / Поль Фейерабенд. – М.: Прогресс, 1986. – 542 с.
7. Философия культуры. Становление и развитие. – СПб.: Издательство «Лань», 1998. – 448 с.
8. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини та її меж / Назіп Хамітов, Лариса Гармаш, Світлана Крилова. – К., 2000. – 272 с.
9. Яковенко И.Г. Украина: религиозно-цивилизационная составляющая политических конфликтов // Религия и конфликт / под ред. А.Малашенко и С.Филатова; Моск. Центр Карнегі / Игорь Яковенко. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 287 с. – С. 47 – 84.

**Ростислав Ткаченко (г. Ровно)**

## **ЗАБЫТОЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ РЕФОРМАЦИИ: БОГОСЛОВИЕ ЯКОБА АРМИНИЯ В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ОРТОДОКСИИ**

Протестантская Реформация началась в 1517 году с выступления Мартина Лютера с предложениями небольшой программы реформ католической церкви, однако она не закончилась на нем. У реформационного прорыва 1520-х и 1530-х годов, во главе которого стояли такие фигуры, как М. Лютер, Ф. Меланхтон, А. Карлштадт, М. Буцер, У. Цвингли, И. Эколампадий и другие, было продолжение или даже ряд продолжений. Под продолжением Реформации в широком смысле можно понимать весь спектр протестантских движений за реформы, возникших после Лютера и затем образовавших евангелические церкви и деноминации (лютеране, реформаты, англикане, анабаптисты/меннониты и т.д.). Однако имеет смысл придать этому термину, вынесенному в заглавие статьи, более четкое определение.

«Продолжение Реформации», о котором идет речь – это плавная эволюция протестного импульса начала XVI в. и его превращение в разностороннее конфессиональное движение, характеризовавшееся верностью исходным целям протестантских идеологов, акцентом на вероисповедные документы, стремлением к выработке нового варианта христианского правоверного богословия («ортодоксия»), а также активным взаимодействием с обществом и его социальными и/или политическими институтами в попытке интеграции в жизнь этого общества. Эти процессы активно протекали в Европе – особенно в Германии, Нидерландах,

Швейцарии, Англии, Речи Посполитой – во второй половине XVI-XVII вв. и, соответственно, именно они задают тон и предоставляют контекст для понимания отдельных видных фигур раннего протестантизма, среди которых можно выделить нидерландского теолога Якоба Арминия (1559-1609 гг.). Он считается отцом такого богословского течения, как арминиянство, установки и идеи которого оказали влияние на несколько протестантских церквей и движений: реформатство, методизм, движение святости и несколько направлений баптизма и пятидесятничества. Однако понимание его богословия требует контекстуального осмысления и вписывания в более широкий исторический и интеллектуальный контекст. Таким контекстом является именно «продолжение Реформации» в обозначенном смысле. Однако и адекватная оценка эпохи постреформационной конфессионализации и становления богословской ортодоксии, и контекстуальное прочтение богословия Арминия пока что не были предложены в отечественной научной литературе и находятся на стадии формирования и уточнения в литературе западной. Поэтому крайне важно уделить внимание обсуждению концепции «продолжения» Реформации и рассмотреть Арминия в связи с динамикой эволюции раннего протестантизма. Именно это будет в краткой форме сделано в данной статье.

Историография Реформации и ее “продолжения”: обрисовка проблематики

Эпоха Протестантской и Католической Реформаций XVI века представляет собой комплексное явление как в истории мысли, так и в истории социальной, политической и культурной. Как замечает британец Питер Маршалл, «Реформация – это на самом деле множество взаимосвязанных реформаций и сумма политических, социальных и религиозных взаимодействий в Европе и мире, которые происходили на протяжении двух столетий» [Marshall, 2009, p. 9]. Поэтому неудивительно, что историографические портреты реформаций и реформаторов крайне разнятся. В частности, существенной проблемой остается, во-первых, неоднозначное отношение к «продолжению Реформации», под которой следует понимать процессы конфессионализации протестантизма и становление богословия «протестантской ортодоксии», и, во-вторых, порой обрывочное представление о Реформации, сконцентрированное на «центральных событиях» и «основных фигурах» или «темах», которой подчас рассматривается изолированно.

Первая проблема вызвана сложностью и неоднородностью феномена Реформации XVI в., а также тем, что более поздние ее стадии и связанные с ними богословские, социополитические и культурные изменения все еще

недостаточно хорошо изучены. В частности, зарождение и становление движения за реформы — хоть в протестантском, хоть католическом варианте — проходило по-разному в разных странах, и такое разнообразие породило целое богатство «реформированных» идей, лозунгов, практик. Соответственно, динамику Реформации в первую очередь следует анализировать не на макроисторическом уровне, которому свойственны упрощения и обобщения без должного внимания к деталям, а на микро-уровне, с учетом локальных особенностей реформы в разных странах, с вниманием к отдельным этапам и направлениям реформ и с контекстуальным и аналитическим прочтением идей, трудов, личностей и событий. Тенденции в сторону второго подхода отражают последние достижения в сфере историографии раннемодерной (или ранненововой) Европы, что видно, например, в по-прежнему актуальной серии из публикаций, названных «путеводителями по исследованиям» той эпохи [Ozment, 1982; O'Malley, 1987; Maltby, 1992; Whitford, 2008].

Однако даже расширение и углубление представлений ученых о Реформации, которые являются результатами кропотливого изучения материалов и первоисточников, лишь постепенно детализирует и улучшает картину событий второй половины XVI-XVII вв. Благодаря работам Хайнца Шиллинга и Вольфганга Райнхарда это продолжение ранних программ реформ известно под именем эпохи конфессионализации (нем. *Konfessionalisierung*, англ. *confessionalization*). Согласно этому подходу после «реформационного прорыва» 1517-1530 гг. наступило время кодификации и систематизации наследия Реформации. Если результатом первых лет реформы стало появление реформированного христианства как группы движений и ряда направлений религиозной мысли и практик, то результатом второго этапа стало оформление этой обновленной версии западного христианства в относительно четко очерченные вероисповедные движения. Причем эти движения вырабатывали свои вероисповедные документы, «конфессии» (лат. *confessiones*), и их последующая социальная и религиозная жизнь строилась на их основании [Schilling, 1981, 1986; Reinhard & Schilling, 1995; Lotz-Neumann, 2008]. Этот же период с точки зрения исторического богословия часто именуется веком протестантской ортодоксии и подразделяется на вариации конфессиональной ортодоксии: лютеранскую и реформатскую, к которой относится и мысль англиканской традиции [Хегглунд, 2001, pp. 251–275; Muller, 2003b; Selderhuis, 2013a; Muller, 2016].

Однако оценка и адекватное восприятие этого периода и присущих ему конфессионализаций и ортодоксий по-прежнему остается настоящим вызовом [Burnett, 2008; Lotz-Neumann, 2008]. Так, Брайан Армстронг в своем



знаменитом определении феномена реформатской ортодоксии характеризует ее, как схоластическое богословие, основанное на аристотелианской философии и неких аксиоматических принципах, полагающее откровение и человеческий разум своими источниками и стремящееся создать цельную систему вероучительной ортодоксии из текстов Писания, рассматриваемого в виде «унифицированного и рационально постижимого изложения» божественных истин [Armstrong, 1969, p. 32]. С его определением и оценкой соглашаются, например, Джон Брей и Вильгельм Нойзер [Bray, 1975, pp. 12–15; Neuser, 1998]. Такой портрет рисует образ «холодного», слишком философичного и рационального богословия, которое крайне непохоже на «пламенное» учение Лютера, Цвингли, Кальвина и их соратников. Из такой перспективы конфессионализация и ортодоксия кажутся чем угодно, но только не продолжением Реформации. Следовательно, подобный метод рассмотрения протестантской ортодоксии можно назвать методологией разрыва: она подчеркивает разницу и, в отдельных аспектах, прерывность традиции между ранним периодом Реформации и ее последующими этапами.

Однако альтернативные определения и, соответственно, оценки предлагает другая группа исследователей: американец Ричард Маллер и голландцы Виллем ван Асселт и Антон Вос. С их точки зрения реформатская и, в принципе, лютеранская ортодоксия представляют собой эпоху и движения, в рамках которого реформационное богословие вошло в стадию систематизации, детальной проработки и творческого развития, что было сделано с целью четкой самоидентификации раннего протестантизма в его различных конфессиональных проявлениях, его укоренения в социальном и академическом контексте западной Европы, а также его защиты и обоснования в связи с продолжающейся полемикой с католиками и другими протестантами. Причем, это ортодоксальное богословие не было основано на абстрактных аксиомах и не отталкивалось от философии Аристотеля в ее гуманистической интерпретации. Скорее, оно было развитием теологических идей реформаторов, которое отталкивалось от Писания и убеждения в собственной кафоличности (отсюда акцент на ортодоксии) и пользовалось схоластическими техниками и отдельными философскими идеями как инструментами и ресурсами (отсюда использование схоластики) [Muller, 2001, 2003a, pp. 25–46, 63–102; van Asselt, 2004; van Asselt, 2013; Vos, 2001].

Такой подход к ортодоксии и конфессионализации рисует образ протестантской теологии, которая отличается от теологии реформаторов по темпераменту и наклонностям, но идентична их убеждениям по сути. Иными словами, конфессиональный протестантизм и протестантская ортодоксия – это действительно продолжение Реформации, хотя и в ином регистре: учения

и ценности раннего движения за реформы (оправдание только по вере, спасение только по благодати, единение со Христом и прочее) кристаллизуются в виде догматических формулировок вероучительных документов и облекаются в более четкую, академическую и, порой, философскую форму. И эти процессы естественно связаны с укреплением позиций протестантизма в северо-западной Европе (Британия, Нижнеземелье, Германия, Скандинавия, Швейцария), его внутренним самоосмыслением и неугасающей актуальностью апологетической и катехитической деятельности. Апологетика была нужна в разрезе отношений с католиками, еретиками и, порой, отдельными теологами и философами, которые не помещались в конфессиональные рамки ортодоксального протестантизма, а катехетика играла важную роль в религиозном просвещении, популяризации протестантизма и, разумеется, базовом догматическом образовании членов евангелических общин.

Таким образом, вместо методологии разрыва Маллер с коллегами предлагает методологию преемственности или непрерывности. Здесь конфессионализация и применение схоластики проистекают из раннего движения за реформы и представляют из себя его вполне логичное развитие. В таком ракурсе Протестантская Реформация – это и период резких изменений в жизни церкви и общества западной Европы (1517-1560-е гг.), и его плавное продолжение в рамках процессов конфессионализации, институционализации и богословского движения к «ортодоксии».

На данный момент именно последний из описанных подходов завоевывает все больше сторонников и, по общему убеждению, предлагает наиболее адекватное описание периода протестантской ортодоксии и конфессионализации. Его объяснительный потенциал очевиден, а следы его влияния уже видны в ряде публикаций по истории церкви и богословской мысли раннего модерна [см., например, van Asselt & Dekker, 2001; Muller, 2003a; Selderhuis, 2013a; Lehner, Muller, & Roeber, 2016; ср. Гонсалес, 2000, сс. 154–165; Маккалох, 2016, сс. 676–683; Хегглунд, 2001, сс. 225-226, 251–275]. Соответственно, будет вполне логично оттолкнуться от его выводов и попытаться сделать набросок основных характеристик эры протестантской ортодоксии, в контексте которых затем можно будет поговорить о теологии Якоба Арминия.

Эпоха ортодоксии и конфессионализации: обрисовка основных характеристик

Было бы слишком претенциозно пытаться дать полную характеристику истории и богословия эпохи протестантской ортодоксии на нескольких страницах. Такого рода анализ имеет смысл искать в более объемных и

крайне информативных исследованиях В. ван Асселта, Р. Маллера, У. Ляйнсле и коллективной монографии под редакцией Г. Селдерхейса [van Asselt, 2011; Leinsle, 1985; Muller, 2003b; Selderhuis, 2013a]. Здесь же я лишь упомяну четыре важнейших характеристики рассматриваемого продолжения Реформации, которое затрагивает период с приблизительно 1560-х гг. до конца XVII в. Они позволяют увидеть, как именно Реформация меняет свой способ действия и выражения, и как преобразуется формат ее богословия, что, однако, совершенно не означает изменения содержания этого богословия.

Во-первых, эпоха конфессионализации – это время облечения евангелической веры в слова догматических вероопределений. Вместо ярких лозунгов и программных трактатов о реформах церкви и общества на свет появляются более спокойные, но четкие и безкомпромиссные исповедания веры и катехизисы. Они знаменуют начало и усиление процесса конфессионализации как развития, кодификации и фиксации вероисповедных традиций в виде документов и доктринальных «систем». Результат и свидетельство этого известно: начиная с 1550-х гг., однако с особенно частотой после 1560 г., лютеране и реформаты готовят и публикуют массу вероисповедных документов и стараются формировать свою протестантскую ортодоксию вокруг них. Наиболее известными примерами следует признать Бельгийское вероисповедание 1561 г., Гейдельбергский катехизис 1563 г., Тридцать девять статей Англиканской церкви 1563 г., Второе Гельветическое вероисповедание 1566 г., Формулу согласия 1577 г. [см. Schaff, 1882; Pelikan & Hotchkiss, 2003].

Во-вторых, рассматриваемая эпоха знаменует собой длительный период саморефлексии и последовательной, всесторонней проработки протестантского учения. Кроме рассмотрения отдельных проблемных тем и животрепещущих вопросов реформы, столь присущим ранним творчеству ранних реформаторов, все чаще появляются и обретают популярность более систематические, аналитические и глубокие сочинения в области популярного и академического богословия. Неоднократно переиздаются на латыни и французском «Наставления в христианской вере» (Institutio religionis christianae, 1535-1559 гг.) Жана Кальвина, задуманные как учебник для студентов-богословов и вдумчивых исследователей Библии, и «Общие богословские места» (Locī communes theologici, 1521-1555 гг.) Филиппа Меланхтона, сделанные в виде учебника по догматическому богословию, разбитого на тематические рубрики, в основу которых легли главные темы (locī) Послания ап. Павла к Римлянам. Это – первые протестантские учебники систематического богословия. Впрочем, они еще не настолько

утонченны и детальны, как продукты более позднего времени, к которым нужно отнести «Общие места» (*Loci communes*) Петра «Мученика» Вермилия, Андреаса Гипериуса, Вольфганга Мускула и Мартина Хемница, «Систему христианского богословия» (*Syntagma theologiae christianae*) Аманда Полана, «Систему священного богословия» (*Systema S. S. Theologiae*) Варфоломея Кеккермана, библейскую энциклопедию под названием «Триумф священных книг» (*Triumphus bibliorum sacrorum*) Иоганна Генриха Альстеда и другие подобные сочинения конца XVI-начал XVII вв. Возникновение обилия глубоких и претендующих на всеохватность и систематичность (хотя и не в современном смысле) догматических работ обязано возросшей необходимостью в экзегетической проверке, аналитической проработке и строго упорядоченном изложении догматов христианского вероучения с позиции протестантизма. Эта необходимость, в свою очередь, была обусловлена полемикой вовне и институционализацией изнутри евангелических движений. Таким образом, богословские идеи, «зажженные» и выпущенные на свободу реформаторами, стали обретать бóльшую стройность, объемность и четкое место в вероисповедных конструкциях лютеран и реформатов [Lindberg, 2002, pp. 67ff, 140ff, 184ff, 198ff; Leinsle, 2010, pp. 302-306, 315-319; Muller, 2000, 2003a; Хегглунд, 2001, сс. 208-215, 218-239].

В-третьих, конфессионализация означает конструктивный диалог (или его попытку) между церковью, государством и социумом. Вместо первоначального становления евангелического движения и завоевания внимания общества и аристократических элит теперь протестанских служителей интересует уже другая задача — укоренение в обществе и стремление влиться в него, найти и защитить свое место. Организация жизни евангелической общины вокруг вероисповедной оси и интеграция в жизнь общества, которое в ряде стран и регионов де-юре и/или де-факто приняло протестантизм в качестве официальной или, как минимум, допустимой религии, требовали от служителей церкви выстраивания сети социальных отношений. Пасторы и теологи должны были вести постоянный диалог с властными структурами и, с одной стороны, защищать место и представлять голос церкви в общественных делах, а также, с другой стороны, показывать властям свою политическую лояльность. Кроме того, прямой и основной обязанностью этих людей оставалась задача выстраивать жизнь церкви и влиять на нравственно-религиозную жизнь общества. Соответственно, все эти разноплановые вызовы были аспектами конфессионализации как разнородной, всегда локальной и часто напряженной институционализации протестантизма. Отсюда, из внутренних потребностей

конфессионализации и внешних факторов вроде изменений политического климата, войн или социальных преобразований проистекали политические теории протестантизма и различные социальные и религиозные напряжения. Например, известно, что в Нидерландах, где жил Якоб Арминий, в конце XVI-начале XVII вв. шли весьма интенсивные споры о распределении власти церкви и магистрата. В частности, вопрос касался того, кто именно обладает последним словом в назначении пасторов в той или иной городской церкви? Сторонники «жюневской модели» ратовали за исключительные права церковной консистории, а поборники так называемого «эрастианства» считали, что решающий голос принадлежит городским властям. В более же широкой перспективе можно говорить о консолидации реформатства, лютеранства, англиканства и, частично, анабаптизма в его меннонитской форме в конфессии (нем. *Konfessionsbildung*), т.е. четко очерченные исповедующие церковные сообщества, и о единении или разъединении между протестантской церковью и социальными структурами того или иного общества. Например, достаточно очевиден успех реформатской церкви в Рейнском Пфальце, Шотландии, Нидерландах и удачная интеграция лютеранства в Саксонии и северо-восточной Германии; и так же явны неудачи гугенотов во Франции и протестантов в целом в Австрии и ряде регионов Германии [Kaplan, 1995; Lotz-Neumann, 2008; Nischan, 1999; Pettegree, 1999; Shore, 2016; Gunter, 2012, pp. 22, 24–25].

Наконец, в-четвертых, эпоха ортодоксии характеризуется появлением так называемой протестантской схоластики, т.е. протестантской научно-образовательной традиции в целом и высокоакадемического богословия в частности. Вместо протестантской революции из университетов и монастырей, которую породило раннее движение за реформы, эпоха конфессионализации предложила реформирование образования и мышления в университетах и без монастырей. Стремление к ортодоксии и выстраивание институтов евангелической религии требовало серьезного подхода к организации обучения и подготовки кадров для церкви и общества. Поэтому эпоха богословской ортодоксии — это также время академизации протестантского богословия, которое окончательно входило и укоренялось в культурном мире Европы.

Связь Протестантской Реформации и университетов и академий (в ранненововеменном смысле этих слов) сложно не заметить. С одной стороны, некоторые направления движения за реформы развивались под крышами университетов и в дальнейшем способствовали развитию этих университетов: Виттенберг, Базель, Лозанна тому примеры. С другой стороны развивающийся протестантизм, требующий новых людей и идей,

сыграл ключевую роль не только в обновлении старых, но и в учреждении новых университетов как профессиональных и академических центров реализации протестантской программы реформ. Примерами таких новых учебных заведений следует считать университеты и академии Женевы, Гейдельберга, Херборна, Дебрецена, Лейдена и другие. Кроме того, укрепление позиций протестантов в научно-образовательной среде означало также появление учебников теологии и научных трактатов по экзегетическому, догматическому или «полемическому» богословию, написанных с точки зрения ученых-протестантов. Но эта академизация несколько преобразила и сам подход к богословию и науке: видоизменились методы, лексика и формат богословствования – теперь обновленный учебный план протестантских университетов строился на основе идейной реформаторской платформы и с использованием методов или ценностей североевропейского гуманизма и позднесредневекового (а затем и раннемодерного) схоластического инструментария. Так, конфессиональная теология евангелических движений обрела выражение не только в привычном формате трактатов, проповедей и катехизисов, но и в виде четко организованных, крайне детализированных, терминологически нагруженных и порой схематичных схоластических учебников, энциклопедий и сборников диспутиаций. Это была эпоха рождения догматической ортодоксии в реформатском и лютеранском ключе, а поскольку она была и церковным, и университетским феноменом, ее называют «реформатской/лютеранской ортодоксией» или «реформатской/протестантской схоластикой» [Leinsle, 2010, pp. 277-280, 298–302, 2016; Vos, 2001].

Таковы основные черты продолжения Реформации, о котором идет речь в статье: вероисповедания, новое систематическое богословие, социальные и политические реформы, развитие образования и, в частности, новое схоластическое богословие. Все это было частью протестантского мира северо-западной Европы, в котором жили несколько поколений поздних реформаторов или, вернее, последователей и продолжателей дела первых евангелических реформаторов. Якоб Арминий выстраивал свою теологию и служил церкви именно в этих условиях, поэтому логично задать вопрос о том, насколько эти характеристики эпохи конфессионализации и ортодоксии реально присутствовали в его трудах и воззрениях? Иными словами, насколько и как именно эта макроисторическая схема вписывается в микроисторические реалии жизни и мысли конкретного протестантского богослова? Обобщение требует проверки на контрольном примере. А в случае адекватного соответствия оно задаст тон для дальнейших исследований фигуры Арминия. Следовательно, теперь необходимо

соотнести контуры портрета протестантской ортодоксии с «портретом» личности и мысли Арминия.

«Дух реформатской ортодоксии»: труд Якоба Арминия «Объявление мнения» как отражение эпохи

Проанализировать мысль Арминия на предмет ее характерных черт и соответствия общим тенденциям эпохи протестантской конфессионализации логичнее всего на примере его последнего труда: «Объявление мнения Якоба Арминия о предопределении, Божьем провидении, свободе выбора, Божьей благодати, божественности Сына Божьего и оправдании человека перед Богом» (лат. *Declaratio sententiae I. Arminii de Praedestinatione, Providentia Dei, Libero arbitrio, Gratia Dei, Divinitate Filii Dei, & de Iustificatione hominis coram Deo*). Этот труд представляет из себя последнюю работу Арминию и без сомнения служит прекрасным выражением его зрелого богословия.

Изначально этот труд должен был стать текстом, в котором Арминий бы представил свои взгляды перед провинциальными Штатами Голландии и Западной Фризии в Гааге в 1607-1608 гг. Но он также попросил о возможности объяснить и защитить свою позицию в устной форме в присутствии депутатов парламента, что и было позволено ему в октябре 1608 г. Так текст стал речью, и 30 октября 1608 года Якоб Арминий представил свое «Объявление» перед магистратами своей провинции [Bangs, 1971, pp. 307–316; Gunter, 2012, pp. 85–86; Stanglin & McCall, 2012, pp. 38–39]. В итоге трактат сослужил двойную службу: он сыграл роль конспекта для устного выступления и затем стал написанным трудом, обладающим самостоятельной ценностью. Он был подготовлен и изначально представлен на нидерландском языке под названием *Verclaringhe Iacobi Arminii. Saliger ghedachten* («Объявление некоторых мыслей Якоба Арминия»), а впоследствии был переведен неизвестным автором на латинский язык как *Declaratio sententiae I. Arminii* [Arminius, 1610, 1629, 1629]. Поскольку этот трактат был четко сформулированным, аргументированным и лаконичным изложением богословия Арминия, именно он с тех пор считается лучшим введением в мысль отца арминиянства. В нем можно легко увидеть основные мысли богословия спасения Арминия и вместе с тем понять, насколько он вписывался в свой культурно-исторический контекст.

