

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ М. П.
ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

МОСКАЛЕНКО ЛАРИСА МИКОЛАЇВНА

УДК 296.4 : 316.46

**ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА НА ПРИКЛАДІ
ІУДЕЙСЬКИХ ТРАДИЦІЙ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
Єленський Віктор Євгенович

Київ – 2012

ЗМІСТ

ВСТУП	3	3
РОЗДІЛ I. ЛІДЕРСТВО ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ		
1.1. Основні теорії лідерства	12	
1.2. Лідерство в іудейській духовній традиції та релігійній практиці як об'єкт релігієзнавчого аналізу.....	26	
Висновки до I розділу.....	54	
РОЗДІЛ II. РЕЛІГІЙНЕ ЛІДЕРСТВО ЯК СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН		
2.1. Релігійне і суспільно-політичне лідерство: компаративний аналіз.....	56	
2.2. Основні механізми впливу лідера на послідовників у процесі релігійної комунікації, відображені єврейською релігійною традицією.....	78	
2.3. Харизма та її оприсутнення в іудаїзмі.....	92	
Висновки до II розділу	109	
РОЗДІЛ III. РЕЛІГІЙНЕ ЛІДЕРСТВО В ІУДЕЙСЬКІЙ ДУХОВНІЙ ТРАДИЦІЇ		
3.1. Історичні форми релігійного лідерства в іудаїзмі.....	111	
3.2. Цадикізм як модель релігійного лідерства	131	
3.3. Моделювання релігійного образу Нахмана Брацлавського ...	143	
3.4. Типологія релігійних лідерів (на прикладі хасидизму).....	159	
Висновки до III розділу.....	172	
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ	174	
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	177	

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Лідерство є однією з найменш досліджених з-поміж найактуальніших проблем релігієзнавства. Історія релігії постає тісно взаємопов'язаною з історією харизматичних лідерів, навколо продукованих якими ідей і духовних смислів, а також заснованих ними інститутів (протоінститутів) і розгортається еволюція відповідної релігії. Науковий аналіз релігійного лідерства дозволяє розкрити механізми функціонування та взаємовпливу усіх компонентів релігійно-богословського комплексу. Результати дослідження лідерства дають змогу усвідомити характер еволюції духовних, соціальних і культурних потреб релігійної спільноти, визначити кореляцію між суспільно-історичною ситуацією, інтелектуальною та соціальною діяльністю лідера. Інститут релігійного лідерства, який протягом двох третин минулого століття здавався майже цілковито уневажненим і маргіналізованим у обмежених соціальних анклавах, наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. засвідчив власну вітальність і здатність впливати не лише на релігійну поведінку й ціннісні настанови послідовників тієї чи іншої релігії, але й на політичні процеси і навіть міжнародні відносини. Глобальна архітектура сучасного світу склалася не в останню чергу завдяки таким релігійним лідерам, як папа Римський Іван Павло II, духовний лідер Ірану аятола Рухола Мусаві Хомейні, XIV Далай Лама Нгагванг Ловзанг Тенцзін Гьямцо, 7-й ребе руху Хабад Менахем-Мендл Шнеерсон та інші.

В іудаїзмі, з його особливим наголосом на святості писаного Закону і визначній ролі духовного інтелектуалізму, лідерство відіграє особливу і, багато у чому відмінну від інших авраамічних релігій роль. Специфічність цієї ролі визначається особливостями внутрішніх спільнотних зв'язків єврейських громад в іновірному і часто антиіудаїстськи налаштованому середовищі. У сучасному світі інститут лідерства в іудаїзмі має значний вплив на послідовників, а тому важливим залишається визначення ролі духовного лідера у збереженні національних традицій іудаїзму. Дослідження феномена лідерства в іудаїзмі уможливорює поглиблене усвідомлення витоків іудейських традицій, а також дозволяє збагатити теоретико-методологічні засади вивчення природи і функціонування різних моделей релігійного лідерства.

Визнання виняткової ролі духовного лідерства в іудейській традиції взагалі і в хасидських традиціях зокрема поєднується з достатньо скромним рівнем дослідження цього яскравого і багатовимірною явища науковим інструментарієм, що істотно мінімізує уявлення про іудейську релігію, її історію, філософію та інститути, а також перешкоджає «піднесенню іудаїки до рангу науки», про необхідність і безальтернативність чого писав Емануель Левінас. Комплексний аналіз лідерства в іудаїзмі – з погляду особистісних якостей, поведінкових стереотипів, змінюваної ситуації, релігійно-

духовної атмосфери, суспільно-політичних трансформацій та етапів розвитку феномена, який дедалі частіше визначається як «єврейська цивілізація», не може вважатися науковою проблемою, яка знайшла своє вирішення.

Усе вищезазначене, а також недостатній інтерес до проблеми, що спостерігається в українській релігієзнавчій літературі, і зумовили звернення до феномена релігійного лідерства в іудейській традиції.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана в межах наукових досліджень кафедри культурології «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, затвердженого Вченою радою НПУ імені М.П. Драгоманова (протокол № 5 від 22 грудня 2006 року) та комплексної наукової програми НПУ імені М.П. Драгоманова «Актуальні проблеми розвитку духовної культури України». Робота виконується у межах науково-дослідної теми кафедри культурології «Сертифікатні програми як складова в системі підготовки науково-педагогічних кадрів» № 8/10-11.

Мету й завдання дисертаційного дослідження визначено з урахуванням стану наукової розробки та актуальності проблеми. **Мету** дисертації становить дослідження релігійного лідерства на прикладі іудейської традиції, його структурний аналіз у контексті компаративного, історичного та філософського розрізів.

Відповідно до поставленої мети визначаються такі **завдання**:

здійснити порівняльну характеристику релігійного та політичного лідерства, визначити зміст феномена релігійного лідерства, його сутнісних особливостей;

окреслити основні групи механізмів впливу лідера на членів іудейських громад під час комунікативних процесів;

структурувати поняття релігійної харизми, надати характеристику її визначальних рис в іудаїзмі;

систематизувати історичні форми релігійного лідерства в іудаїзмі, виділити основні аспекти діяльності лідера в єврейській громаді, охарактеризувати загальні компоненти у структурі релігійного лідерства, що притаманні іудейській традиції; здійснити аналіз релігійної діяльності цадика, визначити його роль та сфери впливу на прикладі єврейських громад Східної Європи;

проаналізувати образ релігійного лідера крізь призму взаємозв'язку об'єктивних та суб'єктивних чинників на прикладі релігійної діяльності Нахмана Брацлавського;

запропонувати нові критерії у типологізації релігійного лідерства, здійснити характеристику кожного з типів на прикладі діяльності хасидських лідерів.

Об'єктом дослідження є релігійне лідерство.

Предметом дослідження є феномен релігійного лідера в іудейсько-хасидській традиції.

Теоретико-методологічну основу дослідження становлять фундаментальні ідеї теоретиків релігієзнавчої науки, праці визначних соціальних філософів, соціологів і психологів Б. Басса, М. Вебера, Г. Греснома, Р. Дафта, Е. Дюркгайма, Т. Карлейля, Л. Картера, С. Клубека, Г. Лебона, Т. Маака, А. Маслоу, С. Московичі, Л. Окса, П. Сорокіна, А. Сосланда, Р. Стогділла, Г. Гарда, З. Фрейда, Е. Фромма, Ф. Хеллера та ін., а також роботи дослідників, що розкривають зміст функціонування лідерства в інституті політики: Д. Бернса, Ж. Блонделя, С. Гантингтона, Н. Макіавеллі, М. Мамфорда, Н. Плеса, М. Сікера, Н. Фрейк та ін. Важливими для розуміння феномена релігійного лідерства є праці провідних українських філософів та релігієзнавців І. Богачевської, Е. Бистрицької, В. Бондаренко, В. Єленського, М. Заковича, А. Колодного, І. Ломачинської М. Стадника, З. Швед, М. Черенкова, П. Яроцького. Наступною групою праць дослідників, на які автор спирається під час роботи над дисертацією, є розвідки, присвячені висвітленню того чи іншого історичного типу лідерства, що притаманний іудейським традиціям, та розкривають його в різних аспектах: І. Барталя, Д. Бленкісопа, М. Бубера, Й. Вейнберга, І. Галанта, Ю. Гессена, С. Городецького, А. Гріна, С. Дубнова, Ш. Етгінгера, І. Іткіса, І. Йоста, З. Крупицького, Ф. Канделя, Я. Кац, І. Левікова, І. Лур'є, Ц. Марка, А. Мор, І. Оршанського, М. Рижського, Д. Роскіса, І. Турова, Е. Урбаха, Й. Флавія, В. Фуркало, А. Штейнзальца та ін.

Автор виокремлює у фундаментальних підходах до осмислення феномена лідерства логічний, історичний та міждисциплінарний, що уможлиблює всебічний аналіз еволюції інституту лідерства в іудаїзмі.

Джерельну базу дослідження становлять, передусім, ТаНаХ, Талмуд, в яких закладена і відображена іудейська традиція, а також релігійна спадщина видатних єврейських релігійних мислителів та лідерів Нахмана Брацлавського, Залмана Шнеєрсона, Менахема-Менделя Шнеєрсона, у творах яких виразно розкривається іудейське розуміння лідерства.

Методи дослідження. Аналізуючи особливості феномена релігійного лідерства, автор дотримувалася загальноприйнятих у вітчизняній філософії та релігієзнавстві принципів об'єктивності, системності, толерантності, позаконфесійності та історизму.

Значну роль у дослідженні феномена релігійного лідерства, в контексті кристалізації релігійної харизми та аналізу її природи, а також у визначенні ролі соціально-психологічних механізмів впливу лідерства, відіграв міждисциплінарний підхід. Застосовувався також історичний підхід у процесі дослідження впливу об'єктивних чинників, як історичних умов, духовних потреб громади на оформлення і функціонування релігійного лідерства на прикладі діяльності Нахмана

Брацлавського.

У дисертації автор використовує сукупність дослідницьких методів, що застосовуються у гуманітарних та соціальних науках, серед яких: компаративний аналіз (при дослідженні основних складових елементів релігійного лідерства шляхом порівняльного аналізу його функціонування в інституті політики та релігії), структурно-функціональний (у процесі аналізу діяльності цадика, як історичної форми релігійного лідерства в хасидизмі та його функцій у єврейській громаді), моделювання (під час аналізу релігійної діяльності Нахмана Брацлавського), а також синтезу та узагальнення.

У своїй сукупності методи, які автор використовувала у процесі дослідження, дали можливість релігієзнавчо-філософському дослідженню відобразити релігійного лідера в іудейсько-хасидській традиції.

Наукова новизна одержаних результатів. У дисертаційній роботі вперше у вітчизняній філософсько-релігієзнавчій літературі здійснено аналіз інституту лідерства в іудаїзмі як соціального, духовного і культурного агента трансляції текстового канону, зафіксованої письмовою традицією макрокультурної моделі, релігійного, суспільно-економічного та соціокультурного досвіду, історичної пам'яті, моральних і духовних цінностей, а також як організаційно-регулятивного фактора життєдіяльності єврейської спільноти.

При цьому автор дійшла висновків, які містять у собі елементи наукової новизни.

Уперше визначено, що суспільно-політична культура іудаїзму ґрунтується на фундаментальних принципах соціальної поведінки, яка постає як результуюча від складної взаємодії трьох інтелектуальних складових, представлених діяльністю трьох типів релігійного лідерства в іудаїзмі, а саме: протетичного, священничого та мудрецького. Ці три типи лідерства забезпечили свого часу безперервність єврейської релігійної традиції і зробили визначальний внесок у становлення традиційного іудаїзму;

систематизовано основні історичні форми лідерства, що представлені у єврейському соціумі та об'єднанно їх у групи, головними критеріями яких є джерело влади та пов'язаний з нею інструментальний набір впливу на послідовників. З-поміж них: інституціональна група (священство, рабинат), в основі якої лежить церемоніально-обрядовий та проповідницький аспект діяльності лідера; харизматична (пророки, цадики), головним інструментом якої є харизма та містичний зв'язок з трансцендентною силою, та інтелектуальна група, джерелом релігійного авторитету якої визнаються глибокі знання релігійних традицій (мудреці). При цьому встановлено, що кожний формат релігійного лідерства з конкретною функціональною спрямованістю та цілями відповідає історичним

потребам єврейської громади у збереженні і розвитку релігійної ідентичності;

виокремлено три основні елементи, що складають структуру релігійного лідерства в іудаїзмі. З-поміж них: природа релігійної влади, комунікативні механізми впливу, функціональна спрямованість діяльності лідера і його вплив на інші соціальні інститути;

набуло подальшого розвитку дослідження комунікативних механізмів лідерського впливу, які функціонують у релігійних групах; зокрема, встановлено, що для іудейсько-хасидських громад характерна інтенсивність трьох з них: вербальні механізми, серед яких виділяємо усну, письмову комунікації та фонаційні засоби впливу; соціально-психологічні складові комунікативного процесу (навіювання, наслідування, емоційне зараження) та безпосередній вплив лідера через особистісний набір рис та моральних якостей;

розуміння процесів моделювання релігійного іміджу лідера, які перебувають у тісному взаємозв'язку об'єктивних чинників (таких, як історично-ситуативний фон, потреби громади, природа лідерства) з суб'єктивними факторами, такими як особисті риси лідера, комунікативні та інструментальні механізми впливу на послідовників;

дослідження основних типів діяльності релігійних лідерів взагалі і таких, як ідеологічна діяльність, просвітницька діяльність та організаційна діяльність зокрема;

уточнено специфіку релігійного лідерства: останній постає як важливий (часто – невід'ємний) елемент функціонування усього релігійного комплексу, що ґрунтується на релігійному віровченні і зумовленій віроповчальними настановами соціальної поведінки. Релігійна мотивація у сприйнятті релігійного лідера, уявлення про його більш інтенсивний зв'язок із трансцендентним, яке (уявлення) може бути не тільки кодифікованим і інституалізованим, але й спонтанним і неформальним, принципово вирізняє релігійне лідерство від усіх інших типів лідерства;

поняття релігійної харизми, яке складається з трьох основних компонентів, що взаємодіють між собою: джерело харизми, що визнається послідовниками як таке, що має трансцендентну природу та може реалізовуватися і в індивідуальній, і в інституційній формі; особлива енергія релігійного лідера, що формується під впливом процесу соціалізації та особистісних рис індивіда; процес взаємодії з послідовниками. З-поміж головних механізмів поширення релігійної харизми виділяємо наступні: ідею і глибоку переконаність у винятковості, вибраності та істинності релігійного знання; успіх, що доповнюється чудотворно-магічною складовою харизми; альтруїстична спрямованість діяльності харизматика.

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів.

Отримані наукові результати поглиблюють філософсько-релігієзнавче розуміння ролі релігійного лідера і створюють підґрунтя для подальшої

розробки цієї важливої для низки соціальних і гуманітарних наук проблеми.

Результати дисертаційної роботи можуть бути використані у лекційних курсах і семінарських заняттях з релігієзнавства, соціології, в магістерських спецкурсах, а також для підготовки відповідних підручників і посібників.

Апробація результатів дослідження. Результати дослідження відображено в публікаціях і виступах дисертанта на таких міжнародних наукових конференціях: Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 2010); Міжнародній молодіжній релігієзнавчій літній школі з юдаїки (Київ – Умань, 2010 р.); Міжнародній науковій конференції «Традиція і культура. Феномен діалогу: традиція і сучасність» (Київ, 2010 р.), Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 2011); XVIII Міжнародній науковій конференції з юдаїки (Москва, 2011 р.), XVII Міжнародній молодіжній релігієзнавчій зимовій школі з юдаїки, Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 2012); Міжнародній молодіжній конференції з юдаїки (Санкт-Петербург, 2012 р.).

Окрім того, результати дослідження автор використовував під час проведення лекцій та практичних занять з курсів «Релігієзнавство», «Соціологія» та «Політологія».

Публікації. Результати дослідження відображені в 5 наукових статтях (4 з яких у фахових наукових виданнях, затверджених Міністерством освіти та науки, молоді та спорту України для філософських наук), 2 тезах доповідей, опублікованих у матеріалах конференцій.

Структура дисертації. Структура та обсяг дисертації зумовлені логікою дослідження, яка впливає з поставленої мети та завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків до них, загальних висновків та списку використаних джерел (190 позицій).

РОЗДІЛ І

ЛІДЕРСТВО ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ

1.1. Основні теорії лідерства

Багатоманітні теорії лідерства, що домінують у сучасній науці, можна об'єднати у три великі групи.

Перша група теорій, що виникли й розвинулися у першій половині ХХ століття, особливу увагу приділяла дослідженню лідерських рис і особливостей характеру. Автори вважали, що лідерство – це результат прояву індивідуальності або характеру людини; за умови визначення набору лідерських рис можна було б швидко виявляти лідерський потенціал особистості та ефективно його розвивати.

У ранніх дослідженнях феномена лідерства зацентрована ідея: людину як лідера визначають і зберігають за нею цей статус за будь-яких умов виключно її особисті якості. Такий погляд сягає своїм корінням традиційних уявлень давньогрецьких істориків (Геродот, Плутарх) і філософів (Платон, Аристотель) про роль визначних постатей в історії, адже переважна більшість мислителів минулого аналізували історичні події як продукт творчої діяльності видатних особистостей.

Деякі західні дослідники початку ХХ століття перебували під впливом праць Т. Карлейля [REF _Ref327564069 \r \h * MERGEFORMAT 54] і Т. Голтона, які, у свою чергу, були представниками волонтаристського сприйняття ролі особи в історії. Т. Карлейль висунув теорію лідера як людини, котрій властиві унікальні якості, що приголомшують уяву мас. Ф. Хеллер зауважував: «Самотня, драматична особа, яка мобілізувала і надихала маси на пізнання нових цілей, а також методів релігійного спасіння, стає прототипом ідеального лідера» [133, с. 216].

Автори теорії «великої людини», або героя (Дж. Дауд, Е. Дженнінгс, Т. Карлейль та ін.), наголошували на суб'єктивній природі лідерства. Герой впливає завдяки тому, що від народження наділений рисами, які відрізняють його від інших індивідів. Відповідно, зміни, що відбуваються в історії, – результат індивідуального лідерства. Автори теорії «великої людини» схилилися до наступної ідеї: якщо лідер обдарований якостями, які вирізняють його, то повинна існувати можливість визначення або виокремлення цих якостей. Такий висновок вплинув на появу теорії лідерських рис, автори якої (Л. Бернард, В. Бинхем, С. Кілбоурн, О. Тед) пояснювали лідерство, як результат наявності тих або інших рис і відповідного характеру особи.

Особливого значення для розвитку цього підходу набуло відкриття С. Клубека і Б. Басса. Суть його полягала в тому, що людей, які від природи не схильні до лідерства (а вони завжди є в групі), не можна до нього залучити. Хіба що спробувати змінити деякі особливості їх характеру за допомогою психотерапії [REF _Ref327564716 \r \h * MERGEFORMAT 172, с. 61].

Російський дослідник сучасних західних теорій лідерства О. Кудряшова порівнює висновки Р. Стогділла і Р. Манна щодо особовистісних властивостей лідера та у своїх коментарях відзначає виняткову роль інтелекту в лідерстві. Проте шлях до успіху пов'язаний також із такими якостями лідера, як вміння пристосуватися до відповідних ситуацій, комунікативність, здатність впливати на людей. Особи з подібними рисами мають більше шансів на лідерство, ніж їх суперники. Р. Стогділл також відзначив, що в різних ситуаціях лідери виявляють різні особистісні якості, і зробив наступний висновок: «Людина не стає керівником тільки завдяки тому, що вона наділена певним набором особистісних властивостей» [68, с. 132].

А. Лоутон і Е. Роуз наводять наступний перелік якостей, укладений під час семінару керівників у Лондоні 1987 року: 1) далекоглядність – вміння сформулювати імідж і завдання організації; 2) вміння визначити пріоритети – здатність розрізняти, що необхідне, а що просто важливе; 3) стимулювання послідовників через визнання і винагороди за успіхи; 4) володіння мистецтвом міжособистісних стосунків: вміння вислухати, підказати, бути упевненим у своїх діях; 5) стійкість – непохитність перед особою опонента; 6) харизма або чарівливість – риса, що не піддається визначенню, але полонить людей; 7) гнучкість – здатність реагувати на нові ідеї та досвід; 8) рішучість, твердість – коли цього вимагають обставини [74, с. 94].

Значний вклад у розробку теорії лідерських рис здійснив Д. Видрін. Перелік властивостей лідера, визначених багатьма західними авторами, український учений доповнює наступними: інноваційність, відповідний лексикон, прогностичні навички, політичний маркетинг, арбітражні здібності, відчуття часу [22, с. 54].

При дослідженні релігійного лідерства ми звертались до аналізу суб'єктивних чинників та виокремлювали з-поміж них особисті якості лідера як такі, що безпосередньо впливають і на процес моделювання релігійного образу лідера у свідомості послідовників, і на формування певного типу його релігійної поведінки. Зокрема, на прикладі релігійної діяльності Нахмана Брацлавського виділена низка рис, які, на нашу думку, характеризують його як лідера.

Однак єдиної думки про те, які ж якості повинен мати лідер, до цього часу не існує. При аналізі лідерства тільки з точки зору суб'єктивного фактору – наявності в індивіда певних рис – автори залишають неврахованими багато суспільних складових лідерського процесу: взаємини «лідер – послідовники», умови соціального середовища, в якому оформлюється лідерство, особливості завдань, які необхідно вирішувати даній соціальній групі. У той же час не викликає сумнівів той факт, що лідер повинен характеризуватися деякими основними рисами, здатними викликати довіру послідовників.

Проблема лідерства була однією з центральних тем психологічних досліджень З. Фрейда, Е. Фромма. У різних варіаціях вони описували

лідера як постать батька. На їх думку, в індивідуальному досвіді деяких послідовників лідер посідає місце батька. Він стає джерелом любові, страху або уособленням «Супер-его». Багато психоаналітиків прагнули зрозуміти особистість того або іншого лідера через аналіз подій його дитинства і комплексів, що формуються в той період; через аналіз культурного середовища, в якому відбувається формування майбутнього лідера і його стосунків з батьками; нарешті, через аналіз потреб і мотивів, які рухають людиною в її бажанні досягти влади.

Проявом крайнього психологізму в розумінні природи лідерства є концепція психоаналізу, створена З. Фройдом. На думку дослідника, лідерство – це сфера прояву пригніченого лібідо: придушення лібідо виявляється у прагненні безмежної влади, у бажанні відчутти насолоду від панування над людськими долями. Віддаючи перевагу авторитарній формі лідерства, З. Фройд вважав, що без примусу, а також без панування над масами не можна обійтися, «тому що маси відсталі і недалекоглядні, вони не люблять відмовлятися від потягів, не слухають аргументів» [127].

Прихильниками психоаналітичного підходу були такі американські дослідники, як Г. Лассуел і Е. Еріксон. «Заклик Лассуела вивчати «психопатологію» керівників призвів до створення цілої низки «психологічних біографій», в яких багато уваги приділено подіям, що сталися у віддаленому минулому, і передовсім у дитинстві» [10, с. 69], відзначає Ж. Блондель.

Дослідник У. Берку зазначає, що психологічне дистанціювання між лідерами і послідовниками може підвищити лідерську владу та її ефективність [161, с. 74]. Відокремлюючи себе від послідовників, лідери демонструють однакове ставлення як до завдання, так і до людей. Послідовники з високо розвинутою потребою досягати мети комфортніше себе відчувають із соціально дистанційованим лідером.

Психологічні теорії аналізують лідерство і намагаються знайти відповідь на запитання «хто такий лідер?», даючи останьому індивідуальну характеристику. При цьому феномен лідерства розглядається статично, а сам процес становлення в його динамічному аспекті залишається неврахованим.

