

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА

LIBRA

**ЗБІРКА НАУКОВИХ ПРАЦЬ
ЦЕНТРУ АНТИКОЗНАВСТВА ТА МЕДИЄВІСТИКИ**

Випуск VI

до 40-річчя науково-педагогічної діяльності

І. В. Немченко



Одеса
ОНУ
2022

УДК 94(100)“-04/17”(08)
L53

Рецензенти:

С. Б. Сорочан – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії стародавнього світу та середніх віків Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

В. М. Хмарський – доктор історичних наук, професор кафедри історії України Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Наукові редактори **О. М. Луговий та В. В. Чепіженко**

Рекомендовано до друку Вченою радою
факультету історії та філософії ОНУ імені І. І. Мечникова.
Протокол №1 від 9.09.2022

L53 **Libra**: збірка наукових праць Центру антикознавства та медієвістики ОНУ імені І. І. Мечникова / під ред. О. М. Лугового та В. В. Чепіженка. Вип. VI. – Одеса: Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. 2022. – 172 с.
ISBN 978-617-689-545-9

У шостому випуску збірки «Libra» представлено результати наукових досліджень співробітників та друзів Центру антикознавства та медієвістики, Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, присвячені різним аспектам історії Європи від античності до раннього модерного часу.

УДК 94(100)“-04/17”(08)

ISBN 978-617-689-545-9

© Центр антикознавства та
медієвістики ОНУ імені І.І. Мечникова

О. А. Ярош

АНАЛІЗ ТЕОРІЙ «ХАРИЗМИ» МАКСА ВЕБЕРА ТА ЕДВАРДА ШИЛЗА

Насамперед, хочу подякувати авторам ідеї і редакторам ювілейної збірки, зокрема, Вадиму Чепіженко. Я дуже радий взяти участь у цьому проєкті, оскільки зробив свої перші кроки у науковому житті під керівництвом Ірині Вікторівни Немченко, яка опікувалася моїми курсовими і дипломною роботою під час навчання на історичному факультеті Одеського університету у 1988–1993 рр. Мої дослідження у той час були зосереджені на історії ідей в західноєвропейському контексті, зокрема, феномені «Ренесансу XII століття», християнської духовності у Північній Європі у ранньомодерну добу, полеміці довкола світської влади Папи після Тридентського собору.

Для даної збірки хочу запропонувати статтю, присвячену формуванню і переосмисленню концепції «харизми», яка має велике значення для розвитку суспільно-політичної теорії.

Видатний німецький вчений Максиміліан Карл Еміль Вебер (1864–1920) уперше започаткував теоретичне осмислення харизми у соціології, філософії та інших соціогуманітарних дисциплінах. Саме йому ми завдячуємо відкриттям феномену харизми як особливого, «небуденного» типу панування, та її впливу на формування суспільно-політичних інституцій та економічних відносин у суспільстві. Не підлягає сумніву, що протягом майже століття, яке минуло після виходу у світ його фундаментальної праці «Господарство і суспільство» (*Wirtschaft und Gesellschaft*) (1922), важко уявити дослідження феномену харизми в різних контекстах, від релігійних громад та інституцій, до харизматичного лідерства у політиці і теорії управління, у яких б не згадувалися теоретичні постулати видатного німецького соціолога, як у позитивному так і негативному контекстах, адже останнім часом лунають заклики відмовитися від концепції харизми у соціальних науках. Зокрема, Дьйордь Лукач (1885–1971), з яким Вебер свого часу товаришував, в 60-ті роки минулого століття називав «харизму»

хибним концептом, частково абстрактним, частково містичним¹. Також Пітер Ворслі назвав «харизму» «тупим інструментом», що уповільнює розвиток соціологічної теорії², а Армандо Сальваторе наголошує на тому, що цей концепт, хоча і освячений часом, але хибно використаний у соціології, заслуговує на гідне поховання³. Тим не менш, ця концепція зберігає евристичну цінність у процесі дослідження соціальних і політичних феноменів, як у історичній перспективі, так і в сучасному світі.

Серед соціальних теоретиків, яких можна віднести до послідовників Вебера, виділяється постать американського соціолога Едварда Шилза (1911-1995), який у своїх працях поєднував теоретичні положення веберівської традиції і структурного функціоналізму. Дана робота присвячена аналізу основних аспектів веберівської теорії харизми та їх інтерпретації у соціології Шилза.

1. Витоки веберівського розуміння «харизми»

Серед мислителів, чії ідеї справили вплив на його власне розуміння харизми, Вебер згадує німецького теоретика права Рудольфа Зома (1841–1917), а саме його роботу «Історичні основи канонічного права» (*Kirchenrecht, die Geschichtlichen Grundlagen*) (1892), де Зом вживає ранньохристиянський термін *χάρισμα* «харизма», який означає «дар благодаті», у дослідженні генези і розвитку канонічного права.

Греко-християнський термін «харизма» тематично пов'язаний із старозаповітним терміном *חֵן* (хен), який означає благодать або прихильність⁴. Першим термін «харизма» вживає Філон Александрійський (25–50 р.), який писав, що всі речі у

¹ Joosse P. Max Weber's Disciples: Theorizing the Charismatic Aristocracy // *Sociological Theory*. 2017, № 35 (4), С. 335.

² Worsley P. The trumpet shall sound: A study of "cargo" cults in Melanesia. London, 1968.

³ Salvatore A. Notes on Locality, Connectedness, and Saintliness // Stauth, G., Schielke, S. (Eds.) *Dimensions of Locality*. Bielefeld, 2015, P. 94.

⁴ Smith D.N. Faith, Reason, and Charisma: Rudolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace // *Sociological Inquiry*. 1998. № 68(1). P. 36.

світі і світ у цілому є даром Бога⁵. Суфікс «ма» тут означає результат дії, тобто дарування благодаті. В Посланнях Апостола Павла, де сам термін з'являється близько двадцяти разів, харизма пов'язується із Святим Духом і розуміється як дари Святого Духа, безпосередньої божественної інтервенції у світ, яка змінює усталений порядок.

Зом зазначав, що апостольська еклезіологія визначає церкву не як бюрократичну, але як харизматичну організацію⁶. З розвитком теології і вчення про церкву, еклезіології, харизма деперсоналізується і інституціоналізується, а місце харизматичних лідерів, як провідників дарів благодаті, займає церковна організація.

Вебер визнає, що Зом вперше використовує термін «харизма» для опису християнської ієрократії⁷, а далі пише, що він розглядає цей феномен у вузькому контексті формування релігійного авторитету у ранньохристиянській церкві, у той час, як ці феномени мають універсальний характер, хоча є найбільш виразними у релігійній площині⁸. Натомість американський дослідник Петер Гейлі стверджує, що саме Зом, а не Вебер перший вжив поняття «харизма» у соціологічному контексті: «Ідея, яку Вебер привласнив, узагальнив та перейменував в «харизматичну владу», був саме конструкт Зома “харизматична організація”»⁹.

Одне з головних питань, які Зом піднімає у вищезгаданій роботі, є наступне: яким чином була організована ранньохристиянська спільнота і як вона перетворилася на величезну бюрократичну організацію католицької церкви? Зом

⁵ Smith D.N. Faith, Reason, and Charisma... P. 36.