Так, легко можно заметить его уважительное и лояльное отношение к вероисповедным документам. Уже во введении Арминий отмечает, что «если некий студент во время экзамена даст определенный ответ, которому, как он утверждает, он научился у меня, и если действительно некоторые братья сочтут, что он противоречит Исповеданию веры и Катехизису Бельгийских или Нидерландских Церквей (*Confessioni et Catechismo Ecclesiarum*

Belgicarum), то пусть эти братья немедленно организуют этому студенту встречу со мной» [Arminius, 1629, pp. 92–93]. Причем очевидно, что он имеет в виду два авторитетных для реформированных церквей Нижнеземелья (т.е. территорий современных Бельгии и Голландии) текста: Бельгийское Вероисповедание и Гейдельбергский Катехизис.

Первый документ был подготовлен Ги де Бре в 1561 г., доработан Франциском Юнием в 1566 г. и принят как официальный вероисповедный документ реформатских церквей Нидерландов на поместных и национальных Синодах в Антверпене (1566 г.), Везеле (1568 г.) и Эмдене (1571 г.). Его статус был позднее закреплен на синодах в Дорте (1574 и 1578 гг.), Миддельбурге (1581 г.) и Гааге (1586 г.). Причем, Бельгийское Вероисповедание стало нормативным как во франко-, так и в голландско-язычных частях тогдашних Нидерландов. Второй документ был составлен и опубликован Захарием Урсином в 1563 г. в немецком городе Гейдельберге для местных немецких реформатских церквей, а затем получил статус авторитетного документа и для голландско-говорящих реформатских общин Нидерландов в 1568-1571 гг. на тех же национальных синодах в Везеле и Эмдене.

Далее же Арминий продолжает свою речь и заявляет, что не учил ничему протеворечащему доктринальным утверждениям вышеуказанных документов. Он пишет: «я действительно не знаю за собой такого, что бы я высказывал какое-либо учение – будь то в Лейдене или в Амстердаме, – которое бы противоречило слову Божьему, [нашему] Вероисповеданию или Катехизису Нидерландских Церквей (Ecclesiarum in Belgio» [Arminius, 1629, p. 93]. А в одном из следующих разделов он прямо заявляет, что даже письменно выражал лояльность и согласие с Бельгийским вероисповеданием [Arminius, 1629, p. 98]:

На самом же деле, здесь следует рассмотреть следующий [вопрос]: противоречит ли то, что я открыто высказываю, либо слову Божьему, либо исповеданию веры Бельгийских Церквей. Если последнее окажется правдой, т.е. что я учил чему-то противоположному этому [исповеданию веры], в верности которому я поклялся, поставив подпись своей собственной рукой (subnotatione manus meæ) и обещав «никогда не учить» [чему-либо противоречащему этому документу], то тогда я должен понести наказание.

В изложении же своей позиции, как в анализе тезисов своих оппонентов, Арминий также регулярно прибегает к цитированию конфессиональных документов. Он апеллирует к этим текстам, стремясь доказать, что его богословское толкование реформатского вероучения полностью согласуется как с Библией, так и с протестантской догматикой [Arminius, 1629, pp. 105,



119–120]. Причем в своем обсуждении теорий предопределения он несколько раз упоминает также и другие авторитетные тексты протестантской традиции, включая догматические заявления Аугсбургского вероисповедия, нескольких швейцарских «конфессий», Тридцати девяти статей Англиканской церкви и т.д. [Arminius, 1629, pp. 104–105]. Таким образом, становится очевидно уважительное отношение Якоба Арминия к конфессиональным стандартам своей церкви и протестантского движения в частности. А его указание на собственную клятвенную подпись под Бельгийским вероисповеданием и попытки доказать свою точку зрения с помощью отсылок к нескольким вероисповеданиям явно демонстрируют его «конфессиональность» как ориентацию на их текст и содержание. В этом смысле Арминий стремился способствовать процессу конфессионализации и, как минимум, вписываться в него, хотя его воззрениям и было впоследствии отказано в ортодоксальности официальной Реформатской Церковью Нидерландов (нидерл. *Nederduitse Gereformeerde Kerk*).

Что касается отношения к систематическому богословию, то Арминий ввиду своей недолгой жизни не успел написать никакого учебника по догматическому богословию. Однако охват тем, затронутых им в его университетских – публичных и частных – диспутах подтверждает его вовлеченность в научно-образовательные процессы эпохи. Его диспутации касаются таких тем, как авторитет, достоверность, достаточность и совершенство Священного Писания, учения о Троице, о свободе выбора человека, об оправдании, покаянии и христианской свободе, о вере, добрых делах, божественном предопределении и ряде других вопросов [Arminius, 1629c, 1629b, 2010]. А сама академическая карьера Арминия началась в трех речах о богословии, где он высказал в весьма четком и упорядоченном виде свое понимание сути и основных характеристик христианского богословия. Там он представил Бога как главный субъект и объект богословия, указал на Божью славу и человеческое спасение в единении с Богом как практические цели богословия и обосновал достоверность, свойственную данной дисциплине на основании библейских идей и традиционных теологических аргументов [Arminius, 1629d]. Рассматриваемое же здесь «Объявление мнений», хотя и не предлагает системы арминиевской теологии, однако явно намекает на всеохватность его исследований и разносторонность анализируемых им вопросов. Ведь даже этой работе он касается не только проблемы предопределения, которой было суждено стать *locus classicus* арминианско-кальвинистской полемики, но и таких доктринальных тем, как оправдание, божественное провидение, свободный выбор человека, действие Божьей благодати в спасении, стойкость святых и личность и природа

Христа [Arminius, 1629a, pp. 121–127]. Таким образом, Арминий выступает в роли вполне типичного протестантского богослова конца XVI-начала XVII вв.: он заинтересован в выработке системы реформатского вероучения, осмысливает различные и достаточно разнообразные богословские проблемы и видит богословие через призму «сетки» ключевых тем или «локусов». Все его диспутации и рассуждения отталкиваются от доктринальных тем («топов») и стремятся анализировать ту или иную проблему в рамках этих тем. Обусловлено это тем, что, начиная с Меланхтона, Кальвина, Гипериуса, Вермилия и Мускула, систематическое богословие выстраивалось именно вокруг списка топов или «локусов». Ко времени Арминия такой подход к изложению догматики стал стандартным, а его собственный подход к богословию несет четкий отпечаток и протестантского стремления к систематизации в целом, и их способа организации теологической науки в частности [Muller, 2003c, pp. 96, 100-117, 177–178; Schmidt-Biggemann, 1983].

Далее, «Объявление мнений» также свидетельствует о вовлеченности Арминия в церковно-политические дискуссии, характерные для периода конфессионализации. Так, рассказывая о перипетиях своей полемики с оппонентами, он говорит следующее. В 1605 г. Нидерландская Реформатская Церковь в лице представителей Синода Южной Голландии потребовала у руководства Лейденского университета, в котором работал Арминий и несколько других видных теологов, права задать профессорам богословия вопросы, которые должны были бы выявить ортодоксальность или неортодоксальность этих профессоров. Однако руководство ВУЗа напрочь отказалось удовлетворить эту просьбу, сославшись на то, что провинциальный синод не имеет юрисдикции над университетом, который может подчиниться лишь прошению со стороны национального синода [Arminius, 1629a, p. 94].

Более того, в своем сочинении Якоб Арминий прямо заявляет о том, что между церковной и светской властью должно быть определенное согласование действий. Никто не может вступить в публичную дискуссию или отвечать на агрессивные требования дать некий отчет без согласия на то не только со стороны церковного синода, но и со стороны магистрата. Вот его любопытное заявление [Arminius, 1629a, p. 97]:

Я хотел бы, чтобы братья вспомнили тот факт, что хотя наши служители подчиняются каждый своему синоду как его [непосредственные] члены, до сих пор никогда и никто из них не осмеливался согласиться на участие в дискуссии без высказанного одобрения соответствующего Магистрата. Точно также никогда ни один из местных Магистратов не давал разрешения на участие Служителя (Minister), находящегося в их юрисдикции, в

дискуссии с Представителями Церквей, кроме как с их предварительного согласия. Причем часто они желали сами присутствовать на таком мероприятии [в виде делегации] из своих собственных Представителей. Следует всего лишь напомнить, что именно так все происходило в Лейдене при рассмотрении дела Колхаса, в Гауде – с Германом Гербертсом, в Хорне – при рассмотрении дела Корнелия Виггери, и в Меденблике – при рассмотрении дела Тако.

Здесь Арминий явно поднимает одну из болезненных и дискуссионных тем своей эпохи: вопрос о принципах взаимодействия между церковными институтами и органами политической (исполнительной) власти. Как уже отмечалось выше, двумя конфликтующими воззрениями были эрастианство, согласно которому церкви и их служители подотчетны магистратам в том, что касается решений организационного или социального характера, и более строгий «политический» кальвинизм по женеvской модели, согласно которому церкви и их служители не зависят в своих решениях – даже гражданского и юридического характера – от органов местного (само)управления. Сам Арминий явно склоняется к эрастианской позиции, которая не поддерживалась большинством его оппонентов, но находила отклик среди его сторонников.

В целом же подобные факты и заявления проливают свет на практические стороны конфессионализации в Нидерландах и убедительно демонстрируют, что Арминий был вполне естественно вписан в этот процесс. Его богословие и, как минимум, некоторые из его аргументов в пользу неправомочности попыток обвинить его в гетеродоксии строятся с учетом определенных экклезиологических и политических теорий. Он открыто высказывает приверженность ценностям эрастианской позиции и защищается от обвинений, апеллируя к своей подотчетности университетским и светским властям, которые не находили в его учении и публичных речах никаких еретических высказываний. Так, Арминий оказывается типичным представителем нидерландской культуры своей эпохи, а его действия отражают динамику процесса конфессионализации в его стране.

Наконец, богословское мышление рассматриваемого теолога «продолжения Реформации» выстраивается по вполне типичным методологическим канонам эпохи протестантской ортодоксии: оно схоластично, гуманистично и рождено в академическом контексте. Схоластичность, под которой следует понимать подход к организации учебного и научно-исследовательского процесса, проявляется в его способах аргументации и терминологии. Этот подход характеризовался «использованием – и для исследования, и для преподавания – постоянной

системы понятий, разграничений, определений, [способов] пропозиционального анализа, техник аргументации и методов ведения дискуссии» [Rijk, 1985, p. 85]. И Арминий явно использует многочисленные понятия и техники, свойственные схоластике XVI-XVII вв. Например, он склонен предлагать тонкие и точные разграничения при раскрытии тех или иных богословских идей. Основание всякой религии он видит в двойке любви Бога (*duplex amor Dei*), которую он разграничивает на две составляющие: любовь к справедливости и любовь к твари (*amor erga iustitiam est, amor erga creaturam*), каждая из которых дополняет другую в рамках «взаимного отношения» (*mutuus respectus*), однако приоритетность принадлежит именно первой из них [Arminius, 1629a, p. 112]. Такого рода тонкое мышление с делением чего-либо на дво-, тро- или четвероякие качества с разбором их отношений и градацией между ними вполне вписывается в требования схоластического дискурса. К тому же Арминий порой прямо использует техники или «правила» схоластов (*regulae scholasticorum*). Например, ссылаясь на одно такое правило, он заявляет: «если какая-либо доктрина ведет к ложным выводам (или следствиям), то и сама она по необходимости ложна; и наоборот» [Arminius, 1629a, p. 99]. В других же местах – особенно в своих университетских диспутациях – он применяет и ряд других схоластических методик рассмотрения теологических (и не только) вопросов. Следовательно, схоластичность Арминия вряд ли может вызвать сомнения.

Гуманистичность же его богословия видна в языковой образованности и привычке периодически использовать греческие обороты вместо привычной латыни. Так, говоря о божественности Сына Божьего, Арминий детально анализирует смысл именно греческого слова, правомерность применения которого к личности Иисуса вызывала вопросы – *αὐτόθεος*. Он анализирует лексическое и богословское значение этого слова и объясняет свою трактовку: «слово *αὐτόθεος* можно интерпретировать двумя способами: оно может значить либо “истинно Бог”, либо “сам от Себя Бог”. Первое значение относить к Сыну Божьему хорошо и правильно, второе же – нет» [Arminius, 1629a, pp. 124–127, цитата взята со стр. 124]. Также по ходу своих рассуждений Арминий постоянно вплетает в речь отдельные фразы или обороты из греческого языка – то ли для красоты, то ли для точности, то ли просто из-за любви к античной греческой культуре, столь свойственной гуманизму XVI-XVII вв. Например, у него регулярно можно увидеть выражения вроде «я утверждаю, что это большое заблуждение (*ἀμάρτημα*)» или «это [сублапсарианское] мнение считает человеческое грехопадение не средством... а тем, что дает “проайресис” (*proaeresin*)», где последнее слово –

это калька с греческого *προαίρεσις*, что означает «выбор», «добровольное решение», «своя воля» [Arminius, 1629a, pp. 126, 117]. То есть, гуманистические аспекты мышления Арминия также достаточно очевидны.

Что же касается академичности его мышления, то она проистекает из среды, в которой учился и работал Арминий (Лейденский университет, Марбургская академия, Женевская академия). Эта академичность косвенно видна как в стилистике его трудов, так и в том, что сама по себе полемика, в которую был вовлечен рассматриваемый теолог, по большей части развилась именно на богословском факультете Лейденского университета. Его убеждения касательно божественности Христа и Божьего предопределения ярко проявились и стали проблемой именно в диалоге с коллегами: Франциском Гомаром, Фестом Гоммием, Лукасом Трелкатием-младшим и Иоанном Кухлином. Об этом свидетельствует как сам Арминий в «Объявлении», так и исследователи его наследия в своих работах [Arminius, 1629a, pp. 91–92; Bangs, 1971, pp. 261–283; Stanglin, 2007, pp. 19–46]. Также вовлеченность в научную деятельность и современные дискуссии ярко проявляется в самом учении о спасении, изложенном в «Объявлении». Арминий непрямо, однако последовательно, основывает свое понимание божественного предопределения на предзнании, причем это предзнание особого рода: Бог решает кого именно спасти, а кого – осудить, на основании Своего «среднего знания» (*scientia media*). Он утверждает [Arminius, 1629a, p. 119]:

Тут следует четвертое постановление, посредством которого Он решил спасти или предать проклятию отдельных и некоторых определенных лиц. Это постановление основывается на Божьем предзнании (*præscientia Dei innititur*), благодаря которому Он от вечности знал, кто именно в соответствии с таким обеспечением Им средств, пригодных для обращения и веры, благодаря Его предшествующей благодати (*præveniente gratia*) должен был уверовать и, благодаря последующей благодати (*subsequente gratia*) должен был устоять [в вере]. [Точно так же Он знал] и тех, кто не должен был уверовать и устоять.

Это означает, что Бог обладает «знанием условно контингентных будущих эффектов способности свободного решения (исходя из гипотезы ее сотворения в том или в ином порядке вещей и обстоятельств) до решения божественной воли» (Иванов, 2014, с. 198). Иными словами, Он заранее видит, кто именно – при наличии установленных Им обстоятельств, средств ко спасению и действий Святого Духа – уверует, а кто – нет. И уже на основании такого предзнания Всевышний принимает решение осуществить индивидуальное спасение и отвержение того или иного отдельного человека.

Такое учение по праву можно назвать «условным предопределением», и эту идею Арминий заимствовал у своего старшего современника, католического мыслителя Луиса Молины, применив ее в своей протестантской теологии спасения. Дело в том, что время богословской карьеры Арминия кроме всего прочего характеризовалось спором о благодатном вспоможении (*de auxiliis gratiae*) в человеческом спасении, который бушевал в католических и, в меньшей степени, протестантских университетах, и теория Молины о среднем знании Бога была одним из «игроков» в этой игре теорий об отношениях Бога и человека [Beck, 2016; Marschler, 2016; Молина, 2014; Иванов, 2014; Кнебель, 2015]. То есть, Арминий следил за современными ему дискуссиями и применил в своей теологии теорию, которая ему показалась наиболее убедительной, хотя большинство реформатов совершенно отвергали эту иезуитскую трактовку Божьей активности [Dekker, 1993, pp. 76-103, 178–231; Dekker, 1996; Muller, 1991, pp. 155-166, 193–202, 246, 1994; Stanglin & McCall, 2012, pp. 106–140]. Такое усвоение современной ему – молинистской – доктрины и внедрение ее в свою «университетскую» версию реформатского учения о Боге и спасении свидетельствуют о вовлеченности Арминия в научные дискуссии того времени и его активности на этом поприще. А если так, то его богословие без сомнения академично.

В целом необходимо заключить, что нидерландский теолог конца XVI-начала XVII вв. Якоб Арминий богословствует в соответствии с научными методами, ценностями, культурой и задачами, свойственными протестантизму эпохи ортодоксии и конфессионализации. То есть, его творчество служит подходящей иллюстрацией периода «продолжения Реформации» и доказывает верность высказанных ранее общих наблюдений и характеристиках этого времени.

### **Заключение**

Протестантскую Реформацию XVI в. следует изучать в связи с ее продолжением или, другими словами, эволюцией. Евангелическое движение за реформы не только принесло изменения церкви и обществу, но и само было подвержено изменению. И если изначальный реформационный импульс был достаточно краток в хронологическом разрезе, заняв не более сорока-пятидесяти лет, то его плавное «продолжение» в виде длительных процессов конфессионализации и институционализации протестантизма, продолжалось гораздо дольше. И это время характеризовалось появлением новой протестантской догматики, выражающейся в вероисповедных документах и учебниках по богословию и строящейся вокруг метода «локусов», развитием новых моделей взаимодействия церкви и общества и дискуссий об этих моделях и становлением протестантского академического

образования, которое вобрало в себя и гуманизм, и схоластицизм предыдущих эпох. Однако этот длительный этап в истории протестантизма по-прежнему недоизучен и заслуживает более детальной проработки в плане исторического, интеллектуального и политического анализа.

В частности, хотя фигура Якоба Арминия и знаменитая богословская полемика между «арминианами» и «кальвинистами» вполне известна историкам мысли, далеко не всегда этапы и аспекты этого великого спора понимаются в адекватной привязке к их историческому, богословскому и культурному контексту. В то же время фигуру самого Арминия и его теологию можно понять, только если рассматривать его в контексте «продолжения протестантской реформации» – то есть как богослова эпохи реформатской конфессионализации и схоластической ортодоксии. Он мыслил и действовал именно в этом контексте, что и отразилось в стиле его мышления, его методах и теориях. В частности, контекстуальная обусловленность его богословия и его «вписанность» в жизнь протестантизма эпохи Раннего Нового времени очевидны в следующем:

Он стремился к изложению и интерпретации христианской ортодоксии с позиции реформатской вероисповедной традиции, пытаясь сохранить верность основным вероисповедным документам и не выходить за их догматические рамки.

Он был автором ряда богословских сочинений систематико-богословского типа, которые были написаны им для преподавания в университете и разъяснения фундаментальных истин вероучения из его перспективы.

Он открыто участвовал в актуальных дискуссиях, к которым относится и спор о преопределении, и спор о отношениях церкви и магистрата, так что он играл свою – пусть небольшую – роль в конфессионализации протестантизма.

Он пользовался схоластическим инструментарием, гуманистическими наработками и преимущественно работал в рамках академического или научно-популярного или полемического жанра, участвуя в богословских дискуссиях своего времени и используя отдельные наработки своих современников либо с целью опровержения (богословие Гомара, Трелкати), либо с целью усвоения и применения (теория среднего знания Молины).

Соответственно, адекватное прочтение богословия Арминия возможно лишь с учетом этого большего исторического и идейного контекста (конфессионализация, ортодоксия, «продолжение» реализации протестантской программы реформ). Причем изучение этого длительного периода в истории протестантизма будет также способствовать более

глубокому пониманию Реформации, не ограниченному рамками нескольких лет радикальных изменений, а дополненному знаниями о логических продолжениях и результатах появления евангелического христианства в начале XVI в.

### *Литература:*

Arminius, J. (1610). *Verclaringhe Iacobi Arminii. Saliger ghedachten*, In zijn leven Professor Theologiae binnen Leyden: Aengaende zijn ghevoelen, so van de Predestinatie, als van eenige andere poincten der Christelicker Religie; daerinne men hem verdacht heeft ghemaect. Leyden: Thomas Basson.

Arminius, J. (1629a). *Declaratio sententiae I. Arminii de Praedestinatione, Providentia Dei, Libero arbitrio, Gratia Dei, Divinitate Filii Dei, & de Iustificatione hominis coram Deo*. In *Opera theologica* (pp. 91–133). Lugduni Batavorum: Apud Godefridum Basson.

Arminius, J. (1629b). *Disputationes privatae, de plerisque Christianae religionis capitibus, incoatae potissimum ab auctore ad corporis theologicis informationem*. In *Opera theologica* (pp. 339–457). Lugduni Batavorum: Apud Godefridum Basson.

Arminius, J. (1629c). *Disputationes publicae de nonnullis religionis Christianae capitibus*. In *Opera theologica* (pp. 197–338). Lugduni Batavorum: Apud Godefridum Basson.

Arminius, J. (1629d). *Orationes tres de theologia, quas ordine habuit auctor cum lectiones suas auspicaretur*. In *Opera theologica* (pp. 26–71). Lugduni Batavorum: Apud Godefridum Basson.

Arminius, J. (2010). *The Missing Public Disputations of Jacobus Arminius: Introduction, Text, and Notes*. (K. D. Stanglin, Ed.). Leiden: Brill.

Armstrong, B. G. (1969). *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press.

Asselt, W. van. (2011). *Introduction to Reformed Scholasticism*. (A. Gootjes, Trans.). Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books.

Asselt, W. van. (2013). *Reformed Orthodoxy: A Short History of Research*. In H. J. Selderhuis (Ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Vol. 40, pp. 11–26). Leiden; Boston: Brill.

Asselt, W. J. van. (2004). *Scholasticism Protestant and Catholic: Medieval Sources and Methods in Seventeenth-Century Reformed Thought*. In J. Frishman, W. Otten, & G. Rouwhorst (Eds.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation: The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism* (pp. 457–470). Leiden: Brill.