Автори другої групи теорій намагаються подолати статичну оцінку лідерства, досліджуючи його крізь призму аналізу лідерських рис і лідерської поведінки. Дехто вивчає власне лідерську поведінку. Інші приділяють особливу увагу поведінці у взаємовідносинах, тобто механізму взаємин між лідером і послідовниками. Суть поведінкового підходу вкрай просто визначив Р. Дафт: «У межах теорій цієї групи передбачається, що успішному лідерові властиві певні форми поведінки» [REF_Ref327567101 \r \h * MERGEFORMAT 35, с. 54].

Головна новизна поведінкового підходу в тому, що увагу зацентровано на оточенні лідера, його послідовниках, на умінні вибудувати відносини між ними.

Дослідники, які працюють у цьому напрямі (Дж. Хемфілд, Дж. Хоманса), наголошують на діях, що роблять людину лідером і вирізняють її з-поміж послідовників. Поведінку лідера почали аналізувати як вирішальний чинник, від якого залежить успіх або невдача при виконанні лідерських функцій. Сам лідер розглядається як організатор і носій певного стилю поведінки. У центрі поведінкового підходу постала категорія «стилю лідерства». О. Гундаль визначила його як «сукупність прийомів і методів діяльності лідера» [34, с. 152].

Не менш популярними є теорії, орієнтовані на спробу створення операційної моделі лідерства. Так, група західних учених (Дж. Хоманс, Р. Стогділл, З. Еванс, Ф. Фрідлер та ін.) запропонувала теорію очікування-взаємодії, в основу якої покладено своєрідну тріаду – дію лідера, його взаємозв'язок з найближчим оточенням і його настрій. Автори цієї теорії вважають, що успіх лідера залежить від конкретних умов, які виступають вирішальним чинником у виборі найбільш прийнятної для ситуації типу лідерства. Автори теорії «очікування-взаємодії» виділяють два можливі стилі лідерства – орієнтацію на завдання і орієнтацію на міжособистісні стосунки, інакше кажучи інструментальне й емоційне лідерство. Роль лідера, який буде залучений до процесу взаємодії, визначається очікуваннями послідовників, що, у свою чергу, впливає на формування лідерського стилю поведінки. Інакше кажучи, лідерський стиль – це те, як лідер поводить себе у взаємодії з послідовниками.

У сучасній науці досліджено і описано різноманітні лідерські стилі поведінки. Однак найактуальнішими залишаються два протилежні стилі поведінки – авторитарний і демократичний.

Історично першим і, мабуть, найбільш поширеним на практиці є авторитарний стиль, що вважається універсальним. Він ґрунтується на віддаванні у наказовій формі розпоряджень без будь-яких пояснень їх зв'язку із спільними метою і завданнями діяльності. Лідер, який вдається до нього надає перевагу офіційному характеру стосунків, підтримує між собою і послідовниками дистанцію, яку ті не мають права порушити. Основною умовою даного стилю є наявність механізмів впливу, що дозволяють йому нав'язувати свої рішення іншим.

Недоліками авторитарного стилю керівництва можуть бути зниження або відсутність ініціативності з боку послідовників, суворі дисциплінарні заходи, що зумовляють домінування таких емоцій, як страх і злість.

Застосування авторитарного стилю буває ефективним тоді, коли послідовники лідера повністю перебувають під його владою або безмежно йому довіряють.

Протилежний авторитарному стилю є демократичний, який апелює до вищих рівнів потреб. Демократичний лідер намагається зробити обов'язки своїх послідовників привабливішими, уникає нав'язування їм своєї волі, залучає послідовників до процесу ухвалення

рішень, надає їм свободу формувати власні цілі у контексті загальних. Демократичний лідер значною мірою довіряє своїм послідовникам, цікавиться їх думкою, прагне використовувати все краще, що вони пропонують.

Демократичний стиль керівництва застосовується у ситуаціях, коли виконавці добре, інколи краще за лідера, знаються на тонкощах завдань, які стоять перед групою, що сприяє, у свою чергу, інноваційності та творчості при їх вирішенні.

Дослідники відзначають, що в сучасних умовах найважливішою якістю лідера є володіння різними стилями і уміння їх застосовувати залежно від конкретної ситуації, специфіки вирішуваних завдань, соціально-психологічних особливостей як послідовників, так і власних особистісних якостей [135, с. 92].

Однак у контексті аналізу релігійного лідерства поняття «служіння» найбільш точно відображає взаємовідносини між лідером та послідовниками. Воно визначає повне підпорядкування останніх волі їх лідера, який, у свою чергу, виступає посередником між ними та трансцендентною силою. Саме тому можемо говорити, що у процесі реалізації релігійного лідерства найчастіше вибудовується авторитарний стиль поведінки.

За концепцією Б. Басса, лідерство є спробою одного члена групи змінити мотивацію і поведінку інших членів групи. У разі успіху при зміні мотивації змінюються й очікування. Нерідко поведінка членів групи міняється відповідно до їх бажання отримати винагороду за виконану роботу. Лідер у змозі змінити поведінку послідовників за допомогою різних методів заохочення і покарання. Цінність визначається тим, що він може надати групі можливість досягти очікуваних винагород [156, с. 118].

1953 року. Т. Парсонс зробив заявку, яка прозвучала як відкриття: індивіди у спілкуванні є об'єктами оцінки один одного. Сам процес оцінювання є когнітивним і несе в собі певне емоційне навантаження. Лідерство, таким чином, є оцінювальними взаємовідносинами, що складаються із сприйняття ділових якостей лідера і його людської привабливості [178, с. 136]. Даний підхід визначається як атрибутивний. Він виявляє важливість і навіть необхідність знання лідером того, як сприймають і чого чекають від нього послідовники, бо це впливає на його власне відчуття ступеня свободи дії: що можна зробити, що є небажаним, а що принципово не можливо в даній групі [3, с. 263]. Дослідження атрибутивного підходу до лідерства свідчать про підвищений інтерес до ролі послідовників, які на відмінну від пасивної маси все більш активно залучаються до процесу ухвалення важливих рішень на всіх етапах існування владних функцій.

Отже, в сучасних дослідженнях зростає увага до когнітивних елементів у взаємовідносинах «лідерпослідовники», до яких відносяться очікування послідовників і моделювання ними поведінки лідера.

Як відзначають сучасні дослідники, сьогодні акцент змістився з аналізу особистісних характеристик лідера на розгляд особливостей сприйняття його послідовниками, оскільки саме цей факт визначає, яким чином послідовники відреагують на ті або інші якості лідера, чи схвалять їх і підуть за лідером, чи не підтримають його. Тобто не лідер домінує, примушуючи послідовників діяти відповідно до своїх особистісних рис, а послідовники певною мірою визначають поведінку лідера, підштовхуючи його до прояву тих або інших рис.

У процесі аналізу структурних елементів релігійного лідерства на прикладі діяльності Нахмана Брацлавського, нами було виділено потребу релігійної громади як об'єктивний чинник, що впливає на формування релігійного образу лідера, на постановку ним пріоритетних завдань і вибору шляхів їх вирішення.

Результатом розвитку атрибутивного підходу до лідерства є поява наукових праць, які розробляють концепцію взаємодії лідера і його організації як форми обміну, в якій усі учасники перебувають на рівних позиціях. Акцент тут робиться на прихованому соціальному обміні або трансактності – процесі, що відбувається протягом певного часу між лідером і послідовниками та включає їхній взаємовплив і міжособистісне сприйняття ними один одного [REF _Ref327564899 \r \h * MERGEFORMAT 68, с. 162]. Лідер приносить користь групі тим, що визначає ситуацію і напрями дій, отримуючи у відповідь зростаючу пошану і важливу реакцію на свою поведінку з боку послідовників. Дослідники трансактного підходу підкреслюють велике значення в організаційному лідерстві впливу через переконання, у порівнянні з примусовою владою або поступливістю.

Значним внеском у розвиток трансактного підходу стала модель «вертикального зв'язку в діадах», запропонована Г. Гресном і його колегами. Дослідники ставлять під сумнів загальноприйняте положення про те, що лідери ставляться однаково до різних послідовників. Лідер, згідно з дослідженнями Г. Гресна, не поводить з групою як з чимось цілісним, монолітним. Взаємодія лідерів і послідовників відбувається в діадах, один на один, і відносини, що складаються між лідером і послідовниками, відносно незалежні від стосунків поза діадою. Лідер не вивищується над групою послідовників, а є одним із учасників взаємодії, що входить у діаду. У представленій моделі діяльність лідера визначається обраним стилем. Члени групи, яким надається перевага, отримують можливість реалізувати лідерський стиль управління, тоді як інші сприймаються менш здібними і лідер у взаємовідносинах з ними використовує авторитарний стиль. С. Аліфанов відзначає, що коли в групі розвиваються взаємовідносини першого типу, лідер усе більше стає залежний від результатів переговорів з послідовниками та від процесу взаємодії з кожним із них. З цієї миті його вплив визначається не стільки формальною владою, скільки міжособистісним обміном з послідовниками [REF _Ref327569381 \r \h * MERGEFORMAT 3, с. 265].

Діяльність релігійного лідерства також орієнтована на певне коло послідовників, яке, у свою чергу, має чітку структуру і визначається певними особливостями вибудовування взаємовідносин лідера з ними, вибору інструментів впливу та, власне, стилю, ефективного для кожної із груп.

Якщо послідовники самі обирають лідера, то виникає значне відчуття взаємодії і взаємовідповідальності їх по відношенню один до одного. При цьому у послідовників очікування від лідера і вимоги до нього вищі, аніж по відношенню до тих керівників, які призначаються ззовні. Вибір і призначення можуть створити різний психологічний клімат. Проте це не заперечує можливості організаційного лідера завоювати авторитет у послідовників завдяки своїй компетентності, прийняттю правильних рішень, доброзичливому ставленню до інших членів групи.

Теорії «обміну», «трансактного аналізу» представляють лідера як людину, яка відчуває потреби і бажання послідовників та пропонує способи їх досягнення. Предметом аналізу, по суті, служить стиль лідерства, коли на передній план виступають міжсуб'єктні стосунки. Акцент зміщується на емоційний аспект реалізації лідерської позиції.

Д. Гоулман, Р. Бояцис, Э. Маккі здійснили аналіз більше як п'ятсот моделей лідерських навичок, згрупували їх у три групи: професійні, когнітивні здібності та риси, що свідчать про високий емоційний інтелект. Дослідники дійшли висновку, що високоефективний лідер відрізняється, з одного боку, високим рівнем інтелекту, в тому числі і когнітивних навичок, як-от широкий кругозір і вміння прогнозувати ситуацію, з іншого боку – емоційним інтелектом. «У здібностях, що відрізняють видатних лідерів від середняків, 80-90% а інколи і більше – складають навички емоційного інтелекту» [76, с. 73]. Складовими елементами емоційного інтелекту дослідники називають самоконтроль і здатність управляти взаєминами. Самоконтроль включає вміння контролювати свої емоції, щиро проявляти відвертість, вміння спритно розв'язувати поставлені завдання. Здатність управляти стосунками визначається за здібністю лідера до впливу, вмінням майстерно досягати компромісу, бути командним гравцем, залучаючи учасників групи до активного, азартного прагнення до спільних ідеалів.

Досить широкого поширення в США набула і так звана мотиваційна теорія лідерства. Прихильники даної теорії (З. Мітчел, С. Еванс, А. Маслоу), досліджуючи не стільки спонукальні причини боротьби за панування, прагнуть виявити і привести у відповідну систему потреби найближчих соратників лідера і його послідовників. Автори цієї концепції зазначають, що ефективність лідерських дій залежить від того, наскільки лідер здатний впливати на мотивацію послідовників, на їхню здібність до ефективного виконання роботи і на їхнє відчуття задоволеності від виконаної роботи. А. Маслоу пропонує ієрархічну послідовність мотиваційних потреб людини від найнижчого

рівня (фізіологічні потреби і потреби в захищеності) до високого – потреба у самореалізації. Таких потреб він виділяє п'ять: 1) фізіологічна рівновага (забезпечення базових потреб, коли індивід обіймає низові посади в організації лідера); 2) забезпечення безпеки (так само відноситься до низових кіл організації); 3) приналежність до службової ієрархії (пов'язано з прагненням знайти власне місце в системі, яке забезпечувало б певний статус у суспільстві); 4) здобуття пошани в організації та суспільстві; 5) самореалізація, тобто вищий рівень мотиваційних потреб. У подібній системі взаємовідносин лідера з послідовниками важливо, щоб той чітко орієнтувався, наскільки його підлеглі задоволені своїм статусом і реалізують свої потреби відповідно до владних можливостей [81].

Мотиваційні теорії розробляються в дусі біхевіоризму одного з напрямів американської психології, що виник на початку ХХ століття і стверджує, на відміну від інших теорій, що предметом психології є не свідомість або мислення, а поведінка. Головним недоліком поведінкових і рольових теорій є те, що вони не враховують соціальний контекст, у якому відбувається процес реалізації лідерства.

Третя група досліджень, до якої належать теорії навколишнього соціального середовища, або ситуативні, займає помітне місце в науковій розробці проблеми лідерства. Передумови ситуативної теорії почали формуватися ще в ХІХ столітті, коли Г. Спенсер передбачив, що «час створює лідерів». Ця концепція формувалася на висновках, що необхідність будь-якого лідерства визначається часом, місцем і обставинами. Дж. Адаїр відзначив: «У крайньому вираженні ця теорія взагалі заперечує існування такого поняття, як лідер, і стверджує, що все визначається ситуаціями. Одні ситуації роблять лідером одну людину, а інші іншу» [REF_Ref327570408\r\h* MERGEFORMAT 1, с. 23].

Дослідники цього напрямку (Х. Персон, В. Хокинг, Дж. Шнейдер, А. Мерфі) вважають, що факт виникнення і становлення лідерства безпосередньо пов'язаний з різкими поворотами історичного процесу, з соціальними конфліктами і просто щонайгострішими кризовими ситуаціями, у які потрапляє те або інше суспільство. Саме подібні ситуації створюють необхідні умови для висунення на лідерські позиції осіб, які в повсякденному житті залишилися б непоміченими. Так Дж. Шнейдер виявив, що кількість видатних військових лідерів Англії була пропорційною кількості конфліктів, до яких залучалася нація. А. Мерфі стверджував, що лідерство – це не властивості індивіда, а випадковий чинник, коли для конкретної ситуації потрібен певний тип дій, і лідер виступає інструментом вирішення цих проблем [92, с. 90].

У середині ХХ століття ініціативу в розробці ситуативних концепцій лідерства перехопили соціальні психологи (З. Джібб, Р. Стогділл, Л. Картер Б. Басс та ін.), які обґрунтували суто ситуативні підходи в поясненні лідерства. Вони, надаючи великого значення рисам характеру і ситуативній обумовленості особистісних якостей лідера,

стверджують, що кожна окрема ситуація вимагає від лідера прояву специфічних властивостей, відповідних даній ситуації і приділяють багато уваги проблемі взаємозалежності між характером ситуації і особливостями лідерства в ній. Досліджуючи теорії лідерства, О.

Кудряшова зазначила: «Ситуативний підхід до лідерства вийшов на арену майже п'ять десятиліть тому і значно відсторонив панівну тоді теорію рис. Проте багато теоретиків наполягали і наполягають на тому, що сама по собі ситуація не є достатньою для визначення лідерства» [68, с. 154].

Результати дослідження лідерства в іудаїзмі не можуть бути повними без ретельного аналізу історичної ситуації як об'єктивного чинника, який безпосередньо впливає на формування релігійного віровчення і визначає основні його напрями. Так у підрозділі 3.1, аналізуючи історичні форми лідерства в іудаїзмі, ми акцентували увагу на тому, що саме історична ситуація визначає потребу в певному типі лідерства та його функціональній спрямованості.

Основна заслуга ситуативної концепції полягає в тому, що вона показала необхідність гнучкого підходу до вивчення лідерства в цілому та поставила дослідників перед необхідністю пошуку критеріїв аналізу ситуацій та умов соціального, які й визначають тип лідерства.

У першому підрозділі проаналізовано сучасні теорії, що охоплюють усі аспекти феномена лідерства – постать лідера, соціальну і персональну картину його оформлення, взаємодію лідера і послідовників. Важливим є те, що всі концепції і теорії допускають їх взаємну інтеграцію. У той же час недоліком таких моделей визнаємо факт, що всі вони, узяті окремо, виявляються не функціональними, як тільки справа доходить до практики. Частково це відбувається тому, що сама теорія робить наголос на зовнішніх аспектах проблематики лідерства, його формах і проявах, а не на глибинному аналізі причинно-наслідкових зв'язків.

У контексті аналізу релігійного лідерства найбільш продуктивними виявились ситуативна теорія, атрибутивна теорія та теорія рис. Важливе місце у дослідженні особливостей лідерства в інституті релігії займає мотиваційна теорія, що розкриває зміст діяльності релігійного лідера, спрямованої на боротьбу з соціальними бідами. У свою чергу, мотиваційна теорія тісно пов'язана з психоаналітичним дослідженням лідерства, визначенням місця процесу соціалізації у формуванні лідерських якостей індивіда.

Дисертант доходить висновку, що найбільш перспективний шлях подальшого розвитку релігійного лідерства – це інтеграційний, заснований не лише на об'єднанні всіх наявних теорій, але і на залученні до вивчення лідерства досягнень інших наук – психології, соціології тощо.

1.2. Лідерство в іудейській духовній традиції та релігійній практиці як об'єкт релігієзнавчого аналізу

Сучасна наукова думка представляє достатньо широкий спектр досліджень, які присвячені аналізу тієї чи іншої складової феномена лідерства. Це зумовило доцільність згрупування джерел та літератури з досліджуваної проблематики у три блоки.

До першого блоку відносимо праці, які присвячені дослідженню феномена лідерства в цілому. Однак є необхідність класифікувати їх за підгрупами. У першій підгрупі виокремимо праці, в яких проводився аналіз лідерства в контексті соціологічно-філософських та психоаналітичних досліджень.

Фундаментальними роботами з проблематики лідерства є праці Макса Вебера «Соціологія релігії» та «Політика як покликання та професія» [15], [16]. Німецький соціолог запропонував одну із найбільш розгорнутих характеристик лідерства. Вирішальними якостями лідера, за його теорією, слід вважати пристрасть, відчуття відповідальності і здатність правильно оцінити ситуацію. М. Вебер запропонував типологізацію лідерства, що виявилася універсальною в контексті діяльності лідера в соціальній групі, інституті або суспільстві в цілому. Дослідник виокремлює традиційне лідерство, засноване на суспільних традиціях, традиційно-легальний формат лідерства, джерелом якого є демократичні вибори, і харизматичне панування, в основі якого закладені надзвичайні здібності особистості. Навіть враховуючи сплеск сучасних досліджень харизматичності, як складової лідерства, основні тези М. Вебера залишаються найоригінальнішими. Соціологізуючи поняття «харизма», учений визначає її «як риси особи, які визнаються надзвичайними, завдяки яким вона оцінюється як обдарована надприродними або особливими силами і властивостями, недоступними для інших» [15, с. 135]. Продовжуючи концепцію харизматичного лідерства, М. Вебер стверджує, що вона заснована на особистих якостях носія влади. Аналізуючи природу феномена харизми, дослідник указує на її ірраціональні витoki. У процесі розвитку суспільства основними рисами харизматичного лідера вважалися як божественні, так і надприродні якості, але обов'язково ірраціонального походження. Проте ірраціональна основа харизми робить неможливим застосування цього поняття як універсального, а тому продовжуються дослідження харизми, спрямовані на пошуки правомірної з наукової точки зору раціональної основи харизматичної влади.

М. Вебер особливу увагу приділяє процесу рутинізації харизми, трансформації її в інституційний складовий елемент влади. Дослідник одним із перших робить спробу виявити особливості лідерства інституту релігії та детально аналізує такі форми релігійного авторитету, як чаклунство, священство, пророцтво. Він звертає увагу на основні механізми процесу трансформації з одного формату релігійного лідерства до іншого. «Практично важливим у процесі утворення

книжкової релігії є перехід у підготовці священнослужителів від якнайдавнішої суто харизматичної стадії до літературної освіченості...» [15, с. 130]. З соціологічної точки зору, вчений наголошує, що релігійно-етичний зміст віровчення, його інтелектуальне навантаження та формат лідерства залежать від соціальної природи групи, яка бере участь в оформленні релігії. Проводячи аналіз визначаючих рис лідерства, М. Вебер акцентує на цілеспрямованості, самовіддачі, відповідальності. Справедливо відзначити, що низка веберівських ідей, пов'язаних із лідерством, залишаються спрямовуваними і на сучасному етапі розвитку наукової думки.

Фахівець із психології натовпу французький філософ і соціолог Гюстав Лебон також робить спробу у монографії «Психологія народів і мас» [69] визначити роль лідера у соціальній структурі суспільства. Поза сумнівом, фундаментальним вкладом Г. Лебона у наукову думку став аналіз соціально-психологічних механізмів впливу, як-то повторення і зараження (у соціальному сенсі слова), що використовуються лідером для впливу на маси.

Г. Лебон приділяє увагу харизмі, яку називає чарівливістю, як одному із могутніх інструментів, що діє на натовп. Чарівність – це вид панування якої-небудь ідеї або якої-небудь справи над розумом індивіда. Це панування «паралізує всі критичні здібності індивіда» і наповнює його душу здивуванням і повагою. Викликане відчуття нез'ясовне, як і всі відчуття, але, ймовірно, «воно належить до того ж [типу *Л.М.*], до якого належить зачарування, що опановує замагнітизованим суб'єктом». Чарівливість складає наймогутнішу причину будь-якого панування [REF_Ref327571102 \r \h * MERGEFORMAT 69, с. 73]. Проте центральне місце, на думку Г. Лебона, у функціонуванні феномена лідерства посідає ідея як дзеркальне відображення суспільного розвитку. Ідея проходить декілька фаз до того, як стає «доступною для народної душі». За цей час вона трансформується і адаптується, звужуючись у змісті і набуваючи все більшого емоційного колориту. Дослідник наголошує, що універсальною ідеологією, яка моментально інтегрує будь-які народи, викликаючи повну спільність інтересів, почуттів і думок, є ідеологія релігійних вірувань.

Даючи оцінку лідерству, дослідник звертається також і до характеристики індивіда в натовпі. Г. Лебон зазначає, що людина, потрапляючи до натовпу, втрачає критичне мислення, свою індивідуальність. Її стан характеризується підвищеною емоційністю, зниженням інтелекту, нетерпимістю та консерватизмом. Наслідки дій натовпу можуть носити як деструктивний, так і творчий характер, залежно від того, хто ним керує.

Виокремлюючи такі складові лідерства, як ідея, чарівливість та наявність послідовників, автор менше уваги звертає на роль соціального середовища та історичних умов, як важливих чинників, що впливають на оформлення лідера. Г. Лебон обмежується аналізом впливу лідера на

великі соціальні групи, виключаючи лідерство у малих соціальних групах та лідерство на інституційній основі.

Дослідження феномена лідерства крізь призму особливостей людського «Я» було здійснено представниками школи психоаналізу. Одним із її представником є Зігмунд Фройд, головні ідеї якого викладені в працях «Психологія несвідомого», «Психологія та аналіз людського «Я»» [126],[127]. Висновки З. Фройда щодо аналізу природи лідерства ґрунтувалися на дослідженні індивідуальної психології в контексті діяльності соціальних і політичних інститутів. Згідно з теорією З. Фройда, в основу будь-якого інституту влади покладений Едипів комплекс, або комплекс батька. Досліджуючи психологію мас, автор теорії лідерства крізь призму психоаналізу особливу увагу приділяє природі лідерства. З. Фройд вважає, що «соціальні почуття людини виникають на основі лібідозного зв'язку з вождем, який знаходиться поза масою» [REF_Ref327566576\r\h * MERGEFORMAT 127]. Усі пристрасно жадають авторитету, підпорядкування, необмеженої влади над собою. Група передає своєму лідеру судження свого над-Я, і він ідеалізується масою. Джерела лідерства, відповідно до теорії З. Фройда, закладені в інстинктивній потребі кожної людини схилитися перед авторитетами (за зразком батьківського авторитету). Суб'єктивне визнання лідерства закладається ще у дитинстві, коли дитина потребує заступництва і авторитету батька. В подальшому дана потреба реалізується у визнанні авторитету лідера.