⁶ Lowrie W. The Church and Its Organization in Primitive and Catholic Times: An Interpretation of Rudolph Sohm's Kirchenrecht. Longmans, Green and Co, 1904. P. 147.

⁷ Weber M. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Guenther Roth and Claus Wittich (Eds). University of California Press, 1978. P. 216.

⁸ Weber M. Economy and Society... P. 1112.

⁹ Haley P. Rudolph Sohm on Charisma // *The Journal of Religion*. 1980. № 60 (2), С. 185.

вважав, що саме розвиток канонічного права був одним з основних чинників, який призвів до бюрократизації християнських громад раннього періоду і перетворення їх на централізовану церкву¹⁰.

В цьому контексті Зом вводить поняття «харизматична спільнота». Він запозичує термін *χαρίσματα* (дари благодаті) з Першого послання Апостола Павла до Коринтян 12:14, де цей термін ототожнюється з *πνευματικοί* (духовними феноменами) і означає здатність до зцілення, проповідування, говоріння різними мовами, якими були обдаровані члени спільноти у Коринті¹¹. Харизматична спільнота очолюється вчителями-харизматами, які несуть Слово Боже¹². В основі організації християнської спільноти лежить харизма, згідно із Зомом, вона організована через розподіл духовних дарів (харизматів), які залучають окремих християн до сфери діяльності в Христі¹³.

По своїй формі харизматична спільнота є теократією, стверджує Гейлі: «немає нічого звільняючого у Царстві Божого Слова, що є харизматичною організацією. Центральне місце екзегези харизми Зома – це поняття завдання (*Aufgabe*) і виклику (*Beruf*). Дар благодаті закликає до діяльності; це вимога, місія, завдання або служба, покладена Богом. Дар – це виклик; це виклик ззовні, який не можна прийняти або відхилити. Таке покликання не звільняє, воно обмежує встановленням завдань»¹⁴.

Харизматичні лідери-вчителі передають і інтерпретують доктрину. Вони є сповідниками «істин», тобто нормативних ідей, які направляють «правильні» вчинки членів спільноти. Тобто, не нагорода чи кара, а «бачення істини» є регулюючою засадою морального порядку у ранньохристиянських громадах, а соціальна організація спільноти існує виключно для передачі вчення¹⁵. Як пише Зом, харизма спонукає визнання і

¹⁰ Ibidem. P. 192.

¹¹ Ibidem. P. 192.

¹² Ibidem. P. 193.

¹³ Lowrie W. The Church and Its Organization... P. 147.

¹⁴ Haley P. Rudolph Sohm on Charisma... P. 194.

¹⁵ Ibidem. P. 195.

добровільне підпорядкування, тому уся християнська спільнота керується силою харизми, як заклику, який походить від Бога¹⁶.

Гейлі зазначає, що Вебер узагальнив і розвинув ідеї Зома стосовно «харизми», такі як покликання, місія, здібності, індивідуальний характер харизми, роль харизми у формуванні спільнот та її опозиція щодо авторитету, заснованому на праві¹⁷. Якщо Зом розглядає харизму виключно у контексті навчання християнської доктрини, то Вебер трактує його у ширшому контексті, який включає в себе інші типи її носіїв: шамана, воїна, правителя. Також, на відміну від Зома, який розглядає харизму як консервативний чинник, Вебер пише про революціонізуючу силу харизми¹⁸.

Таким чином, Зом розуміє харизму у буквальному сенсі як надприродний чинник, дар Святого Духа, тобто, ключовим у харизматичному циклі є відношення лідера-харизмата і Святого Духа, як джерела харизми, а само поняття харизми есенціалізується. Харизма лідера і учителя є надприродною даністю для членів спільноти, яка викликає в них визнання і покору. Цей другий момент харизматичного циклу є підпорядкований першому, а харизматичний лідер є лідером виключно завдяки надприродному дару, який не залежить від визнання членів спільноти. Водночас, цей дар одночасно є місією, яка реалізується через спільноту, тому харизматична організація залежить від визнання цього дару. При цьому, це визнання є добровільним актом, який ґрунтується на любові до Бога і в остаточному рахунку є підпорядкуванням не особі харизмата, але божій волі, проявленій через нього. Сміт слушно зазначає, що для Зома це «благочестиве визнання» має пасивний характер, це рецепція харизми, а не її формування, а сама ідея соціального конструювання релігійного авторитету, що історично мало місце в процесі розвитку церковних інститутів, для нього є гріхом¹⁹.

¹⁶ Lowrie W. *The Church and Its Organization...* P. 148-149.

¹⁷ Haley P. *Rudolph Sohm on Charisma...* p. 195.

¹⁸ *Ibidem*. P. 196.

¹⁹ Smith D.N. *Faith, Reason, and Charisma...* P. 45.

2. Теорія харизми у працях Вебера

На систематизацію концепції харизми, яку Вебер представив у «Господарстві і суспільстві», значною мірою вплинули його попередні праці з соціології релігії, зокрема, «Господарча етика світових релігій» (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*), яка містить вступ до серії праць, вперше опублікованих в протягом 1915–1919 р. у часописі «Архів соціальних наук і соціальної політики» (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*). Сам вступ був написаний двома роками раніше, у 1913 р.²⁰ Праці з соціології релігії Вебера публікувалися також у трьохтомному виданні «Збірник нарисів з соціології релігії» (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), яке побачило світ у Тьубінгені у 1920–1923 р. вже після його смерті. Таким чином, цей текст є першою роботою, у якій Вебер звертається до аналізу природи і функцій харизми, у першу чергу у контексті релігії та релігійних інститутів.

У даній праці Вебер розглядає харизму в індивідуальному і колективному аспектах. Він пов'язує генезу індивідуальної харизми з аскетичними практиками, які пробуджують, або посилюють її. Це виводиться із переконання, що деякі практики, які ґрунтуються на стражданні та тілесній аскезі, є засобами осягання надприродних, магічних сил²¹. Те, що певні люди обдаровані надприродними якостями, недоступними для широкого загалу, такими як досягнення нирвани, екстазу, споглядальної єдності з Богом, робить їх винятковими від самого початку релігій²². Саме ці кваліфіковані і харизматично обдаровані індивіди – «релігійні віртуози», що в силу цього виділяються з загалу віруючих, формують еліту в

²⁰ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / Пер. с нем. и предисл. О. В. Кильдюшова. СПб., 2017. С. 6-7.

²¹ Вебер М. Хозяйственная этика имировых религий. Попытка сравнительного исследования в области социологии религии // *Избранное. Образ общества*. Пер. с нем. М., 1994.. С. 47, 50.

²² Вебер М. Хозяйственная этика имировых религий. Попытка сравнительного исследования... С. 61.

релігійних спільнотах різних релігій²³.

Говорячи про колективний вимір харизми, Вебер зазначає, що на відміну від звичайної релігійної громади, церква втілює у своїх інститутах благодать, якою наділяє своїх членів. Вебер пише, що церкви, з одного боку, монополізують «дари благодаті» і нормативні цінності, а з іншого роблять їх доступними для широкого загалу віруючих. Ці функції контролю і розподілу входять у протиріччя із автономією харизматично обдарованих особистостей. Одним з прикладів протистояння релігійних бюрократів і подвижників Вебер вважає протиріччя між релігійністю мусульманських вчених (улемів) та релігійністю дервішів²⁴.

