УДК 262.11:262.7

ХАЛІКОВ РУСЛАН,
магістр релігієзнавства, аспірант Донецького національного технічного університету

ПЕРЕХІД ВІД АПОСТОЛЬСТВА ДО ЄПИСКОПАТУ ЯК ФОРМИ РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

У статті досліджено риси становлення єпископату як форми раціоналізації християнської традиції. Автор співвідносить перехід від апостольства до єпископату в християнській церкві з переходом від oral history до систематизованої пам'яті, а також із соціально-організаційною формою раціоналізації, запропонованою К. Гірцем. Крім того, соціально-організаційна форма раціоналізації релігійної традиції відповідає інституціоналізації. Під час раціоналізації відбувається зміна критерію легітимації авторитету релігійної ієрархії від харизматичного чинника (унікальний релігійний досвід) до соціального (перебування в легітимному інституті й релігійна освіта). Вістрям раціоналізації християнської традиції автор уважає період мужів апостольських, який і став етапом переходу від авторитету пророцької та харизматичної ієрархії до авторитету інституціоналізованої священицької ієрархії.

Ключові слова: *апостольство; єпископат; інституціоналізація; мужі апостольські; освіта; раціоналізація; релігійна традиція; харизма.*

Постановка проблеми і стан її вивчення. Історія майже кожної релігії демонструє тенденцію до ускладнення та уніфікації соціальної ієрархічної структури, яка об'єднує авторитетних функціонерів, що відповідають за провадження культу, тлумачення віровчення, регуляцію позакультового життя спільноти, релігійну освіту тощо. Усі або переважну більшість цих функцій можна об'єднати за ознакою збереження основних життєво важливих елементів діяльності релігійної спільноти в часі та розповсюдження цих елементів в уніфікованому вигляді в просторі. Легітимна ієрархічна структура, що відповідає за збереження традиції, зберігає останню від загрози зникнення чи асиміляції. Авторитет цієї ієрархічної структури легітимує ортодоксальність канону та ортодоксальність доктрини, у яких розкривається, раціоналізується та фіксується релігійний досвід засновників і першого покоління носіїв традиції. У свою чергу, критеріями легітимності дій самої цієї структури, з зануренням традиції до соціального виміру все більше стають раціональні соціальні важелі, головним із яких є консенсус достатньої кількості функціонерів. Будь-яка соціальна практика вимагає регулятивних відносин усередині спільноти, а підставою такої регуляції можуть бути лише інтерсуб'єктивність і взаєморозуміння, які є раціональними за своєю природою (тобто апелюють до позатеологічного контексту та спираються на певну автономію від сфери нумінозного). Відповідно, саме раціональність і характеризує діяльність ієрархічної інституції, що регулює життя релігійної спільноти, а становлення цієї інституції є ще однією формою раціоналізації релігійних традицій.

Становлення такої ієрархічної структури в межах релігійної традиції відбувається одночасно зі становленням цієї традиції як соціального інституту й давно є предметом наук про релігію. І прикладом, опорним пунктом для рефлексії на цю тему, природно, стало постання єпископату в межах християнства (як і у випадку значної частини предметних областей релігієзнавства). Історія християнської церкви є також джерелом термінології, що застосовується відносно досліджуваних релігійних традицій. Попри те, актуальною є спроба застосувати результати тепер уже власне релігієзнавчих досліджень до історії церкви й простежити, наскільки релевантна щодо неї теорія раціоналізації релігійних традицій. Актуальність тут обумовлена тим, що християнська традиція як інтуїтивний еталон для європейських дослідників насправді не відображає всього різноманіття проявів раціоналізації, які зустрічаються в інших традиціях. Тому слід визначити основні риси процесу раціоналізації християнської традиції (у нашому випадку - однієї з форм раціоналізації) для подальшої апеляції до християнства як еталонної в плані методології й термінології релігійної традиції.

На особливу увагу в цій проблематиці заслуговують теоретичні результати робіт конфесійних дослідників - Ф. Шляйєрмахера, А. Гарнака, В. Лаби, І. Мейєндорфа, а також і представників академічної науки - М. Вебера, Ф. Кюмона, К. Гірца.

Мета статті - виявити основні риси процесу становлення єпископату як форми раціоналізації християнської традиції. Об'єктом дослідження обрано раціоналізацію релігійних традицій в її соціальному вимірі, а предметом - соціальну форму раціоналізації християнства.