З. Фройд звернув увагу на образ харизматичного лідера, який відповідно до його теорії має дві складові елементи обожнювання імаго Отця і героїчного образу. Лідер, котрому властиві подібні протилежні характеристики, одночасно і захоплює, і лякає.

Розмірковуючи над особистими якостями лідера, З. Фройд приходять до висновку, що «він [вождь Л.М.] повинен мати типові властивості цих індивідів у дуже рідкісному і чистому вигляді, він повинен справляти враження великої сили і лібідозної свободи; йому назустріч приходять потреба в сильному керівникові; вона наділяє його надсилою, на яку він раніше, можливо, навіть не претендував» [127].

Еріх Фромм зробив спробу дати оцінку лідерству крізь призму аналізу влади як невід'ємного її складового елементу. Дослідник не стільки сконцентрований на феномені лідерства, скільки на психоаналізі природи влади, її мотивації в контексті характеристики садистсько-мазохістських потягів. У роботі «Втеча від свободи» [REF_Ref327571562\r\h * MERGEFORMAT 128] Е. Фромм доходить висновку, що жадоба влади є найбільш істотним проявом садизму, як психотип, котрий тяжіє до активної демонстрації прояву сили. У психологічному плані жадоба влади виявляється не в силі, а в слабкості. У ній демонструється нездатність людей вистояти поодиночі і жити власною силою. Цим пояснюється спроба отримати заступника сили, коли справжньої сили не вистачає. «Поки і оскільки індивід сильний, тобто здатний

реалізувати свої можливості на основі свободи і цілісності особи, панування над іншими йому не потрібне, і він не прагне влади» [REF _Ref327571562 \r \h * MERGEFORMAT 128].

Для особистості з авторитарним характером, за Е. Фроммом, характерна побудова двополярної системи взаємовідносин зі світом. Е. Фромм стверджує навіть, що для такої людини існує дві статі — але не чоловіча і жіноча, а та, що має владу, і та, що її не має. Відповідно, він ділить усіх людей на сильних і слабких. До сильних у такої особи виникають любов і повага, а до слабких — агресія і презирство. Категорія рівності в картині світу людини з авторитарним характером відсутня.

Такий тип поведінки в психологічному сенсі служить проявом не сили, а слабкості. Авторитарна особа, не маючи справжньої внутрішньої сили, намагається переконати себе в її наявності за допомогою панування над іншими. Ця особа ірраціональна, схильна до містики, керується насамперед емоціями і не витримує рівності і демократії. Вона сприймає інших людей і світ в цілому крізь призму стосунків сили – слабкості, садомазохізму.

Психологічне підґрунтя осмислення феномена лідерства у Е. Фромма подається через незадоволення людини становищем випадкового безсилового створіння, і як наслідок – прагнення стати активною особистістю, творцем. Для людини важливим є пошук власної індивідуальності, відсутність якої компенсується почуттям належності до нації, релігії чи соціального класу.

Французький мислитель Серж Московичі досліджував психологію натовпу як феномен, тісно взаємозв'язаний з феноменом лідерства, що знайшло відображення в працях «Вік натовпів. Наука про маси» і «Машина, що творить богів» [REF _Ref327571620 \r \h * MERGEFORMAT 85], [REF _Ref339140845 \r \h * MERGEFORMAT 86]. Частково, роботи С. Московичі стали логічним продовженням соціальних досліджень Г. Лебона. У монографії «Вік натовпів» С. Московичі проводить глибокий аналіз праць французького колеги, його висновків та пропонує власні коментарі та спостереження. Так, за С. Московичі, вирішальними якостями особи, яка претендує на роль лідера натовпу, мають бути дві складові її поведінки – це блискуча переконливість та вперта відвага, яка перетворює можливість на реальність, міркування на дію. «Віра є тим, чим є атомна енергія – для матерії: найбільш значною і чи не найстрахотливішою силою, яку могла б використовувати людина» [85]. І той, хто нею володіє, володіє можливістю перетворити безліч скептично налаштованих людей на масу переконаних індивідів, що легко піддаються мобілізації і ще легше стають керованими.

Автор розглядає наявність авторитету як невід'ємну складову феномена лідерства. Для психології натовпів авторитет складає умову будь-якої могутності. Не буває так, щоб влада залежала або не залежала від авторитету. «Будь-яка влада заснована на ньому: коли вождь

вичерпав свій авторитет, йому не залишається нічого, окрім грубого насильства завойовника» [85]. Дослідження С. Московичі передовсім спрямовані на виявлення ролі психологічного, підсвідомого інструментарію, який сприяє формуванню образу лідера. До нього дослідник відносить переконливість, відвагу та авторитет.

Роботи С. Московичі стали науковою платформою для оцінки соціально-психологічних чинників та пропагандистських стратегій як виключного механізму, що використовується лідером. Колосальний аналіз засобів масового впливу, як-от церемоніал, навіювання і повторення, дозволяє погодитися з висновками автора стосовно наявності специфічних механізмів впливу, які базуються на психологічних факторах, зокрема уявленнях і переконаннях, і за своїми характеристиками схожі на гіпнотичні.

Англійський історик Томас Карлейль у роботі «Герої, культ героїв і героїчне в історії» [54] розглядає лідерів як справжніх героїв, діяльність яких змінила хід історії. Дослідник вважає основну масу населення «убогою в усіх відношеннях», що не може бути життєспроможною без направляючого впливу лідерів. «Ці видатні особистості були вождями людства, вихователями, зразками і, в широкому сенсі, творцями всього того, що вся маса людей взагалі прагнула здійснити, чого вона хотіла досягти; все, скоєне на цьому світі, являє собою, по суті, зовнішній матеріальний результат, практичну реалізацію і втілення думок, що належали великим людям» [REF _ Ref327602520 \r \h * MERGEFORMAT 54]. І хоча помітним стає ідеалізований підхід до оцінки феномена лідерства, Т. Карлейль усвідомлює, що часто суспільство може бути представлене «фальшивими» лідерами, і коли воно перенасичене ними – відбувається вибух, революція, природне очищення.

Т. Карлейль розглядає сутність лідерства на основі конкретних історичних подій та осіб, які стояли на чолі змін у суспільстві. Мислитель переконаний, що в основі феномена лідерства має бути почуття щирості та інтуїція. «Велика людина буває завжди щирою людиною і це перша умова її величчя» [54]. Для Т. Карлейля тільки виняткова особа, якій притамані ці істотні властивості, може бути лідером.

У дослідженнях Т. Карлейля відчувається надзвичайний акцент на особистих якостях людини як визначальної характеристики, що впливає на становлення лідерського потенціалу. До того ж автор занадто захоплено оцінює роль лідера, який несе зміни суспільству, як героя, майже виключаючи об'єктивний фактор, чим є історична ситуація та потреби суспільства, що також формують ідеологічну основу лідерства.

Аналіз даної підгрупи дозволяє зробити висновки, що інтерес дослідників до проблеми лідерства як важливого соціального чинника формувався крізь призму аналізу предмета наукового дослідження, як, наприклад, психологія та поведінка мас чи психоаналітичний аспект

досліджень мотивації лідерства, що стало причиною недостатньої уваги дослідників до інших суб'єктивно-об'єктивних факторів, які впливають на формування та функціонування інституту лідерства.

У другу підгрупу виокремимо дослідження, в яких зроблено акцент на функціонуванні лідерства в інституті релігії.

Монографія англійського релігієзнавця та етнолога Джеймса Джорджа Фрейзера «Золота гілка» [130] є ґрунтовним аналізом феномена релігійного лідерства на ранньому етапі становлення людської цивілізації. Автор, вивчаючи та аналізуючи такі ранні форми релігій, як магія, тотемізм, фетишизм, відводить важливу роль у їх структурі й функціонуванні релігійному лідерству. Дослідник вважає, що для первісного суспільства є характерним синтез політичної і релігійної влади, яка зосереджується в одних руках. Д. Фрейзер визнавав єдиним джерелом легітимності вождя його надзвичайні здібності та вміння взаємодіяти і впливати на сили природи. Автор наголошує, що зміна у релігійній свідомості первісного співтовариства спричинила зміни і у формах лідерства, і у його змісті. Первісна людина спочатку вірила у власну здатність впливати на природу, що оточує її, завдяки магії. Пізніше, розчарувавшись у своїх силах, людина доходить висновку, що предмети і явища природи підкоряються волі духів і богів, до яких вона почала звертатися з молитвами [130, с. 111]. Автор звертає увагу на страх як основний механізм впливу на співтовариство.

Поза сумнівом, аналіз Д. Фрейзера архаїчних форм релігій є одним із класичних і фундаментальних підходів у дослідженні релігійних систем на ранніх етапах оформлення суспільства. У межах окресленого предмета дослідження акцент був зроблений на особливостях ранніх форм лідерства, виключаючи риси, що його характеризують в інших історичних типах суспільства. Проте важливим досягненням у плані аналізу феномена лідерства є висновки Д. Фрейзера щодо трансформації релігійної свідомості і пов'язаних із нею змін у форматі лідерства, а також основного арсеналу комунікативних засобів лідера.

Фундаментальною вітчизняною працею з проблеми лідерства є дисертаційна робота Ірини Ломачинської «Постать лідера в християнській традиції» [71]. Автор розглядає сутність та структурні складові релігійного лідерства в цілому та аналізує функціональні характеристики, що визначають християнське лідерство зокрема. І.

Ломачинська досліджує особливості лідерства у християнському світі в трьох напрямках — православ'ї, католицизмі та протестантизмі виокремлюючи особливі риси, що склалися історично і характеризують релігійне керівництво в кожному із них. Автор вважає, що специфічною характеристикою християнського лідерства, що виділяє даний феномен з-поміж інших сфер суспільного життя, є елемент сакралізації релігійної влади. «Християнська догматика тісно пов'язує своїх релігійних лідерів із сакральною постаттю Христа, акцентуючи увагу на їх обраності, унікальності, а, отже, — виокремлюючи їх з загальної маси простих

смертних» [71, с. 81]. І. Ломачинська переконана, що ефективною основою у виявленні і функціонування феномена лідерства є внутрішньогрупові комунікативні процеси, у межах яких реалізується потенціал лідера.

Західний дослідник Лен Окс зробив спробу комплексного психоаналізу сучасної пророчої діяльності, запропонувавши на основі емпіричних досліджень, які відображені в роботі «Пророча харизма: психологія релігійних діячів» [173], свою теорію життєвого циклу пророка як формату релігійного харизматичного лідерства. Основою самобутності культу лідера, як і будь-якої подальшої психопатології, згідно з концепцією Лена Окса, є самозакохана особа, яка визначається такими характеристиками, як підвищена емпатія, потреба у контролі над іншими, використання маніпуляційних механізмів [173, с. 67]. Автор монографії виділяє у діяльності пророка п'ять основних етапів — ранній нарцисизм, період формування, пробудження, місії та період осені з виокремленням головних якостей, притаманних релігійному діячеві. Дослідник наділяє пророка характеристиками, що видаються на перший погляд, несумісними, наприклад підвищений емоційний темперамент і використання раціоналістичного підходу. Проте автор переконаний, що ці суперечності можуть бути зняті, оскільки особа, що має психопатології, цілком сумісна з раціональним аналізом і діями. Лен Окс вважає основною функцією пророка його діяльність щодо трансформації життя послідовників.

Проте варто відзначити, що всі емпіричні дослідження Лена Окса проводилися в англо-американських релігійних групах, а тому висновки цього дослідження не можуть претендувати на універсальність.

Дослідник Ніна Мечковська у роботі «Мова та релігія. Лекції по філософії та історії релігії» [82] значну увагу присвятила аналізу релігійних комунікацій, які є невід'ємною складовою феномена лідерства, та дослідженню взаємозв'язку і взаємовпливу таких двох форм суспільної свідомості, як мова і релігія. Автор підкреслює, що інститут релігії є сферою підвищеної уваги до слова. «У різних релігіях у коло ключових значень входили поняття, пов'язані з передачею інформації: Одкровення, слово Бога, заповідь, пророцтво, блага вість, вісник...» [REF_Ref327604298 \r \h * MERGEFORMAT 82, с. 203].

Дослідник підкреслює вербальну функцію релігійного лідера, а слово розглядає як універсальний механізм його впливу на своїх послідовників. Н. Мечковська вказує на залежність «сакрального змісту» від його мовної форми. «Переклад Писання новими мовами нерідко призводив не до поширення вчення, а до його трансформації» [82, с. 201].

Варто відзначити, що робота Н. Мечковської є однією із перших спроб на пострадянському просторі виявити особливі риси релігійної комунікації у контексті філологічних досліджень. Попри те, що автор робить колосальний аналіз історичних форм вербальної та письмової

комунікацій різних історичних та релігійних культур, поза увагою дослідниці залишаються засоби масової комунікації як важливий та потужний елемент впливу на релігійну свідомість адептів.

Аналіз даної групи праць дозволяє зробити висновок, що деякі складові характеристики релігійного лідерства, як, наприклад, особливості його функціонування у ранніх системах, специфіка релігійної комунікації (що має потужний вплив на формування релігійного образу лідера), викликають інтерес у дослідників, який, однак залишається вузько спрямованим.

Окремо слід виділити групу праць, що досліджують лідерство в політичній сфері.

Фундаментальну працю, присвячену вивченню феномена політичного лідерства, одним з перших запропонував Ніколо Макіавеллі. У роботі «Князь» [77] автор аналізує лідерство як невід'ємну складову політичної системи у контексті історичної ситуації; розмірковує про полярність особистих якостей політичного лідера, що формують як сильного, справедливого, з погляду народу, правителя, так і правителя, залежного від свого оточення. Н. Макіавеллі дав блискучий аналіз різних засобів збереження правителем влади, вважаючи насильство найнадійнішим методом. З цього приводу може виникнути суперечка, що краще щоб правителя любили чи щоб його боялися. «Кажуть, що краще за все, коли бояться і люблять одночасно; проте любов погано співіснує зі страхом, тому якщо вже доводиться обирати, то надійніше обрати страх» [77, с. 99]. Н. Макіавеллі пропонує типологію політичних лідерів, розділивши їх на «левів» і «лисиць», вважаючи ідеальною формою — змішаний тип. Автор «Князя» не лише описав особисті та професійні риси ідеального лідера, який є єдиновладним за своїм духом правителем, але і запропонував методіку досягнення керівних позицій у суспільстві.

Останніми десятиріччями дослідження функціонування лідерства в політичних інститутах є достатньо затребуваними суспільством, а тому активно розробляються як вітчизняними, так і зарубіжними вченими.

Монографія французького вченого Жана Блонделя «Політичне лідерство: шлях до всеосяжного аналізу» [10] відноситься до ґрунтовних праць у галузі політичного лідерства. Дослідник розглядає лідерство як аналітичну одиницю суспільства, виокремлюючи політичну сферу, функціонування якої не залишає байдужим усе співтовариство, а політичне лідерство — як найбільш універсальний елемент політичного життя, що викликає загальний інтерес. Ми погоджуємося з висновками автора, що для успішної реалізації діяльності лідера у сучасному світі необхідні як наявність особистих якостей, так і забезпечення інституційної підтримки. Ж. Блондель розглядає використання лідером інституційних механізмів впливу на суспільство як його найбільш ефективний ресурс. «Інституційні механізми підтримують, а у низці

випадків і спрямовують активність лідера, але її джерело — сам лідер» [REF_Ref327566610 \r \h * MERGEFORMAT 10, с. 180]. Автор створює новий образ політичного лідера, завданням якого бачить постійно дбати про вдосконалення суспільства, збалансованість довготривалих перспектив і поточних проблем, поєднання технічного й економічного прогресу з увагою до добробуту громадян.

Вітчизняним дослідником проблеми лідерства у політичному житті є Андрій Пахарєв. У монографії «Політичне лідерство і лідер» [92] автор не лише проводить фундаментальний аналіз способів розв'язання проблеми лідерства у працях мислителів минулого, а також досліджує особливості феномена лідерства у сучасному політичному дискурсі. Автор вважає, що політичне лідерство, маючи численні важелі впливу на процеси управління суспільством, значною мірою визначається володінням владою [REF_Ref327570468 \r \h * MERGEFORMAT 92, с. 76]. А. Пахарєв наголошує, що ефективність лідерства залежить від взаємодії та взаємовпливу лідера та його послідовників, від розподілу ролей між ними. Аналізуючи радянський та пострадянський простір, дослідник звертає увагу на зміни в оцінюванні якостей політичного лідера. Раціоналістичні та прагматичні риси претендентів на вищі посади в державі стали більш привабливими для виборців, аніж емоційні [92, с. 108]. Змінилося і політичне ставлення громадян до влади; їх вибір став більш зрілим та усвідомленим. Автор визнає, що в умовах перехідного суспільства домінантне становище у структурі управління посідає адміністративно-політична бюрократія, яка все виразніше блокується з бізнес-елітою, або олігархією.

Західна та американська наукова думка у сфері дослідження інституту лідерства не акцентує на функціонуванні лідера в окремих напрямках розвитку суспільства, а досліджує спільні риси, що реалізуються в кожному із соціальних інститутів.

Майкл Мамфорд у праці «Шляхи до екстраординарного лідерства» [176] виділяє три форми лідерства: харизматичну, ідеологічну та прагматичну, виділяючи як невід'ємний елемент кожної з них, а також основний механізм впливу на послідовників. У процесі експериментального дослідження привабливість і виразний стиль комунікації були виявлені як позитивні риси лідера. Дослідник вважає, що кризова атмосфера у суспільстві найбільш сприятлива для реалізації лідерства, та розглядає її як «події, які загрожують існуванню й ефективному функціонуванню певних соціальних установ» [176, с. 25]. Аналізуючи три моделі лідерства, автор звертає увагу на механізми, які ними використовуються і, які, у свою чергу, впливають на соціальну поведінку як лідера, так і його послідовників. Зокрема, у функціонуванні прагматичної моделі лідерства одним із механізмів його впливу на послідовників є раціоналізм. Прагматичний лідер не ініціює масові рухи і соціальні зіткнення, а створює соціальні інститути, що вирішують проблеми суспільства. Харизматична та ідеологічна моделі

лідерства використовують емоційні комунікативні процеси для впливу на послідовників.

Заслуговує на увагу позиція американського дослідника Джеймса Бернса, висловлена у працях «Лідерство» та «Трансформуюче лідерство» [162], [163]. У першій автор запропонував теорію перетворювального лідерства, яка стала однією з небагатьох детальних нормативних концепцій цього напрямку. На думку Дж. Бернса, лідери-перетворювачі мають міцну ціннісну базу. Вони не схильні до компромісів, що вимагають відмови від етичних принципів і переконань [REF_Ref327605719\r\h* MERGEFORMAT 162, с. 358]. Швидше навпаки, вони намагаються орієнтувати послідовників на переоцінку цінностей і потреб, щоб підняти їх на вищий рівень. Аналіз численних історичних прикладів, наведених Дж. Бернсом, демонструє два актуальні аспекти моральності, що складають основу його теорії. По-перше, це моральність мети і засобів, що передбачають етичне використання влади. По-друге, протиріччя між етичною поведінкою лідера в суспільному і приватному житті. Дослідник, використовуючи теорію перетворювального лідерства, робить спробу розкрити риси позитивного лідерства, спираючись на вказані два аспекти.

У своїй роботі «Трансформуюче лідерство» Дж. Бернс у контексті стосунків лідера з послідовниками та співвідношення цілей і засобів розрізняє перетворювальне і трансформаційне лідерство. За Дж.

Бернсом, трансформаційне лідерство базується на таких цінностях, як відповідальність, справедливість, чесність і вірність даному слову [163, с.25]. Трансформаційне лідерство допомагає лідерам і послідовникам досягти мети, задовольняючи нижчий рівень бажань і потреб.

Перетворювальне лідерство націлене на безумовні цінності, як-от свобода, справедливість і рівність. Дж. Бернс доходить висновку, що лідерам необхідно використовувати обидва види лідерства, які мають важливі етичні засади.

Томас Маак і Ніколо Плеса у роботі «Відповідальне лідерство» [76] звертають увагу на важливість наявності у взаємовідносинах між лідером та послідовниками моральної платформи. Автори визначають відповідальне лідерство як мистецтво побудови і підтримки стосунків, заснованих на моральних цінностях, між усіма учасниками процесу лідерства. Дослідники пропонують концепцію «лідера як етичної особи», зазначаючи, що, крім характеру і особистих якостей, лідер повинен мати етичний розум, який вони розуміють як «сукупність етичної свідомості, здібності до рефлексії, критичного мислення і етичної уяви» [REF_Ref327605908\r\h* MERGEFORMAT 76, с. 69]. Автори відзначають, що одним із найскладніших завдань відповідального лідера є врівноваження корпоративних цінностей з особистими, міжособистісними і соціальними. Для цього потрібне не лише глибоке розуміння суспільно-моральних цінностей, але і своєрідна «етична уява». Дослідники вбачають у понятті «етична уява», яке є характеристикою

лідера, уміння урівноважувати цінності (навіть якщо вони суперечать одна одній) за допомогою креативних і в той же час етично прийнятних рішень.

Мартін Сікер у монографії «Політична культура іудаїзму» [187] аналізує іудейські традиції лідерства у політичній та релігійній сферах. Дослідник наголошує, що єврейське суспільство завжди чутливо ставилося до диференціації в інституті лідерства з метою запобігання концентрації влади в одних руках. На думку автора, племенна структура давніх ізраїльтян мала ознаки демократичності, а тому процес оформлення інституту лідерства і виділення структурної ієрархії суспільства супроводжувався соціальними конфліктами у єврейському суспільстві. «Кожне із племен напружено чинило опір будь-якому зменшенню його, фактично необмеженої, автономії, що неминуче відбувалося б із появою центральної влади» [187, с. 27]. Дослідник особливу увагу приділяє ряду єврейське суспільство – релігія – демократія, вважаючи їх історично тісно пов'язаними між собою.

Аналіз робіт даної групи демонструє нам зміни, що відбулися в оцінці лідерства у сучасній науковій думці, особливо у контексті морально-етичної поведінки лідера у взаємовідносинах з послідовниками. Більшість дослідників пов'язують негативний вплив з недостатніми вимогами послідовників до соціальної поведінки лідера, його відповідальності перед співтовариством та відсутністю моральних принципів у його діях. Саме тому останнім часом одним із важливих акцентів у дослідженні лідерства у політичній сфері є етична спрямованість лідера, що визначає мету та завдання його діяльності, формат відносин із послідовниками.

У другий блок джерел виділимо праці, в яких звертається увага на функціонування інституту релігійного лідерства в іудейській громаді. До цього блоку відносимо роботи, в яких висвітлюються такі традиційні форми релігійного лідерства в іудаїзмі, як пророцтво та мудрецтво.

У праці Йосипа Флавія «Іудейські давності» [123] спостерігається вплив на автора елліністичної культури, що виявляється у трансформації тлумачення класичного тексту ТаНаХу з урахуванням методологічних тенденцій та форм, характерних для античного стилю. Й. Флавій висвітлює біблійні сюжети не як складовий елемент іудейського віровчення, а як ранню історію єврейського народу. Історик розглядає релігійне лідерство як невід'ємну складову єврейського суспільства. Він виділяє пророцтво і священство як форми релігійного авторитету, що оформилися на ранньому етапі розвитку єврейської спільноти і мали визначальний вплив на громаду. Й. Флавій підкреслює виняткову роль пророків в історії єврейства: вони мали значний вплив як на хід подій, так і на оформлення й функціонування інституту політичної влади [123, с. 73]. Поза сумнівом, у роботі «Іудейські давності» зроблено детальний аналіз соціально-економічних та політичних функцій релігійних лідерів на ранніх етапах історії

іудейської культури.