Тим не менш, релігійна еліта зберігає значення для суспільного життя і економічної етики. Там, де релігія більше орієнтована на повсякденне життя суспільства, в центрі якого знаходиться економічна діяльність, позиція релігійних еліт сприяє раціоналізації повсякденності²⁵.

Натомість, там, де діяльність релігійних еліт більшою мірою має містичний та екстатичний характер, зв'язки між релігією і суспільством слабшають, а суспільно-економічне життя вважається менш значущим в стосунку до релігійного. У цьому зв'язку Вебер зазначає, що харизма «чистого містика» слугує лише йому, у той час, як харизма «справжнього мага» слугує іншим²⁶.

Наступний пасаж ілюструє винятковий статус харизматичного лідера в містичних та оргіастично-екстатичних традиціях, який межує з «ідолопоклонством»: «Споглядальна і екстатична релігійність була за самою своєю суттю ворожа сфері економіки. Адже містичне, оргіастичне, екстатичне переживання є специфічно небуденним, таким, що відводить від повсякденності і від будь-якої раціональної цілеспрямованої діяльності, і саме тому мислиться «священним». В силу цього і в орієнтованих таким чином релігіях життєву поведінку «мирян»

²³ Там само. С. 61.

²⁴ Там само. С. 62.

²⁵ Там само. С. 62.

²⁶ Там само. С. 63.

відділяла глибока прірва від життєвого укладу спільноти віртуозів. Панування стану релігійних віртуозів всередині громади легко переходило в магічну антрополатрію: віртуозу поклонялися як святому або у всякому разі прагнули здобути його благословення, використовувати його магічні сили як засіб успіху в мирських справах і гарантії релігійної благодаті»²⁷. Таким чином, харизматичний лідер виступає тут не тільки посередником у духовних справах, але й засобом харизматичної інтервенції у повсякденне життя, задля досягнення успіху у повсякденних справах.

Таким чином, Вебер виділяє два типи спасіння: потойбічне, орієнтоване на спасіння у прийдешньому світі і містичне єднання з Абсолютом, характерне для споглядально-екстатичної релігійності, в ціннісному вимірі якої повсякденна діяльність та її блага посідають найнижчий статус, і спасіння через «розчаклування» світу, переміщення шляху до спасіння зі споглядальної «втечі від світу», до його активного аскетичного «перетворення»²⁸.

Вебер наголошує на тому, що блага, які пропонуються більшістю релігій мають поцейбічний характер і зводяться до здоров'я, довгих років життя і багатства. Тільки духовна еліта, яку Вебер називає віртуозами, тобто обдарованими винятковими якостями, прагнуть надприродних і потойбічних благ²⁹. При цьому, ці «потойбічні» блага також мають «поцейбічні ефекти», а саме – емоційні переживання: «благо, дароване релігією, і далі залишалося для благочестивої людини перш за все психологічними переживаннями в теперішньому. Це означало, що воно знаходило вираз в першу чергу в стані, в почутті як такому, яке безпосередньо викликалося специфічно релігійним актом, методичною аскезою або спогляданням»³⁰.

В цій роботі Вебер представляє перше концептуальне визначення «харизми»: «Під «харизмою» в даному викладі розуміються небуденні якості людини (незалежно від того,

²⁷ Там само. С. 62-63.

²⁸ Там само. С. 63.

²⁹ Там само. С. 52.

³⁰ Там само. С. 53.

дійсні вони, уявні або приблизні). Під харизматичним авторитетом, власне, – панування (зовнішнього або внутрішнього характеру) над людьми, які підкоряються йому внаслідок віри в наявність цих якостей у певної особи. До подібного типу володарів харизми належать: чаклун, пророк, ватажок на полюванні, в походах за військовою здобиччю, вождь, так званий володар «цезарістського» типу, за певних обставин – глава партії. Легітимність їх влади заснована на вірі в незвичайне, в властивості, що перевершують звичайні, притаманні людям якості, на ранній стадії сприймаються як надприродні. Іншими словами, на вірі в магічну силу, в одкровення або в героя, джерелом авторитету якого служить «підтвердження» його харизматичних якостей чудесами, перемогами та іншими успіхами – благополуччям тих, хто йому підпорядковується; як тільки ця здатність не підтверджується і володар харизми виявляється позбавленим своєї магічної сили або свого бога, віра в нього і заснований на цій вірі авторитет зникають або коливаються. Панування здійснюється не на основі загальних традицій або раціональних норм, але відповідно до конкретного одкровення або натхнення, і в цьому сенсі воно «ірраціональне». Воно «революційне» в тому сенсі, що абсолютно не пов'язано з законами: «Написано – але я кажу вам ..»³¹. У цій концепції Вебер визначає індивідуальну «харизму» як «посідання» небуденних якостей індивідуумом, незалежно від того, дійсне, воно чи уявне. Харизма стає джерелом авторитету, коли ці якості визнаються його послідовниками, а індивідуум стає лідером. Це визнання потребує підтвердження фактами, які трактуються як прояви цих надприродних якостей лідера, відсутність підтвердження може призвести до відмови у визнанні з боку послідовників. Отже, ця перша веберівська концептуалізація містить свого роду есенціалістське визначення харизми, як посідання певних надприродних якостей незалежно від визнання послідовників, розділяючи харизму у собі і харизму, як джерело авторитету, яке залежить від визнання. Іншим важливим елементом є ідея революційності харизми, яка входить у протиріччя із

³¹ Там само. С. 68.

авторитетом, освяченим традицією: «“Нове” право може принести в сферу встановленого традицією лише володар харизми»³².

Також у цьому тексті з'являються ідеї, які Вебер пізніше оформив у вигляді концепції «рутинізації харизми», процесу, який він характеризує тут як перехід під владу «повсякденності», яка виникає у процесі передачі харизматичного панування, яке відбувається не на основі визнання індивідуальних харизматичних якостей спадкоємця, але завдяки зовнішнім чинникам: таїнствам та ритуалам, успадкованій харизмі, традиції³³.

Постулати веберівської теорії харизми також з'являються у роботі «Теорія ступенів та напрямів релігійного неприйняття світу» (*Theorie der Stufen und Richtungen religioflser Weltablehnung*), яка уперше побачила світ у 1915 р. в «Архіві», а потім разом із іншими роботами була перевидана у «Збірнику» на початку 20-х р. минулого століття.

Вебер пише, що аскеза і містицизм беруть початок у магічних уявленнях, які пробуджували харизматичні властивості, або попереджували злі чари. Це означало опанування світу за допомогою магічних сил. Першим типом харизматичного лідера виступає чаклун, пізніше приходять пророк, спаситель, які стверджують свою місію через володіння магічною харизмою³⁴. Місія спасіння набуває сталості, інституціоналізується через створення релігійної спільноти, діяльність якої регламентує «харизматично кваліфікований наступник»³⁵. Харизма лідера сприяє встановленню морального порядку релігійної спільноти як нового типу соціальної спільноти, з чітко визначеними межами внутрішнє/зовнішнє і відповідними правилами, які регулюють соціальні стосунки у цих площинах³⁶. Стосунки всередині спільноти є заснованими

³² Там само. С. 69.

³³ Там само. С. 69.

³⁴ Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // *Избранное. Образ общества*. Пер. с нем. М., 1994. С. 10.

³⁵ Там само. С. 11.