Виклад основного матеріалу. Ієрархічна структура може складатися на початковому етапі існування релігійної традиції та поступово впорядковується, відповідаючи процесу раціоналізації релігійної традиції разом із іншими формами раціоналізації, такими як фіксація канонів, а також становлення доктринальних положень. К. Гірц, який досліджував раціоналізацію на прикладі релігії населення Балі, називав таку форму раціоналізації релігійної традиції "соціально-організаційною" [1, с. 219]. Соціально-організаційна форма раціоналізації релігійної традиції до певної міри протистоїть іншим двом як пов'язана зі становленням ієрархічної структури, а не теоре-

тичної рефлексії щодо традиції. Можна навіть уважати цю форму первинною по відношенню до теоретичних, адже рефлексія не може передувати власному середовищу: спочатку складається первинна спільнота, а згодом її досвід стає підґрунтям для виведення доктринальних норм, і тоді ж ж виникають авторитетні тексти, які в подальшому отримають статус канонічних. Наприклад, як пише А. Гарнак, Іриней чи Тертуліан не були авторами проголошення антигностичного віросповідання вселенським, а лише висвітлювали в теоретичному вимірі те, що римська церковна спільнота звершувала в практичному [2, p. 26-27]. Проте постання ієрархічної інституції невід'ємне від постання канону та доктрини, а отже, може розглядатися лише в межах герменевтичного кола, коли одне випливає з іншого й навпаки. Ієрархічна структура, з одного боку, легітимує результати двох теоретичних форм раціоналізації, а з іншого - будує свою діяльність як рефлексію та практичне застосування щодо норм, закріплених у каноні та віровченні.

У певному сенсі соціально-організаційна форма раціоналізації релігійної традиції відповідає процесу інституціоналізації останньої, а критерії легітимації ієрархічної структури трансформуються в процесі раціоналізації від переважання харизматичного чинника (унікальний, неповторюваний релігійний досвід конкретної особи чи групи) до переважання соціального та іманентного (спадкоємство від харизматиків і відповідна освіта, які не обов'язково залежать від індивідуального релігійного досвіду, а передаються в межах легітимного інституту). Від самого факту отримання релігійного досвіду засновником (засновниками) традиції вона перебуває в сутнісно соціальному просторі людської свідомості, але необхідність раціоналізації постає лише під час появи проблеми трансляції традиції в просторі та часі, коли не лише нові адепти, але й нові функціонери, що складають соціальну ієрархію, уже не мають харизматичного авторитету, проте можуть мати авторитет конвенційний, сутність якого в найбільшій компетентності та визнанні спільнотою.

Таку форму раціоналізації релігійної традиції виводив уже один із засновників соціології релігії Макс Вебер, простежуючи шлях релігійної спільноти від групи, що спирається на авторитет харизматичного лідера, до постійно діючої соціальної інституції [3]. Сьогодні теорія М. Вебера, безумовно, підлягає уточненню з огляду на сучасні досягнення наук про релігію та інших галузей гуманітарного знання. Варто наголосити на тому, що будь-які побудови щодо періоду дораціонального існування релігійної традиції залишаються гіпотетичним конструктом. Справа в тому, що реконструювати модель існування релігійної традиції на тому чи іншому етапі її розвитку можна лише з використанням свідоцтв носіїв цієї традиції, а поява таких свідоцтв можлива лише за умови раціоналізації нумінозного досвіду. Тобто дослідникові доступний не сам нумінозний досвід, а в будь-якому разі лише раціоналізовані інтерпретації або об'єктивації цього досвіду. Ураховуючи це, можна запобігти спрощеній інтерпретації процесу раціоналізації, а також уникнути спроб повноцінної реконструкції дораціонального існування релігійних традицій, що пережили цей період давно, на матеріалі тих релігійних рухів, що нині перебувають на етапі *oral history* - матеріалом для раціональної моделі можуть стати все одно лише раціоналізовані свідчення. Проте не можна відкидати через це взагалі гіпотезу про дораціональне існування релігійної традиції, оскільки таким чином заперечувалася б сама наявність релігійного досвіду, що пов'язаний із нумінозним.