Достатньо суперечливу і неоднозначну оцінку функцій пророків запропонував Мойсей Рижський. Дослідник у праці «Біблійні вільнодумці» [101] виступає з нищівною критикою пророків як моделі лідерства, наближеної до ідеальної форми релігійного авторитету єврейського суспільства. Автор розглядає пророків як формат духовного лідерства, характерний для єврейської общини часів переходу від родоплеменного до державного суспільства. М. Рижський піддає сумніву такі риси пророка як безкорисливість та аскетизм. Також дослідник указує на активну позицію пророків у діяльності інституту політичної влади, яку визначає або як провладну, з наданням пророчих послуг царю, або як опозиційну. Проте ми не погоджуємося з подібною критикою, звертаючи увагу, що пророцтво як модель лідерства в іудаїзмі визначається насамперед джерелом релігійної влади божественним. Усі інші характеристики, як приналежність до певної соціальної групи, механізми впливу, функціональна спрямованість у діяльності релігійного авторитету, носили більше індивідуальний характер, що дозволяє, у свою чергу, класифікувати пророків, визначаючи їх функції в єврейському суспільстві. М. Рижський заперечує наявність чудодійного елемента, як визначальної риси пророка. «Можна не сумніватися, що в цих же колах [учнів — Л.М.] склалися і поширювалися вигадки про всілякі чудеса, які нібито здійснювалися «великим» пророком» [101, с. 55]. У той же час, автор залишає поза увагою такий механізм впливу пророка на громаду, як слово, що знайшло своє відображення у проповідях. Дослідник ставить під сумнів пророцтво як форму авторитету, звертаючи увагу на неоднозначне ставлення до пророків у єврейській общині (інколи навіть як до об'єкта кепкувань) і негідне товариство. Автор навіть заперечує історичну присутність у єврейському суспільстві таких великих пророків, як Ілля і Єлисей, вважаючи їх релігійну діяльність витвором усної традиції. Проте в цілому М. Рижський погоджується, що більшість ізраїльтян ставилися до пророків із забобонною повагою.

Праця історика Ефраїма Урбаха «Мудреці Талмуду» [121] є фундаментальним дослідженням, в якому проводиться детальний аналіз мудрецтва як загальноновизнаної форми авторитету в єврейському суспільстві. Автор розглядає мудреців як форму релігійного лідерства, що змінила пророків. Зміни у формі лідерства тісно пов'язані зі змінами, що відбулися у політичному та релігійному житті єврейства, та, у свою чергу, вплинули на формування нових потреб співтовариства у збереженні релігійних традицій. Е. Урбах підкреслює, що обидві форми лідерства (пророцтво і мудрецтво) мають різні витoki авторитету і механізми впливу на послідовників. Пророцтво, як форма релігійного лідерства реалізує духовний потенціал єврейської общини, удаючись до чудодійно-пророчих, магічних елементів як до основних джерел впливу на послідовників, у той час як у мудрецтві таким джерелом визнавалися

глибокі талмудичні знання.

Дослідник виділяє мудреців як окрему соціальну групу, що має певний статус в общині і бере участь у системі взаємовідносин із членами громади. У той же час автор визначає ставлення мудреців до політичної влади та її представників як досить стримане, при якому допускається періодична критика влади, однак авторитет якої не спростовується. Також Е. Урбах вдається до аналізу взаємовідносин між мудрецами і простим населенням, характеризуючи їх як дистанційні. Мудреці постійно стикалися з дилемою у відносинах з членами громади. З одного боку вони шукали розуміння і підтримки, прагнули бути привітними з людьми і залишатися у добрих стосунках із ними. Але з іншого боку їм доводилося обмежувати себе у цьому прагненні, щоб не поступатися принципами [121, с. 382]. Автор розглядає мудрецтво як форму лідерства, релігійна діяльність якого сприяла інтеграції єврейського суспільства та оформленню іудейської літературної традиції. Праця Е. Урбаха залишається ґрунтовним дослідженням інституту мудрецтва, в основі дослідження якої покладено принцип історизму.

У третій блок виділяємо роботи, автори яких звертаються до аналізу цадикизму у контексті дослідження хасидського віровчення. Тому й оцінка цадика, як релігійного діяча, лідера єврейської громади, окреслюється ставленням автора до хасидизму. У той же час наукові розробки у дослідженні хасидизму можемо систематизувати відповідно до їх наукової спрямованості. Так більшість ранніх праць були присвячені детальному аналізу соціально-економічних та історичних передумов, що виникли у східноєвропейських єврейських общинах та надали поштовх оформленню та поширенню хасидського віровчення. Тому до першої підгрупи відносимо роботи, що мають історичну спрямованість у дослідженні хасидизму, внаслідок чого, акцент зроблений на аналізі історичної ситуації. У цих роботах автори робили спробу визначити роль цадика у хасидській громаді та вплив його релігійної діяльності на зміни, що відбулися в єврейському суспільстві.

У поглядах дослідників спостерігається діаметральна протилежність в оцінці релігійної діяльності цадиків та їх впливу на членів громади. Можна виділити групу авторів, які не приховують свого негативного ставлення до цадиків, даючи їх діяльності критичну, а інколи навіть зневажливу оцінку. Подібне ставлення характерне для дослідників, які були прихильниками просвітницького руху і вбачали у функціонуванні інституту цадикизму з його характерними рисами загрозливий, гальмівний фактор. Серед них такі єврейські історики та публіцисти, як І. Оршанський, Ю. Гессен, І. Галант, І. Йост та інші. В окрему групу виділяємо праці, в яких цадик розглядається як достатньо демократичний тип лідерства, що прийшов на зміну консервативно ортодоксальному рабинізму в період його кризи. Серед авторів такі відомі історики як С. Городецький, З. Крупицький, Ш. Еттінгер, С.

Дубнов усі вони з симпатією ставляться до діяльності цадиків та їх впливу на общину.

Негативне ставлення до цадиків як до релігійних лідерів, що очолили хасидський рух, вбачаємо у працях Іллі Оршанського. В історії іудейської літератури він найперше відомий як автор праці «Думки про хасидизм» [89], в яких у безкомпромісній формі піддає критиці хасидизм. Ставлення вченого до хасидизму віддзеркалює його ставлення до цадиків як релігійних лідерів цього руху. Це пояснюється тим, що І. Оршанський був палким прихильником просвітницького руху, що почав поширюватися у Росії в ХІХ столітті, а хасидизм розглядався ним як гальмівний фактор цього руху. Цадикізм для нього «має надто шкідливий вплив на життя російських євреїв. Він паралізує будь-який рух вільної думки в єврейському світі, робить неможливим у своїх межах будь-який рух вперед, будь-який вихід з того ненормального становища, в якому опинилися євреї...» [REF _Ref327606500 \r \h * MERGEFORMAT 89, с. 380].

І. Оршанський, залишаючись жорстким противником хасидського руху, вважав, що саме віра в цадиків становить основу і є одним з головних догматів віровчення. Вчений не приховував свого негативного ставлення до релігійних наставників хасидизму, вважаючи їх, невігаслами – малограмотними й корисливими. Автор з ностальгією згадує староеврейського рабина, традиційного лідера єврейської громади, захоплюючись його вченістю.

У той же час дослідник справедливо відзначає прогресивні риси, притаманні хасидизму. Саме цадики змінили акцент релігійної діяльності, відмовившись від дріб'язковості і бездушної схоластики рабинів в теорії, їх мертвої обрядовості та формалізму на практиці. Заслугу цадика, за І. Оршанським, у тому, що «здійснювана цими учителями теоретична реформа єврейської догматики і богослов'я у застосуванні до практичного життя неминуче вела за собою те полегшення обрядової обтяжливості, необхідність якого так глибоко, хоча і не усвідомлено, інстинктивно відчувалася єврейськими простолюдинами» [89, с. 391].

Іншу точку зору щодо інституту цадиків має єврейський історик, палкий прихильник вчення благочестивих З. Крупицький. Його ставлення до цадиків відображено у невеликому за обсягом дослідженні «Хасидизм, його походження, філософська сутність та культурно-історичне значення» [67].

З. Крупицький протестує проти безпідставного ототожнення хасидизму з цадикізмом у потворній його формі. Автор вважає цадиків новою формою лідерства, основним критерієм якої є демократична платформа поширення хасидизму. Автор аналізує комунікативні механізми впливу нових лідерів на послідовників через народні, літературні жанри, легенди та притчі. Їх застосування зближує релігійного лідера зі своїми послідовниками. З. Крупицький розглядає

цадикізм як інститут лідерства, що пройшов дві фази розвитку. Перша фаза припадає на початковий етап оформлення хасидизму, в якому цадик виконував ідеологічну роль у формуванні віровчення та характеризувався як духовний лідер своєї пастви. Його визначальними рисами були висока моральність та добрі вчинки [67, с. 34]. На думку З. Крупицького, до таких цадиків відносяться засновники хасидизму, їх найближчі сподвижники та нащадки. Друга фаза функціонування інституту цадиків є кризовою, проявляється в історичний період, коли оформлення хасидизму як віровчення остаточно завершилося, і характеризується З. Крупицьким як «вульгарний цадикізм», що відзначається появою чудотворців і пророків. Саме у лоні вульгарних цадиків і розвинулися небажані для хасидського руху теорії про всемогутнього цадика, його божественну природу, чудодійні здібності. Не зрозумілою залишається позиція автора щодо містичної характеристики цадика: чи заперечує він її, вважаючи прояви містичного визначальною рисою «вульгарного» цадикізму, чи просто уникає аналізу даної функції цадика?

Проте автор визнає, що сучасні йому цадики відмовилися від чудодійства і пророцтва, характерною рисою їх діяльності стає спрямованість на інші соціальні інститути, що забезпечують життєздатність єврейської громади. Історик відзначає, що цадики реалізують і релігійно-освітню функцію, намагаючись упроваджувати традиційну рабинську освіту, і благодійно-економічну функцію, організовуючи допомогу біднякам, надаючи поради комерсантам. З. Крупицький переконаний, що саме в такому переродженому вигляді інститут цадика буде тривалий час існувати у єврейському житті.

Серед ранніх досліджень хасидизму важливими залишаються праці Сімона Дубнова «Виникнення хасидизму», «Історія хасидського розколу», «Виникнення цадикізму» [41], [44], [42]. Крізь призму історичного аналізу соціально-економічних та релігійних змін, що відбулися у громаді східноєвропейського єврейства, автор виокремлює соціальний чинник як рушійний у формуванні ідеологічної основи хасидизму і функціонуванні цадика. Саме соціальний фактор, на думку автора, стає тим ідеологічним підґрунтям, що зумовлює релігійно-практичну діяльність цадика [41, с. 87]. Досліджуючи теорію цадикізму як складового елемента хасидського віровчення, С. Дубнов звертає увагу на трансформаційні процеси, що відбулися в образі цадика харизматичного лідера хасидської громади. І хоча, на думку дисертанта, причини виникнення хасидизму і оформлення нового типу лідера єврейської громади не обмежуються окресленим соціальним чинником, все ж таки виключати їх (як це сьогодні роблять багато вчених) з історичного аналізу повністю було б помилковим. Також важливим у працях С. Дубнова залишається аналіз комунікативних механізмів, які використовувалися цадиками.

Шмуель Еттінгер у статті «Хасидизм – дійсність та ідеали» [REF_Ref339142778 \r \h * MERGEFORMAT 154] проводить аналіз досліджень, присвячених хасидизму, і обґрунтовує власну наукову позицію. Звертаючи увагу на роль цадика як релігійного авторитету хасидської громади, автор піддає сумніву демократичну платформу взаємовідносин між цадиком і послідовниками, вважаючи, що в релігійній групі завжди наявна структуризація і диференціація її членів. «Відмінності між ними є різних видів: праведник «людина форми» являє собою активний елемент, а маси «люди матерії» пасивні» [154, с. 80]. Ш. Еттінберг стверджує, що єдиних критеріїв, що визначають соціальну характеристику цадика в хасидській общині, не існувало. Автор виділяє дві ознаки, що вирізняють цадикізм як форму лідерства. Перша – це містична характеристика, яка забезпечує віру послідовників у його зв'язок з трансцендентною силою. Друга – організаційна – реалізує потенціал цадика як лідера, діяльність якого спрямована на всі соціальні інститути. Автор відкидає ідею про процес трансформації з «теоретичного» хасидизму в «практичний» і подальшу дезінтегруючу роль цадиків у єврейській общині. Ш. Еттінберг доходить висновку, що цадик, реалізуючи функції релігійного лідерства та спрямовуючи власну діяльність на захист соціальних і духовних інтересів єврейської громади, зміг співіснувати з іншими формами авторитету (керівники общин, рабини), не заперечуючи їх права на владу. «Там, де панував хасидизм, єврейське суспільство було менш схильним до розбрату і конфліктів та більш стійким, ніж до виникнення руху» [154, с. 392].

Самуїл Городецький, досліджуючи розвиток хасидського віровчення, аналізує його в контексті впливу історичної ситуації на релігійну діяльність цадиків У центрі історичного дослідження С.

Городецького — цадик як духовний лідер, навколо якого консолідується хасидська група, визнаючи містичний та магічний елемент в структурі його релігійного іміджу. Одна з праць С.

Городецького «Садагорська династія» [REF_Ref339142856 \r \h * MERGEFORMAT 30], в якій автор виділяє два історичні етапи оформлення Ружинської династії — теоретичний, що функціонує у ранніх формах хасидизму, і практичний, виникнення якого пов'язують з іменем цадика Ізраеля Ружинського [30]. Як і в попередніх роботах інших авторів, відчуваємо історичну спрямованість дослідження. С. Городецький майже не звертає уваги на аналіз об'єктивного фактору (крім історичної ситуації), що також впливає на оформлення релігійного образу лідера у колі послідовників.

У ранніх працях, присвячених дослідженню хасидизму, спостерігаємо три лінії. Перша спрямована на аналіз історичної ситуації східноєвропейського єврейства, виявлення чинників, що вплинули на формування нового типу релігійного лідера. Ми погоджуємося, що соціальна стратифікація єврейської громади мала вплив на духовно-релігійний настрій громади, однак не вважаємо цей чинник єдиним і

домінантним, звертаючи також увагу і на події Хмельниччини, рух Гаскалі. Друга лінія дослідження виявляє особливості комунікативних механізмів, що використовувалися цадиком. Ці матеріали і сьогодні залишаються для нас важливими й актуальними. І третя лінія досліджень спрямована на оцінку цадика, його ролі у діяльності громади. При цьому серед учених не спостерігаємо єдиної точки зору, що пов'язано, на нашу думку, з суб'єктивним ставленням до процесу секуляризації єврейської громади.

До наступної групи наукових розвідок віднесемо праці, що досліджували становлення хасидських традицій з позиції філософського осмислення, наприклад роботи Г. Шолема, М. Бубера [REF_Ref327774574 \r \h * MERGEFORMAT 143], [REF_Ref327607746 \r \h * MERGEFORMAT 13]. Гершом Шолем вважає, що однією з причин, що сприяла поширенню хасидського віровчення в масах, була відмова хасидських лідерів від претензій на месіанство [143, с. 87]. У зв'язку з акцентом на містичній характеристиці в релігійній діяльності цадика, автор пов'язує появу хасидського віровчення з впливом містичних течій (кабали та сабатіанства). Г. Шолем розглядає постать хасидського цадика з його містичними складовими як модель релігійного лідерства, через реалізацію якого він демонструє своїм послідовникам можливості досягнення релігійного ідеалу.

Автор, аналізуючи цадиків як модель релігійного лідерства, звертає увагу на їх харизматичність та ентузіазм, що є визначальними у їх релігійному образі.

Мартін Бубер, видатний єврейський філософ та релігійний мислитель, багато робіт присвятив хасидизму. Він розглядає хасидизм як віровчення, у центрі якого є людина, головне завдання якої активізувати її унікальні, безпрецедентні та неповторимі можливості на шляху духовного вдосконалення. Автор не намагається представити об'єктивні історичні причини виникнення хасидизму. Його підхід до хасидизму – селективний та особистий – дозволив йому підкреслити ті аспекти хасидського віровчення, які мали пряме відношення до проблем сучасності. М. Бубер у роботі «Хасидські перекази. Перші наставники» аналізує діяльність і вчення цадиків крізь призму аналізу усних і письмових матеріалів, які знайшли відображення в характерних для хасидського вчення комунікативних формах – легендах, притчах, розповідях. Мислитель детально аналізує вербальну жанрову форму релігійної комунікації цадиків, вважаючи, що в її основі передовсім закладена виховна функція. Автор розглядає лідера хасидської громади як досконалу форму релігійного лідерства, вся діяльність якого спрямована на наближення досконалості в навколишньому світі. У той же час М. Бубер застерігає не підмінювати поняття «духовної могутності цадика» і мага, який «близький небесам і наділений здатністю виправляти все неправильне, що полегшує хасидам роботу над власною душею та забезпечує їм бажаний спокій у загробному

світі» [REF _Ref327607746 \r \h * MERGEFORMAT 13, с. 33] .

М. Бубер, досліджуючи хасидизм, став його палким прихильником , а тому помітним стає ідеалізований підхід автора до хасидського віровчення, яке він визнає вищою формою іудейського духу. З іншого боку, таке ставлення заважало йому давати об'єктивну оцінку релігійним і суспільним процесам, що відбувалися у єврейській громаді .

Актуальними у контексті окресленої проблеми релігійного лідерства є аналіз сучасних досліджень.

Олена Рибак у дисертаційній роботі «Хасидизм як виявив реформаційних процесів в іудаїзмі на території Російської імперії в середині XVIII на початку XX сторіччя» [100] звертається до аналізу релігійної діяльності рабинів та цадиків у період кризи традиційних цінностей єврейського суспільства. Авторка доходить висновку, що зміни у формі лідерства та, відповідно, взаємодії між релігійним лідером та послідовниками вплинули на трансформацію світосприйняття єврея, розуміння його ролі та місця у громаді. «У багатьох містечках цадики отримали владу призначати та звільняти рабинів, або самі займали їхні посади. Підміняючи собою і своїми помічниками кагальну адміністрацію та створюючи окремі общини і окремі молитовні будинки – клойзи, хасидські цадики зруйнували традиційний спосіб життя, що був усталений сторіччями. Євреї побачили, що кагал та синагога – не єдина форма співіснування, оскільки можна об'єднуватися не за територіальним принципом, а навколо цадика» [100, с. 143]. Проте аналізуючи зміни, що відбулися у єврейському суспільстві, варто не упускати ще один, не менш важливий чинник, який вплинув на зміни у структурі та релігійно-ідеологічній фундаментації общини – це початок Просвітницького руху.

Сучасний дослідник хасидизму історик Ігор Туров у монографії «Ранній хасидизм: Історія. Віровчення. Контакти зі слов'янським оточенням» [119] піддає глибокому історико-релігієзнавчому аналізу феномен хасидизму у східноєвропейській громаді, враховуючи наукові позиції різних шкіл і сучасних дослідників, що знайшло своє відображення у відкритих і гострих дискусіях в його роботі. Автор вважає, що релігійне лідерство у хасидській громаді є тим унікальним явищем, яке надало віровченню самобутніх рис, радикально відрізнивши його від інших релігійних рухів. Дослідник зазначає, що цадик як модель релігійного лідерства синтезував та увібрав у свій духовний образ релігійний досвід усіх історичних форм авторитету попередніх поколінь. «Він поєднав у собі функції учителя (рабі), царя, священика, пророка, подвижника-містика, виступаючи посередником між Богом і створеним Ним світом» [119, с. 118]. І. Туров проводить компаративний аналіз між цадикизмом і старецтвом, визнаючи схожі елементи результатом взаємовпливу місцевого християнського населення та єврейських громад. Автор застерігає сприймати деяку

схожість у концептуальних положеннях як пошук генетичної спорідненості, а скоріше стверджує що схожі елементи є результатом прояву зовнішнього наслідування, однак не мають єдиного теологічного фундаменту.

Викликає інтерес монографія Артура Аврама Гріна «Страждений учитель. Життя і учення раббі Нахмана з Брацлава» [REF_Ref327607992 \t \h * MERGEFORMAT 32]. Робота постає перед нами як біографічна праця, що досліджує життя і релігійну діяльність одного з найвпливовіших цадиків XVIII – XIX століття. В аналізі релігійної діяльності Нахмана Брацлавського і його феномена «цадика» автор поєднує як історичний контекст, так і психологічні інтроспективи. Основою джерельної бази, на яку посилається автор, є праці брацлавських хасидів — безпосередні релігійні твори Нахмана Брацлавського і роботи його учнів. Артур Грін аналізує діяльність Нахмана Брацлавського не лише з позиції релігійного лідера, але й як особистості, яка перебувала у постійному глибокому релігійному пошуку і процесі вдосконалення, що, у свою чергу, вплинули на оформлення його духовних переконань.

Проблема лідерства відображена науковими працями у форматі дослідження політичного, економічного простору суспільства як його центральних інститутів. Проте мало вивченим залишається феномен лідерства в інституті релігії. Релігійне лідерство в іудаїзмі, в контексті історичних трансформацій, було домінантною структурною складовою, що мало вплив на усі сфери життєдіяльності єврейської общини. Серед наукових досліджень періодично з'являлися праці, що розглядали інститут лідерства в іудаїзмі. Однак більшість дослідників давали аналіз феномена лідерства з однієї позиції — як складової характеристики віровчення — і враховували лише конкретні історичні межі функціонування тієї чи іншої форми релігійного авторитету.

Висновки до I розділу

Проведений огляд теорій лідерства, що переважають у сучасній науковій думці, дозволяє нам виокремити 3 основні групи, що є продуктивними у дослідженні релігійного лідерства. До першої групи відносимо теорії, що аналізують особові якості лідера. До них входить теорія «великої людини або героя», теорії рис і психологічні теорії. До другої групи включені теорії, що спрямовані на визначення дій лідера, його взаємодії з послідовниками. Ця група об'єднує поведінкові теорії, теорії «очікування-взаємодії», атрибутивні теорії, теорії трансформаційного лідерства, а також мотиваційні теорії. До третьої групи відносимо дослідження, визначальним чинником яких є аналіз умов, як об'єктивного фактору, що впливає на процес оформлення лідерства. Це теорії навколишнього середовища або ситуативні теорії.

Дисертант доходить висновку, що найбільш перспективний шлях подальшого розвитку релігійного лідерства — це інтеграційний, заснований не лише на об'єднанні всіх існуючих теорій, але і на залученні до вивчення лідерства досягнень з інших наук: психології, соціології тощо.

Підсумовуючи наявні в науковій літературі теорії лідерства, вважаємо також за необхідне ввести робочі визначення понять, що є центральними у розкритті завдань дисертаційного дослідження: релігійне лідерство, релігійні комунікації та релігійна харизма.

Релігійне лідерство — це процес і результат взаємодії між релігійною групою, яка інтегрована навколо віровчення, заснованого на вірі в трансцендентну силу, та релігійним лідером, авторитет якого базується на визнанні послідовниками його психологічних, соціальних і особистісних рис.

Релігійна харизма — це особлива духовна властивість лідера, джерело якої визнається послідовниками, що має трансцендентну природу, та характеризується наявністю особливої енергії, що сформувалася у процесі духовного пошуку. Серед головних механізмів впливу виділяємо: чудотворно-містичний, магічний та прогнозування майбутнього.

Релігійна комунікація — це процес взаємодії між лідером та членами громади, орієнтований на їх змістовне сприйняття та в результаті якого відбувається зміна поглядів та переконань окремих учасників цього процесу. Особливістю релігійної комунікації є визнання віруючими присутності в деяких її формах трансцендентної сили як невід'ємного учасника спілкування.

Проведений аналіз літературної та джерельної бази з проблеми релігійного лідерства дозволяє стверджувати про багатогранність дослідження лідерства в сучасній літературі. Однак, констатуємо недостатність аналізу окремих аспектів лідерства в іудаїзмі. Зокрема, більшістю вчених використовувався історичний підхід у дослідженні зазначеної проблематики, у якому лідерство постає як елемент

релігійного комплексу, що знаходиться під впливом конкретних історичних процесів, причому поза увагою дослідників залишаються інші об'єктивно-суб'єктивні чинники, які мають вплив на формування релігійного образу лідера. Суттєвою характеристикою лідерства є комунікативний процес і визначення груп механізмів, які використовуються лідером для здійснення впливу на послідовників. Також відсутній комплексний аналіз взаємовпливу об'єктивних та суб'єктивних чинників, що впливають на формування релігійного образу лідера в колі послідовників.