³⁶ Там само. С. 12.

на засадах колективної солідарності, взаємодопомоги, які, у свою чергу, були обумовлені ідеями колективного спасіння через спільноту: «конститутивною засадою взаємовідносин віруючих було в пророцтвах спасіння спільне для всіх його послідовників зовнішнє або внутрішнє страждання, що дійсно чи постійно загрожує їм. Чим раціональнішою і етично сублімованішою сприймалася ідея порятунку, тим більшу внутрішню і зовнішню дієвість знаходили ці заповіді, що виростили з етики сусідських зв'язків»³⁷.

3. Систематизація теорії харизми у роботі Вебера «Господарство і суспільство»

Як відомо, фундаментальна праця Вебера «Господарство і суспільство» є незавершеною і являє собою редакторську компіляцію текстів, над якими видатний німецький соціолог працював у різні періоди свого життя і які мали бути включені до цієї праці. Сам Вебер встиг підготувати до публікації перші 180 сторінок тексту³⁸. Першим редактором-упорядником «Господарства» була вдова Макса Вебера Маріанна Вебер.

Окремі частини «Господарства і суспільства» не є впорядкованими у хронологічному порядку, загальнотеоретичні розділи, написані у 1918–1920 роках розміщені у першій частині праці, натомість ті, де розглядаються суспільні інститути і відносини, написані до 1914 р., містяться у наступних розділах. Саме перша, теоретична частина, була підготовлена до видання самим Вебером³⁹. Як зазначила Маріанна Вебер у передмові до першого видання: «Якщо у першій, абстрактній частині історичний матеріал, який залучається і там, служить в основному для ілюстрації понять, то тепер, навпаки, ідіотипові поняття ставляться на службу розуміючого осягнення зв'язків всесвітньо-історичних фактів, інститутів і тенденцій розвитку»⁴⁰. Ми, натомість, розглядаючи концепцію харизми у

³⁷ Там само. С. 13.

³⁸ Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. / Пер. с нем., сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина. Т.1. М., 2016. С. 13.

³⁹ Там само. С. 21-22.

⁴⁰ Там само. С. 35.

даній статті, слідуватимемо хронологічному порядку написання текстів, розглядаючи, розділи з першої частини, присвячені харизмі, як концептуальне узагальнення веберівської теорії.

В розділі, відомому як «Соціологія релігії» (*Religionssoziologie*), який тематично і хронологічно примикає до інших веберівських робіт, присвячених соціології релігії, досліджуються питання походження і розвитку релігії та її інститутів у зв'язку із іншими аспектами суспільного та економічного життя в історичній перспективі.

Розглядаючи проблему походження релігії, Вебер розглядає магію як її первинну форму, спрямовану на задоволення повсякденних потреб людини, він відзначає, що «релігійні і магичні дії або мислення не виходять зі сфери повсякденної цілеспрямованої поведінки, тим більше що і цілі їх переважно економічні»⁴¹. Від самого початку магичні дії та їх виконавці вважалися такими, що виходять за межі буденного, тобто порушують звичайний порядок речей.

В даному контексті Вебер визначає харизму наступним чином: «Саме ці, не завжди, але переважно такі, що виходять за межі повсякденності, сили, стали називатися “мана”, “оренда”, а у іранців – “мага” (звідси “магічний”); ми ж будемо визначати їх терміном “харизма”»⁴². Тут Вебер визначає «харизму» як певну надзвичайну властивість, дар, вона може бути «пробуджена» або підсилена завдяки спеціальним аскетичним практикам. Або харизма може бути природним даром, від початку властивим об'єкту або особі, здобути який неможливо ніякими зусиллями (І тільки в цьому випадку вона в повному розумінні заслуговує свого найменування), або вона може бути штучно передана об'єкту або особі будь-якими, розуміється, не звичайними, не повсякденними засобами. Однак і в останньому випадку передбачається, що розвинути харизматичні здібності можна лише там, де вони вже існують, але залишаються прихованими, поки їх не «пробуджують», наприклад, аскезою»⁴³. Одним з

⁴¹ Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных обществ) // *Избранное. Образ общества*. Пер. с нем. М., 1994. С. 78.

⁴² Там само. С. 79.

⁴³ Там само. С. 79.

проявів індивідуальної харизми є схильність до містики⁴⁴.

Тут можна виділити три важливі для розуміння веберівської теорії харизми положення: по-перше, харизма – це певна надзвичайна властивість; по-друге, у своїй чистій формі як «ідеальний тип» вона не залежить від зовнішніх чинників; по-третє, вона може бути передана іншому, пробуджена або підсилена лише тоді, коли вона вже наявна у латентній формі. Очевидно, що це розуміння також тяжіє до есенціалізації «харизми», як і в інших ранніх веберівських працях із соціології харизми, що значною мірою контрастує із пізнішими «соціоконструктивістськими» інтерпретаціями.

Харизма як надзвичайна властивість релігійних віртуозів має постійний характер і проявляється, зокрема, в екстазі, який є її свідченням і підтвердженням⁴⁵. Іншими проявами харизми є чудеса і одкровення⁴⁶. Говорячи про два типи харизматичних «віртуозів», Вебер зазначає, що у чаклунів «пробудження» харизми досягається завдяки «новому народженню» через оволодіння екстатичними практиками⁴⁷, натомість харизма пророка підпорядкована місії проголошення доктрини чи релігії⁴⁸. При цьому, як чаклун та к пророк потребують надприродного підтвердження свого статусу чи місії. Отже, Вебер фактично ототожнює харизматичне з магічним, тобто таким, що змінює звичайний порядок речей: «Крім того, без харизматичного – а це зазвичай означає магічного – засвідчення пророк може завоювати авторитет лише за виняткових обставин. У всякому разі, провісники нових навчань майже завжди його потребують. Ні на мить не можна забувати, що Ісус засновував свою легітимацію і свої зазіхання на те, що він, і тільки він, знає Отця, що тільки віра в нього є шлях до Бога, тобто цілком на магічній харизмі, яку він відчував у собі. Це відчуття власної сили, без сумніву, набагато більше, ніж що-

⁴⁴ Там само. С. 190.

⁴⁵ Там само. С. 84.

⁴⁶ Там само. С. 102.

⁴⁷ Там само. С. 103, 188.

⁴⁸ Там само. С. 114.

небудь інше, змусило його вступити на шлях пророцтва»⁴⁹.

Вебер вважає, що створення спільноти є своєрідним результатом рутинізації харизми. Коло найближчих сподвижників харизматичного лідера, до якого входять його помічники, які також володіють харизмою до певної міри, розширяється за рахунок прихильників, які входять з ними у різного роду відносини, зокрема, економічні, тобто підтримують пророка, надають йому притулок, гроші, допомогу, сподіваючись здобути порятунок завдяки його місії⁵⁰.

Оскільки різні люди є різною мірою «релігійно обдарованими», внутрішня ієрархія у спільнотах часто відображає це і харизматичні віртуози становлять еліту, або особливий, упривілейований «стан»⁵¹. Ця віртуозність також вимагає харизматичного підтвердження⁵². При цьому, важливим елементом формування релігійно унормованого морального порядку у спільноті і суспільстві загалом є «турбота про душу», або «духовна опіка» з боку релігійних віртуозів⁵³.