Asselt, W. J. van, & Dekker, E. (Eds.). (2001). *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Backus, I. (2013). *Reformed Theology and Patristic Tradition*. In H. J. Selderhuis (Ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Vol. 40, pp. 91–117). Leiden; Boston: Brill.

Bangs, C. (1971). *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*. Nashville: Abingdon Press.

Beck, A. J. (2016). *God, Creation, and Providence in Post-Reformation Reformed Theology*. In U. L. Lehner, R. A. Muller, & A. G. Roeber (Eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800* (pp. 179–194). New York, NY: Oxford University Press.

Bray, J. S. (1975). *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*. Nieuwkoop: De Graaf.



Burnett, A. N. (2008). Contributors to the Reformed Tradition. In D. M. Whitford (Ed.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research* (pp. 25–56). Kirksville, MO: Truman State University Press.

Dekker, E. (1993). *Rijker dan Midas: vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*. Zoetermeer: Boekencentrum.

Dekker, E. (Eef). (1996). Was Arminius a Molinist? *The Sixteenth Century Journal*, 27(2), 337–352. <https://doi.org/10.2307/2544137>

Gunter, W. S. (2012). Part 1. The Life and Times of Arminius. In J. Arminius, W. S. Gunter, & Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments: An Annotated Translation with Introduction and Theological Commentary* (pp. 9–86). Waco, TX: Baylor University Press.

Kaplan, B. J. (1995). *Calvinists and Libertines: Confession and Community in Utrecht, 1578–1620*. Oxford: Clarendon Press.

Lehner, U. L., Muller, R. A., & Roeber, A. G. (Eds.). (2016). *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*. New York, NY: Oxford University Press.

Leinsle, U. G. (1985). *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik* (Vols. 1–2 Bände). Augsburg: Maro Verlag.

Leinsle, U. G. (2010). *Introduction to Scholastic Theology*. (M. J. Miller, Trans.). Washington, DC: Catholic University of America Press.

Leinsle, U. G. (2016). Sources, Methods, and Forms of Early Modern Theology. In U. L. Lehner, R. A. Muller, & A. G. Roeber (Eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800* (pp. 25–42). New York, NY: Oxford University Press.

Lindberg, C. (Ed.). (2002). *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*. Malden, MA: Blackwell.

Lotz-Heumann, U. (2008). Confessionalization. In D. M. Whitford (Ed.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research* (pp. 136–157). Kirksville, MO: Truman State University Press.

Maltby, W. S. (Ed.). (1992). *Reformation Europe: A Guide to Research II*. St. Louis, MO: Center for Reformation Research.

Marschler, T. (2016). Providence, Predestination, and Grace in Early Modern Catholic Theology. In U. L. Lehner, R. A. Muller, & A. G. Roeber (Eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800* (pp. 89–103). New York, NY: Oxford University Press.

Marshall, P. (2009). *The Reformation: A Very short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Muller, R. A. (1989). Arminius and the scholastic tradition. *Calvin Theological Journal*, 24(2), 263–277.

Muller, R. A. (1991). God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy. Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Muller, R. A. (1994). God, Predestination, and the Integrity of the Created Order: A Note of Patterns in Arminius' Theology. In W. F. Graham (Ed.), *Later Calvinism: International Perspectives* (pp. 431–446). Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers.

Muller, R. A. (2000). *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. New York, NY: Oxford University Press. Retrieved from <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4701784>

- Muller, R. A. (2001). *The Problem of Protestant Scholasticism: A Review and Definition*. In W. J. van Asselt & E. (Eef) Dekker (Eds.), *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (pp. 45–64). Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Muller, R. A. (2003a). *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Muller, R. A. (2003b). *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (2nd edition, Vols. 1–4). Grand Rapids, MI: Baker Academics.
- Muller, R. A. (2003c). *Prolegomena to Theology* (2nd edition, Vol. 1). Grand Rapids, MI: Baker Academics.
- Muller, R. A. (2016). *Reformed Theology between 1600 and 1800*. In U. L. Lehner, R. A. Muller, & A. G. Roeber (Eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800* (pp. 167–178). New York, NY: Oxford University Press.
- Neuser, W. H. (1998). *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*. In C. Andresen & A. M. Ritter (Eds.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* (Vol. 2, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, pp. 167–352). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nischan, B. (1999). *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism: From Jerusalem to Cyprus*. Aldershot: Ashgate.
- O'Malley, J. W. (Ed.). (1987). *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*. St. Louis, MO: Center for Reformation Research.
- Ozment, S. E. (Ed.). (1982). *Reformation Europe: A Guide to Research*. St. Louis, MO: Center for Reformation Research.
- Pelikan, J., & Hotchkiss, V. R. (Eds.). (2003). *Part Four: Creeds and Confessions of Faith of the Reformation Era* (Vol. II). New Haven, CT: Yale University Press.
- Pettegree, A. (1999). *Confessionalization in North Western Europe*. In J. Bahlcke & A. Strohmeyer (Eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* (pp. 105–120). Stuttgart: Steiner.
- Reinhard, W., & Schilling, H. (Eds.). (1995). *Die katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Rijk, L. M. de. (1985). *La philosophie au moyen âge*. Leiden: E.J. Brill.
- Schaff, P. (1882). *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches* (Vol. III). New York: Harper and Brothers.
- Schilling, H. (1981). *Konfessionskonflikt und Staatsbildung: Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. Gütersloh: Mohn.
- Schilling, H. (Ed.). (1986). *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland—Das Problem der "Zweiten Reformation": Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Schmidt-Biggemann, W. (1983). *Topica Universalis: Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Selderhuis, H. J. (Ed.). (2013a). *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Vol. 40). Leiden; Boston: Brill.
- Selderhuis, H. J. (2013b). *Introduction*. In H. J. Selderhuis (Ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Vol. 40, pp. 1–7). Leiden; Boston: Brill.

Stanglin, K. D. (2007). *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden debate, 1603-1609*. Leiden; Boston: Brill. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004156081.i-285>

Stanglin, K. D., & McCall, T. H. (2012). *Jacob Arminius: Theologian of Grace*. New York: Oxford University Press.

Trueman, C. R. (2004). Calvin and Calvinism. In D. K. McKim (Ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin* (pp. 225–244). Cambridge: Cambridge University Press.

Vos, A. (2001). Scholasticism and Reformation. In W. van Asselt & E. Dekker (Eds.), *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise* (pp. 99–119). Grand Rapids, MI.

Whitford, D. M. (Ed.). (2008). *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*. Kirksville, MO: Truman State University Press.

Арминий, Я. (2017). Объявление мнения Якоба Арминия о предопределении, Божьем провидении, свободе выбора, Божьей благодати, божественности Сына Божьего и оправдании человека перед Богом (фрагмент). *Богословские Размышления: Евро-Азиатский Журнал Богословия / Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology*, 18, 157–170.

Гонсалес, Х. Л. (2000). *История христианства. Том II. От эпохи Реформации до нашего времени* (Пер. с англ. Б.А. Скороходова). СПб.: Библия для всех.

Иванов, В. (2014). Луис де Молина, ОИ, и начала схоластической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии». *EINA: Проблемы Философии И Теологии*, 3(1/2), 187–212.

Кнебель, С. К. (2015). *Scientia media. Среднее знание. Дискурсивно-археологический путеводитель по XVII столетию*. *EINA: Проблемы философии и теологии*, 4(1/2 (7/8)), 310–373.

Маккалох, Д. (2016). *Христианство. Три тысячи лет* (Пер. с англ. Н. Холмогоровой, В. Воздвиженского, И. Колбутовой, У. Сапциной). М.: Эксмо.

Молина, Л. де. (2014). Конкордия. Диспутация 52. «Есть ли в Боге знание будущих контингентных [вещей]? И каким образом с ним согласуются свобода решения и контингенция вещей?». *EINA: Проблемы философии и теологии*, 3(1/2), 213–275.

Хегглунд, Б. (2001). *История теологии* (Пер. с швед. В.Ю. Володина). СПб.: Светоч.

**Юлия Лубенец (м. Херсон)**

## **ВЛИЯНИЕ МАГИСТЕРСКОЙ РЕФОРМАЦИИ НА ОБРАЗОВАНИЕ В XVI ВЕКЕ**

Протестантская Реформация как движение обновления церкви и общества оказала значительное влияние на различные сферы жизни Западной Европы, включая и образование. Можно много говорить об изменениях, которые произошли в данной области благодаря этому многогранному явлению. Данное выступление сосредоточится на влиянии так называемой «магистерской Реформации», лютеранского и реформатского течений в Реформации, на образование в XVI веке.

К началу XVI века европейское образование нуждалось в реформах. Свидетельства о его плачевном состоянии можно найти как в отзывах современников, так и в исторических исследованиях. В «Похвале глупости» Эразм Роттердамский презрительно называл современные ему школы «размышляльнями» и сравнивал их с застенками для пыток, в которых учеников «пичкают всякой чушью» [3, с. 169]. Ему вторил Лютер, клеймя учебные заведения своей юности как «хлева для ослов» и сравнивая их с адом и чистилищем, где детей «мучили склонениями и спряжениями» и где они «ничегошеньки не усваивали из-за розог, дрожи, страха и воплей» [6, с.179]. Современные историки подтверждают слова реформаторов, свидетельствуя о низком качестве обучения, жесткой дисциплине и телесных наказаниях, а также тяжелых бытовых условиях, в которых были вынуждены жить учащиеся учебных заведений разных уровней [1, с. 788-789].

Чтобы оценить влияние Реформации на образование, прежде всего, необходимо понять, что она изменила мировоззрение жителей Западной Европы, а это, в свою очередь, «дало толчок развитию современной цивилизации» [8, с. 268]. Помимо всего прочего, она, вслед за Ренессансом, утвердила понимание того, что человек является личностью, которая имеет право делать выбор и несет ответственность за самостоятельно принятые решения. Подобное изменение мировоззрения способствовало появлению «свободной, активной, творческой, ответственной личности, «автономного» человека» [7, с. 6]. Однако, если Ренессанс был в основном движением аристократов и интеллектуалов, Реформация затронула все слои общества [1, с. 937]. Возникновение же различных протестантских течений свидетельствовало о появлении целого ряда личностей, которых она подтолкнула к творческой мысли и действию [2, с. 374].

Утверждая ценность личности и ее долг и право иметь собственное суждение, протестантизм способствовал развитию образования. Основные лидеры магистерской Реформации (Лютер, Меланхтон, Кальвин, Беза) отводили ему важную роль в своем богословии. Уже в 1512 г. (т.е. до начала Реформации) Лютер, став деканом общей учебной программы в Виттенбергском университете, пытался провести реформы в обучении, чтобы сделать его менее схоластичным и сосредоточить на глубоком изучении Священного Писания и «надежных» богословов, особенно св. Августина [10, с. 17]. Прежде всего, стремление к усовершенствованию касалось религиозного или духовного образования. Конечно, Католическая церковь тоже делала на нем акцент, но она сосредоточивалась на обучении духовенства. Совершенствование образования для духовенства оставалось одним из приоритетов и для лидеров Реформации. Так в 1559 г.

преобразованный Жаном Кальвином женевский колледж стал центром предоставления качественного обучения для протестантских клириков романских земель и привлек множество студентов из разных европейских стран [7, с. 83]. Хотя Женевская Академия не присваивала своим выпускникам научных степеней, ее дипломы ценились далеко за пределами Швейцарии [9, с. 241].

Однако протестанты пошли дальше и внесли большой вклад в развитие духовного образования мирян. Ведь один из главных принципов Реформации (*Sola Scriptura*) предполагал, что каждый христианин – независимо от пола, возраста или социального положения – должен уметь читать и толковать Библию, поскольку она является основным авторитетом в жизни верующего.

Поэтому и Лютер и Кальвин прилагали усилия для того, чтобы Священное Писание было доступно не только представителям духовенства и богословам, но и мирянам, причем на понятном для них языке. Ведь в то время в Католической церкви был доступен только латинский перевод Библии, «Вульгата», поэтому ее могли читать только те, кто обучался в университетах. Особо нужно отметить перевод Лютера, который стал «самой читаемой немецкой книгой» [7, с. 53] и способствовал формированию общепринятой нормы письменной и устной немецкой речи.

Кроме того, реформаторы создавали «катехизисы», которые должны были стать своего рода «фильтрами», помогающими всем верующим знать и правильно толковать Священное Писание. Так в 1529 г. Мартин Лютер написал «Краткий катехизис» и «Большой катехизис» после того, как провел инспекцию приходов и обнаружил полное невежество людей, искренне считавших себя христианами, в вопросах христианской веры. Жан Кальвин также подготовил новый катехизис, состоявший (в отличие от старого) из простых и кратких вопросов и ответов. Он должен был служить как для обучения детей в воскресных школах, так и для проповеди доктрин с церковной кафедры [9, с. 184-185]. Впоследствии многие протестантские деноминации начали делать упор на образование мирян [2, с. 378].

Однако если каждый христианин должен лично читать и понимать Библию, ему нужно прежде всего научиться читать. Создание новой школы было неотъемлемой частью лютеровского плана преобразования общества и церкви. В изданном в 1524 г. сочинении «К советникам всех городов земли немецкой. О том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы» Лютер призывает городские власти преобразовать старые учебные заведения, чтобы они стали полезными «для духовной жизни и святости душ» [6, с. 177]. В них должны были обучать языкам, истории, математике, а

также пению и музыке, которым Лютер придавал дидактическое значение и отводил важную роль в образовательном процессе [6, с. 179].

Учениками этих школ Лютер видел не только будущих богословов, но и тех, кто в дальнейшем изберет светскую карьеру. Он особо отмечал необходимость того, чтобы учебные заведения могли готовить «для дел правления» «порядочных, образованных, опытных людей» [6, с. 171]. Более того, он предлагал предоставлять образование не только мальчикам, но и девочкам [6, с. 178-180]. Кстати, и учителями он видел не только мужчин, но и женщин. Учеба детей должна была сопровождаться практикой: мальчики могли осваивать ремесла, к которым проявляли склонность, а девочки – основы домашнего хозяйства. При этом у них должно было оставаться достаточно времени на отдых и игры [6, с. 179].

По мнению Лютера, это обучение было необходимо сделать обязательным. Поэтому он призывал светские власти заставлять родителей посылать своих детей в школы. Тех, кто противился бы этому, он требовал подвергать остракизму [7, с. 53]. Он также призывал мирян жертвовать средства на создание учебных заведений для бедных детей.

Нельзя утверждать, что благодаря магистерской Реформации образование в Западной Европе немедленно изменилось к лучшему. Более того, историки отмечают, что поначалу появление протестантизма привело к упадку в сфере образования: монастырские школы исчезли с закрытием монастырей, финансирование Церковью университетов сократилось. Светские власти не торопились спонсировать образование. В католических университетах реакция против протестантизма привела к противостоянию интеллектуальной свободе [1, с. 786]. Кроме того, большинство предполагаемых реформ Лютера в области образования воплотились в жизнь только спустя века.

Однако начало изменений к лучшему можно увидеть уже в XVI веке. Благодаря усилиям Лютера и его сподвижников в некоторых княжествах Германии было введено обязательное начальное образование [2, с. 412]. Этот «минимум обученности», распространенный в народных массах, способствовал развитию отношений и институтов западноевропейского общества [7, с. 53]. Несколько позднее, в начале XVII в., Голландская реформатская церковь вместе со светскими властями начала создавать начальные школы в каждом приходе [2, с. 412].

Большой вклад в развитие образования в Германии внес один из ближайших соратников Лютера, Филипп Меланхтон, которого благодарные соотечественники окрестили «Учителем Германии». В частности он переделал университетский учебный план, введя в него новые предметы,

создал народные школы (к концу XVI века их было уже около 300), усовершенствовал методы обучения. Он написал учебники не только по богословию, но и по греческому, латыни, психологии, этике, риторике и логике. Помимо того, что Меланхтон создал ряд новых школ, он обучил множество преподавателей, которые могли в них работать [1, с. 786-787].

Развитию образования способствовало использование печатного станка, благодаря которому катехизисы и другие обучающие материалы становились более доступными большому количеству людей. Кстати, в этом отношении Реформация повлияла даже на Русскую Православную церковь того времени, которая, на первый взгляд, избежала влияния западноевропейской Реформации: стремясь противостоять работе иезуитов, Церковь создала свой катехизис [2, с. 380-381].

Интересно отметить, что магистерская Реформация оказала влияние и на образование наших соотечественников. Во-первых, в XVI веке много выходцев из земель, которые входят в состав современной Украины, обучались в протестантских учебных заведениях на польско-белорусских территориях. Например, в Вильно получили образование представители родов Ходкевичей, Потоцких, Глебовичей, Буцацких и др. [5, с. 130-131].

Во-вторых, влияние Реформации на образование можно увидеть и на украинских землях, в основном на западных. Благодаря распространению реформатских церквей на этих территориях, уже в XVI веке там появился целый ряд учебных заведений, действовавших при этих общинах. Среди них школы в Белжицах, Хмельнике, Коцке и Влодаве. В 1593-1612 гг. действовала гимназия в Крылове. Самое известное из подобных учебных заведений было открыто при кальвинистской церкви в Дубецке (с 1546 г.). В 1559-1562 гг. эта школа стала одним из самых влиятельных образовательных центров в западной части тогдашнего Русского воеводства [4, с. 344]. Одним из выпускников этого учебного заведения был известный в свое время философ, львовянин Христофор Пшехадка [5, с. 133].

Еще одним значительным кальвинистским учебным заведением была школа в Бучаве (Люблинское воеводство), основанная в 1560 г. Она была четырехклассной и относилась к гуманитарному профилю. В ней учились представители не только аристократических семей, но и среднего класса. Количество учеников доходило до 80-ти человек. Одним из известных выпускников был историк Андрей Любенецкий [5, с. 134].

Таким образом, можно утверждать, что магистерская Реформация оказала заметное влияние на образование в Западной Европе XVI века. Благодаря усилиям Лютера и Меланхтона в Германии и Жана Кальвина в Швейцарии она усовершенствовала религиозное обучение и открыла его для

мирян. Крім того, вона оказала вплив на розвиток світського освіти. Незважаючи на те, що магістерська Реформація була західноєвропейським явищем, її вплив в XVI столітті можна побачити і на українських територіях, які входили в склад Польсько-Литовського держави.

### *Литература*

1. Durant, Will. The Reformation: A History of European Civilization from Wyclif to Calvin. New York: Simon and Schuster, 1957.
2. Latourette, Kenneth Scott. A History of the Expansion of Christianity: 7 vols. – New York: Harper and Brothers, 1937-1944.
3. Брант С. Корабль дураков. Эразм Роттердамский. Похвала глупости. Разговоры запросто. «Письма темных людей» Ульрих фон Гуттен. Диалоги / Пер. с нем. и лат. / С. Брант, Эразм Роттердамский, Ульрих фон Гуттен. – М.: Издательство «Художественная литература», 1971. – 767 с.
4. Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / Под ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К.: Т-во «Знання», КОО, 1999. – 735 с.
5. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні: курс лекцій / В. Любашенко. – К.: «Поліс», 1996. – 350 с.
6. Лютер М. Избранные произведения / Пер. с нем. / Сост. А. П. Андрушкин / М. Лютер. – СПб: «Андреев и согласие», 1994. – 427 с.
7. От Лютера до Вайцеккера: Великие протестантские мыслители Германии (Очерки) / Сост. В. А. Зоц. – М.: Раритет, 1994. – 288 с.
8. Санников С. В. Двадцать веков христианства. Второе тысячелетие. Учебное пособие по истории христианства: В 2 т. – Т. 2. – Одесса: Издательство ОБС «Богомыслие», 2001. – 704 с.
9. Уокер У. Жан Кальвин: реформатор, теолог, пастор / Пер. с англ. / У. Уокер. – Харьков: Библос-Альфа, 2010. – 296 с.
10. Шварц Г. Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды / Пер. с нем. / Г. Шварц. – М.: Издательство ББИ, 2014. – xii + 244 с.

**Максим Галіченко (м. Херсон)**

## **ВНЕСОК ПРОТЕСТАНТИЗМУ У СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК ЕКУМЕНІЗМУ**

Для сучасного глобалізованого світу нагальною проблемою постає пошук шляхів співпраці між представниками різних культур та релігій. На думку С. Гантінгтона, сучасному світові загрожує зіткнення цивілізацій. Визначальним чинником формування цивілізації постає релігія. Він переконаний, що зіткнення між ісламом та християнством є невідворотним [7]. Підтвердженням цього є зростаюча хвиля терору, пов'язаного з «Ісламською державою», яка прагне створити власний халіфат.

Проте і всередині християнського світу існує досить багато суперечностей, що є результатом століть протистоянь між різними



конфесіями. Внаслідок розколу 1054 року загострилися відносини між православними та католиками. Спроби Католицької церкви через низку уній, зокрема і Берестейську 1596 року, відновити єдність християнського світу зазнали невдач. Користуючись слабкістю православних церков, більшість з яких потрапила під владу Османської імперії, Рим намагався нав'язати власне розуміння християнських догматів та ролі папи Римського у християнській церкві. Це сприяло зростанню ненависті, формуванню у православних «образу жертви».

У 1517 році Мартін Лютер розпочав Реформацію, яка мала на меті подолати невідповідність між практикою Римо-Католицької церкви, зокрема продажем індульгенцій, та християнським віровченням (порятунок вірою). У результаті серії релігійних воєн, що охопили Європу, сформувались досить напружені відносини між католиками та протестантами. Таким чином у ХХ столітті постала необхідність віднайти шляхи порозуміння між різними гілками християнства та зробити крок до відновлення втраченої єдності.

Екуменічна проблематика є об'єктом дослідження таких українських вчених: А. Колодного, П. Яроцького, В. Єленського, О. Кісельова, А. Юраша, О. Хомчук та ін..

Під екуменізмом у статті розуміється складний та багатоаспектний рух, метою якого є досягнення християнської єдності. Наразі цей рух координується Всесвітньою Радою Церков. Поява екуменічного руху безпосередньо пов'язана з протестантизмом, адже біля його витоків стояли такі відомі діячі як Натан Седерблом, Джон Мотт, Вісер Хуфт та ін.

В 1846 році в Лондоні створено Об'єднання Євангелістів, що ставило собі за мету месійну діяльність серед християн за єднання [8, с. 59]. У середині ХІХ століття у середовищі протестантських церков розпочався рух за створення міжнародних протестантських об'єднань, метою яких мало стати врегулювання відносин у межах однієї конфесії. Прикладами таких організацій є: Ламбертська конфедерація англіканських церков (1867), Лютеранська всесвітня федерація (1868), Всесвітній альянс Реформаторських церков (1877), Методистська всесвітня рада (1881), Всесвітній баптистський альянс (1905) тощо. З одного боку цей процес можна розглядати як конфесіоналізацію, проте він сприяв напрацюванню механізмів взаємодії між різними церквами, який потім буде реалізований у діяльності Всесвітньої Ради Церков.