З точки зору М. Вебера, харизма - це наслідок здатності людини входити до стану екстазу, у якому найчастіше й отримується релігійний досвід. Оскільки не всі люди здатні до перебування в екстатичному стані, досвід чаклуна чи пророка не може бути переданий безпосередньо всім членам релігійної спільноти, і це призводить до раціоналізації досвіду, що надає йому інтерсуб'єктивного статусу та дозволяє всім адептам бути повноцінними членами спільноти. На прикладі християнства можна проілюструвати цей процес через події, що пов'язані з П'ятдесятницею - досвід, отриманий апостолами й описаний у Новому Заповіті, не може бути реалізований всіма членами християнської спільноти в повній мірі, проте саме ця подія вважається початком існування церкви [4, с. 8-9], днем її народження [5, с. 560] або принаймні днем остаточного оформлення, якщо йдеться про тринітарну модель церкви [6, с. 73-76]. Становлення традиції як соціального інституту, яке супроводжується раціоналізацією вже під час спроби вербалізації апостольського досвіду (символічно, що, згідно з Новим Заповітом, уже під час першої публічної проповіді апостоли почали говорити мовами, які зробили їхнє послання зрозумілим для різних народів), стає переходом релігійного досвіду до формату дискурсу, який передбачає можливість трансляції авторитету в середовищі функціонерів без апеляції до харизми.

Існування харизматичних діячів у післяапостольські часи було навіть шкідливим, адже кожен такий харизматик міг стати засновником нової традиції, що базувалася б уже на його власному досвіді. Дійсно, наявність індивідуальної харизми в період існування раціоналізованої традиції - у християнстві можна згадати приклад аскетів і містиків, ставлення до яких із боку церкви завжди є насторожено-небезпечним через те, що такі індивідуальні духовні пошуки можуть призвести до небажаних альтернативних тлумачень традиції або навіть до виникнення нових віровчень. З іншого боку, як зазначав Ф. Шляйєрмахер, необмежена раціоналізація й відхід від духовного аспекту на користь схоластичного також є ознакою занепаду й призводить до суперечок, до яких ніколи не вдаються носії харизми [7, с. 61-64]. Проте цілісності традиції загрожують не так схоластичні суперечки, як спалахи містичного прозріння, які через свій позараціональний характер потім знову витлумачуються та стають предметом нових непорозумінь.

У "Соціології релігії" М. Вебер пропонує відрізняти священство як коло осіб, які регулярно відправляють культові дії, освіта яких полягає в раціональному засвоєнні віровчення та дисципліни, а інститут має корпоративний характер - від чаклунів (а також пророків), які здобувають власний статус індивідуально, не відправляють культових дій та авторитет яких базується не на освіті, а на харизматичній ініціації. "Як у культі без священнослужителів, так і в діях чаклуна, що не знає культу, зазвичай немає раціоналізації метафізичних уявлень, так само, як і

специфічної релігійної етики. Те й інше повністю розвивається в середовищі самостійного священства, яке спеціалізувалося на тривалому відправленні культових дій і проблемах практичного керівництва віруючими в справі спасіння душі" [3, с. 100]. Проте М. Вебер не покладає справу раціоналізації релігійної традиції лише на священство: "Не будь-яке священство створює дещо принципово нове - раціональну метафізику та релігійну етику. Це зазвичай (хоча і не без винятків) передбачає втручання сил, які знаходяться поза священством: з одного боку, носія метафізичних чи релігійно-етичних "одкровень" - пророка, з іншого - прихильників культу поза священством - "мирян"" [3, с. 101]. Отже, наявність постійно діючої інституції, що відповідає за культ, є середовищем, яке необхідне для соціально-організаційної форми раціоналізації, а також і для інших форм раціоналізації, проте не стає єдиною причиною такої раціоналізації, адже головним завданням священства залишається, на думку М. Вебера, відправлення релігійного культу.

Участь мирян у раціоналізації релігійної традиції є вагомою завдяки декільком моментам. По-перше, якщо ієрархи-священнослужителі дійсно мають виняткове право на відправлення культу та дотримання ортопраксії, то рефлексія щодо віроповчальних настанов на підставі здобутої освіти може бути доступною також і мирянам, оскільки не потребує особистої харизми чи магічної (культової) ініціації. По-друге, через те, що дискусії щодо ортодоксії ініціюють найчастіше світські арбітри (наприклад, візантійські імператори), тобто миряни, у цих дискусіях потрібно раціоналізувати та обґрунтовувати за допомогою розуму положення, які не потребують раціоналізації у внутрішньому спілкуванні адептів, що сприймають відповідну позицію без раціональних доказів. По-третє, світські діячі, які рефлексують щодо віроповчальних засад чи досліджують канонічні тексти, часто спираються на засвоєну внаслідок світської освіти раціональну методологію, оскільки вважають її більш переконливою та ґрунтовною.