У цьому тексті Вебер проводить різницю між індивідуальною харизмою, яка в деяких релігійних традиціях вважається необхідною, для того щоб розподіляти благодать серед членів спільноти, та харизмою інституції, яка вважається наділеною нею через те, що була заснована Богом або харизматичним лідером⁵⁴. У цьому випадку сама спільнота або церква стає каналом благодаті-харизми, і вона стає доступною усім її членам, а не тільки віртуозам⁵⁵. Інституційна харизма вимагає підпорядкування авторитету інституції або особи як необхідної умови спасіння⁵⁶. При цьому, слід зазначити, що, говорячи про інституалізацію харизми, насамперед, у релігіях пророцтва та спасіння, Вебер знаходиться під впливом

⁴⁹ Там само. С. 115.

⁵⁰ Там само. С. 125.

⁵¹ Там само. С. 196.

⁵² Там само. С. 197.

⁵³ Там само. С. 136.

⁵⁴ Там само. С. 211.

⁵⁵ Там само. С. 212.

⁵⁶ Там само. С. 213.

християнської еклезіології, тому, при аналізі інших традицій з цієї перспективи, виникають суттєві відмінності.

Вебер вдається до теоретичної систематизації теорії харизми вже у текстах, написаних до 1914 р., які зазвичай входять у різних виданнях «Господарства і суспільства» до тематичного розділу «Соціологія панування».

В цьому розділі Вебер стверджує, що харизма слугує задоволенню потреб, які виходять за межі повсякденної економічної рутини⁵⁷. В ранній період шамани, герої, чаклуни були наділені авторитетом в силу того, що вони мали надприродний дар від Бога або мали надприродну місію⁵⁸.

Вебер проводить тезу, що харизма у сенсі авторитету і влади, є самовизначальною, тобто сама регулює соціальні відносини, а харизматичний лідер є носієм місії і вимагає від інших слідувати за ним і підкорятися йому в силу цієї місії⁵⁹. Якщо ті, до кого він вважає себе посланим, не сприймають його у цій якості, потенційний лідер зазнає невдачі. При цьому, наголошує Вебер, цей харизматичний статус не походить з волі послідовників, на кшталт виборів, його визнання з боку послідовників є їхнім обов'язком⁶⁰. Тут слід зазначити, що це видиме протиріччя між визнанням як необхідністю і невизнанням як можливістю, вирішуються таким чином, що не йдеться про необхідність визнання як таку, на кшталт Альтюсерівської теорії інтерпеляції, яка не залишає суб'єктові вибору, а про визнання з необхідністю харизматичного авторитету, як такого, який є виключеним із звичайного порядку речей і є самовизначальним. Як пише Вебер, місія і сила носія визначаються зсередини, а не зовнішнім порядком⁶¹. Водночас, він зазначає, що харизма постає з колективного піднесення, викликаного надзвичайними подіями, екстраординарних психічних і релігійних переживань⁶². Отже, Вебер підкреслює

⁵⁷ Weber M. *Economy and Society*.... P. 1111.

⁵⁸ *Ibidem*. P. 1112.

⁵⁹ *Ibidem*. P. 1112.

⁶⁰ *Ibidem*. P. 1113.

⁶¹ *Ibidem*. P. 1113.

⁶² *Ibidem*. P. 1121.

тут значення емоційної складової у конструюванні харизми.

Вебер ще раз наголошує на нестабільності авторитету, який ґрунтується на індивідуальній харизмі. При цьому, він твердить, що харизма має ексклюзивний характер, вона не допускає іншого способу легітимності, ніж та, що зумовлена персональною силою, яка доводиться знову і знову⁶³. Тобто, лідер, статус якого зумовлений індивідуальною харизмою, не може забезпечити собі легітимність у іншій спосіб, у разі її втрати. Він має творити чудеса, щоб підтвердити свій статус, якщо він пророк, він має робити героїчні вчинки, якщо він воїн, стверджує Вебер⁶⁴. Також лідер має дбати про добробут своїх послідовників, який сам є доказом його харизматичної місії. Вебер протиставляє харизму «божественному праву королів», політико-теологічній доктрині, згідно з якою, королівська влада дарована Богом і король несе відповідальність лише перед ним. Натомість, харизматичний лідер є певною мірою відповідальний перед послідовниками і підвладними і має постійно доводити свій статус. Якщо він втратить свій статус і підтримку, то стає лише приватною особою, а якщо він, все ж таки, претендує на владу чи лідерство, то перетворюється на узурпатора⁶⁵. Чиста харизма не передбачає жодних усталених, кодифікованих засад, які згодом перетворюються на право. Деперсоналізація харизми має місце тоді, коли з'являються регулярні процедури як «формально визначають волю Бога»⁶⁶.

Вебер визначає структуру організації, очолюваної харизматичним лідером, наступним чином. Вона не є аморфною, її апарат, соціальні і економічні зв'язки підпорядковані місії лідера. Харизматична аристократія, наближена і лояльна до лідера, відповідно до особистої харизматичної обдарованості, складає її апарат⁶⁷.

В цьому тексті Вебер також розглядає проблему рутинізації харизми. «Чиста» харизма є протилежною

⁶³ Ibidem. P. 1114.

⁶⁴ Ibidem. P. 1114.

⁶⁵ Ibidem. P. 1115.

⁶⁶ Ibidem. P. 1116.

⁶⁷ Ibidem. P. 1119.

усталеному порядку і нормам, вона не потребує нічого більше, ніж віри лідера у свою місію і віри його послідовників. Водночас, при зіткненні із повсякденністю в її соціальних і економічних проявах харизматичне панування втрачає «чистоту», як пише Вебер, а харизматична «хвиля» «тече назад через канали повсякденної рутини»⁶⁸. У цьому випадку воно або заміщається інституційним пануванням, або співіснує з ним у видозміненій формі, перетворюючись на елемент історичної структури⁶⁹. Причиною рутинізації і подальшої інституалізації харизми, на думку Вебера, є бажання лідера, його учнів і послідовників перетворити нестійку і мінливу харизму в елемент повсякденного життя. Отже, Вебер відзначає важливість суб'єктивних чинників у процесі рутинізації харизми. У процесі рутинізації харизма втрачає персональний характер і емоційну складову і стає елементом традиції, легітимізуючи домагання на владу⁷⁰. Важливим чинником рутинізації і інституалізації харизми є правонаступництво, коли для забезпечення сталості організації чи спільноти, необхідно забезпечити тяглість авторитету. Харизматичне правонаступництво має місце тоді, коли повноваження переходять до харизматично обдарованого лідера, в іншому разі, цей процес перетворює харизму на нормативний лад і традицію. У цьому випадку, це означає «крок від автономного лідерства, заснованого на силі особистої харизми, до легітимності, що походить від авторитету “джерела”»⁷¹. При цьому, харизматичне правонаступництво обов'язкового потребує схвалення для того, щоб бути ефективним.

Деперсоналізація харизми пов'язана із тим, що вона не приписується виключно якомусь конкретному лідеру. Замість унікального надприродного дару, вона трансформується у якість, яка може досягатися через практики чи ритуали, передаватися іншим, наприклад, через кровноспоріднені зв'язки,

⁶⁸ Ibidem. P. 1121.

⁶⁹ Ibidem. P. 1121.

⁷⁰ Ibidem. P. 1122.