До початку ХХ століття православні та католики вважали, що лише вони виступають носіями справжнього християнства. Усі інші християни постають або єретиками, або схизматиками залежно від ступеня відступу від церковної традиції (Святого Передання). Саме тому була відсутня гостра потреба у відновленні втраченої єдності християнського світу, виконанні заповіді Христа: «Щоб всі були одно» (Ів. 17: 22-23). Власна обраність та святість компенсували необхідність порозуміння з іншими «братами у Христі». Так Римо-Католицька церква вважає, що лише вона дає загальне зняття спасіння, а в інших церквах є лише окремі блага: віра, надія, любов, життя благодаті, дари Святого Духа тощо. Саме тому зараз католики беруть участь

в екуменічному русі з метою виправлення помилок минулого та утвердження необхідності визнання примату папи християнському світі. На думку православних, завдання екуменічного руху полягає у свідченні перед братами у вірі, які помиляються, традиції Давньої церкви. Істинне спасіння можливе лише у православній церкві. Протестанти ж вважають, що кожна деномінація є істинною, а тому метою екуменізму є об'єднання усіх деномінацій та конфесій у певну співдружність. Таким чином лише протестантське розуміння екуменізму передбачає створення певної «видимої» єдності християн. Всесвітня Рада Церков постає результатом саме протестантського бачення екуменізму.

Серед дослідників екуменічного руху досить поширеною є думка, що витоки цього руху варто шукати в Единбурзькій Всесвітній місіонерській конференції 1910 року [10, с. 50]. На цій конференції скликаний на прохання Єпископальної церкви США було створено перше екуменічне об'єднання «Віра та церковний устрій» (Чарльз Брент, Роберт Гардинер). Ця організація встановила відносини з Російською православною церквою [3, с. 25]. У 1913 році представники РПЦ брали участь у першому засіданні організації у Нью-Йорку, а представники американських церков у Всеросійському соборі 1917-1918 років. Рішенням собору було утворено відділ з об'єднання християнських церков, який очолив єпископ Алеутський та Північноамериканський Евдоким (Мещерський). Після приходу до влади більшовиків контакти між РПЦ та протестантами стосовно екуменічної діяльності припиняються. Проте прагнення протестантів до розбудови відносин з православними реалізується через співпрацю з Вселенським патріархатом та Грецькою православною церквою. У 1919 році представники Єпископальної церкви США відвідали усі (окрім РПЦ) православні церкви та встановили з ними відносини. Відповіддю на ці зусилля стала енцикліка Вселенського патріарха 1920 року. У ній було запропоновано:

1. Запровадити спільний календар з одночасним святкуванням найбільших християнських свят;
2. Встановити постійний обмін посланнями;
3. Встановити дружні відносини між окремими представниками церков;
4. Встановити обмін богослужбовою літературою та сприяти діалогу між богословськими школами;
5. Направляти студентів на стажування до інших церков;
6. Проводити загально християнські конференції з питань життя Церкви;
7. Розпочати дослідження догматичних розбіжностей між церквами;
8. Поважати традиції та звичаї кожної церкви;
9. Дозволяти спільне використання молитовних будинків та кладовищ;
10. Вирішити питання про змішані шлюби;
11. Спільно проводити акції спрямовані на благо чинність, релігійну допомогу, розвиток добросусідських відносин [5, с. 69-70].

Необхідність реалізувати положення цієї енцикліки існує досі.

Слід наголосити на тому, що у цей час виникає досить багато організацій, які ставили собі за мети реалізувати християнську єдність. У 1914 році виник «Всесвітній альянс для допомоги міжнародній дружбі при посередництві церкви» (Вольдемар Аммундсен, Фрідріх Зігмунд Шульц). У 1925 в Стокгольмі Натан Седерблом скликав першу конференцію організації «Життя і діяльність» [3, с. 36]. У 1927 році в Лозані (Швейцарія) відбулась перша Всесвітня конференція організації «Віра і церковний устрій», у роботі якої взяли 439 делегатів з 59 країн, що представляли усі конфесії, крім римокатоликів [1, с. 82-84]. Ці організації підготували роботу Всесвітньої Ради Церков.

Процес організаційного оформлення екуменічного руху було завершено на I Асамблеї Всесвітньої Ради Церков, яка відбулась в Амстердамі у 1948 році. На ній було ухвалено Базис, у якому зазначалось, що «Всесвітню Раду Церков утворено з церков, що визнають Ісуса Христа Богом і Спасителем. Вони визнають свою єдність у ньому. Тому їм не треба створювати свою єдність – вона Дар Божий» [2, с. 236]. Таке визначення дозволило подолати проблему канонічного устрою спільної церкви.

Після створення Всесвітньої Ради Церков розпочалась боротьба з боку православних стосовно утвердження власного бачення еклезіології і намагання повернути протестантів до шанування Святого Передання. Так, у Торонтській декларації 1950 року зазначалося, що «ВРЦ не є Церквою і ніколи нею не стане. Рада немає ніякої влади над церквами-членами, вона не може давати їм розпорядження та виступати від їх імені. Членство у ВРЦ не змушує визнавати інших членів ВРЦ – Церквами» [9, с. 222]. Православні категорично виступили проти прозелітизму на їх канонічних територіях з боку протестантів. Таким чином, вже у 1950-х роках почали закладатись основи для кризи у протестантсько-православних відносинах, яка наразі паралізує роботу ВРЦ, адже у 1997-1998 роках Болгарська та Грузинська православні церкви полишили цю організацію, а Російська православна церква останнім часом піддає діяльність ВРЦ постійній критиці. Православні намагаються відстояти свою унікальність та змусити протестантів відмовитись від власної еклезіології. Протестантські церкви забезпечують левову частину фінансування Всесвітньої Ради Церков, здійснюють наймасштабніші соціальні проекти, намагаються зробити Церкву готовою для викликів XXI століття. Проте ця рішучість лякає православних. Вони охороняють традицію та намагаються зберегти її не зважаючи на будь які зміни. Прикладом цього може бути ставлення до жіночих хіротоній.

Слід зауважити, що основні дискусії між екуменістами зараз тривають стосовно ставлення до Святого Письма, пошуків «спільної еклезіології», розробки єдиного богослужіння. Якщо у питанні пошуку спільної еклезіології спостерігається криза (див. [6]), то у питаннях біблійної екзегетики ми спостерігаємо поширення методів, які виникли у протестантизмі на православ'я та католицизм. Можна згадати «метод критики форм» або «метод історії форм» (Р. Бультман, К. Шмідт, Ф. Грант, Б.

Истон, В. Тейлор та ін.), «історія редакцій» або «критика редакцій» (В. Марксен, Г. Концельман), «канонічна екзегеза» (Б. Чайлдз, Дж. Сандерс).

Наслідком спільного тлумачення Біблії стали Міжнародний критичний коментар, Євангельський коментар Елвелла, Новий міжнародний коментар для ХХ століття, Брюссельська Біблія. Проте робота над спільним розумінням Біблії триває і надалі.

Окремою проблемою є розуміння форм богослужіння. Православні важко сприймають нововведення, які практикують протестанти. У 1982 році були ухвалені Лімські заяви «Про Хрещення, Євхаристію та Священство». Було досягнуто згоди у визнанні рівності дитячого та дорослого хрещення, відкинуто необхідність перехрещення при переході з однієї конфесії в іншу, необхідність для кожної церкви єпископату, визнання цінності апостольської спадковості. Прикладами реалізації положень зустрічі в Лімі можна вважати позицію Англійської церкви та Церкви адвентистів сьомого дня. Під час служби англікани моляться за папу Римського, православних патріархів, християнських лідерів. Будь який хрещений християнин, що визнає Трійцю, може бути присутнім на їх богослужінні. Так само у адвентистському обряді Вечері Божої може взяти участь будь хто, хто визнає Христа Спасителем.

Варто зазначити, що на фоні ускладнення взаємин між протестантами та православними стосовно єкуменічної співпраці спостерігаються позитивні зрушення у взаєминах з католиками. Важливою подією стало підписання у 1999 році в Аугсбурзі спільної декларації стосовно виправдання між Римо-Католицькою та Лютеранською церквами. У документів фактично було підтверджено вчення Мартіна Лютера про порятунок вірою. У тексті було зазначення, що порятунок можливий добрими справами через віру. Таким чином було знято одну з важливих перешкод на шляху до порозуміння між християнами.

Отже, протестантизм відіграв провідну роль у становленні та розвитку єкуменічного руху. Протестантська модель конфесійних об'єднань була покладена в основу діяльності Всесвітньої Ради Церков. Наразі саме протестантські церкви є найбільш зацікавленими у проведенні спільних богослужінь, конференцій, здійсненні соціальних та освітніх проектів. Варто згадати, що відомий філософ Володимир Соловйов саме у протестантизмі вбачав силу здатну повернути християнству його втрачену єдність [4].

### *Література*

1. Арсеньев Н. Лозанская конференция // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902 – 1998. – М. : Изд-во МФТИ, 1999. – С. 80-84.
2. Базис Всемирного Совета Церквей (Статья 1 Устава ВСЦ) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902 – 1998. – М. : Изд-во МФТИ, 1999. – С. 236.

3. Боровой В. Русская православная церковь и экуменическое движение / В. Боровой, А. Буевский. // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902 – 1998. – М. : Изд-во МФТИ, 1999. – С. 6-53.
4. Галіченко М. В. Екуменічна проблематика в релігійній філософії В. С. Соловйова / М. В. Галіченко. // Південний архів. Сер. : Історичні науки. – 2006. – Вип. 23. – С. 34–39.
5. Окружное послание Вселенского патриархата 1920 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902 – 1998. – М. : Изд-во МФТИ, 1999. – С. 68-71.
6. Поліщук І. Є. Екуменізм і християнство ХХ століття / І. Є. Поліщук, М. В. Галіченко. // Південний архів. Сер. : Історичні науки. – 2005. – Вип. 19. – С. 129–135.
7. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2006. – 261 с.
8. Хомчук О. О. Церква поза церковною огорожею / О. О. Хомчук. – Чикаго, 2002. – 621 с.
9. Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей. Экклесиологическое значение Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902 – 1998. – М. : Изд-во МФТИ, 1999. – С. 221-229.
10. Шепетяк О. М. Церква і екуменізм : кроки до об'єднання / О. М. Шепетяк. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2014. – № 1. – С. 47-53.

**Олег Бойков (м. Херсон)**

## **СУТНІСТЬ ДЕМОКРАТІЇ У ПРОТЕСТАНТСЬКИХ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ТЕОРІЯХ XVI – XVIII СТ.**

У сучасному світі ідеал демократії та її роль в якості політичного режиму продовжують розглядатися доволі неоднозначно, а славнозвісний вислів сера Уінстона Черчилля мабуть лише узагальнив багатовікові суперечки щодо вибору кращої «політії» для західного світу. Поняття демократії настільки ж поліваріативне, наскільки та чи інша державна, а радше, суспільно-політична система здатна усвідомлювати, змоделювати та сприймати саму ідею демократичного розвитку. Тож, у різних політичних теоріях виникають вельми мінливі уявлення про образ демократичної моделі суспільства, держави та системи права. Подібна суперечливість була характерна як для полісної теорії Стародавньої Греції і республіканського

Риму, як для протестантських теорій, так і для сучасних державницьких концепцій.

У ХХ – на початку ХХІ століть демократія стала модною візиткою для більшості країн світу. Невизначеність політичного режиму робить символи демократії небезпечно зручними, оскільки їх використання може легалізувати будь-який політичний режим. Як зауважив Д.Гелд, різні політичні режими стверджують, що вони демократичні [1, с. 985]. Тому зараз гострою проблемою як внутрішньополітичних, так і міждержавних відносин виступає здатність, а подекуди й бажання, існуючих демократичних режимів та інститутів відповідати на постійні політичні, економічні та соціокультурні виклики антидемократичних чи псевдodemократичних систем.

Важливу роль у формуванні образу та сутності політичних режимів досить довго відігравала релігія, визначаючи суспільну думку, моделі політичної та правової поведінки. У відповідь на цивілізаційні виклики, релігійні вчення стали вельми зручною формою вираження політичних поглядів, а перш за все, прагнення до суспільних перетворень. Відповідно до рівня розвитку цивілізації, її типу, можна спостерігати різну ступінь активності соціально-політичного сегменту, так би мовити, рівня матеріальності у тому чи іншому релігійному віровченні.

Тож, метою даної статті є розгляд особливостей розуміння ідеї демократії в різних суспільно-політичних вченнях протестантизму та її реалізації як форми врядування у ХVІ – ХVІІІ століттях, коли релігійний чинник мав часто вирішальне значення при формуванні політичної ідеології.

Протестантизм у процесі власної еволюції як західна християнська конфесія, особливо відчутно відображав матеріальні запити активного західного світу. Суспільно-політичні погляди щодо соціальної рівності, громадянських свобод, засновані саме на протестантських ідеалах, здійснили революційні зміни у суспільній свідомості, підняли на державний рівень основні демократичні принципи. Так звана протестантська етика стала важливим чинником формуванням нової політичної культури, суспільно-політичної моделі держави, сформованої на сприйнятому суспільством імперативі дотримання прав людини і громадянина.

Однак, характеризуючи процес оформлення такої суспільної і політичної моделі та окреслюючи основні фактори еволюції розуміння демократії у різних протестантських суспільно-політичних вченнях, слід звернути увагу на декілька особливостей.

По-перше, реформаційні ідеї зародилися у монархічному середовищі, коли ідея влади правителя аж ніяк не ставилася під сумнів. Чи мова йшла про німецькі князівства, чи то про Англію доби Генріха VІІІ, або ранньомодерні

Францію, балтійські держави – у таких країнах протестантизм, хоч і в доволі різних варіаціях, намагався вклинитись у «прокрустове ложе» монархічної системи.

Ключову роль тут мали, з одного боку, політичні традиції, зокрема наявність традиційної ролі монарха, а з іншого – рівень співвідношення світського та духовного елементів у системі управління суспільством, запропонованій самим протестантським вченням.

Мартін Лютер, обстоюючи боротьбу з структурами католицької церкви, визначає ще слабо окреслені принципи християнської демократії, коли вказує, наприклад, що священники мають бути виборними посадовими особами [2, с.55]. Він намагається побудувати власну модель суспільства, засновану на християнських цінностях, а не на стратифікації відносин між Богом, церквою та мирянами, але не піддає критиці ідею монархії і розуміє її як даність [3, с.20].

Жан Кальвін, розкриваючи переваги того чи іншого державного устрою, надає перевагу аристократичній республіці, чи то помірній демократії, але знов таки, при владі богобоязненого короля [4, с.229-232]. Спроба ж поширити та закріпити ідею демократичного ладу держави та республіканського устрою церкви врешті так і не вдалася ні Ульриху Цвінглі в XVI ст. у Швейцарії, ні Джерарду Уінстенлі у XVII ст. в пореволюційній Англії.

Тож, моделі демократії в якості політичного режиму, зокрема, такий їх невід'ємний компонент як громадянське суспільство, могли реалізовуватися тільки у середовищі, звільненому від ідеї божественності влади монарха. Тому, ідею демократичного політичного режиму зрозумів і спробував реалізувати за океаном вже в першій половині XVII ст. протестантський священник і мислитель Роджер Вільямс, заснувавши в англійській Америці колонію Род-Айленд з демократичним врядуванням та демократичною конституцією [5, с.14-15.]. Як зазначає Джон Локк у своїх «Двох трактатах про врядування», абсолютна монархія не може співіснувати з громадянським суспільством, а відповідно не може взагалі вважатися формою громадянського правління [6, с.312].

По-друге, розвиток суспільно-політичних ідей, сформованих на основі різних протестантських вчень, відбувався еволюційним шляхом. Якщо у XVI ст. проявляється суто релігійний, християнський образ демократії, то вже у XVII – XVIII ст. на основі політизованих протестантських ідеалів соціальної рівності та свободи формується і якісно нове розуміння демократії. Протестантські ідеї набувають державницького характеру. У час революційних політичних трансформацій та початку формування

національних держав все більше проявляється, зокрема у середовищі політичної еліти, досить вагомий елемент політичної свідомості – патріотизм, який, не узгоджується з християнською космополітичною доктриною. І саме він, за твердженням А.Дж.Тойнбі, став більш потужним, ніж християнство [7, с.295]. Прикладом цьому є, утворення на північноамериканському континенті нової держави, яке супроводжувалося своєрідною «націоналізацією» християнства, коли релігійна ідея стає лише засобом освячення республіканського режиму [8, с.126].

Але пряма демократія у протестантській політичній думці та державній моделі також не стала ідеальною формою врядування. Позицію Платона, стосовно демократичного устрою як шляху для тиранії [9, с.261], або Арістотеля, який, вважав демократію неправильною формою правління через те, що там не має сили закон [10, с.108], розвинули, вже пуритани Англії. Зокрема, Джон Лільберн вказує, що хоча парламент, як представницький орган, має бути обмежений тими, хто його обирає, однак відсутність закону про представництво може призвести до соціального і політичного хаосу, влади натовпу [11, с.37-38]. Подібної думки дотримувалися й «батьки-засновники» США. Зокрема, Джон Адамс зауважував, що найкращим устроєм слід вважати все ж республіку, оскільки це влада законів, а не людей [12, с.249].

Ідеї демократії у чистому вигляді та модель утопічного комунізму були досить симпатичні лише для найбільшого населення. Тому, ідеали християнської моралі дуже сильно переплітаються із соціальними і політичними вимогами у вченні англійських дигерів. Погляди ідеолога «істинних левеллерів» Джерарда Уінстенлі відображають вимоги англійського дрібного селянства завершити демократичні реформи, анонсовані в ході Англійської буржуазної революції. Зокрема, пропонувалося ліквідувати приватну власність на землю, грабіжницький чиновницький апарат, і навіть гроші [13, с. 65-67]. Цікаво, що у доволі ідеалістичних поглядах щодо моделі суспільства та держави спостерігаються елементи міфологізації донорманського минулого Англії, коли Вільгельм Завойовник не лише замальовується загарбником, але й руйнівником старих вольностей, насаджувачем антибожественної, деспотичної королівської влади та грабіжницької влади лордів, суддів та фригольдерів [13, с.68]. Попри утопічні ідеї щодо непотрібності, наприклад, юристів (замість них мають бути наглядачі за дотриманням законів) [14, с. 201-202], Уінстенлі формулює окреслену демократичну модель управління суспільством, коли заперечує владу світського короля і наголошує, на виборності посадових осіб, які мають обиратися на короткий термін для попередження розбещеності та



отримання політичного досвіду значною кількістю громадян [14, с.249-251]. У свою чергу, Джон Лільберн зауважує на ще одній важливій ознаці демократичного управління, що була реалізована в повній мірі тільки в ХХ ст. Зокрема, є недопустимим втручання світських органів влади у справи релігії [15, с.51] Це була досить смілива думка для Англії середини XVII ст., де церква підпорядковувалася державі. Але все ж, ідеалом суспільного устрою, Джерард Уінстенлі називає саме республіканський устрій, хоч і побудований на християнських цінностях [14, с.207].

Ще однією особливістю у розумінні демократії протестантськими вченнями було те, що означена форма організації суспільного врядування залишалася вибірковою. Це стосується як расових, так і гендерних аспектів. Навіть у демократичних США від початку їх формування у XVIII ст. і до другої половини ХХ ст. можна спостерігати наслідування античного інституту громадянства з його належністю лише грецьким *πολίτες* та римським *quiritium*. Демократичні принципи рівності громадян, дотримання прав і свобод особи стосувалися лише білого населення, виключаючи з цієї системи і індіанців, і афроамериканців. Крім того, протестантська модель демократії була суто чоловіча, де загальне виборче право мало поширюватись лише на дорослих чоловіків-власників. Це прослідковується і в поглядах англійських левеллерів, і в конституціях американських штатів.

Таким чином, ідея демократії у візії протестантських віровчень, а також суспільно-політичних теорій XVI – XVIII ст., що були вироблені на їх основі, мала дуже суперечливий характер. Питання обрання демократичної моделі для політичного режиму – це проблема, перш за все, здатності до рефлексії суспільства, до його політичної ідентифікації та самоконтролю. Європейські реформаційні рухи, попри спроби реорганізувати суспільство і державні інститути у форматі християнської демократії, не могли позбавитись ідеалізованих образів врядування. Ґрунтовно розроблені ними релігійно-етичні основи демократичних моделей суспільства і держави не витримали конкуренції у суперництві з матеріалістичними баченнями політичного режиму, з традиційною, хоч і обмеженою у ході революцій, але владою монарха, а також економічними домінантами капіталістичних відносин, що вже активно розвивалися у цей час. Проте, саме протестантське розуміння демократії у поєднанні з теоріями античності та практичним досвідом боротьби з авторитетом монархічного правління, як результат гострих ідеологічних, політичних та соціальних експериментів, було сприйняте і затверджене у американському суспільстві. А вже така модель демократії об'єктивно стала своєрідним еталоном державного врядування, системи суспільних цінностей і для європейського континенту, і для всього світу.

### *Література:*

1. Гелд, Д. Демократія і глобальний порядок / Девід Гелд // Демократія: Антологія / Упоряд. О. Проценко. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 985-1024.
2. Лютер М. К християнському дворянству немецкой нации / Мартин Лютер. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. – СПб.: Роза мира, 2002. – 720 с.
3. Лютер М. 95 тезисов / Мартин Лютер. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. – СПб.: Роза мира, 2002. – 720 с.
4. Кальвін І. Інституція, або навчання християнської релігії / Іван (Жан) Кальвін. – Атланта-Торонто : Ukrainian Evangelical Alliance of North America, 1986. – 238 с.
5. Болл Т. Демократичний ідеал: історія становлення / Теренс Болл, Річард Деггер // Демократія: антологія / Упоряд. О. Проценко. – К. : Смолоскип, 2005. – С.3-24.
6. Локк Дж. Два трактата о правлении / Пер. с англ. / Локк Дж. Сочинения: В 3 т. – Т. 3 / Джон Локк. – М. : Мысль, 1988. – 668 с.
7. Тойнбі, Арнольд Дж. Дослідження історії : у 2-х т. / Арнольд Джозеф Тойнбі. – К.: Основи, 1995. – Т. 1. – 614 с.
8. Декларация независимости США // Сборник документов по истории нового времени. Буржуазные революции XVII – XVIII вв. / Под ред. В.Г.Сироткина. – М. : Высшая школа, 1990. – С.126-129
9. Платон. Держава / Платон. - К.: Основи, 2000. – 355 с.
10. Арістотель. Політика / Арістотель. – К. : Основи, 2005. – 239 с.
11. Лильберн Д. Защита прирожденного права Англии // Лильберн Д. Памфлеты – М. : Соцэргиз, 1937. – 121 с.
12. Адамс, Д. Думки про врядування / Джон Адамс // Демократія: Антологія / Упоряд. О. Проценко. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 248-253.
13. Уинстенли Дж. Знамя поднятое левеллерами : Избранные памфлеты /Пер. с англ./ Джерард Уинстенли. – М. – Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1950. – 379 с.
14. Уинстенли Дж. Закон свободы : Избранные памфлеты /Пер. с англ./ Джерард Уинстенли. – М.– Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1950. – 379 с.
15. Лильберн Д. Новые цепи Англии / Лильберн Д. Памфлеты – М. : Соцэргиз, 1937. – 121 с.