Отже, наявність постійно діючої інституції, що відповідає за культ, є середовищем, яке необхідне для раціоналізації, проте не є єдиною умовою раціоналізації, оскільки головним завданням священства є все ж відправлення культу. Раціоналізація релігійної традиції може залишити священнослужителів навіть лише провідниками ортопраксії, якщо вони не долучаться також до раціоналізованих дискусій про ортодоксію. Історія знає приклади несвященицьких інституцій, які перебирали на себе повноваження регулятора соціального виміру традиції, залишаючи легітимних служителів культу на маргінесі соціальної організації. Але найчастіше основна роль у процесі раціоналізації належить ієрархічній структурі легітимних функціонерів, що займаються як експлікацією та збереженням віроповчальних засад традиції, так і культовою діяльністю, тобто, кажучи християнською мовою, церковній ієрархії.

Днем створення християнської церкви вважається П'ятдесятниця - подія, прямо пов'язана з досвідом апостолів. Між тим, християнська церковна ієрархія незабаром перестає залежати від присутності апостолів, і найвищий авторитет переходить до єпископату; інститут апостольства ж перестає вважатися легітимним зі смертю носіїв харизматичного авторитету, що отримали його внаслідок причетності до описуваних у євангельській історії подій. Незважаючи на те, що занадто спрощено вважати єпископів просто нащадками в часі та замісниками апостолів (через різницю функцій і повноважень), можна все ж говорити про заміну сутності авторитету в ранньохристиянській спільноті, що відбувається разом зі структуруванням церковної організації.

Уже у творах перших значних християнських авторів не-апостолів проблема церковної організації займає значне місце, зокрема, у посланнях Ігнатія Антіохійського, якого можна вважати одним з перших екклесіологів та теоретиків єпископату. Ігнатій стверджує необхідність належності кожного християнина до постійно діючого євхаристійного зібрання, головою якого є єпископ (Магн. 4; Смирн. 7-9). У посланні смирнянам Ігнатій проголошує рівень авторитету єпископа як надзвичайно високий для конкретної громади: "Усі слідуйте єпископові, як Ісус Христос Отцеві, а пресвітерству, як апостолам. Дияконів же шануйте як заповідь Божу. Без єпископа ніхто не робить нічого, що стосується Церкви. Тільки та євхаристія має вважатися істинною, що виконується єпископом, або тим, кому він сам призначить це. Де буде єпископ, там має бути й народ, так само, як де Ісус Христос - там і кафолічна Церква. Неприпустимо без єпископа ані хрестити, ані робити вечерю любові; навпаки, що він погодить, те й Богові приємно…" (Смирн. 8). Схожі (іноді дослівні) образи він використовував і в інших посланнях. Чимало дослідників уважало, що саме Ігнатій (якщо це взагалі реальна особа) і заклав у своїх посланнях підґрунтя концепції єпископату, яка замінила згодом концепцію управління церкви рівними пресвітерами, що мають харизматичний дар, зокрема - глосолалії та пророцтва [8, с. 22-37]. Звідси виводилися ще сміливіші висновки, що всі послання Ігнатія - це документи більш пізнього періоду, коли прихильники влади єпископів перемогли та почали потребувати підкріпити власні позиції авторитетним фундаментом.

Проте Ігнатія, як стверджує, наприклад, І. Мейєндорф, не слід уважати засновником і головним ініціатором ідеї про те, що єпископ є найголовнішою ієрархічною одиницею в християнській спільноті, а його авторитет дорівнює авторитету апостолів [9, с. 18]. Він радше просто висвітлював ситуацію, що існувала на період кінця I - початку II ст., яка була відображена, наприклад, уже в I посланні до Тимофія - навіть якщо справжнім автором був не Павло, послання сягає часу мужів апостольських (1 Тим. 4:14). Інші тексти доби переходу від *oral history* до організованої та здатної до подальшого розповсюдження традиції також знаменують укріплення ієрархічної структури, яка не залежить від наявності апостолів. Зокрема, Дидахе проголошує авторитет штатних ієрархів рівним авторитетові пророків та апостолів: "Поставляйте собі також єпископів і дияконів, гідних Господа, мужів покірних та несрібролюбців, і правдивих, і перевірених, адже й вони також виконують для вас служіння пророків і вчителів" (Дидахе, 15). Варто відзначити декілька важливих положень у цьому тексті: по-перше, на відміну від пророків та інших носіїв харизматичного авторитету, які діють від імені Бога (Дидахе, 11), єпископів та дияконів пропонується призначати рішенням громади; по-друге, критеріями обрання цих функціонерів ма-