⁷¹ Ibidem. P. 1124.

за принципом первородства⁷², приписується окремому статусу чи інституції, незалежно від особистих якостей⁷³, як у випадку священства чи церкви: «оскільки постійні структури та традиції замінюють віру в одкровення і героїзм харизматичних особистостей, харизма стає частиною встановленої соціальної структури»⁷⁴. У процесі рутинізації і деперсоналізації харизми зменшується значення індивідуальних вчинків як підтвердження її посідання⁷⁵. Вебер підкреслює що у цьому випадку ми можемо говорити про харизму, оскільки вона залишається унікальною якістю, недоступною для широкого загалу, і тому вона продовжує виконувати свою соціальну функцію⁷⁶.

«Харизматичне виховання» також є важливим елементом концепції деперсоналізації харизми, коли харизма розуміється як якість, яку можна здобути. Для забезпечення тягlosti харизми в рамках спільноти чи інституту, потрібне харизматичне виховання потенційних спадкоємців харизми, яке розуміється як актуалізація латентних здібностей, зазвичай через аскетичні і духовні практики: «справжньою метою харизматичного виховання є регенерація, отже, розвиток харизматичної якості, а також тестування, підтвердження та відбір кваліфікованої особи»⁷⁷.

При цьому, Вебер розділяє харизматичні якості, які мають специфічно особистісний характер, які не передаються шляхом виховання і навчання і такі, які можуть передаватися за допомогою «традиційного навчання у закритих союзах», або успадковуватися⁷⁸.

Вебер зазначає, що харизма деперсоналізується через освячення родоводу. У цьому випадку харизма не успадковується індивідуально нащадками, вони вважаються носіями харизми через приналежність до благословенного

⁷² Ibidem. P. 1137.

⁷³ Ibidem. P. 1139.

⁷⁴ Ibidem. P. 1139.

⁷⁵ Ibidem. P. 1149.

⁷⁶ Ibidem. P. 1135.

⁷⁷ Ibidem. P. 1143.

⁷⁸ Вебер М. Хозяйство и общество... С. 189.

роду⁷⁹. В умовах спадкової харизми, коли самого акту передачі недостатньо для її визнання, виникає потреба у її підтвердженні через надзвичайні учинки, або визнання з боку «експертів», тобто ієрократії⁸⁰.

Важливою тезою Вебера є те, що, хоча харизма історично відходить на другий план з розвитком сталих інституцій, цей процес не можна вважати лінійним, а різні форми панування співіснують у різних комбінаціях⁸¹. Ця думка свідчить про те, що Вебер не вважав харизму суто архаїчною формою панування, яка зникає у процесі раціоналізації суспільного життя, «розчакловування всесвіту».

Найбільш відомою є систематизація теорії харизми, представлена Вебером у частині, присвяченій типам панування. І хоча у різних виданнях він передує іншим розділам, які було розглянуто вище, хронологічно, тексти, які лягли в його основу, були написані у 1918–1920 р.

Панування, яке ґрунтується на харизматичній основі, Вебер розглядає як один з «чистих» типів легітимного панування, разом із тими, що ґрунтуються на раціональній (легальне панування) і традиційній (традиційне панування) основах⁸². Харизматичне панування, за Вебером, «це підпорядкування вождю, котрий володіє харизмою, як такому в силу віри в проголошене ним одкровення, в його геройство або досконалість і в межах дії цієї віри»⁸³.

В цьому місці Вебер формулює своє найбільш відоме визначення «харизми»: «Харизма – це певна якість індивіда, в силу якої він вважається обдарованим надприродними, надлюдськими або, принаймні, особливо винятковими, нікому більше не доступними силами і здібностями або вважається посланцем богів, досконалістю і тому вождем. Спочатку – у пророків, лікарів, мудрих суддів, славетних мисливців і військових героїв – воно сприймалося як магічно обумовлене.

⁷⁹ Weber M. *Economy and Society*... P. 1136.

⁸⁰ Ibidem. P. 1147.

⁸¹ Ibidem. P. 1133.

⁸² Вебер М. *Хозяйство и общество*... С. 255.

⁸³ Там само. С. 255.

Наскільки об'єктивно правильно воно оцінюється з етичної, естетичної чи іншої точки зору, з точки зору поняття абсолютно не важливо; мова лише про те, як воно фактично оцінюється підданими, послідовниками, учнями харизматичної особистості»⁸⁴.

Загалом, у цьому розділі повторюються багато ранніх положень теорії Вебера, які стосуються харизми, водночас, тут можна говорити про систематизацію і формулювання концепції «харизми». Зокрема, Вебер говорить про те, що у чистому вигляді харизматичне панування ґрунтується на «вільному визнанні підданих»⁸⁵, водночас, у випадку «правдивої харизми», зокрема, у пророка, релігійного лідера, визнання не є основою легітимності, а обов'язком «тих, хто в силу своєї обраності і отриманого знамення покликаний до служіння»⁸⁶. Визнання психологічно є особистою вірою і відданістю, породженою натхненням або відчаєм і надією⁸⁷.

Отже, передумовою харизматичного панування як соціальної функції є визнання, яке усвідомлюється як добровільний акт, або як обов'язок, через покликання до харизматичної дії (служіння), і яке являє собою афективний механізм. Іншою його передумовою виступає підтвердження, яке, враховуючи небуденний характер самої харизми, має виражатися у чомусь екстраординарному, зокрема, у «чудотворстві»: «Якщо підтвердження довгий час відсутнє, значить, володар харизми покинутий своїм богом, втратив магічну або геройську силу; якщо йому зраджує успіх або перш за все його керівництво не приносить благоденства підданам, його харизматичний авторитет може зникнути. Це і є справжній харизматичний сенс «милості Божої»⁸⁸.

Надзвичайно важливою є веберівська концепція «рутинізації харизми», яку він детально розглядає у цьому розділі. Що є причиною рутинізації?

⁸⁴ Там само. С. 279.

⁸⁵ Там само. С. 280.

⁸⁶ Там само. С. 280.

⁸⁷ Там само. С. 280.

⁸⁸ Там само. С. 280.

Вебер вбачає її у тому, що чисте харизматичне панування «являє собою суто особистісне, засноване на харизмі особистих якостей і її підтвердженні соціальне відношення»⁸⁹, якщо воно стає стабільним і на його основі формується соціальна спільнота або політичний інститут, харизматичне панування «традиціоналізується або раціоналізується»⁹⁰. Також харизма є чужою будь-якому господарюванню⁹¹, без якого неможливе сталє існування спільноти.

Отже, рутинізована харизма стає основою повсякденних соціальних і політичних відносин у спільноті, забезпечуючи її колективу ідентичність і сталість або самостійно, або, частіше, у комбінації з іншими типами панування. Також харизма може повністю зникнути, та бути заміщеною традиційним або бюрократичним способом панування.

4. Де-централізація харизми в теорії Едварда Шилза

Американський соціолог Едвард Шилз представив одну з перших і найбільш впливових інтерпретацій теорії харизми після Вебера⁹². Крім власних соціологічних розвідок і розбудови теорій, Шилз глибоко вивчав твори Вебера та перекладав їх англійською.