**Валерія Блах (м. Херсон)**

### **РОЗВИТОК ПЕДАГОГІЧНИХ ІДЕЙ В ЕПОХУ РЕФОРМАЦІЇ**

Початок XVI століття у країнах Західної та Центральної Європи пов'язаний з реформаторським рухом, який став відповіддю на дії католицької церкви, її тотальне верховенство у справах держави, суспільства, втручання в усі сфери життя. Виникнення нового соціального класу – буржуазії, якому необхідна була своя ідеологія, своя релігія, зародження і розвиток ідей гуманізму обумовило початок Реформації. В європейській

історії цей період позначений бурхливою боротьбою різних верств населення з католицькою церквою, виникненням протестантизму.

Реформація продовжила підйом педагогічної думки епохи Відродження, при цьому висувала інше розуміння природи і шляхів виховання і навчання людини, відмінне від гуманістичних ідей епохи Відродження. Як відзначав С.Сірополко «...протестантство як релігія переважно розуму в протилежність часто сліпій вірі католицизму звертала особливу увагу на поширення свої ідей через школу» [1, с. 49].

Розпочавшись у Німеччині, реформаційний рух поступово поширювався й став загальноєвропейським. Хвиля Реформації відкрила і залишила в історії імена багатьох діячів, як теоретиків, так і практиків, педагогічні ідеї яких зародилися і поширилися європейськими країнами. Серед них Мартін Лютер, Філіпп Меланхтон, Томас Мюнцер, Йоганнес Штурм (Німеччина), Ян Гус (Чехія), Жан Кальвін та Ульріх Цвінглі (Швейцарія), Вільям Тіндейл (Англія), Джон Нокс (Шотландія) та багато інших.

Засновник протестантизму Мартін Лютер (1483-1546), визнаючи значущість гуманістичного напрямку освіти, наполягав на розширенні її функцій, при цьому вважав, що повноцінну освіту – знання класичних стародавніх мов і літератури, логіки, математики, історії – повинні отримувати лише деякі представники суспільства – майбутня еліта: духовенство, судді, вчителі. Для іншої частини населення призначалася елементарна, інколи навіть примусова, освіта з обов'язковим читанням Катехісису німецькою мовою, переклад якого зробив сам Лютер. У трактаті «Про бажаність посилати дітей до школи» (1530) Лютер наголошує на праві влади щодо примушення батьків відправляти дітей до школи. Також за його ініціативою владою були відкриті протестантські школи. До новаторства Лютера у педагогіці слід віднести його міркування щодо необхідності всебічного знання і повного духовного розвитку дитини, підтримання позитивного настрою учнів у світосприйнятті, їх фізичного розвитку, а також логічного зв'язку навчання у середній та вищій школі, підвищення ролі вчителя у вихованні дітей.

Послідовник та учень Лютера Філіпп Меланхтон (1497-1560) практично упроваджував ідеї вчителя. Підтримуючи гуманізм епохи Відродження, поєднав його з педагогічними поглядами протестантизму. Метою освіти Меланхтон вбачав у формуванні наукового мислення та ораторського мистецтва, визнавав необхідність вивчення класичної греко-римської літератури, запропонував програму навчання з таких предметів, які, на його думку, сприяють засвоєнню реальних знань – математика, фізика, метафізика, етика тощо. Також просвітник склав устав саксонських

суспільних шкіл, розробив метод вивчення короткого курсу граматики й інтенсивного читання, до якого додавалися вправи із складання листів, переклади, диспути, виступи. Меланхтон є автором підручників з діалектики, фізики, догматики, грецької та латинської граматики, які застосовувалися в практиці діяльності протестантських навчальних закладів Німеччини, займався підготовкою вчителів для протестантських шкіл. За сприянням Меланхтона було здійснено реформування університетської освіти.

Серед діячів, які гаряче підтримували ідеї Реформації, був і Томас Мюнцер (1490-1525). У ранній період діяльності погляди Лютера і Томаса Мюнцера на організацію діяльності католицької церкви та її роль у житті суспільства збігалися. Проте Мюнцер вважав, що настав час кардинальних змін, різко засуджував тогочасних релігійних діячів, відстоював думку про те, що Біблія є головним та єдиним законом не тільки для релігійного, але й соціально-політичного життя. Радикальні погляди Мюнцера, його промови, критичні висловлювання в бік Лютера згодом зробили їх непримиренними опонентами. Мюнцер вів свою боротьбу з феодалами за німецьке селянство, стверджував, що він обраний Богом для втілення ідеї рівності людей на землі, активно виступав з критикою тогочасної школи, яка не дозволяє навчатися простим селянам. Маючи досвід роботи вчителя, розробив спеціальні проекти навчальних програм для навчання селян.

Послідовник Лютера Йоганнес Штурм (1507-1589) мав багатий педагогічний досвід. Але найбільш знаним у діяльності Штурма можна беззаперечно вважати створення протестантської гімназії у місті Страсбурзі, яку згодом було перетворено в академію. Принципи діяльності гімназії Штурма – це «мудре благочестя», красномовство, знання стали першим досвідом масового навчання у середній школі. Навчання у гімназії поділялось на два етапи – підготовчий (2 роки навчання) та основний (спочатку 7, а потім 8 років навчання). Це був перший європейський досвід масового навчання. Всі гімназисти були розподілені на класи за роками навчання, також кожний клас був поділений на певні навчальні групи чисельністю до 10 осіб, керівництво якими здійснював старший учень. Штурм розробив детальні навчальні плани, методичку викладання предметів, визначивши ступінь їх засвоєння учнями, а саме: знання правил, вміння навести приклад, вміння наслідувати. У гімназії викладали латинську та грецьку граматику, читання класичних творів грецької та римської літератури, риторику, діалектику. Пізніше навчання було доповнено математикою, іншими «реальними» предметами.

Згодом досвід організації діяльності гімназії Штурма розповсюдився у навчальних закладах спочатку Німеччини, а потім Європи, сприяв

виникненню класичної освіти, показав ефективність класно-урочної системи навчання, яку пізніше науково обґрунтував Я.А.Коменський.

Чеський реформатор Ян Гус (бл.1369-1415) увійшов в історію педагогічної думки як людина, вчення якої значно випередило свій час. Ще задовго до виступів Мартіна Лютера, строячи на позиціях біблійного християнського світогляду, Гус критикував схоластичну освіту, запропонував виховну систему, складовими якої є органічне поєднання релігійного, патріотичного, національного, соціального, інтернаціонального виховання. Також Ян Гус висунув ідею навчання дітей рідною мовою, розробив чеську літературну мову, наголошував на головній ролі проповідника і вчителя у питаннях виховання і навчання дітей. Своїм вченням Ян Гус підготував ґрунт для майбутньої Реформації в Європі.

Лідер Реформації у Швейцарії Ульріх Цвінглі (1484-1531) почав свою діяльність у Цюріху. Поділяючи ідеї гуманістів, вважав за необхідне провести докорінні зміни в освіті, пропагував здійснювати навчання рідною німецькою, а не чужою латинською мовою. Цвінглі був активним учасником шкільної реформи, виступав за релігійне виховання і навчання дітей, починаючи з раннього віку, а також певну увагу приділяв питанням фізичного виховання, необхідного для зміцнення фізичних сил людини. Педагогічні погляди виклав у статті «Як повинні виховуватися шляхетні юнаки» (1523).

У той же час Жан Кальвін (1509-1564) не поділяв ідей гуманізму, протиставивши їм «світський аскетизм», який він вбачав у смиренності і покірності Богу, заперечував необхідність наукового логічного пізнання. Перекладена на французьку мову Біблія повинна була, за Кальвіном, стати головним і єдиним підручником з виховання і навчання дітей. Ураховуючи це, він розробив програму релігійно-морального виховання, спрямованого на вдосконалення християнина. Багаторічна діяльність Кальвіна мала метою підвищити загальний рівень грамотності населення країни задля того, щоб ідеї Біблії та релігійна література були доступнішими для народу.

Вільям Тіндейл (1494-1536) був послідовником Кальвіна в Англії. Так саме, як і Кальвін, вважав, що латинські книги є зрозумілими лише освіченим людям, у той же час бідняки отримували відповідні знання тільки за тлумаченням священика, без власного осмислення. Тіндейл визнавав, що кожний віруючий має право доторкнутися до розуміння головної книги свого життя, тому він переклав Біблію англійською мовою. Діяльність Тіндейла сприяла підвищенню загальної освіченості населення країни, формуванню суспільної свідомості на засадах народності, працелюбності, громадянскості. Відчуваючи переслідування з боку церкви, Тіндейл закінчив переклад у

Німеччині, де й був надрукований спочатку Новий Завіт а потім Старий Завіт, за що реформатора називають «Батьком англійської Біблії».

Шотландський реформатор Джон Нокс (бл.1510-1572), автор «Книги дисципліни», запропонував базову систему освіти для всіх, включаючи дітей з бідних сімей, також вважав, що влада або магістрат повинні вимагати від жителів міста обов'язкового направлення дітей до шкіл. Також Нокс є автором фундаментального видання «Історія Реформації», у якому обґрунтовує необхідність шкіл для навчання дітей, зазначає важливість знань та ерудиції наступних поколінь для подальшого розвитку держави.

Отже, ідеї Реформації, як прогресивного вектору розвитку, сприяли піднесенню багатьох галузей суспільного життя, педагогічної думки, вивели освітні процеси на наступний етап, де пріоритетом стали гуманістичні ідеї навчання та виховання дітей, зародження нових форм, методів та засобів навчання, які розвивалися протягом тривалого історичного періоду та знаходять своє продовження в сучасних наукових пошуках та освітніх системах багатьох країн світу.

#### *Література*

1. Сірополко С. Історія освіти в Україні / С.Сірополко. - Львів: Афіша, 2001.
2. Джуринский А. Н. Зарубежная педагогика: учебное пособие [для студентов вузов] / А. Н.Джуринский. - М.: Гардарики, 2008. - 383 с.
3. Релігієзнавство [Текст] : підручник / [В. І. Лубський, С. М. Бурлак, Л. Г. Вороновська та ін. ; за ред. В. І. Лубського, В. І. Теремка]. - К.: Академія, 2000. – 407 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://buklib.net/books/22039/>
4. Сбруєва А. А., Рисіна М.Ю. Історія педагогіки у схемах, картах, діаграмах : навч. посібник / А. А. Сбруєва, М.Ю. Рисіна. – Суми: СумДПУ, 2000. – 208 с.

**Ганна Александрова (м. Херсон)**

### **ЖИТТЄВІ І ДУХОВНІ ЦІННОСТІ РЕФОРМАЦІЇ: ПРЕДМЕТ ГРОМАДСЬКОЇ УВАГИ ТА КРИТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ**

500 років тому відбулася подія, яка змінила Європу. 31 жовтня 1517 року професор теології Мартін Лютер, прибивши до дверей замкової церкви у Вітенбергу свої «95 тез» і започаткувавши Реформацію, поклав початок релігійним і культурним змінам у Німеччині та за її межами, що мали своїм наслідком соціальні, економічні й політичні трансформації. Ювілей Реформації нагадує нам про християнські принципи суспільного життя; про духовні цінності, що обумовлюють його розквіт; про виняткову роль церкви

у перетворюванні людини і світу. Цінності Реформації у свій час кардинально вплинули на розвиток європейської культури, науки й суспільства, але і сьогодні можуть завдати позитивних змін в українській реальності, у життя людей. Адже для європейців Реформація — це те, що вже відбулося, що сформувало і продовжує реформувати Європу, для українців — це те, що тільки має відбутися, що повинно сформувати українську націю як християнську і європейську. Саме тому, з пошаною й зацікавленістю удивляючись в європейське минуле на події Реформації, ми вбачаємо свою реформацію попереду — як задачу, заклик і можливість до радикальних позитивних перетворень.

Реформація, якої потребує Україна починається із змін у серці кожного громадянина. Сьогодні, в добу безпринципності, байдужості, пристосування й споживацтва нам важливо, нарешті, визначитися з нашими особистими християнськими переконаннями і не схибити, — зберігати і відстоювати їх; зрозуміти, що наші духовні цінності є тим вихідним поштовхом, що обумовить розвиток і процвітання кожного, а держави, — переосмислити й імперативно дотримуватися.

«На том стою, и не могу иначе. Да поможет мне бог». Такими словами закінчив свою захисну промову Мартін Лютер, — людина сильна у вірі і вільна у правді, нагадуючи світу про споконвічну істину — тільки ті принципи й цінності мають сенс, за які не страшно померти.

Нащадки Реформації в Україні мають неабияку силу особистих переконань, вони послухняні Біблії і мають непохитну віру, вирізняються працелюбністю, заповзятливістю, активною добродійністю, міцними сім'ями. Їхня кількість не перевищує і двох відсотків населення, проте вплив значно переважає над чисельністю. Ймовірно саме тому, що протестанти розпочали «свою реформацію» з духовності, з традицій і прикладу шляхетного буття батьків, зі зміни життєвих пріоритетів, в основу яких поклали сім'ю і працю, з повернення до біблійських цінностей, з особистих чеснот і прикладу відповідального ставлення до всіх сфер життя [1].

А що ж з тими дев'яносто вісьма відсотками українського населення, яке як ніколи раніше, орієнтовано на Захід і воліє повторити його цивілізаційний успіх? Омріяний економічний розквіт, громадянське суспільство, верховенство права, демократія, відродження національної культури — всі ці феномени, що мають аксіологічну природу залишаються тільки задекларованими, а те, що відбувається під гаслом реформ, насправді є лише «ямковим ремонтом».

Існує думка, що з початку XVII століття, коли стало зрозуміло, що наша країна не пішла шляхом Реформації, українці переживають синдром

замкнених кіл історії. Циклічно, у нас виникають славетні часи — революції чи повстання, сповнені мужності і героїзму пересічних громадян; феноменальні перемоги на фронтах війни — славетні подвиги воїнів і волонтерів, що викликають здивування усього світу. Але відразу після цього з'являється неспроможність використати досягнення цього героїзму для загального блага, для побудови своєї власної справедливої держави. І тут знову постає проблема цінностей. Українці спроможні вмирати заради своєї Батьківщини, але не спроможні для неї працювати — щодня і в духовній єдності. Українці здатні змінювати соціальний устрій і владу заради кращого, гідного життя, але не вміють їх скеровувати й контролювати — крок за кроком і за законом Божим.

Отже ми, нарешті, повинні зрозуміти, що справжні перетворювання у суспільстві можливі тільки завдяки змінам, які мають відбутися в системі цінностей кожної окремої людини.

Будемо сподіватися, що після Революції Гідності українці хочуть жити не тільки в добробуті, а й за морально-духовними цінностями, які за 27 років незалежності України майже знівельовані. Буденними стали байдужість і жорстокість, розпуста і руйнування родинних зв'язків, корупція і злочинність. Замість духовного добра люди намагалися будь-якою ціною накопичити матеріальні цінності, здобути легкі гроші, отримати ефемерні блага й привілеї, не зважали на те, що всі рівні перед Богом. І донині є чимало таких, хто взагалі не є носієм цінностей, живе за подвійними стандартами, мислить і діє всупереч законам Божим. Постає запитання: чи в змозі ми змінювати не зовнішні гасла, а внутрішні, особистісні переконання і цінності, чи готові змінитися заради іншого, християнського (і європейського) майбутнього??

Осьде причинно-наслідковий зв'язок веде до Реформації — періоду, в якому було обґрунтовано цінності, що склали основу розвитку культури Нового часу. Ідеї Реформації постають і сьогодні головним джерелом соціальних благ й цивілізованого успіху країн, неодмінно впливають на суспільство. Відбуваються зміни в економіці, політиці і фінансовій сфері життя людей [2, с. 120-143].

У такому контексті новітнім яскравим прикладом сучасної Реформації суспільства може слугувати Південна Корея з її блискавичним злетом економіки, науково-технічних досягнень і соціальних стандартів. За цим «економічним чудом» в країні (до речі — вщент зруйнованою війною) стоять суттєві зміни в особистому світогляді та принципах життя кожного корейця: саме переміна у ставленні до Творця та до ближнього свого послугувала основою змін у країні.



Зважаючи на це, ми повинні зрозуміти декілька речей, що допоможуть нам розпочати реформацію власного суспільства. По-перше: християнство — це завжди особиста віра, не тільки віра наших предків, а й віра сучасного покоління, тобто знайомство й безпосередні відносини з Творцем, і це «не ходити до церкви», а жити за вірою. Цю думку обстоював Мартін Лютер, стверджуючи «Человек спасает душу не через Церковь, а через веру» [3].

Це означає, що у християнському способі життя важливі особисті переконання. По-друге: Реформація — це повернення до біблійних цінностей християнства, які покладено в основу національної культури. Австралія, Північна Америка, країни Північної Європи мають у своїй культурі набагато більше біблійних цінностей і світогляду, аніж країни, що відхилили реформаційні ідеї. Ці ідеї чітко прослідковуються у таких феноменах, як протестантська етика труда — головна причина розквіту Заходу; у громадянському суспільстві — спільноті людей високо моральних, відповідальних, активних, ініціативних; у сучасній моделі демократії, народженої англійською революцією під керівництвом Олівера Кромвелля [4]. Отже, у християнському способі життя важливим є ставлення до Біблії, точніше її ретельне вивчення і осмислення. По-третє: завдяки Реформації роль релігії та її місце в житті людей були повністю переоцінені — священною визнавалась будь-яка повсякденна діяльність; представники буржуазної еліти чимдалі надавали більше значення не так усталеним суспільним цінностям (становим привілеям, соціальній ієрархії), як новим якостям — ініціативності, енергійності, здатності діяти нетрадиційно тощо. Якщо у період Середньовіччя панував стереотип, згідно з яким церква вважалася своєрідною корпорацією, з чією допомогою можна досягти небесного блаженства, а священники виконували роль посередників між людьми і Богом, то молоді буржуа, котрі насамперед цінували індивідуальні чесноти, такого погляду вже не сприймали. Їхнім настроєм більш співзвучною була думка, що вони отримують спасіння не завдяки комусь, а особистою вірою. Таке світосприйняття слугувало ґрунтом для поширення реформаційних ідей [5, с. 97], поступового руйнування феодального суспільства, інтенсивного розвитку ринкових відносин. Ці процеси помітно змінили не лише Європу — вони мали світовий масштаб. По-четверте: Реформація наблизила християнство до людини, значно прагматизувала його, визнаючи виконання обов'язку мирського життя та професійної діяльності найвищими моральними завданнями людини. Таким чином у розумінні християнського способу життя відбулися зміни морального ідеалу — головними чеснотами стали чесна і завзята праця, щасливе сімейне і добродійне суспільне життя, дієві громадські перетворення. По-п'яте: Мартін

Лютер висунув програму широкої гуманітарної освіти, стрижневим завданням якої було виховання дітей у дусі християнських чеснот, витлумачених з реформаторських позицій: «Воспитанию детей и юношества отдаю предпочтение перед всеми вещами земными и небесными». Він пояснював необхідність реформи освіти у зв'язку з радикальними змінами у суспільстві і церкві. Викладання німецької історії Лютер вважав ефективним засобом формування національної самосвідомості молодого покоління, велике значення надавав вивченню мови. Школа, на його думку, повинна готувати дітей як для духовної, так і для світської діяльності, допомогти дитині «стати людиною» шляхом її систематичного навчання і виховання. В цілому ж, Реформація сприяла ствердженню на Заході педагогічних ідей, спрямованість яких була відмінною від поглядів гуманістів Відродження. На зміну ідеальному образу гармонійно розвиненої, відданої загальнолюдській справі особистості, прийшла ділова людина-прагматик, яка поєднувала християнські цінності і чесноти із слугуванням власним інтересам [6].

Аналіз сучасної філософської літератури переконує в тому, що цінність є складним комплексним утворенням, яке міститься в пізнавальних структурах, процесах соціального життя і культури, світогляді людини.

У теорії цінностей категорія «цінність» виступає як залежна від історичного розвитку, соціальних умов, суспільних відносин, діалектики абсолютного і відносного, об'єктивного і суб'єктивного. В основі такого підходу — практичні потреби людей, які є суб'єктивними чинниками цінностей, оскільки становлять внутрішнє визначення суб'єкта. Об'єктивний чинник утворюють іманентні якості їх носія.

Складна природа цінностей зумовила різні підходи до їх визначення та класифікації. Наприклад, цінності розглядають як явища (або властивості явищ) природи і суспільства, корисні, потрібні людям історично визначеного суспільства як дійсність, мета, ідеал. Тому цінністю може бути не лише те, що існує, а й те, що ще потрібно здійснити. Звідси відокремлюють цінності життя (життя, здоров'я, радість, спілкування з людьми та ін.) і цінності культури: матеріальні (техніка, житло, їжа та ін.), соціально-політичні (громадський порядок, мир, безпека, людяність) і духовні (освіта, наука, мистецтво) [7, с. 221]. Категорію цінності розглядають з позицій ставлення до неї суб'єкта. Оскільки «цінність» детермінована обома сторонами ціннісного ставлення, оскільки її величина і характер водночас залежать також від визначень суб'єкта (суб'єктивний характер цінностей) і властивостей об'єкта – носія цінності (об'єктивний характер цінності) [там само, с. 147]. У тому, що цінність є одночасно і предметом, і ставленням до цього предмета, й полягає особливість категорії «цінність». Істотним у

цінностях вважають ступінь вираженості духовного багатства особистості, адже цінності — це особливі продукти духовної діяльності людини, у ході якої в певний спосіб перетворюються і демонструються соціальні властивості речей [там само, с. 63].

Беззаперечною є думка науковців (І. О. Вишневський, О. В. Сухомлинська), які розглядають духовні цінності як ієрархічну систему ідеалів, цілей та понять, репрезентують її п'ятьма сферами функціонування цінностей: абсолютні вічні (загальнолюдські), національні (культурно-національні), громадянські (суспільні), сімейні та цінності особистого життя.

У найпростішому та найзагальнішому вираженні загальнолюдські цінності – це ідеї, ідеали, вироблені людством у процесі свого цивілізованого поступу.