ють бути лише етичні чесноти, у тексті не говориться про обов'язковий елемент особистої харизми, яким вони мають володіти; нарешті, єпископи та диякони мають перебувати з громадою завжди, а апостоли та пророки не більше двох чи трьох днів.

Кількісне й територіальне розширення ранньохристиянської спільноти було важливим каталізатором створення та підвищення авторитетності місцевої ієрархії, оскільки постійне перебування на одному місці авторитетного носія традиції не є можливим для формату служіння апостолів, а питання, що постають перед громадою постійно, потребують участі авторитетної особи в їх вирішенні. І якщо легітиматором єпископського статусу була ініціація від апостолів, то критерієм набуття цього статусу були особисті якості кандидата. Климент Римський у І посланні до коринфян наголошує на тому, що саме від апостолів іде ініціатива призначення єпископів та дияконів. Також він пише, що авторитет апостолів легітимується особистим повелінням Ісуса Христа й зішестям Святого Духа (І Кор.: 42), а авторитет єпископів базується на призначенні їх апостолами чи "іншими вельмишановними людьми зі згоди всієї Церкви", а їхнє положення легітимується завдяки смиренню, лагідності, непорочності, тривалості служіння (І Кор.: 44). Як зазначав відомий український патролог В. Лаба, однією з причин написання останнього була "боротьба за впливи між харизматичною та наставленою ієрархіями" [10, с. 50]. Отже, місцева, або наставлена, ієрархія не має в очах мирян беззаперечного авторитету під час зіткнення з прийдешньою харизматичною, через що Климент - сам представник першої - повинен удаватися до аргументів щодо особистого призначення єпископів апостолами за дорученням Христа.

Попри поступову заміну критерію авторитетності з харизматичного до раціонального, не можна стверджувати, що єпископат у ранній християнській громаді має менший ступінь авторитету, ніж інститут апостольства - через те, що єпископи вважаються носіями апостольської влади, яких самі ж апостоли й наділили певною харизмою. Рівень авторитету залишається завдяки такій наступності незмінним, проте змінюється набір особистих якостей кандидата. На відміну від індивідуальної харизми апостолів у випадку єпископату можна побачити перехід до інституційної харизми, отримати яку можна, приєднавшись до певної ієрархічної структури, а саме - завдяки висвяченню в якості єпископа чи пресвітера. Якщо говорити мовою М. Вебера, авторитет харизматичних діячів - апостолів - переходить до інституціоналізованого священства. Трансформація критеріїв легітимації функціонування соціальних інституцій, які складають релігійну традицію, - від особистого авторитету носіїв унікального релігійного досвіду до інституційного авторитету ієрархічної групи, яка розповсюджує його на всіх функціонерів, що входять до неї, - потребує також нових критеріїв обрання кандидатів до цієї інституції. Якщо на першому етапі існування релігійної традиції засновники та представники першого покоління функціонерів стверджують власний авторитет через апеляцію до безпосереднього релігійного досвіду та особистої харизми, то в подальшому вага особистого авторитету функціонера (спільний авторитет є в кожного пропорційно до його місця в ієрархії) залежить від іманентних і соціальних чинників - перш за все, релігійної освіти та моральної поведінки. Обидва ці критерії відображають раціоналізацію релігійної традиції, оскільки дозволяють їй транслюватися в просторі та часі, не потребуючи наявності особистої харизми, яка має передаватися через висвячення, проте перевірити її наявність важче, ніж наявність моральної поведінки та освіти.