Концепція харизми з'являється в його ранніх працях, зокрема, у статті «Концентрація та розподіл харизми: їх вплив на економічну політику у слаборозвинених країнах» (1958). Шилз критикує Вебера за те, що останній ізолює харизматичний тип панування від традиційного та раціонально-легального типів. На його думку, ці типи також містять у собі харизматичні елементи, і різниця між цими трьома типами полягає у їх інтенсивності⁹³.

В аграрних країнах с традиційними суспільствами,

⁸⁹ Там само. С. 283.

⁹⁰ Там само. С. 283.

⁹¹ Там само. С. 282.

⁹² Miyahara K. Charisma: From Weber to Contemporary Sociology // *Sociological Inquiry*. 1983. № 53 (4), P. 376.

⁹³ Shils E. The Concentration and Dispersion of Charisma: Their Bearing on Economic Policy in Underdeveloped Countries // *World Politics*. 1958. № 11 (1). P. 3.

життя пронизане проявами харизми: «Багато подій повсякденного життя в традиційних суспільствах мають харизматичне значення, яке стало ослабленим у сучасних «світських суспільствах»⁹⁴. Тут харизма виступає у двох формах: як концентрована у правлячих елітах⁹⁵, так і розподілена серед верхівки родоплемінних груп, священників і жерців⁹⁶. Представники політичних еліт, навіть дистанціюючись від традиційних соціальних зав'язків і пов'язаних з ним форм харизматичного авторитету, тим не менш, зберігають «харизматичну чутливість», як реакцію на харизматичні речі⁹⁷. Шилз пише, що: «Вони викликають харизматичну чутливість інших і роблять це здебільшого тому, що пульсують у відповідь на символи, в яких харизма прихована. Вони є харизматичними, бо пов'язані з «речами», яким вони (та інші) приписують харизматичне значення»⁹⁸. Водночас, модернізаційні процеси у цих суспільствах призводять до того, що нація перетворюється на харизматичний об'єкт і сама стає джерелом харизми для політичних еліт. Правителі країни є найбільш харизматичними індивідами через те, що вони знаходяться ближче за всіх до цього джерела⁹⁹.

Систематичний виклад розуміння харизми Шилзом представлено у статті «Харизма, порядок і статус» (1965). Він відзначає, що Вебер звертає увагу на феномен харизми, який існує лише у концентрованому вигляді та певних відокремлених об'єктах, нехтуючи можливістю її розсіяного та ослабленого існування і можливістю того, що можливість що харизма може стати невід'ємним елементом у процесі світської інституціоналізації¹⁰⁰. Сам він трактує цю «екстраординарність» або концентровану харизму як таку, що зумовлена зв'язком із

⁹⁴ Ibidem. P. 3.

⁹⁵ Ibidem. P. 2.

⁹⁶ Ibidem. P. 3.

⁹⁷ Ibidem. P. 3-4.

⁹⁸ Ibidem. P. 4.

⁹⁹ Ibidem. P. 4.

¹⁰⁰ Shils E. Charisma, Order, and Status // *American Sociological Review*. 1965. № 30 (2). P. 201.

певним «центром» людської екзистенції і Космосу: «Харизматична якість людини, яка сприймається іншими людьми або ними самим, полягає у тому, що зумовлюється його зв'язком (включаючи володіння або перевезення) з якоюсь дуже важливою якістю існування людини та Космосу, в якому він живе. Центральність у поєднанні з інтенсивністю робить його незвичним. ... Центральність визначається формувальною силою в ініціюванні, створенні, управлінні, перетвореннях, підтримці або знищенні того, що життєво важливо в житті людини» (там само). Ця «центральність» або «вітальність», у свою чергу, ототожнюється з певним символічним порядком. Водночас, цей символічний порядок включає не лише сакральне або трансцендентне, але й закони природи і суспільства, які відкриває людина, художню творчість, політичне та організаційне лідерство: «Це “сприйняття центрального” і “серйозність” розуму, яку воно викликає, супроводжується “приписуванням сакральності” силам, трансцендентним чи земним, які люди сприймають як такі, що керують їхнім життям. Ті, хто вступає у контакт з ними шляхом одержимості ними або шляхом когнітивного чи чуттєвого контакту з ними, або ті, на кого покладена їх земна об'єктивація, стають об'єктами атрибуції харизми»¹⁰¹. Таким чином, носіями харизми стають різноманітні суспільні групи, організовані за різними принципами і пов'язані із різними символічними порядками. Цей плюралізм символічних порядків є ознакою сучасності.

Таким чином, Шилз зосереджує увагу не на особистій харизмі лідера, але на «дисперсній» харизмі, яка прив'язана до певних соціальних ролей та інститутів, при цьому харизма виступає основою суспільної стратифікації¹⁰². Водночас, він обертає веберівський зв'язок між харизмою і владою/силою, стверджуючи, що у випадку державних установ, бізнес корпорацій, війська та інших інститутів, де має місце концентрація і маніфестація «приголомшливої сили» (*tremendous power*), вони набувають харизматичних якостей

¹⁰¹ Shils E. Charisma, Order, and Status... P. 204.

¹⁰² Miyahara K. Charisma: From Weber to Contemporary Sociology // *Sociological Inquiry*. 1983. № 53 (4), P. 377.

завдяки цьому¹⁰³. Так само, державні службовці, судді та інші представники державних інституцій, оскільки вони пов'язані із інститутами влади, також можуть проявляти харизматичні властивості.

За Шилзом інституціональна харизма не виникає унаслідок рутинізації, тобто процесу, коли індивідуальна харизма втрачає свою унікальність і мобілізуючу силу, стаючи елементом повсякденного життя спільноти або інституції, зумовлюючи її колективну ідентичність і історичну тяглість. Вона, натомість становить окремий тип харизматичного панування: «Це “інституційна” харизма, це не така харизма, що виникає з креативності харизматичного індивіда. Вона властива масованій організації влади. Інституційна харизматична легітимізація наказів, що походять від виконуючого певну роль в корпоративній інституції, походить від членства в цьому органі як такому, незалежно від окремих, конкретних повноважень»¹⁰⁴. Таким чином, сама причетність до символічного порядку, який маніфестує установа, наділяє її представників харизматичними властивостями.

Отже, для Шилза харизматичний тип панування має універсальний характер, який, можна сказати, охоплює також традиційний і легально-раціональний типи: «У суспільстві існує широко поширена схильність приписувати харизматичні властивості звичайним світським ролям, установам, символам та стратам, або групам людей. Харизма не лише збудує суспільний порядок, вона також підтримує або зберігає його»¹⁰⁵.

На думку Коджіро Міяхара, підхід Шилза до феномена харизми є дещо проблематичним. По-перше, він розглядає її у зв'язку із універсальним концептом «порядку», проте, останній залишається невизначеним. По-друге, харизма постає у нього як певна функція, потрібна для функціонування цього порядку, незалежно від історичних обставин, що, на думку Міяхара, робить цю концепцію анти-історичною¹⁰⁶.

¹⁰³ Shils E. *Charisma, Order, and Status...* P. 207.

¹⁰⁴ *Ibidem*. P. 206.

¹⁰⁵ *Ibidem*. P. 200.

¹⁰⁶ Miyahara K. *Charisma...* P. 378.