Культурно-національні цінності – це ті, що втілюють в собі ідеали і цілі українського народу, зокрема, Українську ідею, що репрезентується поняттями самостійності і державності, відродження національної свідомості та гідності, визнання національних та державних символів, пошани до української культури і мови, історичну пам'ять тощо.

Громадянські цінності виражають ідеали і цілі демократичного суспільства: прагнення до соціальної гармонії, повагу до прав народів і людини, високу правову свідомість, самовідповідальність, рівність можливостей, визнання обов'язків людини щодо інших громадян, пошану до громадських інститутів та організацій, до державної влади, до системи виборів тощо.

Основу сімейних цінностей складають традиційні моральні цінності родини, втілені у народній педагогіці, в національному побуті, у звичаях і обрядах, в стосунках поколінь, в способі господарювання тощо: подружня вірність і любов, оберігання цілості сім'ї, піклування про дітей і старших, працьовитість, гостинність, культ предків та ін.

Поняття «особистісні цінності» пов'язується з освоєнням конкретними людьми суспільних цінностей, а отже, за ним закріплюється значущість, особистісний смисл певних об'єктів, подій, явищ тощо [8, с.4-6].

Соціальними передумовами особистісних цінностей прийнято вважати існуючі в суспільстві ідеологічні утворення і соціальні інституції, які «задають» і транслиють суб'єкту об'єктивні смисли його існування. Форми, в яких зафіксовані ці потенційні детермінанти особистісних цінностей, різноманітні. Вони містяться у філософських і етичних поглядах, у творах літератури і мистецтва, у законах, у системах заохочень і покарань, у традиціях, громадській думці і т. ін. аж до батьківських вказівок дитині на те, «що добре» і «що погано».

Особистісні цінності трактують як усвідомлені узагальнені самовартісні смислові утворення, що складають внутрішній стрижень особистості. Це психологічне новоутворення, що відображає найбільш безпосередньо значущу для людини узагальнену сферу довкілля, через ставлення до якої вона виділяє, усвідомлює і утверджує себе, своє «Я», і в результаті цього ця сфера стає простором її життєдіяльності. Тобто вони сприяють перетворенню соціальних норм та ідеалів у особистісні життєві і принципи [9, с.113].

Суттєву роль має рівень розвитку і різноманітність ціннісної системи особистості. Адже це впливає на міру її участі у суспільних справах, на їх значущість. Кожна поставлена людиною мета і відповідна їй поведінка перед тим, як реалізуватись, виважується на терезах особистісних цінностей. Людина з розвиненою ціннісною системою є дійовим носієм моральних норм, єдиною соціокультурною основою перетворення внутрішніх можливостей особистості у дійсність здійснюваних нею вчинків і духовно-моральної поведінки в цілому. Така особистість намагається активно використовувати їх при вирішенні «вічних питань» людського існування. Саме вся різноманітність особистісних цінностей захищає від втрати дійсних сутнісних потенцій, дозволяє людині існувати і діяти свідомо, цілеспрямовано, виходячи з самої себе.

Оскільки цінності ми розглядаємо в контексті надбань Реформації, найважливішою є осмислення такої абсолютної цінності, як цінність іншої людини, адже в сучасних українських реаліях це є чи не найголовнішою проблемою людини і суспільства.

Отже, ціннісне ставлення до людини можливо розглядати и як особливий аспект гуманізації відносин, оскільки людина, що є їх суб'єктом, сама стає головною цінністю та безпосереднім об'єктом їх взаємодії. Крім того, саме в ньому відбиваються і реалізуються такі нормативні статуси моралі, які становлять її внутрішній зміст як соціального та культурного явища. Ціннісне ставлення до людини, визнання її найвищою цінністю містить також поведінкові аспекти культури людських відносин, які у повсякденному житті мають вигляд різних «технологій» діяльності та поведінки.

Ціннісне ставлення до людини ґрунтується на вихідній передумові про те, що людина – абсолютна цінність, найвища субстанція, «міра всіх речей». Через 250 років з початку історичних подій Реформації, Іммануїл Кант сформулює категоричний імператив (моральний закон); проголосить людину метою: «Людина ввійшла у стосунки рівності з усіма розумними істотами ... у силу свого безумовного бажання самій бути метою, зустрічати з боку іншого саме таку оцінку й не використовуватися просто як засіб для цілей

інших». На чому ґрунтується свідомість людини-мети? На її здатності жити в узгодженні з визначеними самою собою законами, найважливішим з яких є категоричний імператив: роби так, щоб мотивація твоїх вчинків могла розглядатися як закон для всіх [10].

Обов'язок перед моральним законом є стрижнем почуття власної гідності (самоцінності), тому не можна припустити, щоб людину вважали та використовували як засіб для досягнення якоїсь мети. Якщо людина – мета, то визначальними у ставленні до неї є довіра, доброзичливість, повага, толерантність, емпатійність. Якщо ж людина – засіб, то її лише використовують, спустошують і відкидають як непотріб. Отже, кожна людина повинна пам'ятати про свою цінність і удаватися до самозахисту своєї цінності, і гасло «людина – найвища цінність» має бути втіленням у житті. Це означає, що повага і захист людської гідності передбачають повагу, захист і реальне забезпечення основних життєвих прав людини, справжнього ставлення до неї як до найвищої цінності. Без розв'язання цього завдання не можна гармонізувати ні відносини між державою і особистістю, ні відносини між людиною і суспільством, ні відносини між людьми.

Соціологи давно довели, що людина – цінність особлива, вона – творець матеріальних і духовних цінностей. Навіть якщо предмети природи й не є справою рук людини, вони є цінностями лише тому, що здатні задовольнити потреби людей. Саме тому людина і людське суспільство – це фундамент усієї сукупності цінностей і вершина ціннісної ієрархії, а людина – найвища, ні з чим незрівнянна цінність. До висновків соціологів додали філософсько-етичну тезу про те, що особистість (її благо) є найвища цінність як кінцева мета всього суспільного розвитку. За І. Кантом, особливу цінність, перевагу має, насамперед, сама моральність, етичний закон як виразник, загальнолюдських інтересів. Кожній окремій людині притаманна найвища цінність лише тому, що вона здатна до моральності, тобто до розуміння загальних завдань людства, і спроможна рахуватися з іншими людьми [там само, с. 276].

Виходить так: я – найвища цінність лише тому, що всі інші – найвищі цінності; я маю діяти, керуючись загальнозначущим категоричним імперативом, інші – також. І тільки в такій суспільній системі людина набуває найвищої цінності.

На основі вищезначених положень вітчизняної та зарубіжної психолого-педагогічної науки, в умовах гуманістичного виховання цінність особистості іншої людини як феномен індивідуальної свідомості розглядається нами як особлива цінність, що є системою установок, мотивів, потреб, поглядів і переконань, в основі яких лежать принципи ціннісного

ставлення до інших людей, які проявляються в активно-діяльному ставленні до людей і ґрунтується на визнанні людини як найвищої цінності.

Звичайно, люди різняться за світосприйманням, потребами, здібностями, творчим потенціалом, значущістю для суспільства, мірою честі, милосердям, людяністю та ін., проте всі без винятку повинні мати таку ціннісну характеристику, як людська гідність, що характеризує однаково кожного представника роду людського. Насправді ж, у реальному житті, одні люди відповідають високому людському призначенню, інші, навпаки, проживають всупереч нього.

Реформація, з утвердженням самоцінності кожної особистості, її внутрішньої свободи спричинила зміни особистої та суспільної свідомості людей, глибоко вплинула на поступальний розвиток європейської історико-культурної традиції. За часів Реформації виникли поняття, відомі сьогодні як загальнолюдські цінності, християнські чесноти, біблійські принципи, які мають бути стрижнем і керманичем кожної сучасної людини.

Маємо надію, що відзначення 500-літнього ювілею Реформації в Україні сприятиме переорієнтації української громади з зовнішніх формальних змін на реформацію серця. Вона неодмінно включить реформу особистих взаємин з Творцем, реформу служіння та професійної діяльності, переоцінку життєвих і духовних цінностей, реформування життя Церкви відповідно до динаміки сучасного світу. І нехай нам Бог помагає.

#### *Література:*

1. Тетерятников К. В. Реформація як форма усвідомлення та реалізації суспільних перетворень [Електронний ресурс] / К. В. Тетерятников. Режим доступу: <https://r500.ua/reformatsiya-yak-forma-usvidomlennya-ta-realizatsiyi-suspilnih-peretvoren/>.
2. Пиков Г. Г. «Возрождение» как особенность развития европейской культуры / Пиков Г. Г. // Из истории западноевропейского средневековья. — Новосибирск, 2002. — С. 120-143.
3. Гонсалес Х. История христианства / Хусто Л. Гонсалес // От эпохи Реформации до нашего времени. — Т. II. — СПб. : Библия для всех, 2003. — 377 с.
4. Пиков Г. Г. Реформация в контексте истории европейской цивилизации [Електронний ресурс] / Г. Г. Пиков. Режим доступу: <http://www.nsu.ru/classics/pikov/Pikov-reformation.pdf>.
5. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер. — К. : Основи, 1994. — 261 с.
6. Опарин А. Наследие Великой Реформации [Електронний ресурс] / А. А. Опарин // Христианская газета Акцент № 69. Режим доступу: [https://issuu.com/christper/docs/aktsent\\_69](https://issuu.com/christper/docs/aktsent_69).
7. Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности / А. Г. Здравомыслов. — М., 1986. — 286 с.

8. Білецька І.О. Виховання цінності іншої людини в молодших підлітків у процесі розв'язування моральних задач: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : спец. 13.00.07 «Теорія і методика виховання» / Білецька Ірина Олександрівна. – К., 2003. – 20 с.
9. Бех І. Д. Особистісно зорієнтоване виховання: наук.-метод. Посібник / І. Д. Бех. – К. : ІЗМН, 1998. – 204 с.
10. Иммануил Кант. Сочинения в шести томах. Том 4, часть 1. / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – 544 с.
11. Мартин Лютер. О свободе христианина / М. Лютер // Сост., вступ. ст., пер. с нем., коммент., примеч. И. Фокина. — Издательство «ARC», 2013. — 728 с.

**Надежда Задорожня (м. Херсон)**  
**Елена Задорожня (м. Херсон)**

### **РЕФОРМАЦИЯ: ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЕ ИЗМЕРЕНИЕ**

В научной и учебной литературе понятие «реформация» дается в широком и узком смысле слова. В широком смысле слова «реформация» (от лат. Reformation – преобразование, исправление) определяется как «разнородное социально-политическое и идеологическое движение XVI – XVII вв., охватившее большинство стран Западной и Центральной Европы и направленное против средневековой католической церкви» [1, с. 581]. Философский словарь под ред. И.Т. Фролова характеризует Реформацию как «широкое антифеодальное и антикатолическое движение в Европе в первой половине XVI в., положившее начало протестантизму» [2, с. 316-317]. В узком смысле слова дается характеристика Реформации как «общественного движения XVI в. за реформирование догматов и обрядов Римской католической церкви, которое привело к созданию реформатской или протестантской церкви» [3, с. 278]. Философский энциклопедический словарь определяет Реформацию в узком смысле слова как «пересмотр основных догматов католицизма, который привел к возникновению нового направления христианства – протестантизма» [1, с. 581]. Реформация характеризуется и как «первая, еще незрелая буржуазная революция в истории человечества, буржуазия в союзе с частью дворянства выступила против господствующей католической церкви как опора феодального строя» [2, с. 316].

Л. С. Мамут объясняет выбор названия Реформация для широкого общественного движения, антифеодального по своей социально-экономической и политической сути, религиозного (антикатолицистского) по своей идеологической сути особенностями ближайших целей этого движения: «исправление» официальной доктрины римско-католической

церкви, преобразование церковной организации, перестройка взаимоотношений церкви и государства [3, с. 170-171]. Участие в реформационном движении разнородных социальных групп привело к выделению двух лагерей. Один лагерь объединил представителей имущих слоев – масса низшего дворянства, бюргерство, часть светских князей, которые за счет конфискации церковного имущества рассчитывали обогатиться. Все представители этого лагеря выступали за достаточно умеренные реформы. В другом лагере объединились народные массы: крестьяне и плебеи, которые выдвинули более радикальные требования, в том числе революционное преобразование мира на началах социальной справедливости. Это определило наличие внутри Реформации разных политических программ и представлений о государстве и праве.

В качестве социокультурных оснований противоречивой по основным тезисам идеологии протестантизма в учебной литературе выделяются следующие особенности:

- 1) приобретение человеком большего могущества в преобразовании природы в эпоху становления капитализма;
- 2) меньшая зависимость человека от стихийных сил, чем в эпоху Средневековья;
- 3) большая зависимость человека от новых социальных отношений, т.е. денежного обмена, замена личных отношений на вещественные [4, с. 150-151].

Идеологом бюргерского крыла Реформации выступал немецкий теолог Мартин Лютер, который сформулировал те религиозно-политические идеи которые вначале объединили в Германии всех сторонников Реформации. В процессе дискуссии с католическим руководством Лютер и его единомышленники от первоначальных надежд на улучшение церкви переходят к ее отрицанию.

Католическая церковь стала терять свой авторитет за счет практики индульгенции (от лат. *Indulgentia* – снисходительность, милость; грамота об «отпущении грехов», которая выдавалась католической церковью от имени папы римского за деньги или за заслуги перед церковью). Кроме того, за отношение церкви к труду, когда ценился не сам труд, а лишь завещание Богу его результатов, т.е. пожертвования католической церкви монастырям.

А. В. Разин подчеркивает, что через идею божественной воли Лютер вводит представление о предопределении. Согласно этой доктрине определенные люди предопределены Богом к смерти, другие люди избраны для вечной жизни, и никто точно не знает, избран он или нет. Подтверждением этого является успех земной активности человека,



реализация им своего призвания. «Согласно Лютеру, - отмечает ученый, - человек не должен стремиться изменить свое социальное положение, ведь подтвердить его избранность может успех любого труда» [4, с. 147-148].

Идея избранности сочетается в протестантизме с идеей призвания, успешная реализация которого и служит подтверждением избранности.

Один из лидеров пуританизма Р. Бакстер подчеркивал, что на вопрос о том, нужно ли отказываться от земного призвания, от активной жизни, нужно решительно дать отрицательный ответ. «Благодать станет заметной и видимой, если вы упорны и последовательны в Ваших трудах...Ибо само упражнение в любви к Богу и человеку...заключает осязаемое удовольствие в самом себе и доставляет наслаждение лицу, которое этим занимается [5, с. 79].

Таким образом подтверждается значение идеи протестантизма о самоценности земного бытия и о том, что благодать должна быть результатом собственных усилий.

В научной и учебной литературе подчеркивается, что в системе политико-правовых взглядов М. Лютера надо учитывать, что он резко выступал против крестьянско-плебейского, революционного крыла Реформации; во-вторых, отделить проблемы того исторического этапа от теоретического содержания идей; провести различия между субъективными целями самого М. Лютера и исторической ролью сформулированных немецким теологом идей.

Одно из оснований учения Мартина Лютера – тезис о том, что спасение достигается исключительно верой. «Лютер и его сторонники утверждали, что в католицизме почитание бога подменено почитанием церкви, совершением придуманных духовенством обрядов и поклонением рукотворным предметам культа...Вопреки учению католицизма о необходимости совершать для спасения души различные обряды Лютер, - отмечает О.Э. Лейст, - утверждает, что «человек оправдывается одной верой» [6, с. 217-218]. Все, что находило подтверждение в текстах Библии, считалось священным и неприкасаемым, а все остальное, как человеческое установление, подлежало рациональной оценке и критике.

Отношение Лютера к светской власти и государству сложилось под влиянием своеобразных условий Реформации в Германии, и основано на идее о том, что человек живет в двух сферах: в сфере религиозной (царстве небесном) и в сфере «закона» (царство земное, государство).

В сочинении «О светской власти» (1523 г.) Лютер писал, что если бы весь мир состоял из истинно верующих, то не было бы необходимости ни в князьях, ни в королях, ни в мече, ни в законе. Но злых всегда больше, чем

благочестивых, поэтому бог установил два правления – духовное (для истинно верующих) и светское (сдерживает злых, заставляет их сохранять спокойствие и внешний мир).

М. Лютер оправдывал и объяснял жесткие и непривлекательные действия светской власти в ссылках на слова апостолов Петра и Павла о власти, страшной не для добрых, а для злых. «Знай также, - писал Лютер, - что с сотворения мира мудрый князь – птица редкая, и еще более редок князь благочестивый. Обыкновенно они либо величайшие глупцы, либо крупнейшие злодеи на земле; всегда нужно ждать от них наихудшего, редко – чего-либо хорошего... Если же князю удастся быть умным, благочестивым или христианином, то это величайшее чудо, вернейший знак милости Божией для данной страны [6, с. 218].

Законы светской власти применяются к телу и имуществу человека, т.е. к внешнему, но светская власть не имеет права вмешиваться в область веры, диктовать законы душам людей. Область веры, внутренний мир человека находятся вне юрисдикции государства.

В своей концепции государства, - отмечает Л.С. Мамут, - М. Лютер исходил из того, что в сфере земных отношений, в сфере естественного права светской власти необходимо руководствоваться практической целесообразностью, реальными интересами человека. Но Лютер не предлагал серьезных изменений общественно-политического строя, призывал подданных быть покорными монархам, не выступать против власти [3, с. 172-173].

Если использовать современную лексику, то можно назвать Мартина Лютера радикальным борцом с коррупцией – с церковной коррупцией.

Д. Королев отмечает, что к началу XVI ст. церковная коррупция достигла просто фантастических масштабов и проявлялась в самых вопиющих формах: постыдная торговля индульгенциями, бесконечные поборы с верующих, откровенная продажа епископских кафедр как особо доходных кормушек, разгульная жизнь клира, шедшая вразрез с официальной проповедью аскетизма и смирения. Можно согласиться с Д. Королевым, что слово «лютерволюция», которое предложено им, «хорошо выражает противоречивую суть того, что сделал Лютер: в этом слове слышится и «революция», и «эволюция», и «контрреволюция», и все это сполна присутствовало у него. Сам того не желая, он начал настоящую революцию – ведь он-то изначально добивался не более чем реформирования церкви. И когда «процесс вышел из-под контроля», Лютер перешел в лагерь контрреволюции» [7, с. 4].

*Литература*

1. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
2. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – 445 с.
3. Оксфордская иллюстрированная энциклопедия. В 9 тт. Т.3. Всемирная история. С древнейших времен и до 1800 года / пер. с англ. – М.: Издательский дом «ИНФРА – М», издательство «Весь Мир», 1999. – 408 с.
4. Философия: учебник / под ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина. – 6-е изд., перераб. и доп. – Москва: Проспект, 2011. – 672 с.
5. Косарева М.М. Социокультурный генезис науки нового времени. – М., 1989. – С. 79.
6. История политических и правовых учений. Учебник / Под ред. доктора юрид. наук, профессора О.Э. Лейста. – М.: Издательство «Зерцало», 2000.–688с.
7. Королев Д. 500 лет «лютерволюции» / «2000». - №43 (839) от 27.10.2017. – блок С. – С. 4.

**Зубенко Василь,**  
**Новікова Марія (м. Херсон)**

## **ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЇ НА ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО МІЖНАРОДНОГО ПРАВА**

Еволюція суспільної свідомості найчастіше супроводжується активними змінами як у структурі самого суспільства, так і у породжених ним явищах, зокрема таких, як право та держава. Одним з яскравих прикладів таких змін в історії не тільки Європи, але й всього світу, виступає Реформація. Знаковість цього історичного явища для оновлення європейського суспільства підтверджується рівнем розуміння культурною, науковою та політичною елітою Європи та світу ролі Реформації у розвитку багатьох сфер життєдіяльності сучасного світового співтовариства.

Святкування на державному рівні 500-річчя Реформації в Україні свідчить про прагнення до європейської єдності, інтерес до історичних коренів розвитку української та європейської культури, спробу усвідомити роль реформаційного поштовху для розвитку державності. Водночас, неможливо недооцінювати роль Реформації для світового співтовариства, звужуючи її вплив тільки до розвитку європейських держав. Договірні процеси, які стали наслідками Тридцятирічної війни, поклали основу у формування нової віхи в історії розвитку міжнародних відносин та сучасного міжнародного права. Саме тому метою зазначеної статті виступає оцінка реформаційних процесів у Європі з точки зору їх впливу на формування сучасних інститутів міжнародного права.

Слід зауважити, що реформаційні процеси найчастіше виступають предметом дослідження істориків та теологів. Оцінку її культурно-історичних цінностей можна простежити у роботах як зарубіжних учених (Л. Гейссера, Н. Дейвіса, Г. Кенигсберга, Н. Леметра, М. Вебера), так і українських науковців Л. Зашкільняка, Ю. Крамаря, Я. Лукасика, В. Любашенка, С. Черкасова та інших. Проте, на сучасному етапі розвитку вітчизняних поглядів на науку міжнародного права до ідей Реформації з позиції інституціоналізації зовнішньої політики та дипломатії звертаються Н. Аношина, А. Дмитрієв, Ю. Дмитрієва, Є. Колісниченко, В. Ціватий та інші. Подібні дослідження дають змогу запропонувати нові погляди на історичні засади формування сучасних інституцій міжнародного права.

Зокрема, аналізуючи у світлі положень сучасного міжнародного права погляди головного ідеолога Реформації Марітна Лютера можна прийти до висновку, що його трактування засад християнства стосовно рівності усіх перед Богом фактично можна вважати ранньою версією принципу рівноправності [1, с. 82]. Хоча на той час особистий погляд М. Лютера був досить далеким від демократичної побудови германської державності, його твердження про рівність станів, на нашу думку, стало основою для переосмислення можливостей укласти міжнародні договори не тільки між монархічними державами, але й залучати до міжнародних відносин республіки, які поступово почали з'являтися на території Європи XVII століття. Зокрема, у 1647 році Іспанія, ратифікувавши договір про мир з Об'єднаними Нідерландами визнала Республіку Нідерланди повноправним суб'єктом міжнародного права.

Більш радикальною у напрямку розвитку принципу рівноправності та захисту природних прав і свобод людей можна вважати позицію Томаса Мюнцера, який вважав, що влада повинна належати народу, а держава, відповідно, бути організацією, що встановлює і охороняє за допомогою юридичних законів громадянське суспільство. Відповідно, волю і мету бога спроможна реалізувати тільки та держава, яка співвідносить своє буття з метою світового розвитку [2, с. 173-174]. Подібні погляди можна було простежити і у дослідженнях англійського ученого Джона Уікліфа.