Перший чинник - релігійна освіта - замінює харизматичну ініціацію та дозволяє діяти на підставі знання про віровчення власної традиції, і критерієм успішної діяльності в цій галузі є максимальний обсяг відповідних знань та вміння оперувати ними. Другий чинник - моральна поведінка - важливий для будь-якого соціального інституту, а специфікою моральної поведінки в релігійній спільноті є те, що моральні норми визначаються традицією. Для моральної поведінки також необхідно орієнтуватися в традиційному вченні. Обидва ці чинники є не лише в релігійних соціальних інституціях і належать до іманентної соціальної площини, не потребуючи обов'язкової апеляції до трансцендентного під час засвоєння новими адептами (хоча апеляція до трансцендентного існує, коли йдеться про походження самих моральних норм і засад віровчення). І моральність, і раціональність не є суто релігійними елементами існування релігійної традиції - наприклад, Р. Отто прямо виносить їх за дужки під час дослідження нумінозного досвіду як суто релігійного (його можна співвіднести з релігійним почуттям у Ф. Шляйєрмахера).

Ураховуючи, що релігійна освіта є найважливішим із чинників, що зумовлюють авторитет функціонера (оскільки моральна поведінка також передбачає знайомство з нормами моралі та відповідну освіту), на ній варто зупинитися докладніше. Початок інтенсивної раціоналізації для християнської традиції збігається з проникненням християнства до елліністичного культурного середовища, яке на той час уже зазнало раціоналізації власних релігійних систем (наслідком якої, зокрема, став розквіт містичних та містеріальних рухів, що виступали проти надмірної раціоналізації офіційної релігії [11, с. 56-76]). Існування церкви в елліністичному середовищі потребувало наявності освічених функціонерів, які навіть могли не бути клiриками, проте мали високий рівень авторитету через свою спроможність відстоювати інтереси громади в полеміці з представниками інших релігій античності, у тому числі офіційної римської релігії, що передбачала культ імператора. При цьому слід зазначити, що участь в ідеологічному протистоянні з представниками світської влади та раціоналізованої офіційної релігії беруть особи, які зазвичай мають світську освіту й спираються при цьому на аргументацію, що притаманна учасникам філософської чи судової полеміки (власне, християнські апологети виступають здебільшого з критикою філософії, яка в елліністичній культурі перетворилася на філософський містицизм, щільно пов'язаний із релігією). Небезпекою такого підходу було те, що представники класичної освіти могли у своєму розумінні християнських доктрин, що тоді лише формувалися, відходити від магістральної лінії традиції - так сталося, наприклад, із Татіаном, Тертуллiаном [12, с. 77, 141-142]. З іншого боку, розвивається також освіта релігійна, яка має на меті, перш за все, катехитичну роботу з новонаверненими, а також під-

готовку освічених функціонерів, які могли б акумулювати та транслювати знання про доктринальну специфіку християнства.

Такі освітні центри, у свою чергу, також могли зазнавати впливу елліністичної системи освіти, проте відповідність античним канонам раціональної освіти була не обов'язковою й варіювалася залежно від місця розташування того чи іншого катехитичного закладу. Наприклад, в Антіохії відчувався вплив не стільки еллінізму, скільки іудейської системи освіти, яка базувалася в цьому місті на методі буквального тлумачення Тори - пшат. Олександрійська школа перебувала під впливом раціоналізованої культури єгипетського міста, і раціоналізація християнського віровчення також була більш відчутною, як і в громаді олександрійських іудеїв. Окрім платонічних мотивів олександрійської метафізики, важливою сферою, на яку вплинув еллінізм, була екзегетика - і християнські, й іудейські екзегети Олександрії надавали значної уваги алегоричному тлумаченню авторитетних текстів, частково адаптуючи історичний пафос біблійних оповідань для розуміння освічених людей з елліністичним світоглядом. Саме Олександрія стала місцем формування раціоналізованої християнської теології та філософії в перші століття християнської ери - численні освітні центри християнського Середземномор'я перебували під впливом олександрійських богословів. Наприклад, школа в Кесарії Палестинській була заснована Орігеном, учення якого також було впливовим в Афінах, звідки його транслюють до Каппадокії Василій Великий та Григорій Назіанзін. Уже в Каппадокійській Кесарії здобуває освіту третій відомий каппадокійський богослов - Григорій Ніський.