При цьому, задіяне коло наукових джерел дає можливість здійснення належного філософсько-релігієзнавчого дослідження у контексті компаративного, історичного та філософського розрізів, визначити взаємодії об'єктивних чинників з суб'єктивними, виявлення специфічних рис кожної з історичних форм.

РОЗДІЛ II

РЕЛІГІЙНЕ ЛІДЕРСТВО ЯК СОЦІАЛЬНО- ПСИХОЛОГІЧНИЙ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

2.1. Релігійне і суспільно-політичне лідерство: компаративний аналіз

Історичний досвід доводить, що коріння феномена лідерства закладене у самій природі людини і суспільства. Лідерство ґрунтується на певних потребах людської спільноти. Умовами для їх появи є необхідність у самоорганізації, упорядкуванні життєвого укладу і поведінки людей з метою забезпечення їх життєдіяльності. Подібне упорядкування здійснюється шляхом вертикального управління, вершиною якого і є лідер.

Лідерство як соціальний елемент є явищем динамічним, яке функціонує в оформлених соціальних спільнотах. На різних історичних етапах воно трансформується у нові форми, в залежності від потреб групи, та набуває специфічних рис, затребуваних даним суспільством. Одним із домінантних факторів, що визначає формат лідерства у тій чи іншій соціальній групі та його основні функції, є історичне тло, яке характеризується місцем, часом та ситуацією.

На ранньому етапі розвитку людства у первіснообщинному суспільстві функціонував формат лідерства, за яким релігійний і політичний авторитет поєднувався в руках однієї особи. На зорі людської цивілізації у первісному суспільстві релігія та мораль були основними чинниками влади, за допомогою яких регулювалися взаємовідносини у спільноті. В. Гараджа зазначав, що у суспільстві, яке стоїть на початковому ступені соціальної диференціації, фактично спостерігається переплетення, взаємопроникнення політичних і релігійних структур. Важливий показник такого взаємопроникнення — використання ритуалу в процедурі покарання. Можна припустити також, що політичні структури, в початковому стані насичені релігійними віруваннями і пов'язані з ритуалами, оскільки останні дають пояснення, чому соціальний світ саме такий, який він є, тобто забезпечують його легітимність [24, с. 228].

Із диференціацією суспільства, що визначало багаторівневою соціальною системою і розширенням функціонального навантаження, у кожній із сфер з'явилася потреба у виокремленні лідера, що супроводжувалось необхідністю отримання професійних навичок та спеціальної підготовки. Релігія продовжувала відігравати важливу роль у функціонуванні державного апарату як головного джерела легітимізації політичної влади, що віддзеркалювалося в процесі її сакралізації. Деякі політичні системи у період їх оформлення інтегрували релігійні інститути як невід'ємний складовий елемент політичного життя суспільства. Історичними прикладами форми державної влади, яка синтезувала інститут релігії та політики, були

египетські фараони, асирійські царі, римські імператори тощо.

Універсальні релігії, які виникали як аполітичні (що суттєво вплинуло на зміст віровчення і орієнтацію послідовників на «неземне» життя), в подальшому оформлювалися у структуровані організації, існування яких не залежало від інституту політики. У традиційному суспільстві релігійний лідер був важливою (часто — невід’ємною) складовою політичної еліти, маючи авторитет і вплив у прийнятті не лише духовних, але й політичних рішень.

Процес секуляризації виокремив релігійне лідерство, окресливши його вплив переважно духовними межами. Так зі сфери діяльності релігійного лідера було вилучено бюрократично-адміністративну одиницю, що фіксувала зміни в суспільстві за ознакою динаміки (народжуваність, смертність) та родинного стану (одруження, розлучення). Державою було виокремлено освітню функцію, що поступово оформилася в самостійну інституцію.

Змінився і ритм життя спільноти. У сучасному постіндустріальному суспільстві, що відрізняється шаленою динамічністю, релігійне лідерство поширило компенсаційну функцію, у межах якої віруючі можуть встановити духовну рівновагу та гармонію. У суспільствах, що функціонують на основі безособових правил, норм, принципів, інститут релігії вже не забезпечує легітимізації політичній владі. «Хоча церкви зберігають свою організаційну та ідеологічну самостійність, вони втрачають значення інтегруючої сили сучасного суспільства» [24, с. 230].

Нелінійне функціонування релігійного і політичного авторитету у контексті різного часового виміру визначає лідерство як явище, що має універсальні риси.

Стрижневою основою лідерства є наявність ідеології як системи поглядів та ідей, навколо якої консолідується прихильники [48, с. 25]. Функціонування феномена лідерства забезпечується не просто наявністю ідеї, а її тісною взаємодією з лідером. Мислитель Г. Лебон зауважував, що «великі фанатики, які захоплювали душу натовпу, лише тоді підпорядковували його своїй чарівності, коли самі підпадали під вплив відомої ідеї» [69, с. 164]. У переважній більшості послідовники підпорядковуються не просто особистості, «а тій, яка втілює могутню ідею, що захоплює їх» [50, с. 140].

Важливими інструментами, які впливають на поширення нових ідей серед послідовників і становлять визначальну рису феномена лідерства, є глибока переконаність і віра лідера у запропонований шлях. С. Московичі порівнює силу віри за своїм впливом на натовп із атомною силою. «Віра є тим, чим атомна енергія для матерії — найбільш значною і чи не найстрахотливішою силою, яку могла б використовувати людина» [85]. І той, хто нею володіє, має можливість перетворити безліч скептично налаштованих людей на масу переконаних індивідів, які легко піддаються мобілізації та впливу. Особистість, яка сумнівається

або має не до кінця сформовані погляди, не може реалізувати шлях лідера. Т. Карлейль відзначав: «За будь-яких умов людина, для того щоб діяти з повною впевненістю, повинна палко вірити. Якщо вона у деяких випадках відчуває потребу звернутися до думки оточуючих, якщо вона не може обходитися без цього і, таким чином, поневоле свої власні погляди, то вона — жалюгідний слуга, працюючий з-під палиці. Праця, що доручена їй, буде зроблена погано» [REF_Ref327602520\r\h* MERGEFORMAT 54, с. 616]. Таким чином, лідерів необхідно — і це його найважливіша якість — бути людиною віри до крайнощів, до підступності.

Одним із складових елементів, що сприяє формуванню як політичної, так і релігійної ідеології, є видіння — уявлення ідеального майбутнього [176, с. 5]. По-перше, видіння як ідеальна картина майбутнього передбачає аналіз лідером подій, що відбуваються, з чітким роз'ясненням їх причин послідовникам. По-друге, феномен видіння формує мотиваційний елемент діяльності у свідомості послідовників. По-третє, видіння передбачає наявність шляху, що вирішує соціальні проблеми суспільства. І, нарешті, ідентифікуючи себе з видінням, послідовники формують стиль поведінки у вирішенні проблем, який веде до інституціоналізації феномена в систему норм, культури і стандарту діяльності. Передбачення надихає і трансформує наміри лідера в конкретні дії, воно чітко окреслює картину реалістичного майбутнього.

Відповідно до заявленої ідеології формується мета і програма, що визначають активну діяльність лідера, спрямовану на закріплення соціальних змін у суспільстві. Процес лідерства так само не можливий без чітко сформованого завдання, яке стає важливим спонукальним чинником для лідера, який у відповідності до поставлених завдань ухвалює важливі рішення, тим самим здійснюючи дії, направлені на підтвердження лідерського статусу.

Важливою функцією завдань є визначення діяльності всіх суб'єктів організаційного процесу. Дослідники намагаються систематизувати їх [завдання – Л.М.], виділити ті з них, які можуть постати перед соціальними групами, інститутами та соціумом в цілому, і встановлюють залежність між обраними завданнями та іншими компонентами лідерства. Л. Картер одним із перших доводить тезу про те, що завдання, які постають перед лідером, можуть бути об'єднані у групи типу «сімейств» [63, с. 87]. Ці висновки були зроблені за підсумками експерименту, проведеного у різних соціальних групах, під час якого з'ясувалося, що людей приваблюють завдання різного характеру: одних — пов'язані з фізичним видом діяльності, інших — з інтелектуальним. У пізніших дослідженнях Дж. Хемфілл дійшов висновку, що різні групи завдань обумовлюються різними вимогами, що висувуються до лідерів. Їх природа, таким чином, стає важливим спонукальним чинником для тих, хто намагається стати лідером. Процес

вирішення поставлених завдань породжує безліч вчинків, які спрямовані на реалізацію лідерства [168, с. 200].

Лідерство передбачає наявність влади. Це означає, що лідер здійснює вплив на думки і дії інших людей. Він може їх надихати, мобілізувати, надавати їм підтримку в досягненні мети і вирішенні проблем. Стійка, упевнена у собі особистість не зловживатиме владою і не буде використовувати її заради власної вигоди, вона направить її на вдосконалення, прогрес і благополуччя спільноти. За усієї різноманітності визначень влади, які пропонує сучасна наука, на наш погляд, найбільш узагальненою є її характеристика на основі принципів побудови взаємовідносин. «Влада є соціальною формою руху матерії, що виступає символічним посередником між людьми у вигляді відносин, які реалізуються за наявності різних аспектів в активізації обставин» [63, с. 91].

Лідерство передбачає тривале, а не просто випадкове використання влади. Це означає, що у лідера спостерігається тенденція до здійснення останньої в контексті добре організованих груп, які мають чітку структуру і розподіл ролей між послідовниками. Як і в політиці, релігійний лідер має свій «штаб», що складається з близьких учнів, які не лише приймають його вчення, але й активно його «пропагують». Близькі послідовники складають важливу аналітичну одиницю феномена лідерства, за ними в системі взаємодії «лідер — послідовник» закріплені певні функції. Дослідження довели, що відносини між лідером і близьким колом прихильників характеризуються довірою, визнанням компетентності та лояльністю [176, с. 139]. Дж. Берн визначав лідерство як процес, під час якого члени групи взаємодіють таким чином, що лідери і послідовники підіймають один одного на вищий рівень мотивації і моральності [162, с.62].

На аналогічних засадах вибудовується і внутрішня структура релігійної групи. До складу групи входять «рядові» члени — віруючі, які прийняли віровчення і, відповідно, дотримуються всіх релігійних норм. Релігійна група, як правило, має і свою «цільову аудиторію», — у демократичному суспільстві їй відповідає «електорат», тобто соціальна група, яка може бути чутливою до змісту проповіді та релігійного вчення, проте члени якої поки ще не готові повністю його прийняти зі всіма подальшими ритуалами і обрядами. У діяльності релігійного лідера, що спрямована на «цільову групу» бере участь коло осіб, які підтримують пророка, надаючи йому притулок, гроші і послуги, сподіваючись дістати порятунок за допомогою його місії [15, с. 123].

Г. Лебон розглядає діяльність послідовників як певний механізм, що впливає на поширення ідеї, запропонованої лідером. «Потрібно, щоб вона [ідея. — Л.М.] спочатку була прийнята невеликою кількістю апостолів, яким сила їх віри або авторитет їхнього імені надають великого престижу. Коли апостоли встигли переконати невелике коло своїх учнів і надихнули такими чином нових апостолів, нова ідея

починає проникати у зону дискусійного» [69, с. 95].

Французький дослідник Ж. Блондель пропонує розрізняти послідовників політичного лідерства за трьома категоріями — безпосереднє оточення, бюрократи та широка громадськість. Для ефективної взаємодії з кожною із груп політичний лідер повинен мати необхідний набір рис. Так з першою групою, безпосереднім оточенням, лідер повинен проявити хитрість і завзяття; з групою, яка складає адміністративний апарат, має демонструвати готовність відступити від загального і уміння концентруватися на окремому [10, с. 76]. Основою взаємодії лідера з послідовниками, які представляють громадськість, є комунікативний аспект.

Як у політичному, так і в релігійному інститутах лідер орієнтується на певне коло вірян. На початковому етапі розвитку віровчення коло прихильників може бути досить обмеженим. Проте з поширенням віровчення, трансформацією харизматичних форм лідерства в інституційне, коло послідовників поступово розширюється, стає відкритішим для інших соціальних груп. Лідер орієнтується на певні соціальні групи, у той же час намагаючись заручитися підтримкою якомога більшої кількості людей. Він повинен відчувати їхні вимоги, продиктовані соціальними і демографічними, реальними або марними інтересами, ідеологічними вподобаннями, а також ситуацією, що склалася у країні [50, с. 119]. Таким чином, лідерство як процес впливу в релігійній і в політичній сферах намагається залучити до процедури взаємодії більшу кількість послідовників, не залежно від елементів соціальної розбіжності.

Передумовою об'єднання послідовників у чітку організаційну структуру, якою стає лідерська група, є довіра до лідера та віра у запропоновані ним ідеали. Тільки беззаперечна віра у духовні істини та довіра до свого лідера зможуть консолідувати послідовників і визначити їхні нові життєві орієнтири. Водночас віра лідера у правильність обраного курсу та довіра до своїх прихильників зможе стати надійним фундаментом для формування шляхів досягнення поставленої мети.

Аналізуючи основні критерії взаємодії лідера з послідовниками з метою утвердження суспільних цінностей, дослідник І. Ломачинська виокремлює такі основні їх параметри:

- лідер та послідовники взаємодіють у деякому контексті, який повинен бути зрозумілим та інтерпретованим;

- лідер та послідовники є взаємозалежними як за змістом, так і за процесом реалізації їхніх дій;

- кожна перспектива прямо чи опосередковано визнає інтеракцію між лідером та послідовником, а також те, що впливає на наступні дії кожного з учасників [72, с. 200].

Отже, поняття «лідер» і «послідовники» взаємодоповнюють один одного: не може бути лідера без послідовників, так само як немає послідовників без лідера. Звичайно, не усі члени групи у даний момент

можуть бути послідовниками певного лідера, проте коли-небудь стануть ними, інакше втратять приналежність до групи. Як і роль послідовника, позиція лідера не може бути закріплена за індивідом на досить тривалий час. За спостереженнями Е. Холландера, лідери і послідовники нерідко обмінюються ролями, а особливо активні послідовники часто ініціюють лідерські вчинки [169, с. 47].

Разом із тим Е. Холландер і Д. Джибб стверджують, що вплив у групі є взаємним, оскільки очікування послідовників та їх готовність прийняти лідера, відповідно до сили свого впливу, можуть порівнятися з діяльністю лідера.

Визначальну роль у оформленні лідерства відіграє ситуативний ландшафт — як багатогранне поняття, що включає історичний фон, місце та часовий вимір, у яких реалізується феномен лідера. У колі дослідників лідерства тривалий час спостерігається дискусія щодо ролі ситуації як виняткового чинника, що впливає на становлення лідера. Представники ситуативної концепції робили спроби довести, що лідерство взагалі не має реального значення, а є епіфеноменом. Для підтвердження такого висновку зверталися до наступної аргументації: середовище структурує ситуацію, в якій лідер вимушений функціонувати і якої він не може позбутися. Засоби, що знаходяться у руках лідера, також визначають процес реагування і реалізації; нарешті, лідер — частина середовища, він не здатний відокремити себе від нього. З різкою критикою ситуативної теорії виступив Т. Карлейль, доводячи, що особистісні та психологічні якості лідера не менш впливові та важливі у процесі становлення феномена лідерства, ніж історична характеристика ситуації. Кожну з вищевикладених концепцій у крайніх їх формах аргументації можна піддати критиці. Проте важко не погодитися, що і наявність особистісних якостей лідера, і ситуативний ландшафт впливають на оформлення і функціонування інституту лідерства.

Саме ситуативний ландшафт визначає потребу спільноти у певній формі лідерства та ідеології. Ситуація, в якій реалізується феномен лідерства — це взаємозв'язок відносин, установок та цінностей, з якими лідер має справу і завдяки яким забезпечується його успіх. Так відповідно до історичних умов та потреб співтовариства змінювалися функції лідерів єврейської громади та й самі форми лідерства. Релігійний зміст діяльності пророків — це акцент на моральних засадах релігії, відновлення ідеї монотеїзму; в основі діяльності єврейських мудреців — збереження закону.

Ситуація може змінюватися під впливом різних факторів — поява нових умов, трансформація соціальної структури групи, зміна міжособистісних контактів тощо. У таких умовах авторитет лідера збільшується завдяки умінню пристосувати свої особисті якості до ситуацій.

Важливу роль у донесенні головної ідеї до послідовників відіграє вербальний інструментарій лідера, його ораторські здібності [51]. Для того, щоб мова лідера впливала на маси і підтримувала у них віру, вона повинна відповідати певним вимогам. Мова має складатися із звичних слів і пропозицій, словесних формул і зразків, що викликають певну реакцію публіки. Досвідчений лідер ніколи не буде використовувати у своїх промовах незвичайні слова й екзотичні вислови, що приковуватимуть увагу до самої мови і відволікатимуть від смислового навантаження. Іноді головна ідея може бути викладена у декількох словах, а іноді навіть в одному. Однак це слово повинно викликати яскраві образи, то спокусливі, то страшні, і завжди справляти сильне враження. С. Московичі впевнений, що професійне володіння вербальною комунікацією може подолати навіть критично налаштований розум та відсутність переконання. «Саме тому пропаганда, яка адресована масам, повинна використовувати мову алегорій — енергійну і виразну, у простих та наказових формах» [85]. З. Фройд переконаний у дієвості вербального інструменту як механізму впливу на послідовників. «Маса підпадає під магічну владу слів, які здатні викликати у масовій душі страшні бурі або ж приборкувати їх. Розумом і доказами проти деяких слів і формул боротьби не поведеш. Варто їх промовити з благоговінням, як обличчя негайно виражають повагу і голови схиляються. Багато хто вбачає в них стихійні сили або сили надприродні» [REF_Ref327566576 \r \h * MERGEFORMAT 127].

Одним з елементів лідерства є імідж як цілісний і якісний образ об'єкта. Імідж політичного лідера, штучно сконструйований відповідно до ціннісних інтересів послідовників, є опосередкованим елементом, що активно використовується засобами масової комунікації як визначальний комунікативний механізм політичного лідера. За такої ситуації відступають на другий план такі традиційні проблеми психології лідерства, як особистісні якості. Релігійний лідер також створює певну модель духовної поведінки, що реалізується у взаємозв'язку «лідер» — «послідовники» і згодом розглядається останніми як характеристика його духовної діяльності. Особливістю у формуванні релігійного іміджу лідера стає вибір головних комунікативних інструментаріїв, які використовуються у процесі взаємодії з послідовниками. Важливу роль у формуванні образу лідера відіграє сім'я як фундаментальний базис, що визначає його моральні та особистісні характеристики. Члени сім'ї також повинні відповідати статусу родичів релігійного авторитета, що зобов'язує їх до певної поведінки [99, с.58].

Іноді політичними лідерами для остаточного оформлення образу демонструється висока релігійна активність і публічна маніфестація релігійності. Зокрема, В.Єленський засвідчує, що в інавгураційних промовах від Ф. Рузвельта до Дж. Буша-молодшого приблизно удвічі частіше, ніж у їхніх попередників, використовувалася релігійна риторика [47]. Таким чином, спостерігаємо взаємовплив політичної та

релігійної сфери, навіть у секуляризованому суспільстві, де політичний лідер використовує релігійну лексику скоріше як інструмент впливу на консервативно налаштованих віруючих різних конфесій.

Супровідною невід'ємною рисою феномена лідерства як структурного елемента соціальної групи є наявність символіки. Символ використовується лідерами як відмінний знак, образ, що втілює певну ідеологію і є кодом ідентичності. Лідер неодмінно має бути носієм знаків, за якими його завжди упізнають і згадають [111]. Символіка виконує посередньо-представницьку функцію, забезпечуючи ідеологічний зміст, що має двосторонню характеристику — зовнішню, що втілена в конкретній формі зображення, і приховану — таємний зміст якої відомий лише членам групи. Сила символів у тому, що вони емоційно насичені, викликають сильні відчуття і, як наслідок, спонукають до рішучих вчинків. Символічні характеристики є вкрай стійкими і незмінними компонентами, оскільки вони пов'язані з ідеологіями, які не змінюються протягом десятиліть або навіть століть. На певному етапі діяльності, сам лідер, його образ стає частиною символічної традиції і несе деяке символічне навантаження. Лідери стають знаками певних ідеологій, того або іншого можливого майбутнього, певного курсу дій.

У той же час особливою рисою релігійної символіки є те, що вона має зміст для конкретної групи, яка ідентифікує себе з відповідною ідеєю, і втрачає свою сакральну сутність у колі невіруючих. Релігійна символіка втілює ідеї, що знаходять свою реалізацію поза чуттєво-усвідомленою реальністю, і тому вона наділена певним метафізичним змістом. Символи у будь-якому релігійному культі відіграють роль своєрідного посередника між Людиною і Богом, світом земним і надприродним [138, с. 82].

Незалежно від сфери діяльності, в якій реалізується процес лідерства, сам лідер повинен мати певний комплекс якостей. З-поміж особистісних рис, що переважають у більшості концепцій лідерства, виділяють наступні:

- гострий розум, ерудицію, інтелект;
- тверду волю і цілеспрямованість;
- енергійність;
- видатні організаторські здібності;
- компетентність та інформованість;
- готовність брати на себе відповідальність за прийняті рішення;
- зовнішню привабливість, фотогенічність.

Необхідно відзначити, що вивчення лідерських якостей – процес перманентний і різниця полягає лише у тому, представники якої науки займаються подібним дослідженням. Цікаві дані були отримані відомим американським консультантом з питань управління У. Беннісом, який дослідив 90 успішних лідерів і визначив наступні чотири групи лідерських якостей — управління увагою, управління значенням,

управління довірою і управління собою [REF _Ref327608631 \r \h * MERGEFORMAT 63, с. 62].

До однієї з домінантних рис, що визначають особистість як авторитет, належить сугестивність, якій властива внутрішня владність, глибока переконаність (у своїй правоті, у собі) і невимушеність.

Стабільне функціонування феномена лідерства забезпечується наявністю діючої системи (політичної, релігійної), що визначає риси спадкоємності, ідеологію та перспективи майбутнього. У той же час лідерство як структурний елемент, який відповідає за життєдіяльність суспільства, характеризується процесами динаміки, що визначають нові потреби спільноти.

Лідерство, яке функціонує на інституційній основі, використовує механізми дії на послідовників через рольові стосунки. Ролі керівників і політичних партій, і релігійних конфесій існують досить тривалий час, закріплені інституційно і нерозривно пов'язані з існуючою громадською думкою. Подібні ролі можуть бути чітко фіксовані і формалізовані, вимагаючи від виконавця чіткого дотримання продиктованої поведінки. Проте навіть у цьому випадку поведінка кожного конкретного індивіда, який «грає» цю роль, відрізнятиметься певним індивідуальним стилем, «що залежить, перш за все, від його знань і уміння бути у цій ролі, від її значущості для нього, від прагнення більшою чи меншою мірою відповідати очікуванню послідовників» [REF _Ref327608393 \r \h * MERGEFORMAT 50, с. 112]. Таким чином, феномен лідерства визначається соціальними, інституційними і психологічними компонентами. Рольовий вплив характеризується певним переходом від безособового впливу до впливу особистості.

Особа, яка претендує на лідерство, може грати безліч соціальних ролей, виконуючи різні свої обов'язки. Успіх лідера багато у чому залежить від розуміння виконуваних ролей. З цим співзвучний висновок, що успішне лідерство є продуктом гармонійного розуміння ролі. Іншими словами, важливою є згода між потенційним лідером і послідовниками у тому, хто і чим буде займатися, виконуючи свою роль

Функціонування інституту лідерства в різних сферах діяльності суспільства вирізняється особливими якостями, притаманними для кожній із них.