Висновки

Таким чином, в основу веберівського розуміння харизми покладена дихотомія унікальне/повсякденне і індивідуальне/інституційне. І, незважаючи на те, що Вебер визнавав, що харизма лідера вимагає визнання послідовників, вона здебільшого постає як певна магічна сутність, якою наділені харизматичні обранці, а в деяких випадках ця харизма є настільки самоочевидною, що визнання для послідовників перетворюється на необхідність.

Шилз відходить від веберівської дихотомії. Для нього і індивідуальна і інституційна харизма зумовлені зв'язком із «центром», який породжує символічний порядок у сфері релігії, політики, науки, художньої творчості. Наближеність для цього центру породжує особливу «силу» або владу, яка стає джерелом харизми, а не навпаки.

Водночас, харизма у Шилза певною мірою втрачає свою унікальність і постає питання: якщо харизма охоплює інші типи панування, які підстави взагалі ми маємо для її концептуалізації? Також проблематично є односторонність моделі Шилза, коли харизма розглядається в контексті зв'язку її носія і «центру», який набуває понад-історичного статусу, ігноруючи відношення між лідером і його послідовниками. У цьому випадку важко пояснити феномен, коли особи, які володіють однаковим статусом, тобто, доступом до «центру» за Шилзом, можуть проявляти харизматичні властивості у різному ступені, або не проявляти взагалі, і відповідно, мати різну кількість послідовників і шанувальників.

ЗМІСТ

Від редактора	3
<i>Голубович І. В.</i> Середньовічна автобіографія: від «недоречного відступу» до «біографічного повороту» в сучасній гуманітаристиці (казус П. М. Біцилли).....	7
<i>Довгополова О. А.</i> Методологічний вибір історика та філософсько-історичні установки (теоретичні пошуки П. М. Біцилли та Л. П. Карсавіна).....	27
<i>Ярош О. А.</i> Аналіз теорій «харизми» Макса Вебера та Едварда Шилза.....	41
<i>Ізбаши-Гоцкан Т. О.</i> Політична ситуація в грецькому полісі за даними монетної типології (на прикладі Гераклеї Понтійської)	66
<i>Луговий О. М.</i> Держава та система освіти у Візантії.....	74
<i>Кузьмін Є.</i> Язичницькі боги в «Книзі ангела Разієля».....	92
<i>Налівайко А. О.</i> Взаємовідносини між церквою та королівською владою в Англії кінця XI - поч. XII ст. у висвітленні проф. Л. М. Беркута.....	100
<i>Чепіженко В. В.</i> «Політична мова» в стратегіях репрезентації влади Річарда II Плантагента	107
<i>Лобачова Т. О.</i> Населення Тоскани XV століття у висвітленні Девіда Герлігі	124
<i>Стасюк О. В.</i> Примус до шлюбу у реєстрах Апостольського Пенітенціарію (1431-1503).....	133
<i>Прохорова А. Ю., Тоцький П. М.</i> Жінка на троні: критична візія англійської протестантської політичної думки	143
<i>Івченко О. С.</i> Теорія конституційного роялізму в політичному вченні Генрі Ферна	155
Abstracts	162

Інформація про авторів

Голубович Інна Володимирівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії ОНУ імені І. І. Мечникова. Випускниця історичного факультету ОДУ імені І. І. Мечникова 1989 р., писала під керівництвом І. В. Немченко курсову роботу.

Довгополова Оксана Андріївна, доктор філософських наук, професор кафедри філософії ОНУ імені І. І. Мечникова, кураторка платформи культури пам'яті Минуле/Майбутнє/Мистецтво. Випускниця кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету ОДУ імені І. І. Мечникова 1986 р., писала під керівництвом І. В. Немченко курсові та дипломну роботу.

Ярош Олег Анатолійович, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, завідувач сектору історії східної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Випускник кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету ОДУ імені І. І. Мечникова 1993 р., писав під керівництвом І. В. Немченко курсові та дипломну роботу.

Ізбаш-Гоцкан Тетяна Олександрівна, кандидат історичних наук, доцент кафедри археології, етнології та всесвітньої історії ОНУ імені І. І. Мечникова, науковий співробітник Центру антикознавства та медієвістики ОНУ імені І. І. Мечникова. Випускниця кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету ОДУ імені І. І. Мечникова 1986 р.

Луговий Олег Михайлович, кандидат історичних наук, доцент кафедри археології, етнології та всесвітньої історії ОНУ імені І. І. Мечникова, науковий співробітник Центру антикознавства та медієвістики ОНУ імені І. І. Мечникова. Випускник кафедри історії стародавнього світу та середніх віків ОНУ імені І. І. Мечникова 2004 р., в 2009 р. захистив дисертацію під керівництвом І. В. Немченко.

Кузьмін Євген, незалежний дослідник історії науки, фахівець із східноєвропейської географії Яд Вашем (Єрусалим, Ізраїль). Народився в Одесі, Україна. Випускник кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету ОДУ імені І. І. Мечникова 1997 р.

Налівайко Андрій Олександрович, випускник кафедри історії стародавнього світу та середніх віків ОНУ імені І. І. Мечникова 2009 р., аспірант І. В. Немченко в 2017–2021 рр.

Чепіженко Вадим Віталійович, кандидат історичних наук, доцент кафедри археології, етнології та всесвітньої історії ОНУ імені І. І. Мечникова, керівник Центру антикознавства та медієвістики ОНУ імені І. І. Мечникова. Випускник кафедри історії стародавнього світу та середніх віків ОНУ імені І. І. Мечникова 2015 р., під керівництвом І. В. Немченко писав курсові та дипломні роботи та захистив дисертаційне дослідження у 2021 р.

Лобачова Тетяна Олександрівна, випускниця кафедри всесвітньої історії ОНУ імені І. І. Мечникова 2020 р., аспірантка І. В. Немченко в 2021–2022 рр.

Стасюк Ольга Володимирівна, здобувачка 2-ого року PhD програми із Пізньоантичних, середньовічних та ранньомодерних студій в Центральноєвропейському університеті: Відень (Central European University)

Прохорова Алла Юрїївна, випускниця (2005 р.), пошукачка та старша лаборантка кафедри історії стародавнього світу та середніх віків ОНУ імені І. І. Мечникова у 2011–2014 рр.

Тоцький Павло Микитович, випускник французького відділення факультету романо-германської філології та кафедри нової та новітньої історії історичного факультету ОДУ імені І. І. Мечникова 1980 р., старший викладач та доцент кафедри історії стародавнього світу та середніх віків Одеського національного університету імені І. І. Мечникова у 1995–2017 рр.

Івченко Ольга Степанівна, кандидат історичних наук, випускниця кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету ОНУ імені І. І. Мечникова 2011 р., аспірантка І. В. Немченко в 2011–2015 рр., захистила під її керівництвом дисертацію в 2021 р.

Наукове видання

LIBRA

**ЗБІРКА НАУКОВИХ ПРАЦЬ
ЦЕНТРУ АНТИКОЗНАВСТВА ТА
МЕДІЄВІСТИКИ**

Випуск VI

В авторській редакції

Підп. до друку 10.11.2022. Формат 60x84/16.

Ум.-друк. арк. 8,11. Тираж 20 пр.

Зам. № 2510.

Видавець і виготовлювач

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
Свідоцтво ДК № 4215 від 22.11.2011 р. Україна, 65082, м. Одеса,
вул. Єлісаветинська, 12

Тел.: (048) 723 28 39. E-mail: druk@onu.edu.ua