Заснування олександрійського осередка релігійної християнської освіти пов'язане з іменем Пантена, а головними представниками його вважаються Климент й Оріген, які створили християнсько-гностичний і християнсько-платонічний синтез, християнську філософію [13, с. 6]. І. Мейєндорф у своїх лекціях з патрології додає, що школа, яка починала свою діяльність із катехізації, поступово перетворилася на академічну структуру, яка надавала богословську й філософську освіту, а її керівниками іноді були й миряни-інтелектуали [9, с. 80]. Той самий автор відзначає, що для олександрійської церкви не було притаманним доводити своє безпосереднє походження від одного з 12-ти апостолів, що в інших церквах було іноді доволі важливим. Це може свідчити, зокрема, про переважання чинника релігійної освіти перед чинником особистої посвяти в очах олександрійських християн. Медієвіст і перекладач В. Генке у своєму підручнику з історії ранньої церкви характеризує рівень освіти Афанасія Великого як незвично низький для Олександрії, де той був єпископом, порівнюючи його з Філоном, Климентом та Орігеном: "Усі вони були філософами, витонченими інтелектуалами й зверталися здебільшого до високоосвічених людей. Аж ось в Олександрії з'являється практик, людина з народу, близький і зрозумілий усім людям. Афанасій виріс у Церкві, а не в університеті" [14, с. 102]. У четвертому столітті олександрійський єпископ, що не приділяв значної уваги богословській освіті, був незвичним явищем, що привертало увагу сучасників.

Висновок

Таким чином, перехід від апостольства до єпископату дійсно є важливим аспектом соціально-організаційної форми раціоналізації християнської традиції.

По-перше, раціоналізується критерій відбору кандидатів для зайняття вищої ієрархічної позиції: якщо статус єпископа рівний статусу апостола, то замість особистого харизматичного авторитету цей статус обумовлений релігійною освітою й моральними якостями кандидата. Харизматичний же авторитет належить ієрархічній структурі і передається функціонерові з висвяченням.

По-друге, авторитет кожного члена ієрархічної структури в ході раціоналізації стає обумовленим приналежністю до легітимної структури, а авторитет її самої (чи то структура на рівні мирян, чи єпископів) заснований на інтерсуб'єктивності й конвенційності.

По-третє, саме єпископат - священицька інституція - стає головним носієм раціоналізації в ранньому християнстві, на відміну від інститутів мирян, які не отримали домінування в процесі раціоналізації християнства, як це відбувалося, наприклад, у сикхізмі. Соціально-організаційна форма раціоналізації християнської традиції, що проявилася в становленні єпископату, може бути прикладом такої форми раціоналізації, оскільки включає і зміну критеріїв авторитетності функціонерів, і підвищення рівня значущості релігійної освіти, що виразно проявилося в історії церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гирц К. "Внутреннее обращение" на современном Бали / Клиффорд Гирц ; [пер. с англ. Е. М. Лазаревой] // Гирц К. Интерпретация культур. - М. : РОССПЭН, 2004. - С. 201-224.

2. Harnack A. History of dogma. In 7 v., V. 2. / Adolf Harnack ; [tr. from german by N. Buchanan]. - Boston : Roberts Brothers, 1897. - 380 p.

3. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества / Макс Вебер ; [пер. с нем.] - М. : Юрист, 1994. - С. 78-308.

4. Шмеман А. Исторический путь православия / прот. Александр Шмеман. - М. : Паломник, 2007. - 399 с.

5. Гелей Г. Библейский справочник / Генри Гелей. - СПб. : Библия для всех, 1996. - 862 с.

6. Водопівець І. Еклезіологія / Іван Водопівець. - Рим-Львів : Свічадо, 1994. - 288 с.

7. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи / Фридрих Шлейермахер ; [пер. с нем. С. Л. Франка]. - М. : REFL-book; К. : ИСА, 1994. - 432 с.

8. Брент А. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата / Аллен Брент ; [пер. с англ. С. Калюжного]. - М. : Издательство ББИ. - 2012. - VIII+188 с.

9. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / Иоанн Мейендорф. - Мн. : Лучи Софии, 2007. - 384 с.

10. Лаба В. Патрологія : життя, письма і вчення Отців Церкви / Василь Лаба. - Львів : Свічадо, 1998. - 552 с.

11. Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве / Франц Кюмон ; [пер. с франц. А. П. Саниной]. - СПб. : Евразия, 2002. - 352 с.

12. Реверсов И. П. Апологеты: защитники христианства / Иван Петрович Реверсов. - СПб. : Сатисъ, 2002. - 191 с.

13. Цыб А. Ориген и его трактат "О началах" / Алексей Цыб // Ориген. О началах / Ориген ; [пер. с лат.] - СПб. : Амфора, 2000. - С. 5-8.

14. Генке В. Древняя Церковь от апостольских времён до Августина / Виктор Генке. - СПб. : Руфь, 2006. - 162 с.