Ядром ідеології, яку представляє релігійний лідер, є віра в трансцендентні сили. Суть віри в надприродне визначається трьома основними складовими. По-перше, релігійна віра є не просто уявленням про трансцендентне, а вірою в його реальне існування. По-друге, релігійна віра завжди передбачає емоційний зв'язок віруючого з надприродним. По-третє, між релігійною людиною і трансцендентною силою, що є об'єктом поклоніння, створюються особливі стосунки, які можна визначити як ілюзорно-практичні. Віра в ірраціональне, в авторитет і могутність Бога і його представників на землі є

інтеграційною рисою релігійної свідомості віруючої людини [138, с. 132], що визначає формат її взаємин зі священнослужителем. Саме віра виступає спонукальним чинником до функціонування релігійної комунікації між лідером і вірянами, трансформуючись надалі у специфічні релігійні взаємини, що характеризуються духовною близькістю, релігійним єднанням, духовним авторитетом.

Політична ж програма містить ті можливості, які відповідають життєвому досвіду і здоровому глузду людей [66, с. 119].

Специфічним у двох форматах ідеологій є змістовий елемент. Ядром релігійного віровчення є наявність провіденціалізму, який забезпечує роз'яснення віруючому релігійної концепції розвитку життя. Есхатологія, як цілісна картина опису кінцевого етапу долі людства, також є невід'ємною одиницею релігійного віровчення. Таким чином, релігійний лідер пропонує концепцію світотворення, що, у свою чергу, є необхідним для сприйняття послідовниками цілісного і завершеного формату віровчення. При цьому в ідеологічній базі політичного лідерства закладена потреба забезпечення політичним активом реалії сьогодення.

Базисом в оформленні феномена лідерства є відповідальність лідера перед співтовариством. Центральним моментом тут є не просто дії, а демонстрація того, що лідер бачить проблеми, хоче з ними впоратися і бере на себе відповідальність за стан справ [50, с. 119]. Відмінною рисою політичного і релігійного лідерства є ступінь відповідальності лідера перед послідовниками. Політичний лідер перебуває у безпосередньому діалозі з послідовниками як автор запропонованих політичних концепцій, а тому весь тягар відповідальності за їх виконання, незалежно від успіху чи провалу, лягає особисто на нього. Релігійний лідер частіше виступає у ролі посередника між віруючими і трансцендентною силою та має церемоніально-обрядові, вербальні і педагогічні функції, а тому його ступінь відповідальності перед паствою визначається іншими критеріями, такими як релігійна грамотність у трактуванні і передаванні релігійної інформації. «Скликавши народ, Мойсей оголосив йому, що піде на гору Синайську для спілкування з Богом, а потім повернеться з тим рішенням, якого він від Нього удостоїться» [123, с. 110].

Лідерство як елемент соціальної групи реалізує управлінську функцію через використання різних механізмів дій, направлених на досягнення поставленої мети. Нерідко в арсеналі політичного лідера як структурного елемента влади використовуються такі механізми управління: примус, насилля, переконання, право, традиція, страх. Релігійні лідери, наділений вищим духовним і моральним авторитетом, використовують здебільшого морально-етичні механізми дій, скеровані до совісті людини і розраховані на добровільне підпорядкування [REF _ Ref327609644 \r \h * MERGEFORMAT 72, с. 81].

Одним із механізмів, який регулює взаємовідносини між лідером та послідовниками, є принцип винагороди і покарання. П. Сорокін констатував: «Уява винагороджувальної реакції (як деякого «блага корисності»), яка може відбутися, якщо буде здійснений той чи інший акт, відповідним чином тисне на психіку людини і примушує її здійснити вчинок, чи утриматися від його здійснення, перейматися тим, що без цього впливу, можливо, і не сталося б» [110, с. 115]. У психологічному сенсі влада нагороди і покарання – це найбільш простий тип впливу. Політолог Е. В. Єгорова-Гантман вважає, що коли в основі стосунків між суб'єктом і об'єктом закладені нагорода і покарання як механізми впливу, то такі стосунки розвиваються за принципом торгу. У релігійному лідерстві основним критерієм нагородження і покарання є моральність, оскільки релігійний лідер не сам карає, а, маючи посередницькі функції, попереджає про жорстоке покарання у найближчим часом.

Перспективи майбутнього, пропоновані релігійним лідером віруючим, є ілюзорними для тих, хто перебуває поза зоною їх впливу, визначаються метафізичними поняттями і розглядаються часто у контексті іншого часового виміру [109, с. 92]. Таким прикладом метафізичного поняття можуть слугувати поняття «пекла» і «раю» як позаземного етапу життя віруючого. Мова релігійного лідера вводить вірян у світ ірраціонального, немовби говорячи, що чудеса можуть статися, варто лише повірити в сам незвичайний світ. У той же час програми політичних лідерів передбачають конкретний результат за чітко визначений період часу.

Свою специфіку має комунікативний аспект релігійного лідерства. Діалог релігійного лідера зі своєю паствою може відбуватися у декількох форматах. Перший, який має лінгвістичну основу, що визначається значенням слів і мови. Другий формат комунікативного взаємозв'язку релігійного лідера з послідовниками характеризується як духовний, заснований на церемоніально-обрядових традиціях. У цьому форматі діалог реалізується через богослужіння, молитву й інші форми культової діяльності, які сприяють створенню особливого, емоційного настрою у послідовників, направлено на зв'язок з ірраціональним світом. Н. Мечковська, аналізуючи специфіку релігійної комунікації, уточнювала, «що порівняно з комунікацією в інших соціальних інститутах життєдіяльності суспільства релігійне спілкування відрізняється найбільшим різноманіттям семіотичних засобів. У релігійному спілкуванні використовуються усі сенсорні канали сприйняття інформації, малопродуктивні у публічній комунікації (тактильні — дотик до святинь; привабливість — запах ладану; смакові — причастя, піст, говіння)» [82, с. 254]. Головною функцією релігійного лідера є збереження і передавання релігійних знань, досвіду наступним поколінням, що знайшло своє втілення у використанні письмового формату комунікації.

Характерною рисою релігійного спілкування як механізму впливу лідера на вірян є присутність у всіх формах комунікації трансцендентної сили, що утворює триаду «віруючий — лідер — Бог».

У політичній сфері комунікативні процеси є невід’ємним складовим елементом політичної системи. Управління є процесом здійснення влади, в основі якої знаходиться комунікація [REF _ Ref327624469 \r \h * MERGEFORMAT 90, с. 514]. Функціонування комунікації у політичній сфері забезпечується трьома рівнями інформаційних потоків. Перший рівень: інформація циркулює і обслуговує органи влади та управління. На другому рівні до комунікативної активності залучаються політичні партії, суспільні рухи. Третій рівень направлений безпосередньо на громадську думку, масову свідомість, політичну поведінку. Особливістю політичної комунікації є наявність і функціонування бюрократичного апарату і ЗМІ як опосередкованої ланки між інститутом лідерства, що реалізує владу, і більшою частиною суспільства.

На відмінну від політичних комунікацій, фундаментальною основою яких є використання масових засобів комунікації, як-от телебачення, радіо, газети, релігійні комунікації тільки починають освоювати Інтернет — простір як можливість масового впливу на послідовників, у той час як у більшості медіазасобах релігійна тематика залишається незатребуваною. О. Морозов зазначає, «що релігія — «поганий товар», з точки зору споживчих інтересів телеглядачів, радіослухачів і читачів масових видань» [84]. Більшість дослідників передбачають використання Інтернету, як достить перспективного інструмента впливу на вірян. Інтернет може створити нові ефективні канали для духовної і соціальної взаємодії [164].

Феномен лідерства тісно пов’язаний з мораллю як формою суспільної свідомості. Область моралі безмежна — немає такої сфери громадського або особистого життя, яка не ставала б предметом моральної оцінки або регуляції. Поняття доброго і злого, людського або нелюдського природно додається до усіх суспільних стосунків.

У різні історичні періоди ставлення політичного лідера до етичних норм мало різне забарвлення. Наприклад, період середньовіччя визначався підпорядкуванням політичним лідерам норм моралі і релігії. В умовах диктатури лідер дозволяв собі нехтувати принципами моралі. Демократичним суспільствам характерна автентичність поглядів лідера на мораль [136, с. 15]. У будь-якому разі діяльність політичного лідера може бути моральною або аморальною, але вона не може бути безморальною, оскільки завжди виражає конкретні інтереси людей, має певні результати.

Розглядаючи риси лідерства у політичній сфері, італійський мислитель Ніколо Макіавеллі звернув увагу на несумісність політичних реалій і моральних принципів у діяльності лідера. «У наш час великі справи вдавалися лише тим, хто не прагнув стримувати дане слово і у

мів, кого потрібно, обвести навколо пальця; такі правителі в решті-решт досягли успіху куди більшого, аніж ті, хто ставив на чесність» [77, с. 99]. Згодом представники франкфуртської школи встановили, що у сучасному західному суспільстві більше шансів на політичний успіх має безпринципна людина, яка зорієнтована на політичну кон'юнктуру та ігнорує етичну значущість своїх дій.

Сучасні західні дослідники, вивчаючи феномен лідерства, доходять висновку, що етична деградація лідера несе негативні наслідки для соціуму, а тому необхідно сприймати ціннісні орієнтири лідера як одну з визначальних його характеристик. Т. Маак розглядає процес формування цінностей як комплексну процедуру. «Цінності істинного лідера формуються особистісними переконаннями, розвиваються у процесі навчання, самоаналізу, дискусій і досвіду, що накопичуються впродовж усього життя. З них і складається етичний компас особи» [REF_Ref327605908 \r \h * MERGEFORMAT 76, с. 73]. Томас Маак і Ніколо Плеса вводять категорію «етична особа», яка характеризує лідера як особистість, що має стійку ціннісну базу та орієнтована на дотримання загальнолюдських цінностей і принципів у будь-якій ситуації, а також діяльність якої позначена скромністю і стриманим ставленням до привілеїв, що забезпечуються посадою або статусом.

У сучасних умовах зростає роль етичних критеріїв політики внаслідок того, що підвищується «ціна» багатьох політичних рішень, значення впливу громадської думки на політику і політиків.

В інституті релігійного лідерства моральність повинна бути визначальною характеристикою лідера. Образ релігійного авторитета не буде істинним для його послідовників за відсутності морального і духовного ядра, що виступає релігійним орієнтиром у духовних пошуках послідовників. Священнослужитель досконалий, він ідеальний, він втілює усі позитивні якості і відкинув усі негативні. Завершальним в етичній зовнішності релігійного лідера є супутня релігійна поведінка. У трактаті «Піркерій Авот» [118, с.34] (Повчання отців) названо сорок вісім гідностей, якими повинен бути наділений мудрець. З-поміж них виділяються духовна старанність, поміркованість у відносинах з миром, стриманість у задоволеннях, добре серце, релігійна послідовність у виконанні приписів і богобоязливість» (Авот 6:6). Моральний фундаменталізм повинен бути не лише якісною характеристикою особистості релігійного лідера, але й основним спонукальним мотивом його функціонування, оскільки діяльність релігійного лідера спрямована на прагнення «розбудити» мораль інших людей, а не бажання стати об'єктом сліпої слухняності і відданості [125, с. 17]. Так один із визначних законовчителів єврейського народу Гамліель засуджував аскетизм та пустельництво як форму релігійного служіння, спрямовану на духовне самовдосконалення особи, саме тому, що вона виключає духовний приклад для суспільства у боротьбі з пануючим злом [61, с. 503]. Релігійне лідерство втрачає свій сенс, якщо в основу його діяльності не

закладено досягнення загальнолюдських цінностей.

Мотиваційний елемент діяльності лідерів у політичному і релігійному інститутах має специфічні риси. Шлях духовного пізнання і активної релігійної діяльності для багатьох релігійних наставників ознаменувався духовним осяянням і потребою в місіонерській діяльності. Так пророк Амос до одкровення, будучи безграмотним сільським пастухом навіть і не передбачав, що його життєве призначення — нести в люди «слово» Боже (Амос 7:15).

Поведінка політичного лідера є цілеспрямованою та мотивованою. У чисельних дослідженнях, що проводилися різними науковими школами, серед основних потреб, які мотивують політичну поведінку лідера, перше місце займає потреба влади [4, с. 100]. Поштовхом до досягнення політичної влади лідера можуть послужити такі персоніфіковані риси особи, як самозакоханість, егоїзм, дитячі комплекси. Мотиваційним елементом на початку їх дій стає бажання придбати, утримати і збільшити владу [176, с. 58].

Коло питань компетентності політичного лідера, через які здійснюється його влада, передбачає широкий діапазон діяльності в таких сферах, як міжнародна, оборонна, економічна і соціальна, що відповідають за добробут громадян. Релігійне лідерство спрямоване на духовне виховання вірян шляхом гармонізації і духовного досконалення в релігійній сфері.

Унаслідок аналізу форм лідерства в релігійній і політичній сферах виявлено, що релігійне лідерство — це невід'ємний функціональний елемент інституту релігії, фундаментальним базисом якого є віровчення, засноване на вірі в трансцендентні сили, представником яких є духовний лідер. Особливістю релігійного лідерства є наявність концепції, яка відображає завершену картину світотворення, і можливість оперування метафізичними поняттями, за допомогою яких послідовникам роз'яснюються перспективи майбутнього. Невід'ємним складовим елементом релігійного лідерства є моральна характеристика особи, яка претендує на роль лідера, а також її супутня релігійно-етична поведінка. Моральність є базовим механізмом впливу релігійного лідера на послідовників у системі покарання і винагороди. Управлінський механізм релігійного лідерства ґрунтується виключно на добровільному підпорядкуванні, виключаючи примус. Лідерство в інституті релігії відрізняється динамічністю, реакцією на потреби спільноти. Діяльність релігійного лідера направлена на боротьбу із соціальними бідами, стражданням, злом, що визначає мотиваційні особливості релігійного лідера. Комунікативний аспект як один із механізмів впливу лідера на послідовників у релігійній сфері може бути представлений чотирма основними формами — усною вербальною як однією із комунікацій, що найбільш затребувана в релігійній сфері; писемною, що спрямована на поширення релігійного вчення; церемоніально-обрядовою, до якої залучені усі сенсорні канали сприйняття інформації, та інформаційно-

комунікативною формою, основним каналом якої є ЗМІ, телебачення, Інтернет та ін.

У той же час, лідерство у релігійному інституті має схожі характеристики лідерства в інших соціальних інститутах. Сутність лідерства, не залежно від сфери, складають стосунки домінування і підпорядкування, впливу на послідовників, що організовуються в певну структуру. Для лідерства характерним є наявність символіки як знака ідентичності з певною ідеологією. Особа, котра претендує на лідерство, повинна мати цілий комплекс особистісних якостей, зокрема, високий авторитет, компетентність, цілеспрямованість, організаційні здібності та високий стиль комунікації, які є визначальними в оформленні феномена лідерства.

2.2. Основні механізми впливу лідера в процесі релігійної комунікації в єврейській релігійній традиції

Релігійний простір відрізняється форматом комунікації, до якого залучені всі члени релігійного співтовариства і який має своєрідний стиль, жанр і лексику повідомлень. Особливістю комунікативного процесу в інституті релігії є наявність трансцендентної сили як невід'ємного учасника спілкування.

У релігійній практиці виділяються два напрями комунікації: 1) від Бога — до людей; 2) від людей — до Бога. У цьому, здавалося б, двосторонньому процесі особлива роль відведена релігійним лідерам пророкам, священникам, — основна функція яких полягає в розшифруванні повідомлень для людей і кодуванні послань у напрямі до трансцендентної сили. Робимо спробу з'ясувати особливості форм релігійної комунікації кожного із напрямів, визначити роль лідера в комунікативному процесі обміну і проаналізувати комунікації як основний механізм впливу на послідовників.

У напрямі повідомлення «від Бога до людей» основним комунікаційним каналом передавання релігійної інформації традиційно є харизматичні особи, наприклад чаклуни, оракули, пророки. В архаїчних племінних співтовариствах вірили, що час від часу окремі люди можуть бути одержимі духом або божеством. На той момент їх власна постать і тіло виходили із-під контролю. Визначальним сигналом зв'язку з трансцендентною силою було використання невербальних засобів: «Жрець починав трястися і доводив себе до страшного сказу: його м'язи конвульсивно здригалися, тіло роздувалося. Обличчя набувало страхітливого виразу, риси спотворювалися, а очі блукали. У такому стані він часто катався по землі, мовби змучений божеством, яким він був одержимий, і пронизливими криками, несамовитими і часто нерозбірливими звуками повідомляв волю бога» [130, с. 111]. Невербальні засоби комунікації, як міміка, жести, рухи тіла, досягалися штучним шляхом, через вживання спеціальних рослинних речовин, і були основним механізмом, що впливав на релігійну свідомість послідовників архаїчного співтовариства. «Жінка [медіум. – Л.М], щоб приготуватися до сприйняття духів, вдихає пари фіміаму, які випаровувалися із курного кадила. Поступово вона впадає у транс, що супроводжується пронизливими криками, гримасами і сильними судомами» [130, с. 113]. Вербальна інформація, що має лінгвістичну основу у вигляді потоку повідомлення, вже не справляла такого емоційного впливу на послідовників і, скоріше, була направлена на професійно підготовлену групу релігійних авторитетів, що мали спеціальні знання для розшифрування отриманого повідомлення. Використовувані релігійним лідером невербальні засоби комунікації мали певні переваги перед вербальними – вони сприймалися безпосередньо [62, с. 225].

Більша частина вербальних і невербальних дій релігійної комунікації жорстко ритуалізовані. О. Бобирева зазначає: «Якщо провести експеримент і спробувати прибрати вербальний компонент з будь-якого іншого типу дискурсу, дискурс просто перестане існувати — чи говоримо ми про політичний, педагогічний, науковий або інші типи спілкування. «Позбавлення» ж релігійного дискурсу вербального наповнення не припиняє його існування, а лише переводить дане спілкування в дещо іншу іпостась — безмовне (засноване на жестах і рухах тіла) спілкування з Вищим Началом» [11].

У період оформлення монотеїстичних релігій посередницька функція релігійного лідера у передаванні інформації трансформувалася у таку більш досконалу форму, як пророк. На відміну від попередніх форм, домінантним у релігійній діяльності пророка стає вербальний аспект. Пророки висловлюють не свої власні переконання і думки, а те, що вони почули від Бога. Вони усвідомлюють, що через них говорить саме Бог. Через це в їхніх пророчих промовах часто можна почути вислови: «Бог сказав». Бог вкладав їм у уста слова свої (Єхезкель 15:19-20), і вони з упевненістю говорять про свою посланність Богом (Мел. II 23:2). Слово стає первинним механізмом дії на співтовариство, що знайшло своє відображення у проповіді як релігійній формі комунікації. Проповідь — це «мова релігійно-повчального характеру, з якою священнослужитель звертається до віруючих під час богослужіння» [115]. Н. Мечковська переконана, що «релігія як міжособистісний комунікативний процес починається саме з проповіді учення людям» [82, с. 159]. Проповідь є одним із вільних релігійних жанрів, що не має жорсткої структури, основна мета якої — донесення слова Бога до свідомості людей. На думку Н. Розанової, серед жорстко регламентованих, «канонізованих» жанрів релігійної комунікації проповідь посідає особливе місце, насамперед через свою специфіку, що полягає найбільшою мірою в авторській свободі. При підготовці проповіді від автора вимагається не лише знання священних текстів, але і знання життя, потреб і мотиваційних складових вірян. Автор проповіді, як центральний учасник релігійного дискурсу, є носієм вищого знання, наданого людині Богом, і досвіду, накопиченого людством протягом тисячоліть; а тому можна погодитися, що жанр проповіді найбільше наближений до повчального. Постаті вчителя і пророка схожі у тому, що обидва виступають носіями деякого концентрованого досвіду і знань.

Ставлення до проповіді як жанру релігійного дискурсу з певним комплексом механізмів, що впливають на послідовників, неоднозначне і викликає дискусії у колі дослідників. На думку А. Оляніча, у проповіді яскраво виражені маніпуляційні елементи. Є. Доценко визначає маніпуляцію як «вид психологічного впливу, майстерне виконання якого призводить до прихованого збудження в іншій людині намірів, які не співпадають з її актуально існуючими бажаннями» [40, с. 72]. При цьому маніпулятор повинен організувати свою дію так, щоб «у адресата

створилася ілюзія власної свободи ухвалення рішення». А. Салахова не згодна з подібним твердженням, визнаючи домінуючим механізмом переконання. Переконання в проповіді, на відміну від маніпуляції, побудоване на усвідомленому виборі послідовниками аргументів і контраргументів відносно мови релігійного лідера у ході аналізу сприйнятого повідомлення. Тим самим об'єкт переконання має можливість чинити на свій розсуд, може усвідомлено і критично оцінювати докази, погоджуватися або не погоджуватися з ними.

Проповідь є універсальною формою релігійної комунікації і зберігає домінуючу позицію впродовж функціонування інституту релігії. В іудаїзмі вершина розвитку інституту проповідання припала на XVII-XVIII століття, коли найбільш талановиті з проповідників піднесли проповідь до рівня істинного мистецтва. Я. Кац описує структуру проповіді магіда діаспоральної єврейської общини: «Вступна її частина зазвичай була ланкою, що зв'язує разом решту розділів. Первинна тема нерідко зникала під час оповідання, і проповідник переходив до розповіді про речі, що на перший погляд не мали до неї прямого стосунку. Проте несподівано зниклий центральний мотив проповіді також раптово з'являвся у ній. У кінці проповідник повертався до вихідної точки і пропонував вирішення проблеми, яка була порушена у вступі» [60, с. 276].

Слово стало визначальною формою комунікації у пророчій діяльності, що впливало на формування релігійного образу пророків, підкреслюючи їхні особистісні риси, і відповідно, надавало комунікативному процесу індивідуальних характеристик [18, с. 227]. Так Амос, пастух, запозичував свої образи і картини з сільського життя; Даніель говорив як державний муж. Особливою витонченістю і чистотою мови відрізняється книга пророка Єшаягу, якого називали «царем пророків». Багато промов мають форму справжніх поем і зберігають усі властивості єврейської поезії [36]. Однією з головних функцій проповіді як форми комунікації є її роз'яснювальний характер, що, у свою чергу, і зумовило використання релігійними лідерами рідної і зрозумілої для послідовників мови.

Періодично пророки доповнювали вербальні засоби комунікації символічними. Так Єхезкель, передбачаючи облогу і падіння Єрусалиму, виготовив своєрідний макет цієї облоги, у центрі якого знаходилася цеглина із зображенням Єрусалиму. А собі пророк відмірював їжу і воду, як у майбутній перспективі жителів міста під час облоги (Єхезкель 4:1-17). Іноді пророки розповідали про символічні дії як про події їх внутрішнього життя. Так пророк Єшаягу за велінням Бога зняв із себе одяг і взуття, що віщувало падіння Єгипту та Ефіопії. «І сказав Господь: як раб мій Єшаягу ходив голим і босим три роки, що віщувало про падіння Єгипту та Ефіопії, так поведе цар Ассирії полонених з Єгипту і переселенців з Ефіопії, молодих і старих, голими і босими, і з голими стегнами, в осоромлення Єгипту» (Єшаягу 20:2).

Пророки першими почали використовувати письмову вербальну комунікацію з метою передавання релігійного віровчення подальшим поколінням, адже письмова релігійна комунікація реалізує одне з головних завдань інституту релігії — як поширення системи віровчення у просторі (на різних територіях), у часі (впродовж тисячоліття) і в суспільстві незалежно від його стратифікації. Іудаїзм розглядав Тору як основу релігійних традицій. «Єврейська книга — основний інструмент, що допомагає сформувати наше життя згідно з цією заповіддю» [25]. З. Швед зазначає, що для єврейського народу Тора є світоглядним орієнтиром, завдяки якому людина здатна віднайти сенс життя, зрозуміти, що прагнення до подолання негативних проявів є в той самий час пошуком шляху до святості [140, с. 120].