Зауважимо, що релігійна складова Реформації також вплинула на становлення європейських поглядів на співвідношення особа – релігія, релігія – держава. Відомо, що тези Мартина Лютера спонукали тогочасне суспільство до роздумів щодо діяльності та дієвості церкви. Говорячи про те, що «...повне прощення всіх покарань, безсумнівно, дається найправеднішим, тобто небагатьом...» він стверджував, що більшу частину народу обманюють «...рівною для всіх і пихатою обіцянкою звільнення від покарання...» за

допомогою священнослужителів [3]. Через це сама сутність релігійного протистояння у період Реформації звелася не тільки до боротьби з тогочасною католицькою церквою, але й призвела до релігійного плюралізму, стала підвалиною до розвитку «некатолицьких» поглядів на християнство. Зокрема, вченими визначається, що окрім протестантизму у Європі того часу з'явилися також його відгалуження: англіканізм, соцініанство, методизм, анабаптизм, баптизм, п'ятидесятництво, адвентизм тощо [1, с. 83].

Символічно, що окреслені нами реформаційні ідеї щодо рівноправності та релігійної свободи знайшли своє відбиття у принципі поваги до прав людини і основних свобод, включаючи свободу думки, сумління, релігії та переконань, закріпленого у Заключному акті Наради з безпеки та співробітництва в Європі у 1975 році [4].

Однак, самим важливим елементом епохи Реформації для міжнародного права слід вважати феномен Вестфальського миру 1648 року. Загальновідомо, що універсальний європейський правопорядок, закріплений Вестфальською конфігурацією міжнародного права, протримався 167 років і розглядається науковцями як провісник укладання багатосторонніх міжнародних договорів та таким, що відкрив епоху універсального міжнародного права [5, с. 122].

З нашої точки зору цікавим є порядок та умови укладання Оснабрюкського та Мюнстерського мирних договорів, які були покладені в основу Вестфальського миру. Слід враховувати, що до Вестфальському миру історія міжнародних відносин не знала подібних аналогів мирного вирішення спорів. У зв'язку з цим його укладання супроводжувалося формуванням міжнародних інститутів, які у подальшому знайшли закріплення у міжнародному праві зовнішніх зносин та праві міжнародних договорів.

А. І. Дмитрієв зазначає, що Вестфальський мирний конгрес продовжувався з 1643 по 1648 рік і в ньому прийняли участь 16 держав. У зв'язку з цим можна говорити про започаткування міжнародного інституту посередництва. Це підтверджується участю офіційних делегатів від європейських держав, зокрема, Іспанія, Франція та Австрія були представниками католицизму, Швеція – лютеранства, а Нідерланди – кальвіністів [6, с. 95].

Також учені вважають, що слід звернути увагу на відбиття у Мюнстерському та Оснабрюкському договорах так званого інституту міжнародного визнання, який був представлений у вигляді визнання суверенітету Швейцарії [5, с. 139] та інституту відповідальності, що знайшов своє втілення у відновленні правових положень курфюрстів, князів та станів,

яких вони були позбавлені у зв'язку із військовими діями у Богемії та Германії.

Ми погоджуємося також з думкою М. В. Буроменського стосовно того, що гарантії політичної рівноваги, які були покладені в основу Вестфальського миру ґрунтувалися на мирних засобах вирішення міжнародних суперечок і можливості застосування колективних санкцій проти порушника. Таким чином, мир 1648 року став джерелом сучасних міжнародно-правових принципів територіальної цілісності держав та непорушності державних кордонів [7, с. 22-24].

Норми Оснабрюкського договору визначали зрівнювання реформованих віросповідань через домовленості щодо релігійних протиріч на підставі принципу *jus reformandi*, а також прирівнювали права на справляння особами релігійних культів до побічних прав, якими володіла особа по місцю роботи, ними визнавалася як публічна, так і приватна форми відправлення релігійних культів. Таким чином, Вестфальський мирний договір певним чином закріплює принцип релігійних свобод. У цьому контексті також цікавою є думка А. І. Дмитрієва стосовно того, що за своєю сутністю Вестфальський мирний договір виступає основою галузі міжнародного канонічного права, існування якої науковець доводить у своїх дослідженнях [8, с. 10-12].

З нашої точки зору Оснабрюкський та Мюнстерський мирні договори містять у собі засади, які у подальшому знайшли своє закріплення у Статуті ООН та Декларації про принципи міжнародного права. Зокрема, це стосується таких принципів як рівноправ'я та самовизначення народів, суверенної рівності держав, а також принципу добросовісного виконання зобов'язань.

Підсумовуючи сказане слід відзначити, що Реформація представляє собою не суто відокремлений історичний процес, що мав наслідки для подальшого розвитку тільки європейської спільноти, але й для інших світових держав. Сформовані у ході трансформації соціальних інститутів періоду Реформації філософські, наукові та політичні погляди і до сьогодні виступають основою для належного розвитку державно-правових та міжнародних інститутів

### Література

1. Крамар Ю. Реформація як чинник європейської історії Нового часу (до 500-річчя Реформації в Європі) / Юрій Крамар // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. – 2017. - № 4. – С. 81-88.
2. Нерсеянц В.С. История политических и правовых учений. Учебник для вузов / В.С. Нерсеянц. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА-М, 1998. – 736 с.

3. 95 тез Мартіна Лютера [електронний ресурс] / переклад Юлії Долматової. – Режим доступу до ресурсу: <https://r500.ua/95-tez-martina-lyutera/>
4. Заключний акт Наради з безпеки та співробітництва в Європі від 01.08.1975 року [електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: [http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994\\_055](http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_055)
5. История международного права / авт. кол.; под ред. А. И. Дмитриева, У. Э. Батлера. – Изд. 2-е, доп. и перераб. – Одесса : Феникс, 2013. – 574 с.
6. Дмитрієв А. І. Вестфальський мир 1648 року і сучасне міжнародне право : Монографія / А. І. Дмитрієв — К., 2001. — 426 с.
7. Міжнародне право: Навч. посібник / За ред. М. В. Буроменського – К. : Юрінком Інтер, 2006. – 336 с.
8. Дмитрієв А. І. Вестфальський мир 1648 року як галузева основа міжнародного канонічного права / А. І. Дмитрієв // Український часопис міжнародного права. – 2013. - № 3. – С. 9-16.

**Лариса Корунчак (м. Херсон)**

## **ВПЛИВ ІДЕЙ М.ЛЮТЕРА НА ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК ПРАВА**

На початку XVI ст. під впливом гуманістичних ідей Відродження один із стовпів середньовічного християнського світу – римо-католицька церква – переживала глибоку кризу. Суспільство вимагало від церкви повернутися до первісної чистоти християнської релігійності, її демократизації, скасування індульгенцій тощо. Такі настрої мирян обумовили появу соціально-політичного та ідеологічного руху – Реформації.

Саме Реформацією остаточно і безповоротно був вирішений конфлікт про компетенцію церкви та держави в політико-правовій сфері. Зокрема, Лютер та особливо Кальвін у цьому спорі апелювали до першохристиянства, де недвозначно стверджується ідея про невтручання віруючих в політику. Друге важливе значення Реформації полягає в теологічному виправданні (з позицій протестантизму) незалежності господарської діяльності від впливу релігії і у певному смислі – моралі.

Ослабленням політичного впливу церкви не могли не скористатися монархи. Не випадково, що в XVI ст. у Франції та Іспанії виникають теорії, які обґрунтовують монархію та державний суверенітет.

Як відмічає І.Л. Честнов, Реформація самим безпосереднім чином справила вплив на політико-правову сферу суспільства та юридичну науку. Усунення римсько-католицької церкви з числа найважливіших суб'єктів права та політики автоматично розширило поле світської практичної юриспруденції. Канонічне право поступово переміщується на периферію, за ним практично лишаються (на цей історичний період) тільки шлюбно-

сімейні відносини. Це ж сприяло секуляризації юридичної науки, переходу від догматико-схоластичної методології до сучасних методів пізнання[1, с.173-174].

Початок європейської Реформації покладений професором Віттенберзького університету Мартіном Лютером (1485-1546). Повне видання творів Мартіна Лютера німецькою мовою налічує 67 томів, латиною – 38 томів. У більшості творів Лютера відслідковуються філософсько-правові моменти.

Значне місце у творах Лютера відводилося концепції свободи християнина. Божественна справедливість розумілася Лютером не як властивість покарання і подяки, а як божественна активність, яка виправдовує людину. Справедливість, як і милість Бога, не залежить від особистих достоїнств людини, але дається по особистій волі Творця і сповіщається Святим Духом. Бог не впливає насильницьким шляхом на волю людини, але, як абсолютний пан, направляє цю волю до своєї мети. Істинно вільною є лише «виправдана» людина – її доля вже визначена Богом, який вирвав її із земних умовностей. У результаті людина діє вільно навіть у питанні власного порятунку. Водночас, вона повинна підкорятися законам долі.

У своєму творі «Про світську владу. Якою мірою їй слід коритися» Мартін Лютер обґрунтовує необхідність «світського права та меча», щоб ніхто не мав сумніву, що вони застосовуються за Божою волею та настановою. Причому, наголошує на тому, що «світський меч та право вкладені в руки для покарання злих та захисту благочестивих»[2, с.156]. Крім того, він звертає увагу на те, що віруюча людина не повинна противитися злomu, мститися за себе, діючи злом на зло. Покарання злих має бути залишено Богу.

Причину походження держави Лютер бачить у гріховності світу. Він поділяє всіх людей на дві частини: одних (праведників, істинно вірних Христу) необхідно причисляти до Божого Царства, інших – до світського. Праведників Лютер порівнює з першосортним деревом, яке не потребує ні навчання, ні права для того, щоб приносити хороші плоди, оскільки це закладено в його природі. Вони не потребують ні світського меча, ні закону. Там, де вчиняють по справедливості, не виникає сварок, ворожнечі, суду, суддів, покарання, права та меча. Праведник за своєю волею робить все та навіть більше того, що для нього передбачається. А неправедні не роблять навіть того, на що вказує право. Тому їм потрібне право, яке б навчало, заставляло та примушувало їх робити добро. Отже, закон введений для того,



щоб ті, хто не відноситься до християн, за допомогою закону відверталися від злих справ.

Для кожної із означених двох категорій людей Лютер передбачає два правління: духовне, яке створюють християни та благочестиві люди за допомогою Святого Духа, на чолі з Христом, та світське, яке стримує нехристиян і злих, заставляє їх, хоча б і проти волі, зберігати зовнішній мир та спокій. Отже, світський меч (світська влада) потрібний для покарання грішників (порушників).

Оскільки меч корисний та необхідний для охорони миру, покарання гріха та захисту від злих, то християнин з охотою підкоряється правлінню меча, тобто світській владі: платить податки, з пошаною ставиться до начальства, служить, допомагає, робить все, що йде на користь світській владі, щоб її поважали та боялись. Оскільки держава є єдиною запорукою охорони миру, покарання гріха та захисту від злих, то справжні християни повинні їй користися й робити все, що йде їй на користь.

Для представників влади (стражників, катів, юристів, адвокатів та ін.) Лютер також передбачає можливість набуття Царства Божого. Вони повинні бути тими, хто б розшукував, обвинувачував, мучив та вбивав злих, захищав, пробачав добрих, відповідав за них та спасав, не керуючись при цьому своїми корисливими інтересами, а виключно допомагаючи закону і владі. Суспільне визнання можливе не за великі або малі справи, а у випадку їхньої корисності та необхідності для ближніх та суспільства в цілому.

Розглянувши необхідність світської влади та того, як її потрібно застосовувати з християнських позицій, Лютер визначає межі цього застосування, адже велика шкода слідує у випадку її неналежного використання: і коли вона отримує великий простір, і коли її надмірно обмежують. Світська влада володарює над тілом і майном та тим, що є зовнішнім на землі, і в жодному разі не повинна видавати закони душам. Душа залишається поза межами закону та поза його силою. Отже, свобода совісті і думки людини – поза юрисдикцією держави.

Також Лютер критикує владу священників та єпископів, відмічаючи, що їхнє правління – це не влада або сила, але служба чи заняття, оскільки вони не вище і не краще інших християн. З цієї причини вони не повинні накладати на людей ніяких законів або заборон без їхньої волі чи дозволу. Головна задача священників та єпископів – розповсюдження Божого слова, навчання йому християн та подолання ересі.

Окресливши межі світської влади, Лютер зазначає, яким чином необхідно правити князю: хто хоче бути християнським князем, повинен відмовитися від думки, що він повинен керувати і діяти тільки за допомогою

сили. Все, що живе на користь і благо самому собі, всі справи, які робляться без любові, проклинаються. До справ любові він відносить ті, які здійснюються від всього серця і не заради власного успіху, користі, пошани, зручності і святості, а для користі, шанування та святості інших.

Водночас, Лютер відмічає, що якими б хорошими та справедливими не були закони, вони мають один недолік: їх неможливо застосувати в усіх без винятку випадках. Не можна думати, що писаний закон та поради юристів бездоганні і можна обійтись тільки ними при управлінні державою. Тому правитель (князь) повинний співвідносити закон зі своїм розумом: де і коли потрібно застосувати закон в усій строгості, де і коли його потрібно пом'якшити. Розум правителя завжди повинен бути вище законів і залишатися кращим законознавцем для нього.

Виходячи з цих позицій, Лютер порівнює правителя з головою сімейства, який, встановлюючи розпорядок роботи та харчування для своєї сім'ї, завжди готовий змінити його або пом'якшити у разі хвороби, полону, арешту, обману, взагалі непередбачених обставин, які можуть виникнути перед членами його сімейства. Не можна чинити із хворими настільки ж суворо, як із здоровими. Таким чином, застосування закону має бути гнучким і має враховувати кожен окремо взятую ситуацію.

Правлячи країною, князь не повинен сподіватись ні на мертві книги (закони), ні на живих радників. Він має керуватись страхом Божим, бажаючи, щоб йому було послане правильне розуміння всіх книг і наставників для мудрого управління своїм народом.

Виводячи зазначені настанови, Лютер водночас говорить, що він не може нав'язувати якісь закони в якості обов'язкових для правителів, а хоче лише пояснити, як вони повинні мислити, на що звертати увагу в законоположеннях, порадах, рішеннях та справах. І якщо вони будуть так вчиняти, то зможуть справедливо відноситись до всіх прав, порад та дій.

Враховуючи вище викладене, можна виділити основні ідеї, які належать Мартіну Лютеру:

- ніхто з людей не має переваги над іншими людьми;
- людина не потребує послуг католицької церкви, вона є священиком сама по собі;
- ставлення до релігії є справою совісті виключно самого християнина;
- ієрархія католицької церкви та більшість обрядів і служб не ґрунтуються на Біблії;
- церква має бути усунена від правотворчості і політичного управління;

- світська влада має бути незалежною від папства;
- монарх повинен служити своєму народу і державі;
- завдання світської влади – регулювати стосунки між людьми, карати злих і охороняти слабких;
- саме державна влада здатна зупинити подальше падіння людини в безодню гріхів;
- порядок в державі досягається завдяки опорі держави на природне право;
- чим більше в державі законів, тим менше в ній права.

Як відмічає Н.М. Крестовська, значення ідей Мартіна Лютера на розвиток права полягає в наступному:

- 1) вплив на правову та політичну теорію – формування в подальшому ідей народного суверенітету та договірної держави;
- 2) вплив на теорію і практику прав людини – Лютерівська Реформація дала поштовх юридичному закріпленню прав людини;
- 3) піднесення світського права – світське право в умовах деградації канонічного стало обмежувачем сваволі як підданих, так і правителів.

Саме XVI століття стало початком формування загальнодержавного права, дія якого поступово долала місцеві правові звичаї. Змінилась і зовнішня його форма – кодифіковані закони створювались, як правило, національними мовами та друкувались, що забезпечувало їх поширення та стабільність застосування [3, с.16-17]. Зокрема, кодифікація права відбулась у Німеччині («Кароліна»), Польщі (статут Яна Ласького), Угорщині (Трипартитум Іштвана Вербоці), Великому князівстві Литовському, Руському, Жемайтійському (Литовські статuti).

#### *Література*

1. Честнов И.Л. История политических и правовых учений: теоретико-методологическое введение: учебное пособие / И.Л. Честнов. – СПб. : ИВЭСЭП, Знание, 2009. – 279 с.
2. Історія вчень про право і державу : хрестоматія для юрид. вищ. навч. закл. і ф-тів / авт.-уклад. Г.Г. Демиденко; за заг. ред. О.В. Петришина. – 5-те вид., доп. і змін. – Х.: Право, 2011. – 896 с.
3. Крестовська Н. М. Реформація церкви та реформа права (до 500-річчя Віттенберзьких тез Мартіна Лютера) / Наукові записки Міжнародного гуманітарного університету : [збірник]. – Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2017. – Вип. 27. – 230 с.

## ПОЛІТИКА УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ СТОСОВНО РЕЛІГІЇ У ДОБУ ВИЗВОЛЬНИХ ЗМАГАНЬ (1917 – 1921)

Перша світова війна (1914 – 1918 рр.) що назавжди змінила геополітичну ситуацію у Старому світі явилася несподіваним, але, водночас, логічним фіналом багатовікової історії ряду старих імперських «мастодонтів». Поразки Романівської Росії на фронтах «Великої війни», невирішеність покритого пилом епох «селянського питання», архаїчність соціального та політичного укладу, хворобливі «національне» та релігійне питання, які ніяк не поверталися до стану ремісії, від перших розкатів важких гаубиць на полях Галичини та поблизу Августівських боліт, визначили долю дітища Петра І.

2 березня 1917 р. зі зреченням Миколи II колосальний імперський проект царату назавжди пішов у небуття [1, с. 455]. На руїнах бастіону абсолютизму нащадків новгородського боярина Андрія Кобили постали нові форми життя молодих державних організмів. Під дією тектонічних плит історичного процесу колишні «національні окраїни» Росії проявляли спрагу до побудови власних суверенних або автономних утворень. Своєрідним піонером в цьому процесі виступила Україна.

«Українська весна» прийшла до Києва 100-тисячною патріотичною демонстрацією Хрещатиком. Вперше від 1764 р. український народ отримав можливість відновити своє самостійне життя [1, с. 460]. 17 березня 1917 р. за ініціативи Товариства українських поступовців (ТУП), Української соціал-демократичної робітничої партії (УСДРП) та інших українських громадських і політичних організацій було утворено Центральну Раду. Вона стала представницьким органом свідомого українства. Грандіозний Всеукраїнський національний конгрес, що відбувався у квітні того ж року, не лише надав політичні повноваження Раді (що тепер ставала першим від часів Держави Війська Запорозького українським урядом) але і провів вибори до неї. 115 депутатів очолювані Головою – видатним українським істориком М.Грушевським повели український народ на шлях реставрації національної ідентичності та державності [2, с.40-45]. Водночас, події весни 1917 р. засвідчили примат республіканського та демократичного вектору розвитку України, в увяленні її тодішнього естеблішменту.

Нова Україна мала стати громадянським суспільством соціальної, національної та релігійної рівності. «Республіканський проект»

реалізовувався Радою у декілька етапів. Умовно, кожен з них підсумовувало прийняття універсалів.

Багатонаціональна і мультирелігійна Україна на момент початку революції представляла собою багату етно-конфесіональну палітру. Українці які становили приблизно 72% населення «підросійської» України являлися у переважній більшості вірними Православної Церкви. Так само православними були і представники російського етносу (більше 8% населення). Іудейська община відзначалася великою чисельністю і складала 9% від загальної кількості населення. Слід відзначити і суттєву репрезентацію католицького елемента (4,4%). Він здебільшого охоплював членів польської меншини «Великої України».

Всупереч розповсюдженню стереотипу, протестантські громади включали в себе не лише членів шведської чи німецької общин, але і представників корінної народності.

Український протестантизм мав солідний історичний багаж. Зародження перших общин відбувалося паралельно з розгортанням процесів Реформації в інших країнах Європи у XVI ст. Значна частина аристократії Великого князівства Литовського приєдналася до нової течії християнства. Представники таких видатних магнатських родів як, наприклад, Радзивілі або Ходкевичі надавали протестантам фінансову допомогу та захист. У добу Українського гетьманства (1648 – 1764 рр.) протестантський елемент був представлений у середовищі найвищої козацької аристократії. Так, один з найближчих співробітників гетьмана І.Виговського, автор проекту Гадяцького договору (1658 р.), «архітектор» західного вектору зовнішньої політики Козацької держави - Юрій Немирич був членом общини соціан.

Новий етап розповсюдження протестантського релігійного концепту відноситься до епохи панування царату на українських землях. У контексті цієї епохи, першим тенденційним проявом стає популяризація «духовного християнства». У другій половині XVIII ст. на територіях південно-українського Причорномор'я розповсюджується вчення Сілуана Колеснікова (проповідував ідеальне «активне буття» та релігійний раціоналізм). Перша громада його послідовників виникає у с. Нікольському на Катеринославщині [3].

У другій половині XIX ст. «духовне християнство» розпадається дві гілки – духоборів (або «борців за Дух») та молокан (від назви місцевості розповсюдження – Молочних Вод). Найбільш помітним їх присутність залишається на півдні України. В Новоросійській губернії, на середину століття, разом з старовірами, «духовних християн» налічувалося близько 36 000 осіб.

У 1850-1860-х рр. у німецьких причорноморських колоніях, в яких був розповсюджений протестантизм менонітського, кальвіністського та лютеранського толку, набирає сили штундизм.

Найбільшого розповсюдження в Україні він набуває на території Херсонської та Київської губерній. У витоків штундизму Херсонщину стають пресвітер общини с. Любомирки Іван Рябошапка та Михайло Ратушний – пресвітер церкви с. Основа (згодом приєдналися до баптистського руху) [4]. Загалом, до кінця 1880-х рр. прихильники штундизму знаходилися у 89 населених пунктах Херсонської губернії. В цілому український, або південно-руський штундизм за чисельністю стає найбільш динамічно-зростаючою з поміж протестантських деномінацій України. Втім, зя'яються також інші напрямки, втому числі засновані на фундаменті духоборства. Так, наприклад, на території Херсонської, Харківської, Таврійської, Київської губерній діяли общини «новоізраїльтян» (прихильники руху вважали себе народом Ізраїлю – обраним Богом. Їх общини мали стати за ідеєю adeptів напрямку прообразом Царства Божого на землі. «Новоізраїльтяни» вірили у можливість побудови Царства для усіх людей, на засадах загальної рівності та благоденства).

У 1867 р. штундистські лідери Трифон Хлистун та Іван Царенко прийняли водне хрещення за баптистським обрядом. Цей рік часто називається датою зародження українського баптизму. З часом до баптистів приєднуються численні общини штундистів.

У Херсонській губернії за 1875 – 1881 рр. чисельність баптистів зростає з 1546 до 3363 осіб. У 1890 р. в Україні нараховувалося більше 20 000 членів баптистських громад. Доба промислового перевороту у імперії Романових стає часом розповсюдження і інших напрямків «євангельського християнства». Революційні події 1905-1907 рр., відносна лібералізація політики царського уряду по відношенню до протестантських деномінацій призвели до стрімкого зростання чисельності вірних різних напрямків. Наприклад, за 1905-1911 рр. кількість баптистів зростає з 25 000 до 50 000 осіб [3].