Халиков Руслан,
магистр религиоведения, аспирант Донецкого национального технического университета

ПЕРЕХОД ОТ АПОСТОЛЬСТВА К ЕПИСКОПАТУ КАК ФОРМА РАЦИОНАЛИЗАЦИИ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье исследованы черты становления епископата как формы рационализации христианской традиции. Автор соотносит переход от апостольства к епископату в христианской церкви с переходом от oral history к систематизированной памяти, а также - с социально-организационной формой рационализации, предложенной К. Гирцем. Кроме того, социально-организационная форма рационализации религиозной традиции соответствует институционализации. В ходе рационализации происходит смена критерия легитимации авторитета религиозной иерархии от харизматического фактора (уникальный религиозный опыт) к социальному (пребывание в легитимном институте и религиозное образование). Пиком рационализации христианской традиции автор считает период мужей апостольских, который и стал этапом перехода от авторитета пророческой и харизматической иерархии к авторитету институционализированной священнической иерархии.

Ключевые слова: *апостольство; епископат; институционализация; мужи апостольские; образование; рационализация; религиозная традиция; харизма.*

Khalikov Ruslan,
Magister Religious Studies, a postgraduate student of Donetsk National Technical University

CHANGE OVER FROM APOSTOLICITY TO EPISCOPACY AS A FORM OF RATIONALIZATION OF THE CHRISTIAN TRADITION

The article examines the features of formation of the episcopacy as a form of rationalization of the Christian tradition. Author relates the changeover from the apostolicity to episcopacy in the Christian Church with the changeover from oral history to a systematic memory, and social-organizational form of rationalization proposed by C. Geertz. In addition, social-organizational form of rationalization of religious traditions corresponds to institutionalization. In the course of rationalization is a change of legitimating criteria of the authority of religious hierarchy from the charismatic factor (unique religious experience) to the social (staying in legitimated institute and religious education). The peak of the rationalization of the Christian tradition, the author considers the period of Apostolic Fathers, which became the stage of changeover from the authority of the prophetic and charismatic hierarchy to the authority of institutionalized priestly hierarchy.

Keywords: *apostolic fathers; apostolicity; charisma; education; episcopacy; institutionalization; rationalization; religious tradition.*

REFERENCES

1. Geertz C. (2004), «Internal Conversion» in Contemporary Bali. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. tr. from eng. by E. Lazareva. ROSSPEN, Moscow, pp. 201-224 (rus).
2. Harnack A. (1897), History of dogma. 2. tr. from german by N. Buchanan. Roberts Brothers, Boston, 380 p. (eng).
3. Weber M. (1994), The Sociology of Religion. Selected. The image of society. tr. from german. Jurist, Moscow, pp. 78-308 (rus).
4. Shmeman A. (2007), The Historical Road of Eastern Orthodoxy. Palomnik, Moscow, 399 p. (rus).
5. Halley H. (1996), Halley's Bible Handbook. Bibliya dlya vseh, Saint-Petersberg, 862 p. (rus).
6. Vodopivec I. (1994), Ecclesiology. Svichado, Roma-Lwiw, 288 p (ukr).
7. Schleiermacher F. (1994), On Religion: Speeches to its Cultured Despisers. tr. from german by S. Frank. REFL-book, Moscow, 432 p. (rus).
8. Brent A. (2012), Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the origin of Episcopacy. tr. from eng. by S. Kalyuzhny. BBI Publ., Moscow, VIII+188 p (rus).
9. Meyendorff J. (2007), Introduction to the Theology of Church fathers. Luchi Sofii, Minsk, 384 p. (rus).
10. Laba V. (1998), Patrologia. Life, writings and teaching of Church fathers. Svichado, Lwiw, 552 p (ukr).
11. Cumont F. (2002), The Oriental Religions in Roman Paganism. tr. from fr. A. Sanina. Eurasia, Saint-Petersberg, 352 p (rus).
12. Reversov I. (2002), Apologists: defenders of Christianity. Satis, Saint-Petersberg, 191 p. (rus).
13. Tzyb A. (2000), Origen and his treatise "On First Principles". Origen. On First Principles. Amphora, Saint-Petersberg, pp. 5-8 (rus).
14. Genke V. (2006), Ancient Church from apostolic times till Augustine. Ruth, Saint-Petersberg, 162 p (rus).

© *Халіков Руслан*
Надійшла до редакції 26.09.2013