У Танасі, священному тексті єврейського народу, наявні і взаємодіють обидві форми слова — усна та писемна. Можна виділити тексти, які спочатку виникали і функціонували в усній єврейській традиції і лише потім були записані. Базовими жанрами усної комунікації визначаємо міф, легенду, сагу. Й. Вейнберг поділяє міфи на космогонічно-космологічні, які відображають ідею створення світу, астрологічних явищ; антропологічні, які розповідають історії творення людства, його взаємовідносини з трансцендентним світом; технологічні, що роз'яснюють прогрес, та цивілізаційні, у центрі яких міститься інформація про роль інституту влади [17, с. 207].

У єврейській культурі вивчення релігійних текстів тісно пов'язане з їх інтерпретацією. Єврейська традиція інтерпретації втілена у класичних джерелах — Мішни і Гемари, в яких зібрані висловлювання і рішення мудреців із різних питань багатьох поколінь [25]. Значна частина релігійних традицій іудаїзму втілена в колекції респонсів¹, які пропонували використання законів із урахуванням змін історичної ситуації.

Передавання релігійної інформації у напрямі «від Бога — до людей» характеризується синтезом декількох засобів повідомлення — усної і письмової вербальної і невербальної комунікацій. Даний напрям релігійної комунікації функціонує за наявності релігійного лідера як каналу передавання інформації. Відповідно до єврейських традицій, визначальними рисами релігійного лідера, який є безпосереднім учасником повідомлення, слід уважати харизматичність як підтвердження взаємозв'язку з трансцендентною силою і комунікативну компетентність як уміння вибирати комунікативний код, що забезпечує адекватне сприйняття і цілеспрямоване передавання інформації у конкретній ситуації [62, с.227]. Вибір лідером тих чи інших комунікативних засобів впливу на послідовників визначається можливостями релігійних співтовариств до сприйняття візуального або аудіоконтакту. На ранньому етапі розвитку людства невербальні засоби були домінантними як з точки зору емоційного впливу на релігійну

групу, так і з точки зору історичної первинності функціонування невербальної комунікації. Однак з розвитком фонетичного алфавіту доміантним органом відчуттів і суспільної орієнтації у дописемному суспільстві стає вухо. Фонетичний алфавіт змусив магічний світ вуха посісти гідне місце. Я. Кац зазначає: «Слухачі, які стежили за інтелектуальною еквілібристикою проповідника, отримували справжнє естетичне задоволення, яке було пов'язане з напруженням і розрядкою» [REF _Ref327627192 \r \h * MERGEFORMAT 60, с. 276].

Традиційною формою релігійної комунікації в напрямі «від людей — до Бога» є молитва, богослужіння, обряди. Молитва розглядається як процес особистого, інтимного, таємного спілкування віруючого з Богом; як щире і відкрите висловлення своїх почуттів перед найвищою істотою; як очищення думки від другорядного; як розчинення свого «Я» в об'єкті поклоніння. З філософської і богословської точки зору молитва є найдосконалішим релігійним актом, діалогом, розмовою з Богом. Автономна цінність релігійного діалогу пов'язується при цьому з трьома основними типами позиції людини, яка молиться — релігійного очікування (надії), релігійного розуміння (віра) і відданості (любові) [20].

Основною структурною одиницею будь-якої єврейської молитви є благословення («браха»), за яким іде звернення до Бога від другої особи. Хоча усі молитви віруючі можуть читати самотійно, проте єврейська традиція рекомендує завжди, коли є можливість, молитися разом. Здійснення традиційної єврейської молитви вимагає дотримання певних правил, серед яких час молитви, чистота місця, чистота тіла, зосередженість під час молитви та її промовляння [78, с. 25]. Старозавітні історіописці звертають увагу на дієвість і ефективність в ербальних прийомів у комунікативному процесі напряму «від людини до Бога».

Важливою формою комунікації у напрямі до Бога є культ — семіотичне складне явище, що супроводжується певними типами обрядових дій і культових висловів. Він є дією і має соціальний, а також знаковий характер. М. Войтак визначає культ як «сукупність різних знаків, за допомогою яких здійснюється зв'язок спілкування між віруючою людиною і сакральною дійсністю»[20].

Роль культу в процесі релігійної комунікації надзвичайно велика. Він покликаний постійно поновлювати, посилювати і підкріплювати релігійні уявлення, настрої і почуття віруючих; виступає одним із вирішальних каналів впливу релігійного лідера на поведінку послідовників, на їх практичне життя. Культ є сферою практичного повсякденного релігійного життя. Пов'язуючи релігійну організацію з віруючими, він стає одним із головних механізмів її впливу на вірян. Багаторазове і регулярне повторення культових дій формує певні масові звички, які мають величезну стійкість і живучість. Саме тому релігійний культ залишається найбільш консервативним елементом комплексу

релігійної системи. Вейнберг зазначав, що у стародавньому єврейському суспільстві (на етапі додержавного та доплеменних царств) культ відігравав домінуючу роль як набір інструментальних прийомів впливу на послідовників [18, с. 228]. У період функціонування Храму культ набуває характеру інституційної та упорядкованої дії, в якій інструментальні механізми впливу стали поєднуватися з вербальними.

Під час відправлення релігійним лідером колективних молитов та культів використовуються не лише невербальні і вербальні засоби, але і соціально-психологічні механізми — навіювання, наслідування й емоційне зараження як особливі способи впливу, що інтегрують великі маси людей. З. Фройд виділяв соціально-психологічні механізми як найбільш впливові засоби у великому скупченні людей. «Не може підлягати жодному сумніву могутня дія у натовпі взаємного навіювання, яке збуджує в окремих членів натовпу однакові почуття, підтримує однаковий настрій, укріплює, об'єднуючи їх думку і підносить активність членів до надзвичайного ступеня» [126, с. 250].

Наслідування як механізм впливу своїм корінням сягає ранніх релігійних племінних ритуалів, коли віруючий під час колективних обрядів і молитов повторював рухи священика. Більшість жестів, зокрема рух рук, повороти, опускання очей, є типовими впродовж колективних молитов і обрядів і приймаються релігійними групами як обов'язковий тип поведінки під час сакрального дійства.

Дослідник І. Шудрик уточнює, що «найвищий ступінь навіювання і самонавіювання досягається у ході виконання релігійного культу, зокрема, — молитви і релігійних таїнств. З точки зору психології, молитва у сукупності з обрядами, які її супроводжують, є не чим іншим, як самонавіюванням релігійності. На думку Д. Угриновича і Є.

Дулумана, під час колективних молебнів на віруючих впливає механізм «психологічного зараження» [151]. Психологічне зараження як механізм впливу на релігійні групи використовувався релігійними лідерами вже на ранніх етапах людської історії і мав багатообразний прояв. Е. Дюркгайм, змальовуючи свої спостереження за релігійним ритуалом австралійських племен, наполягав, що поведінка одночасно присутніх індивідів радикально змінювалася під час виконання обряду. «При їх зближенні утворюється свого роду електричний розряд, який їх швидко доводить до надзвичайного ступеня екзальтації. Будь-яке вираження почуттів сприймається без опору всіма свідомостями, широко розкритими до зовнішніх вражень: кожен з них стає відлунням інших і вони йому відповідають. Первинний імпульс наростає, як лавина, що збільшується під час свого руху» [46, с. 150]. Психолог Г. Андрєєва визначає психологічне зараження «як несвідому мимовільну схильність індивіда до певного психічного стану». Ця схильність виявляється не через більш-менш усвідомлене ухвалення якоїсь інформації або зразків поведінки, а через передавання певного емоційного стану, або «психічного настрою». Оскільки цей емоційний стан виникає у натовпу,

діє механізм багаторазового взаємного посилення емоційних дій людей, які спілкуються. Індивід тут не відчуває організованого навмисного тиску, але несвідомо засвоює зразки чужої поведінки, лише підкорюючись їй [5, с. 223].

Дієвість сили психологічного зараження перебуває у прямій залежності від глибини і яскравості емоційного збудження, що поширюється від комунікатора. Однією з емоційних характеристик джерела релігійного збудження вірян є натхненний стан релігійного лідера. Натхнення — це особливий стан душі, який пробуджується предметом особливої важливості, сприяє суспільно значущій меті і передається іншим людям, збуджуючи їх волю до здійснення тих або інших вчинків. Слова можна проігнорувати, але не піддатися впливу привабливої сили, що надходить від натхненної людини, не можливо [153, с. 201]. У. Магдугалл вважає, що для «спрацювання» і розповсюдження ефекту емоційного зараження серед послідовників необхідні певні передумови, а саме: «спільний інтерес до об'єкта, однорідне почуття у певній ситуації і певний ступінь здатності впливати один на одного» [127].

Релігійні ритуали і обряди також є форматом релігійної комунікації, коли приводять в дію соціально-психологічні механізми впливу. Ритуал має на меті залучити людей, об'єднати їх і відновити їх відчуття належності до суспільства. Е. Дюркгайм приходиться до висновку, що саме стан схвильованості, що з'являється під час ритуалу, впливає на формування релігійної свідомості крізь емоційне співпереживання всіх членів групи. «Всі вони стають одночасно надмірними і більш схожими. Люди, які зібралися, кричать, волають, вдаються до ритуальної жестикуляції, несамовито виражають свою скорботу або радість. Їх увага одночасно притягується одними речами, одними образами і персонажами. Відбувається своєрідне багатостороннє зараження словами, думками, емоціями, які направлені... служителів культу. Однак у міру того як кожен включається все більше і більше, маса об'єднується, індивіди зближуються і починають діяти в унісон, пліч-о-пліч, у єдиному пориві» [REF_Ref327737016 \r \h * MERGEFORMAT 46, с. 182].

Одним з елементів невербальної комунікації, що впливає на сприйняття послідовниками релігійної інформації, є використання релігійним лідером фонаційних інструментів, як-от гучність, висота голосу, темп, паузи, логічний наголос і тон. Фонаційні механізми найтісніше пов'язані з вербальними засобами — фактично вони «озвучують» слова у мовному контексті, додають висловам комунікативної завершеності та виразності [62, с. 230]. Фонаційні елементи допомагають релігійному лідерові розставити пріоритетні акценти під час богослужіння, підкресливши їх важливість і глибину. Н. Мечковська розглядає богослужіння як форму комунікації, яка використовує всю різноманітність фонаційного інструментарію:

«фрагменти з канонічних книг у храмі не стільки читаються, скільки виконуються: їх рецитують, співають, декламують, скандують, шепочуть, повторюють хором» [82, с. 160].

З-поміж механізмів впливу варто також виділити музику. Лідери єврейського народу Давид та його син Соломон, заклавши структуру єврейського царства, відвели музиці почесне місце в його релігійній культурі. У подальшому музика використовувалася в усіх історичних формах релігійного лідерства в іудаїзмі. За часів Другого Храму у євреїв оформилася храмова музика, яка виконувалася левітами-музикантами та левітами-співаками [REF _Ref337297618 \r \h * MERGEFORMAT 31]. Після падіння Іудеї та вигнання євреїв із Єрусалиму мудреці міцно пов'язали музику з текстом, рабини усіяко намагалися зберегти храмову музику в синагогальній службі. Цікавим прикладом у використанні голосової артикуляції є хасидський нігун як своєрідне вираження свободи у виборі молитовних засобів. Цадик, який володіє необхідними знаннями і навичками, вільно орієнтується у створеному семантичному просторі, не просто відтворює нігун, підкорюючись зовнішнім канонам жанру, але творить його, підкреслюючи ті або інші смислові зв'язки, відкриваючи глибинні смисли. Нігун включає характерні особливості використання звуку, орнаментики, акцентуацію, динаміку, темп, що сприяють виявленню закладених у тексті змістових та емоційних відтінків.

Фонаційні засоби не лише інструментарій і механізм впливу на послідовників; вони також можуть багато що розповісти про особистість лідера, є його характеристикою. М. Марусяк звертає увагу, що слово священика більше за інші приваблює увагу людей. За словами можна визначити внутрішній світ людини, напрям її думок, стан душі, відчуттів. «Слова озлобленості свідчать про схильність до гордині, осуду, гніву. Слова грубі указують на невихованість, розбещеність. І навпаки, слова чіткі, стримані, зважені, часом із почуттям гумору, свідчать, що вони народжені дисциплінованим, гострим, мислячим розумом, що не позбавлений спостережливості і добродушності» [80, с. 54].

Фундаментальною основою механізму комунікації, що має вплив на послідовників, є безпосередньо особистість лідера з його визначальними рисами. С. Московичі розглядає авторитет як основну перевагу лідера, його головний інструментарій. «Авторитет у вождя стає гіпнотичною силою, що здатна впливати на натовп: диктувати йому свою волю і передавати свої ідеї-фікс. Він примушує натовп робити те, що він не хотів і не думав робити, зупинитися або йти руйнувати чи битися. І він робить це абсолютно один, без видимої зовнішньої допомоги» [85].

Однією з аналітичних одиниць комунікативної успішності лідера є його глибока впевненість у правильності обраного шляху, якою він може «заражати» адептів. Важливим у визначенні рівня впливу на послідовників є особистий життєвий досвід лідера, що відображає

взаємозв'язок між його словом і його діями. Проте основою феномена релігійного лідерства є його морально-етична спрямованість як поєднання моральних чеснот, що служать зразком для наслідування багаточисленними групами послідовників.

Аналізуючи якості лідера, що мають вирішальний вплив на вірян, виокремлюємо такі його характеристики, як соціальний статус, вольові інтелектуальні переваги, непогасний оптимізм, чарівливість. Визначальним елементом у процесі впливу на послідовників є взаємовідносини, що склалися у релігійній групі. Коли між лідером та послідовниками домінують відносини довіри та авторитету, то рівень впливу буде високим. Якщо ж у міжособистісних відносинах виникає підозра і відкрите недовір'я, відповідно, і результат впливу на послідовників буде мінімальним.

Духовний зміст діяльності релігійного лідера відображений у комунікативному процесі, значна частина якого реалізується через вербальний апарат. Базовою характеристикою особи лідера, з точки зору механізму впливу, є його вміння виражати свою думку, надаючи їй потрібної форми, унаслідок чого інформація глибоко і правильно впливає на релігійну свідомість послідовників. Одна єврейська притча розповідає про мудреця, який мав звичай довго говорити. На питання, чому він тривалістю своїх розмов переходить усі можливі межі, мудрець відповів: щоб зрозуміли неосвічені. Йому сказали: до того, як зрозуміють неосвічені, ти викличеш відразу в освічених. Ця притча свідчить про сприйняття слова як одного з основних механізмів і необхідність уважного ставлення до нього. Окрім слів, релігійний лідер повинен уміти підібрати і потрібну форму для викладу вчення. Так Брацлавський цадик, побачивши, що його учення не знаходить потрібного відгуку в серцях послідовників, надав своїм релігійним ідеям форми казок і притч.

Таким чином, фундаментальною складовою феномена лідерства є комунікативний процес, що має в інституті релігії відмінну характеристику — як визнання присутності трансцендентної сили у всіх традиційних формах релігійної комунікації, зокрема проповіді, молитви, обрядів і богослужінь. У процесі комунікативного взаємозв'язку віруючих із лідером останній використовує механізми, що впливають на релігійну свідомість послідовників. У межах єврейської традиції можемо виокремити основні засоби впливу у три групи. Перша група характеризується візуальним або аудіо контактом — через зовнішню поведінку, слово, його фонацію. Друга група визначається соціально-психологічною характеристикою і реалізується в таких формах, як наслідування, емоційне зараження, навіювання, головною функцією яких є інтеграція великих мас. Третю групу складають особисті якості лідера (глибока релігійна переконаність, висока моральність, ораторський талант) які є безпосереднім механізмом впливу на послідовників. Під час комунікативного процесу лідер використовує

засоби впливу всіх трьох груп, проте, залежно від формату комунікації, та або інша група може бути домінантною. Так під час проповіді головним елементом буде слово, тоді як в хасидському нігуні визначальним механізмом є фонація. У той же час особистісні якості релігійного лідера, його авторитет і впевненість у запропонованій ідеї, є тим ядром впливу на послідовників, без наявності якого сам комунікативний процес стає малоефективним.

Релігійні комунікації в процесі оформлення взаємодії між релігійним лідером та послідовниками виконують наступні функції: емоційного забарвлення, що спрямоване на загострення релігійних переживань та почуттів (типу любові, страху, благодаті); інтеграції релігійної групи; збереження релігійних традицій; легітимізації діяльності релігійного лідера.

2.3. Харизма та її оприсутнення в іудаїзмі

Процес оформлення і впливу харизми в інституті релігії має відмінні риси від її функціонування в політичному середовищі, що, передовсім, обумовлено особливостями релігійної свідомості.

Ми робимо спробу виокремити основні структурні характеристики релігійної харизми (джерело влади, механізми впливу, особистісні риси лідера, взаємозв'язок харизматика з послідовниками) через аналіз сучасних досліджень; визначити характерні риси релігійної харизми в іудаїзмі на прикладі пророчої діяльності.

Дослідниця З. Швед звертає увагу на два головні аспекти в структуроформуванні релігійної харизми та її реалізації: «Перший із них – це звідки харизма походить, і другий, на що вона впливає» [140, с. 115]. Релігійна харизма може відрізнятися як за типом її джерела, природного та інституційного, так і за механізмами впливу на адептів. Природна релігійна харизма реалізується через екстремальну експресію, виявляючись у неординарних, амбівалентних якостях особи. Г. Лебон називає такого типу харизму особистою чарівливістю. «Цей вид чарівливості абсолютно відрізняється від штучної або придбаної чарівливості і не залежить ні від титулу, а ні від влади; вона є надбанням лише небагатьох осіб і забезпечує їм якусь магнетичну чарівність, що діє на оточуючих, незважаючи навіть на існування між ними рівності в соціальному відношенні і на те, що вони не мають ніяких звичайних засобів для утвердження свого панування» [69, с. 203].

Російський дослідник З. Н. Зінев вважає, що харизматичні особи у релігійному середовищі найчастіше представлені інституційною харизмою, як, наприклад, священнослужитель, який наділений нею службою [REF_Ref327737789 \r \h * MERGEFORMAT 49]. Це тип харизматичної особи, що очолює традиційну релігійну організацію, де харизма духовного керівника визначається посадою, яку він обіймає.

Для природної харизми визначальними механізмами впливу на послідовників є соціально-психологічні чинники, як-от магнетизм, навіювання, емоційне зараження. Привабливі ідеї або речі у той самий час шляхом зараження викликають наслідування і навіюють цілому поколінню певний спосіб відчуття і вираження своїх думок [69, с. 207]. Н. Фрейк переконана, що визначальною характеристикою віртуоза-харизматика є саме здатність з великою емоційною силою впливати на масу. За С. Московичі, людина, наділена харизмою, здійснює чарівну дію, природний вплив. Достатньо його жеста або слова, щоб змусити оточення коритися. Дослідник вбачає у лідерів стрижень, епіцентр, який є невід'ємною складовою натовпу. «Він перетворює натовп на колективний рух, згуртований однією вірою, що спрямований однією метою. Він — художник суспільного життя, і його мистецтво — це правління» [REF_Ref327571620 \r \h * MERGEFORMAT 85]. Харизматичний лідер, здійснюючи владу, спирається не на силові компроміси і підступність влади, а на вірування, які складають фундаментальну

основу лідерства. «Найбільший його прийом полягає у тому, щоб робити те, що він говорить, слідувати своєму шляху до кінця, коли ніхто на це вже не сподівається, не вважаючи його таким нерозважливим, яким він насправді є» [85]. С. Московичі, аналізуючи основні механізми дії, доходять висновку, що психологічні перетворення індивіда, який перебуває під впливом харизматика, в усіх відношеннях подібні до тих, яким він піддається під час гіпнозу. У той же час інституційний харизматичний лідер має в запасі ресурси влади, засновані на тих можливостях, які забезпечують лідеру його роль і статус у суспільстві, легітимізуючи його діяльність. Легітимна влада ґрунтується на розподілі ролей у суспільстві з визначеними правилами поведінки. Слід зазначити, що особливістю інституційної харизми є обмеженість харизматичного впливу. Такого типу духовний лідер наділяється рисами харизматичності лише для послідовників його культу.

Відкритим у колі дослідників залишається питання природи харизми. М. Вебер розглядав харизму як природний дар, властивий особі і отримати який не можливо ніякими зусиллями. Реалізується харизма у надзвичайній обдарованості особи. «Носії харизми наділені здатністю впливати на своїх родичів дією зовнішнього або внутрішнього характеру, через що ставали вождями і лідерами. Їх влада на відміну від влади вождів традиційного типу багато в чому ґрунтувалася на вірі в їх надприродні сили» [15, с. 130]. За певних обставин, наприклад, криза, індивід, що наділений якостями за своєю природою відмінними від якостей більшості людей, вирізняється на фоні співтовариства рішучими діями, направленими на трансформацію традицій, що згодом породжує елемент впливу і підпорядкування. Харизматична влада спирається на нові реалії, надзвичайну ситуацію, не визнає і рішуче ламає старі традиції, є «великою революційною силою», що здатна внести зміни до позбавленої динамізму структури суспільства [91]. У час великих перетворень люди більшою мірою схильні до стану аномії, втрати цінностей і відчуття соціальної приналежності. Вони, відчуваючи вакуум ідентичності, стають відкритими до лідерів, які пропонують радикальні ідеологічні альтернативи. Складні події можуть також налаштувати людей на пошук захисту у вірі в сильного лідера, здатного контролювати потужні сили і гарантувати порятунок.

У центрі веберівської теорії харизми бачимо напруженість між звільненням і обмеженістю, між закликком глибинних інстинктів і вимогою соціальної групи. Харизма відкидає весь зовнішній порядок, трансформує всі цінності і змушує віруючих людей коритися незвичайному і нечуваному, що є чужорідним усьому упорядкованому і традиційному, а відтак сприймається як божественне.

Е. Холланд пропонує розглянути веберівську концепцію харизматичного лідерства як один із ранніх варіантів теорії рис. Харизматичне лідерство ґрунтується на емоційному сплеску з боку послідовників, що, на його думку, зобов'язує лідера мати певну владу

над ними.

М. Гантер, підтверджуючи думку Е.Холланда, вказує на основні характеристики, властиві харизматичному лідерові:

обмін енергією, або сугестивні здібності особи, що виражаються в умінні впливати на людей, «випромінювати» енергію і заряджати нею оточуючих;

підкорююча зовнішність: у зовнішності харизматика є щось таке, що вабить зір оточуючих;

незалежність характеру: у своєму прагненні до благополуччя і пошани харизматики не розраховують на інших;

хороші риторичні здібності і деякий артистизм: у них виразна мова і високі здібності до міжособистісного спілкування;

гідна і упевнена манера поведінки: вони виглядають зібраними, завжди тримають ситуацією під контролем [REF _Ref327738434 \r \h * MERGEFORMAT 167, с. 34].

На думку дослідників, люди частіше піддаються впливу тих, кому властиві риси, що їх захоплюють, хто є їхнім ідеалом, на який вони хочуть бути схожими.

У психоаналітичній літературі часто походження харизми розглядається у тісному зв'язку з процесом первинної соціалізації, а саме необхідністю встановлювати особистісні зв'язки з родичами, що є вродженою потребою дитини. Індійський дослідник Аджіт Бхайд упевнений, у разі якщо ця потреба дитини повністю задовольняється тими, хто її доглядає, прагнення до встановлення близьких стосунків сублімується у спокійну упевненість і любов, в основному по відношенню до близьких. Незадоволення цієї потреби може привести до безладного і навіть згубного її спотворення, а також сильного прагнення домінувати. Факт позбавлення батьківської опіки у випадку смерті батьків, розлучення або просто її неефективність часто має на дитину або підлітка небезпечний вплив: емоційну інвалідність або неповноцінність останній прагне компенсувати такою якістю, як привабливість в очах інших. Харизматичність буде результатом взаємодії внутрішнього світу особи і зовнішньої соціальної реальності, яка безперервно впливає на індивідуальну і колективну психіку [159].