Український уряд з 1917 р. схилився до проведення політики релігійної толерантності. У добу Центральної Ради – органу представленого в переважній більшості учасниками соціалістичних партій, влада схилилася до ідей секуляризації суспільства, надання свободи віросповідання та совісті.

Вперше в історії української державності ці постулати були проголошені та закріплені юридично. У своїй роботі, вданому контексті, Рада базувалася і на нормативній базі колишньої Російської імперії. Згадана вище Перша російська революція (1905 – 1907 рр.) відзначилася, з поміж іншого,

історичними указом Миколи II «Про зміцнення начал віротерпимості» (17 квітня 1905 р.). Цей акт дозволив легалізувати протестантські церкви та осередки на всій території держави.

Тимчасовий уряд 14 липня 1917 р. прийняв постанову «Про свободу совісті». Цей акт ліквідував обмеження в громадянських та політичних правах за ознакою релігійного сповідання. В Російській республіці не відбулося відокремлення церкви від держави (це буде зроблено вже більшовиками у 1918 р. на основі декрету «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви»). На місті ліквідованого Священного Синоду, 5 серпня 1917 р. було утворено Міністерство сповідань. Його очільником став богослов, член партії конституційних демократів Антон Карташов.

7 листопада 1917 р. у своєму III Універсалі Центральна Рада проголосила «всі свободи», зокрема свободу віросповідань. В новоутвореній Українській народній республіці (УНР) створили спеціальний Департамент сповідань, який займався релігійними питаннями[5]. Конституція УНР прийнята 29 квітня 1918 р. також торкалася проблеми свободи віросповідання. Так, у статті 12 вказувалося «Громадяне в УНР рівні в своїх громадянських і політичних правах. Уродження, віра, національність, освіта, майно, оподаткування не дають ніяких привілеїв в них...»[6]. Однак, в цілому, доба Центральної Ради не залишила по собі спеціального законодавчого акту направлено на врегулювання міжрелігійних відносин, або статусу церков різних конфесій та деномінацій.

Ситуація дещо змінилася у період короткотривалого відновлення гетьманської влади. Гетьман П. Скоропадський проголошував у «Законі про тимчасовий устрій»: «Головною в Українській державі є віра християнська, православна». Водночас, всі громадяни та мешканці України отримали право вільно сповідувати будь-яку релігію та проводити богослужбні обряди.

Прийнятий 2 липня 1918 р. закон «Про громадянство Української Держави» підтверджував визнання гетьманським урядом релігійного плюралізму. Гетьман видав спеціальний наказ про створення Міністерства сповідань у структурі Кабміну Української Держави (першим його очільником став Василь Зінківський) [7, с.166].

Схиляючись до принципу побудови України на засадах консерватизму та «корінності» гетьманський уряд віддавав перевагу Православній Церкві, яка оголошувалася традиційною для України. Офіційний Київ намагався встановити близькі стосунки зі Вселенським патріархом (при Константинопольському патріархаті почало діяти представництво Української Держави) водночас, так і не вдалося вирішити проблему автокефалії Української Православної Церкви. Ще за часів Центральної Ради,

у січні 1918 р., у Києві був скликаний Всеукраїнський церковний собор на чолі з єпископом Піменом. Тоді піднімалося питання самостійності українського православ'я. Однак, ідею автокефалії делегати не підтримали. В свою чергу, другою сесією Всеросійського помісного собору прийнято положення «Про Тимчасове Вище Церковне Управління Православної Церкви на Україні». На території Гетьманської держави утворювалася особлива автономна церковна область і вводився в обіг термін «Українська Церква». Такий «автономістський» компроміс став максимумом досягнень гетьманського уряду у врегулюванні стосунків з Московською патріархією.

Гетьман виступав за проведення подальшої роботи по розширенню прав Української церкви, популяризації ідеї автокефальності серед населення. 2 травня 1918 р. у своїй Грамоті правитель закликав український народ до єднання в єдину національну Православну Церкву.

За Гетьманату продовжувалася робота Всеукраїнського православного церковного собору (відбулися дві сесії – в червні-липні та жовтні-грудні 1918 р.) [8, с. 255].

Протестантські течії за доби П.Скоропадського не просто отримали змогу спокійно існувати, але навіть вдалися до переходу на нові організаційні рейки. Так, представникам баптистських общин вдалося організувати Всеукраїнський з'їзд (1-8 жовтня 1918 р.) у Києві. Цей форум став першим подібним заходом у історії українського баптизму. До столиці прибуло 110 делегатів з усіх місцевостей Української Держави. З'їзд поставив ціль утворити національний союз вірних цієї деномінації [3].

Мирну розбудову порушило розгортання громадянської війни та новий наступ більшовицьких інтервентів на українські землі. У листопаді-грудні 1918 р. Україна стала ареною жорстокого протистояння між «петлюрівцями» (республіканцями, прихильниками відновлення УНР) та урядовими силами (прибічниками збереження гетьманської монархії). Результатом міжусобиці явилася перемога республіканців. Другий Гетьманат пішов у небуття. На його місці постала відроджена УНР на чолі з колегіальним органом влади - Директорією.

Остання, на відміну від своїх попередників, займала більш радикальну позицію стосовно питання незалежності Української Православної Церкви. Директорія намагалася відновити роботу Всеукраїнського собору (січень 1919 р.) пізніше провадилися дії по організації Українського священного синоду (жовтень 1919 р.) [9]. Головний Отаман військ УНР, лідер національного табору С.Петлюра як і Міністр сповідань І.Огієнко були прихильниками побудови конструктивних стосунків з усіма конфесіями. Однак, базовим напрямком все ж вважали розбудову Православної церкви



яка розглядалася у якості одного з фундаментальних сегментів підвалин української державності.

Не дивно що така позиція відобразилася і у проекті Основного державного закону. Наряду з проголошенням рівноправності всіх конфесій, надання внутрішньої автономії релігійним громадам Українська держава надавала пріоритет Українській Православній Церкві, яка проголошувалася автокефальною [7, с. 167].

1 листопада 1918 р. у Львові в результаті «Листопадового чину» - операції по захопленню влади вояками Українських Січових Стрільців розпочинає свою історію ще одна форма державності українців – Західно-Українська Народна Республіка (ЗУНР). Це українське державне утворення від самого свого зародження перебувало у стані війни з Польщею. Керівництво ЗУНР не мало змоги вирішити релігійні питання юридично, але, фактично домінуючою і керівною роллю в республіці володіла Греко-Католицька Церква.

Хоча 22 січня 1919 р. і було виголошено Акт Злуки УНР та ЗУНР, а держава західних українців отримувала статус Західної Облaсті УНР це мало що змінило у релігійній ситуації краю.

Нажаль, українським урядам не вдалося довести до кінця свої починання на шляху до розбудови незалежної України. Безперестанні збройні конфлікти з сусідами, внутрішні вузько-партійні усобиці, відсутність дієвої міжнародної підтримки в умовах смертельної боротьби проти імперських шовіністів та більшовизму не дозволили встояти Українському державному проекту I-ї чверті ХХ ст. З тієї ж причини, здебільшого декларативними і нереалізованими виявилися починання у сфері релігійної політики. Однак, мали місце і суттєві досягнення. Всі політичні режими національної Української держави доби Визвольних змагань базували свої стосунки з різними релігіями та конфесіями християнства на принципах плюралізму. Захист прав релігійних общин та громад, культивування принципу мирного співжиття, порозуміння та толерантності закладався в основу ціннісної системи координат українського суспільства.

### *Література*

1. Полонська-Василенко Н. Історія України/ Полонська-Василенко Н. – Т.2. – К.: Либідь, 1995. – 606 с.
2. Дорошенко Д. Історія України, 1917-1923 рр. В 2-х т.: Документально-наукове видання/ Упоряд.: К.Ю. Галушко/ Дорошенко Д. - К.: Темпора, 2002. - 352 с.
3. Любашенко В.І. Історія протестантизму в Україні : курс лекцій /В.І. Любашенко. - Львів : Просвіта, 1995. - 350 с.

4. Савинский С. Н. История русско-украинского баптизма: Учебное пособие / С.Н. Савинский. — Одесса: Одесская богословская семинария, издательство «Богомыслие», 1995. — 128 с.
5. Ульяновський, Василь. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної Ради) : навч. посіб. для студ. вищ. закл. освіти / Василь Ульяновський. – Київ: Либідь, 1997. – 196 с.
6. Яковлів А. Основи Конституції У.Н.Р. / А. Яковлів – Париж.: 1935. – 63 с.
7. Ганзуленко В. П. Українська держава 1917–1920 рр.: проблема вирішення релігійного питання / В. П. Ганзуленко // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2007. – Вип. 21. – С. 165–167.
8. Киридон А. М. Релігійно-церковне життя в період Гетьманату: проблемне поле взаємодії / А. М. Киридон // Національна та історична пам'ять. - 2013. - Вип. 7. - С. 252-259.
9. Тетяна Євсєєва. Боротьба Директорії УНР за церковну самостійність... Частина II / Євсєєва Тетяна [Електронний ресурс] / Релігія в Україні – 2014. - Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/main/history/25838-borotba-direktoiyi-unr-zacerkovnu-samostijnist-chastina-ii.html> (дата звернення : 29.10.2017) – Назва з екрана.

**Карнаух Артем (м. Херсон)**

## **ВИСВІТЛЕННЯ ТЕМИ РЕФОРМАЦІЇ В СУЧАСНИХ ПІДРУЧНИКАХ З ІСТОРІЇ**

Феномену Реформації присвячена велика кількість праць, які розглядають її під різними кутами: релігійним, культурним, соціальним, політичним, економічним тощо. Така увага дослідників, безперечно, викликана тим, що зерна Реформації, посіяні Лютером, Кальвіном та Мюнцером, змінили обличчя Європи, стали каталізаторами кардинальних змін, відлуння яких живе й зараз.

Тому і не дивно, що прагнення українського народу стати повноправним членом європейської сім'ї, породжує об'єктивну необхідність переосмислення історії, як, власне української, так і європейської, з вписуванням першої в контекст останньої. Одним із таких кроків стало святкування 500-річчя Реформації, ініційоване Президентом України (Указ №357/2016), у якому наголошується на вагомому внеску протестантських церков в становленні незалежної української держави [9]. Як одне із завдань, поставлених перед Кабінетом Міністрів України, є проведення тематичних заходів у навчальних закладах.

Слід відзначити, що необхідність у подібних заходах на державному рівні назривала давно. Пояснити таку необхідність можна хоча б і тим, що

українці, до останнього часу, були історично безграмотними, а ті знання, які кожен мав, у більшості мали присмак минулої епохи. Внаслідок такої ситуації ми не могли ідентифікувати себе як повноцінну націю, а отже і передати це своїм нащадкам. Революція гідності та боротьба за захист української державності стали поштовхом змін у суспільстві, які не могли оминати й освіту.

На сьогодні Уряд презентував освітню реформу, одним із складників якої є оновлення змісту навчання через укладення нових навчальних програм, у тому числі й з історії [5]. Нова програма дає наступне формулювання мети історичної освіти: «...а) формування вільної особистості, яка визнає загальнолюдські та національні цінності й керується морально-етичними критеріями та почуттям громадянської відповідальності у власній поведінці; б) виховання засобами історії громадянської свідомості, зорієнтованої на патріотичне почуття приналежності до власної країни та до її спільних історичних, політичних і культурних цінностей, а також на демократичні пріоритети й злагоду в суспільстві; в) прищеплення толерантності й поваги до різних поглядів, релігій, звичаїв і культур, уміння знаходити порозуміння з іншими людьми задля досягнення суспільно значущих цілей»[5]. Цікавим є і той факт, що тепер головним у навчанні історії буде не отримання знань, а формування ключових компетентностей.

Тож, виходячи з того, що осінь 2017 року ознаменована святом 500-річчя Реформації та змінами у навчанні історії, доречним було б висвітлення цієї теми у нових шкільних підручниках.

Почнемо з того, що підручники, віддруковані 2016 року, а зміни до програми внесені влітку 2017 року, наказом від 7 червня. Тож, «нові» підручники (всесвітня історія), вже є застарілими, з огляду на зміну концепції викладання історії в загальноосвітній школі. Слід відзначити, що практичні заняття, які у 2016-2017 навчальному році мали фіксовану тематику, у цьому навчальному році подаються переліком – нова програма надає вчителю право обирати, однак в орієнтовних завданнях для практичних та творчих робіт Реформація не згадується, міститься лише пункт «представити світ природи та людей очима католика, православного та протестанта» [5]. Тож учителю доводиться працювати або з чим є, або виходити із ситуації якимось по-іншому. Торкаючись проблем, принагідно зазначити, що історія у 10 класі вивчається за підручниками 2010 року, які розраховані були для 12-річної школи попередньої реформи.

Тема Реформації в широкому контексті вивчається учнями 8 класу в курсі всесвітньої історії. Автори програми подають її разом із «Високим

Відродженням». Що ж може дізнатися учень 8 класу про Реформацію з підручника (до речі, для багатьох сучасних учнів – це єдине джерело знань)?

Підручник авторства Ліхтея І.М. відводить Реформації §9 та частину §10, всього – 10 сторінок [6, с.57-67]. Інший авторський колектив, очолений Подоляком Н.Г., даній темі відвів §8, всього – трохи більше 10 сторінок [7, с. 77-87]. Якщо порівнювати ці два видання, то перевагу можна надати останньому через ряд причин:

- підручник містить карту поширення реформаційних рухів [7, с. 83], що дає можливість учнів не тільки прочитати про країни, де поширилася Реформація, а й побачити це, розвиваючи в них просторове уявлення;

- багатий ілюстративний матеріал – портрети реформаторів – Лютера, Кальвіна, Мюнцера, сприяє олюдненню історії;

- репродукції картин та гравюр: «Мартін Лютер на рейхстазі у Вормсі (1557 р.)», «Селянська війна» (Якоб Мурер), «Титульний лист 12 статей», «Кінець Селянської війни» (Гравюра. 16 ст.). Це дає змогу учням побачити епоху очима сучасників;

- карикатура «Лютер – волинка диявола» дає можливість бачення протестантизму та його засновника очима католицької церкви та противників Реформації;

- біографічні дані, винесені окремо з тексту параграфа, що дають можливість учню ознайомитися з життям діяча, прослідкувати процес становлення його як особистості;

- текст «12 статей» - розвиває вміння роботи з історичним джерелом.

Перший підручник, у порівнянні із другим, виглядає більш «аскетично» - більше тексту та менше ілюстрацій, що, на наш погляд ускладнює сприйняття матеріалу восьмикласниками, які, на жаль, сьогодні не привчені читати, а тим більше читати багато. Однак, у ньому є свої позитивні моменти:

- окрім фрагменту із «12 статей», міститься уривок із «95 тез» Лютера та «Настанов у християнській вірі» Кальвіна, що дає змогу учневі порівняти вчення цих двох реформаторів;

- «історичні цікавинки» «розбавляють» сухий фактаж та роблять текст більш «привабливим» для учня.

Резюмуючи зазначимо, що підручник Ліхтея І.М. розрахований більше на дітей, які сприймають інформацію через читання – так звані дискрети, підручник Подоляка Н.Г., скоріше за все, принагідний учням, які краще засвоюють матеріал візуально. Від себе хотілося б зазначити, що доречним було б розбавити тексти обох варіантів схемами та таблицями. Це дало б

зможу систематизувати, впорядкувати матеріал, який є доволі складним для учнів такого віку як восьмикласник.

Розкриття теми Реформації у підручниках з історії України для 8 класу не знайшло належного відображення. Вона розглядається в темі уроку «Церковне життя на українських землях у XVI столітті». Всі, без винятку автори [1-4, 8, 10], виділили по одному пункту параграфа на висвітлення реформаційних рухів в Україні, однак подача матеріалу має певну різницю:

- підручники Брунейко І.О. [1], Власова В.С. [2] та Струкевича О.К. [8] подають вельми стислі відомості про Реформацію, зосереджують в основному увагу на відомостях про те, як виник протестантизм. З цих підручників учні довідуються, що головним, і єдиним, здобутком Реформації на українських землях стала поява «Пересопницького Євангелія»;

- підручники Гупана Н.М. [4] та Швидька Г.К. [10] крім загальних відомостей розкривають діяльність на українських землях соцініан, називають українські шляхетські роди, які примкнули до них, звертають увагу на тому, що діяльність «польських братів» пов'язана із заснуванням шкіл;

- підручник Гупана Н.М. [4] містить уривки із «Нарисів історії Української Православної Церкви» Івана Огієнка у яких розкривається значення Реформації для України, а також описується поширення реформаційних ідей серед різних верств населення.

Говорячи про підручники з історії України, слід зазначити, що чіткої системи подачі матеріалу про Реформацію немає. Вона розглядається лише в контексті релігійного життя та аж ніяк не зачіпає питання впливу на культуру наших земель і Речі Посполитої в цілому. Саме з такими знаннями ми повинні «святкувати» 500-річчя цієї події.

Наприкінці хотілося б сказати про те, що всі нові підручники жодним чином не розглядають Реформацію під іншим кутом, аніж релігійним, а отже і в дітей формується уявлення про протестантизм, як виключно релігійне явище.

Що б хотілося побачити в підручниках з даної теми?

По-перше, що Реформація – це рух до реформ, змін, що є неабияк важливим для сучасної України. Кожного дня ми чуємо голоси, які говорять про необхідність реформ, і, в той же час, можна відчувати брак справжніх реформаторів. Більшість «глашатаїв реформ» - лише пристосуванці, що в недалекому майбутньому, сподіваюся, відкриє можливість для становлення нового покоління лідерів в українському суспільстві. Як вчитель скажу, що підручники не розкривають виховного потенціалу теми.

По-друге, зробити наголос на зміні світогляду людини. Реформатори дивилися на світ позитивно, що в майбутньому приведе до того, що саме протестантські країни – Швеція, Данія, Норвегія, Ісландія, Англія, Нідерланди, Швейцарія – покажуть світові, як можна соціально захищати своїх громадян, саме вони зараз знаходяться вгорі рейтингу по рівню життя в світі.

По-третє, що нова гілка християнства стала основою економічного зростання, заклала підвалини капіталізму, сприяла перетворенню колись відсталих регіонів у центри світової торгівлі, промислового виробництва, банківського сектору.

Дуже важливо показати дітям, що будь-які процеси та явища – багатогранні, а це у свою чергу сприятиме розвитку в них критичного й логічного мислення.

Реформація – один із перших прикладів цієї багатогранності з яким стикаються учні у 8 класі. А тому дуже важливим є усвідомлення дітьми того, що положення людини у світі залежить від її власних зусиль, що позитивні або негативні зміни є наслідком вчинків і рішень самої людини, а не тільки навколишнього середовища та суспільства, тому ми самі можемо змінити обставини нашого життя на краще. Саме Реформація показала світові форму усвідомлення та реалізації таких суспільних перетворень.

### *Література*

1. Бурнейко І.О., Наумчук О.В., Крижановська М.Є., Штанько О.Ф. Історія України: підручник для 8 класу загальноосвітніх навчальних закладів. – Тернопіль: ТзОВ «Видавництво Астон», 2016. – 296 с. -: іл.
2. Власов В.С. Історія України: підруч. для 8-го кл. загальноосвіт. навч. закл. / В.С. Власов. – К.: Генеза, 2016. – 256 с.: іл.
3. Гісем О.В. Історія України: підруч. для 8 класу загальноосвіт. навч. закладів / О.В. Гісем, О.О. Мартинюк. – Х.: Вид-во «Ранок», 2016. – 272 с.: іл.
4. Гупан Н.М. Історія України: підручник 8 кл. загальноосвіт. навч. закладів / Н.М. Гупан, І.І. Смагін, О.І. Пометун – К.: Видавничий дім «Освіта», 2016. – 344 с.: іл.
5. Історія України. Всесвітня історія 5-9 класи (затверджена наказом МОН України від 07.06.2017 р. №804). URL: <http://mon.gov.ua/activity/education/zagalna-serednya/navchalni-programy.html>(дата звернення: 21.09.2017)
6. Ліхтей І.М. Всесвітня історія: підруч. для 8 кл. загальноосвіт. навч. закл. / І.М. Ліхтей. – К.: Грамота, 2016. – 264 с.: іл.
7. Подалаяк Н.Г. Всесвітня історія: підруч. для 8-го кл. загальноосвіт. навч. закл. / Н.Г. Подалаяк, І.Б. Лукач, Т.В. Ладиченко. – К.: Генеза, 2016. – 240.: іл., карти.
8. Струкевич О.К. Історія України: підруч. для 8 кл. загальноосвіт. навч. закл. / О.К. Струкевич. – К.: Грамота, 2016. – 272 с.: іл.

9. Указ Президента України №357/2016 «Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації». URL: <http://www.president.gov.ua/documents/3572016-20423>(дата звернення: 21.09.2017)

10. Швидько Г.К. Історія України: підруч. для 8-го кл. загальноосвіт. навч. закл. / Г.К. Швидько, П.О. Чорнобай. – К.: Генеза, 2016. – 352 с.: іл., карти.

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Богачевська І.** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м. Київ)

**Арістова А.** - доктор філософських наук, професор, кафедра філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м. Київ)

**Лещенко А.** - доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Херсонської державної морської академії

**Андрєєв В.** - доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та історіографії Херсонського державного університету

**Ільїнська Н.** - доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри світової культури та літератури ім. О. В. Мішукова Херсонського державного університету

**Поліщук І.** кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

**Недзельський К.** – кандидат філософських наук, доцент Таврійського християнського інституту (м. Херсон)

**Ткаченко Р.** – магістр богослов'я (м. Рівне)

**Лубенець Ю.** – доктор богослов'я Таврійський християнський інститут (м. Херсон)

**Галіченко М.** - кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

**Бойков О.** - кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та історіографії Херсонського державного університету

**Блах В.** - кандидат педагогічних наук, доцент кафедри педагогіки, психології та освітнього менеджменту Херсонського державного університету

**Александрова Г.** - кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогіки, психології та освітнього менеджменту Херсонського державного університету

**Задорожня Н.** - кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри історії та теорії національного та міжнародного права Херсонського державного університету

**Задорожня О.** - старший викладач кафедри історії та теорії національного та міжнародного права Херсонського державного університету

**Зубенко В.** - кандидат юридичних наук, доцент кафедри історії та теорії національного та міжнародного права Херсонського державного університету



**Новікова М.** - кандидат юридичних наук, доцент кафедри історії та теорії національного та міжнародного права Херсонського державного університету

**Корунчак Л.** - викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

**Петрик А.** - кандидат історичних, викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

**Карнаух А.** – викладач Херсонського вищого училища фізичної культури