Російський дослідник В. Кравченко, аналізуючи харизму так само звертається до дитинства особи як первинного процесу соціалізації, який впливає і створює певний формат поведінки особи. «У спритної кмітливої дитини, що перебувала у центрі уваги з дитинства, формується інше відчуття власної гідності, ніж у боязливої і соромливої, якій приділялося мало уваги і яка пізніше з цієї причини залишається у тіні і сама прагне не виділятися» [63, с. 115]. Таким чином, відчуття упевненості в собі, врівноваженість характеру, а разом з цим і позитивна енергетика можуть бути розвинені з раннього віку.

Лен Окс пропонує розгорнутий психоаналіз сучасних релігійних лідерів у форматі пророчої діяльності. З п'яти її основних етапів автор

розглядає «період раннього нарцисизму» як початковий етап оформлення пророчої активності. Лен Окс знаходить витoki харизми в яскраво вираженій самозакоханості як визначальній якості особи. Дослідник особливу увагу приділяє аналізу відносин дитини з особою, яка за нею доглядає, визнаючи ці стосунки ключовими у процесі оформлення харизматичності. Вони сприймаються дитиною як «Мама і я єдині» або «Мама не буде любити мене, якщо я не Бог» [173, с. 67]. За Лен Оксом, зростаюча дитина розвиває у собі дві суперечливі неусвідомлені фантазії: одна — всемогутність, інша — це ранимість та уразливість. З часом, під впливом соціалізації і віку, дитина може зовні змінюватись і відрізнятися від інших. Але за зовнішністю буде приховане відмінне сприйняття себе і світу, який відрізняється від світу інших. Ця різниця призведе до важливого відкриття, що «щось помилкове» сталося зі світом, і вона, тільки вона може і повинна виправити його. Це і призводить до формування харизматика.

Деякі з дослідників харизми робили спробу типологізувати релігійних віртуозів. Так М. Вебер окреслює два типи пророків-харизматиків, виділяючи основні риси, які відрізняють пророка від інших форм лідерства.

1. Пророки не отримують свою місію від соціальних інститутів (влади), вони просто позначені нею.

2. Пророки наділені даром емоційних проповідей — це типово для пророкування.

3. Пророк указує шляхи позбавлення від гріхів за допомогою особисто отриманого одкровення.

Соціолог проводить різницю між «етичним» і «показовим» пророками [15, с.119]. Етичний пророк типу Мойсея вірить, що він є інструментом Господнім. Такі форми пророцтва з'являються там, де вірять у персонального, трансцендентного, етичного Бога.

Проповідування сприймається як акт отриманої довіри від Бога, і пророк вимагає послуху як етичного обов'язку. Показовий пророк з'являється тоді, коли переважає віра у надбожественні, безтілесні субстанції і концепція раціонального управління світовим порядком. Проповідаючи у манері Христа або Будди, він указує шлях спасіння. Його релігійна діяльність спрямована на тих, хто жадає позбавлення, і він указує їм той шлях, який здолав сам.

Психоаналітик Х. Кохут виділяє релігійних лідерів типу месіанської і харизматичної особистостей, але додає, що комбіновані випадки є можливими і найбільш поширеними. Х. Кохут визначає елементи, які характеризують їх відмінності.

Так месіанська особа ідентифікує себе з тим, що Х. Кохут називає «ідеалізованим супер-его». Супер-его має визначальні характеристики: месіанський лідер може передбачати і описувати події, і навіть може вступити в діалог з Богом. Х. Кохут зазначає, що за природою її власних ранніх конфліктів (можливо, з самим собою) месіанська особа відчуває

Бога як щось зовнішнє і піднесене. Вона отримує свої одкровення від зовнішнього небесного джерела, яке сприймає поза доказами. Дана форма релігійного лідера відрізняється фундаментальними змінами поза власним «Я» з подальшою ідентифікацією і єднанням з трансцендентною силою.

Харизматична особа, як наступна форма, ідентифікується з тим, що Х. Кохут називає «власною величчю, над-Я», і Бог як символ всемогутності перебуває усередині «Я». На відміну від «ідеалізованого суперего», над-Я не пізнається розумом. Х. Кохут порівнює його (над-Я) з оком, органом людського тіла, який здійснює процес сприйняття і тому не може сприймати власне себе, над-Я — простий і необхідний «орган», він не може осягати або споглядати себе. Таким чином, харизматичний лідер сприймає свого Бога нечітко, як певне відчуття, тиск іззовні і керується своїми амбіціями, а не ідеалами. Кохут припускає, що підсвідомий образ для цього типу — «Я є Бог» або «Я і мати, і (отець) — єдині». Х. Кохут доходить висновку, що месіанський пророк пильно дивиться на Бога з благоговійним страхом, намагається наслідувати його, а харизматичний пророк відчуває присутність Бога усередині себе і намагається виразити це відчуття, і відповідно, отримати визнання своєї божественності.

Приєднуючись до М. Вебера і Х. Кохута, Е. Фромм також виокремлює дві форми нарцисцизму — милостивого (м'яка, добра, сприятлива) і небезпечного лідера. У милостивій формі, аналогічній веберівському етичному пророку і кохутській месіанській особі, метою лідерських зусиль є щось, що він витворює або зберігає. Це щось є зовнішнім по відношенню до нього самого. У випадку месіанського пророка це полягає в акті Божественної волі, яка зберігається серцем, будівництвом церкви, служінням іншим, проповіданням благої звістки. Е. Фромм доходить висновку, що особа, усвідомлюючи себе інструментом Бога, постійно вгамовує свій нарцисцизм і стримує його в межах власного буття. Тоді як метою небезпечного нарцисцизму, який відповідає веберівському показовому пророку і кохутській харизматичній особі, не є щось витворене пророком. Проте це щось, що він має або чим є сам. У підтримці віри в надприродне він не потребує зв'язку з кимось або чимось. Е. Фромм зазначає, що такий формат лідерства все більше і більше віддаляється від істини і хизується своїми ілюзіями, уникаючи визнання того, що його божественність є лише результатом його фантазії. Таким чином, у небезпечній формі нарцисцизма не вистачає елемента виправлення, який наявний у милостивій формі. Небезпечний нарцисцизм не обмежує себе, будучи по суті незрілим проявом соліпсизму і ксенофобії [129].

Дисертант погоджується, що психологічний аналіз самотійно не може пояснити феномен і природу харизми, впливу і підпорядкування. Проте і М. Вебер, і Х. Кохут ставляться до пророка як до прототипа інших форм харизматичного лідерства.

М. Волобуєва пропонує типологізацію релігійних лідерів на основі аналізу їх джерела харизми. Дослідник виділяє генеалогічний тип харизматика, якого визначає його спорідненість із трансцендентною силою (єгипетський фараон); тип реінкарнаційного лідера, що отримав харизму в процесі переродження (далай-лама); лідера-харизматика типу одкровення, харизма якого набута через одкровення (Зороастр); ініціальний лідер-харизматик, котрий отримав харизму через особливу ініціацію (висвячування єпископа) [REF_Ref327739257 \r \h * MERGEFORMAT 21].

Джерело харизми є важливою одиницею в її структурі та безпосередньо впливає на подальшу соціальну поведінку особи в реалізації процесу лідерства та вибудовуванні взаємовідносин із послідовниками.

Також визначальну роль в оформленні релігійної концепції харизматиками відіграє інтелектуальна характеристика лідера і соціальної групи, в якій він функціонує. М. Вебер виділяє дві групи інтелектуалів. Перша група характеризується благородним походженням оскільки сформована вищими соціальними верствами суспільства (Будда, Конфуцій, Зороастр та ін.). Представники даної групи шукають можливість надати своєму життю «пронизливого сенсу» шляхом казуїстики [15, с. 171]. М. Вебер називає цей пошук і оформлення духовних потреб видом філософського інтелектуалізму. До другої групи соціолог відносить особливий тип інтелектуалів, які за своїм походженням ближчі до пролетаріату. Засновники релігійних концепцій другої групи схильні до безпосереднього, не пов'язаного з умовами сприйняття «сенсу» світотворення, що не стримується матеріальними міркуваннями етичного і релігійного пафосу [15, с. 135].

Поширення релігійної харизми проявляється двома етапами. На першому етапі діяльність особи направлена на внутрішній пошук, глибинний самовимір духу. Так, звертаючись до біографічних досліджень таких релігійних лідерів, як Мойсей, Ізраель Бешт, виділяємо період самопізнання, пошук власного «Я» у взаємозв'язку з навколишнім світом. Процес духовної гармонізації, який характеризується усамітненістю особи, внутрішньою спрямованістю харизми, як правило, відбувається на тлі природних ресурсів типу пустелі, лісу, печери. «Виховуються для світу не посеред світу, але далеко від нього, у глибокому спогляданні, у дослідженні власної душі, бо там закони усього. Знайди спочатку ключ до власної душі; коли ж знайдеш, тоді цим самим ключем відкриєш душі всіх» [26, с. 76]. Коли процес духовного самопізнання завершується, харизматик, інтуїтивно оцінюючи потребу співтовариства, переходить до другого етапу — генеруючи свої ідеї у напрямі окремих груп.

Кульмінацією цього періоду є релігійне пробудження, одкровення як форма духовного пізнання у взаємозв'язку з трансцендентною силою. Сюжети шокового пробудження, глибокого потрясіння, другого

народження, якісної трансформації — універсальні і вічні для людської історії, обіймаючи собою і архаїку, і сучасність. І навіть якщо харизматики не говорять про це, то не означає, що вони того не випробували — просто за якихось причин вони не вважають за потрібне це повідомляти або ми не маємо про те інформації [65].

Важливим моментом у функціонуванні харизми є оформлення найближчого кола учнів, які прийняли нове учення. Г. Лебон акцентує увагу на появі учнів як визначальному моменті, після якого релігійна ідея починає активно поширюватись, оскільки учні стають джерелом релігійної інформації. «Ідея спочатку була прийнята невеликою кількістю апостолів, яким сила віри або авторитет їхнього імені забезпечують великий престиж, а коли апостоли встигли переконати невелике коло своїх учнів і утворили таким чином нових апостолів, ідея поступово стає суспільною» [REF_Ref327608286 \r \h * MERGEFORMAT 69, с. 200]. Тобто релігійна догма стає загальноновизнаною істиною у тому випадку, коли вона дає змогу підкорити маси, які захоплені новою ідеєю і прагнуть її конкретної реалізації.

Важливу роль у визнанні харизматичного лідерства відіграє прямий зв'язок, що існує між лідерами та їх послідовниками. А. Уїлнер зазначала: «Харизматична влада не заснована ні на посаді, ні на статусі, а витікає із здатності конкретної особи викликати і підтримувати віру в себе як джерела легітимності» [10, с. 135]. На відміну від оточення традиційного типу лідерства, яке будується за принципом знатності походження або особистої залежності, оточення харизматичного лідера оформлюється на харизматичній основі. Харизматик оточує себе тими послідовниками, в котрих він інтуїтивно силою розуму відчуває одностудців. Харизматичність передбачає з боку послідовників особисту відданість, що викликана наявністю особливого дару і довірою до запропонованого порядку.

Одним із елементів, що характеризує віртуоза-харизматика, є глибока переконаність. Саме вона є тим внутрішнім стрижнем і основним джерелом соціально-психологічного механізму емоційного зараження, що впливає на послідовників. Г. Лебон писав: «Філософи, присвячуючи часто століття на знищення того, що люди глибокого переконання інколи створюють за один день, повинні вклонитися їм. Переконані особистості мовби беруть участь у тих прихованих силах, які управляють світом. Вони викликали найбільш важливі події, записані історією» [69, с. 208]. Напруженість власної віри харизматичного лідера надає його словам величезної сили переконання, тому, з погляду У. Джемса, «сила особистої віри, ентузіазм, приклад оточення, захоплення новизною — ось що насамперед створює ту силу навіювання, якій релігійні рухи зобов'язані своїм успіхом» [37, с. 101].

Релігійний харизматик відрізняється економічною незацікавленістю і свободою від матеріальних благ. «Чиста харизма чужа економіці. Там, де вона виступає, вона організовує «покликання» в емоційно-

напруженому сенсі слова: як «місію» або внутрішнє «завдання». Вона відкидає, у чистому типі, використання матеріальних пожертвувань як джерела доходу» [65]. Весь сенс буття харизматичної особи міститься в його глибокій вірі і переконаннях.

Харизматичне лідерство визначається особливим психологічним станом, за якого фізичний біль відступає на задній план, а прагнення досягти мети приносить психологічну насолоду. Трудність, самовідданість, мучеництво, смерть — ось приманки, що діють на релігійних віртуозів, мотивуючи їх діяльність. Ніяка перешкода, ні внутрішня, ні зовнішня, його не зупинить, ніби він спонукуваний неспинною волею самого співтовариства. І. Ломачинська доходить висновку, що духовні і фізичні страждання лідера викликають особливе захоплення натовпу, а тому часто провокуються самими лідерами та їхніми послідовниками. Особистий інтерес, сім'я — все ними приноситься у жертву. Інстинкт самозбереження у них знижується до такого рівня, що єдина винагорода, до якої вони прагнуть, — це мучеництво [69, с. 194].

Французький мислитель С. Московичі помічає безліч дрібниць в інтерпретації теорії харизми. По-перше, харизма — «це емоційна життєва сила, яка наділена можливістю у разі необхідності забезпечити поповнення інтенсивністю і життєвою силою відносини між людьми» [86, с.189]. По-друге, «харизма виявляє емоційну завантаженість, натиск пристрастей, достатній для того, аби вийти з безпосередньої реальності та вести інакше існування. Кожен відчуває надлишок сил, що захоплюють його» [86, с. 192]. Нарешті, самі носії — це, як правило, «фанатики, які не вагаючись жертвують своїми інтересами, комфортом, навіть сім'єю заради достатньо ексцентричної мети» [85].

На прикладі релігійної діяльності Мойсея робимо спробу сконструювати образ харизми з її визначальними рисами в іудаїзмі.

Передбачаємо, що нас можуть звинуватити у неоднозначності обраного персонажа з позиції «історичності» або його «міфічності». Ми впевнені, що чим значиміший той чи інший релігійний лідер, тим більше шансів на те, що мізерні історичні дані будуть приховані за релігійними міфами і легендами. Наш вибір також обумовлений безпосереднім визнанням Мойсея як релігійного лідера єврейського народу у всіх релігійних традиціях.

Аналізуючи харизму Мойсея, передовсім звернемося до її джерел. Адже сама форма, у якій пророком було отримано божественне Одкровення, підтверджує нам його релігійну велич. Мойсей, на відмінну від інших пророків, що мали одкровення як видіння або уві сні, одержав його у здоровому, ясному стані. «І говорив Господь до Мойсея лице в лице, як говорить хто до друга свого» (Шмойс 33:11).

Одним із основних аспектів, який визначає діяльність Мойсея, є вербальний, що виражався в ефекті всевидіння. Усе, що говорить пророк, є Божим велінням, абсолютною істиною, а тому не підлягає сумніву.

На Синайській горі Мойсей звернувся до єврейського народу: «Не відкидайте того, що я скажу вам тепер, віднесіться до цього з належною увагою і розумінням, тому що я говорю з вами нині не від імені мого, але від імені Господа Бога. Спробуйте зрозуміти всю велич того, хто говорить з вами і хто не нехтує вступити зі мною у відносини заради вашого ж блага. Адже при моєму посередництві удостоює вас тепер своєю мовою не Мойсей, син Амрама і Іохаведи, а той хто ради вас змусив Ніл текти кров'ю і скрушив гординю єгиптян великими бідами» [123, с. 112]. Слово є основним механізмом пророцтва. Дана позиція підкреслюється формулою, що супроводжує пророкування: «Так говорить Ягве».

Як доказ зв'язку з вищою силою виділяємо магічний аспект у діяльності пророка-харизматика. Мойсей демонстрував чудотворні здатності у двох випадках: або як захисну функцію, коли єврейському народу загрожувала небезпека, або як аргумент у дискусії з опонентами, як переконуючу функцію. Наявність чудотворного таланту також підтверджувала істинність релігійного змісту в діяльності пророка. Чудотворна функція єврейського пророка відрізнялася від магії оракулів. Оракули демонстрували свою здатність підпорядковувати волю богів, у той час як джерелом чудотворних здібностей пророка була трансцендентна сила. Язичницький маг користується засобами, що начебто мають автоматичну, не залежну від богів силу; він володіє тайним знанням і тому може маніпулювати окультними силами. Його сила не залежна від волі богів, навпаки, він здатний змушувати богів виконувати його волю. «Бог не відкривав Мойсею чудотворних імен, заклинань та інших секретів. Чудо відбувається не за допомогою дій, за волею Божею. Це демонстрація не сили Мойсея, а вищої влади Бога» [REF_Ref327740103 \r \h * MERGEFORMAT 56, с. 38]. Єврейський мислитель Й. Кауфман, осмислюючи чудеса в іудейських традиціях у розрізі компаративного аналізу з єгипетськими функціями чудотворної магії, стверджує: «Чудеса, що здійснювалися у Біблії людьми Божими, нагадують технічну магію єгиптян. Явна велика кількість алузій на магичну силу відомих предметів, жестів, чисел, слів та іншого... Чарівні перетворювання несподівано стають важливою характеристикою цих історій. Жезли Мойсея та Аарона, кинуті на землю, перетворюються на зміїв, води Нілу обертаються на кров, пил земний на мошкару... Внутрішнього, природного зв'язку між чудом і людиною з її маніпуляціями немає. Для іудейської релігійної свідомості чудо – справа «десниці Господньої» [55, с. 37]. Біблійні традиції засвоїли колорит єгипетського чуда, але язичницький матеріал набув абсолютно нового позаязичницького символізму. Чудотворно-магічний аспект пророцтва став однією з визначальних характеристик релігійного лідерства в іудейській традиції.

Важливою рисою пророка-харизматика є прогностичний аспект, що реалізується у формі прозорливості й пророкування майбутнього.

Останнє було елементом єдиної релігійної концепції, що охоплювала все людство і весь часовий простір.

Невід'ємною складовою феномена харизми є успіх лідера. Його наявність одна з найважливіших передумов впливу лідера на інших. Будь-яка людина, яка має успіх, будь-яка ідея, що захоплює розум, вже на цій самій підставі стають недоступними жодним запереченням [69, с. 208]. Так який би страх і внутрішнє тремтіння не викликали релігійні вожді у ранньоплемінному співтоваристві своєю владою над природою, у випадку невдачі, коли бажання і потреби співтовариства не збігалися з метеорологічними реаліями, релігійний вождь міг позбутися не лише довіри, але і життя.

М. Вебер розглядав успіх як певний доказ і підтвердження харизми. Якщо докази довго не приходили, то послідовники, які вірили в дар лідера, розчаровувалися, і він переставав сприйматися як харизматична особа. Ставлення, що змінилося, свідчить про те, що обдарований харизматичною милістю покинутий своїм богом або втратив свою магічну силу. Мойсей, виводячи єврейський народ з Єгипту, періодично зіштовхувався з духом заколоту, який з'являвся у євреїв, коли вони бачили перед собою, здавалося б, непереборні труднощі. «І ось народ почав знову звинувачувати вождя свого і докоряти йому, звалюючи на нього усі випробування, горе і усі злигодні, яким він їх піддав. Думаючи тільки про своє теперішнє тяжке становище і абсолютно забувши про ту підтримку, яку вже неодноразово надавав їм Господь, так само як і про доблесть, і мудрість Мойсея, євреї розлютилися на свого вождя і уже приготувалися побити його камінням, як головного винуватця їх бід» [123, с. 105]. І лише його успіх, складовою частиною якого було диво, став безперечним доказом його харизматичності для єврейського народу. С. Московичі переконаний: єдине, що врятовує авторитет вождя і підтримує шанобливе ставлення до нього з боку його прихильників, — це успіх, який є доказом того, що він має силу, його могутність так само дієва, як і раніше.

Успіх, як визначальна характеристика феномена харизми, викликає роздуми про його місце у структурі релігійної харизми крізь призму взаємодії об'єктивного і суб'єктивного. Аналізуючи успіх релігійного лідера, з одного боку, доходимо висновку, що він може бути результатом сумлінної духовної роботи і глибоких релігійних переконань особи, віддзеркаленням її особистих рис як суб'єктивної його характеристики. З іншого боку, успіх як підтвердження взаємозв'язку лідера з трансцендентною силою є скоріше об'єктивним визначенням харизми, оскільки її прояв — результат дії і втручання трансцендентних сил, які не залежать від особистих характеристик лідера і у будь-який момент можуть залишити його. Н. Фрейд зазначає: «Харизма є якістю, яка дарується зовні, що логічно виводить ряд обставин. Серед яких виключається навчання харизмі або її штучне створення» [124, с. 54].

Особливістю релігійної харизматичної діяльності є альтруїстична спрямованість лідера, направлена на боротьбу з соціальними бідами, стражданням, злом. В. Красиков називає цю сторону діяльності віртуоза-харизматика етичним пафосом трансцендентної сили. «Пізнати вищу силу і діяти відповідно до її орієнтації, усунути зло зі світу, врятуватися від смерті і страждань, перебудувати всесвіт» [65]. Духовна діяльність харизматика повинна відрізнятися благородними і високими справами. У. Джеймс зазначав: «Найвищих ступенів милосердя, благочестя, довіри, терпіння і мужності, до яких піднялись розкриті крила людської природи, було досягнуто прагненням до релігійних ідеалів» [37, с. 215].

Функціонування лідерства в інституті релігії відрізняється можливістю знайти послідовників, не потураючи їх апетитам, а через уміння розбудити той героїзм, який дримає у серці кожного. Релігійний харизматичний лідер має особливу «надихаючу» здатність, значно впливає на людей, мобілізуючи їх на екстраординарні зусилля і дії [177, с. 120]. «Розбудіть у нього внутрішню дієву силу і ви отримаєте полум'я, яке зруйнує будь-які міркування більш низького характеру» [54]. У процесі віроповчання лідер-харизматик підвищує силу волі людей, які перебувають під його впливом (харизми), і стимулює їх до самореалізації. Як наслідок — відбувається посилення і розвиток волі послідовників, які залишаються вільними для реалізації власних цілей.

Отже, виокремлюємо три складові елементи харизми, які у тісному взаємозв'язку один з одним визначають зміст харизми в іудаїзмі. По-перше, джерелом релігійної харизми є існування універсальної сили, через пізнання якої і відбувається духовне «пробудження» харизматика. По-друге, поширення харизми тісно пов'язане з особистою енергією релігійного лідера, яка формується під впливом низки чинників — як особистих якостей індивіда, особливостей процесу його соціалізації, так і характеристики соціальної групи, в якій перебував індивід у «позахаризматичний» період. По-третє, рівень поширення харизми визначається враженням на послідовників. Серед основних механізмів, що впливають на послідовників, виділяємо: ідею і глибоку переконаність, що реалізуються у вербально-комунікативному аспекті діяльності лідера; успіх, що доповнюється магічною складовою харизми; альтруїстичну спрямованість і особливий психологічний стан харизматика. Оформлення і поширення харизми проходить два етапи. Перший етап характеризується пошуками харизми шляхом духовного самозаглиблення та інтенсивних релігійних практик. Кульмінацією даного періоду стає пробудженнясходження харизми і повна упевненість в її отриманні. І другий етап — релігійна діяльність лідера, яка проходить під знаком наділеного харизмою та передаванні її учням і релігійній громаді у цілому, а через них — і усьому людству.

Особливість харизматичного лідерства в іудаїзмі визначається наявністю пророчих знань. Серед них виділяємо: чудотворно-магічні, містичні здібності, володіння знаннями про місію людини та талант

проорокування майбутнього. В іудейській традиції визначаємо дві моделі релігійного лідерства, джерелом авторитету яких є харизма — пророк та цадик.

Особливість релігійної діяльності цадика досліджується у параграфі 3.2.

Висновки до II розділу

- Релігійне лідерство структуруємо, виокремлюючи п'ять визначальних його елементів, що взаємодіють між собою. До них відносимо: віровчення, яке формує образ і поведінку лідера; постать лідера з психологічними, соціальними і особистісними його характеристиками; послідовників, які консолідується навколо запропонованої лідером ідеї, підпорядковуючись на добровільних засадах; ситуацію, як історичну характеристику в контексті якої відбувається функціонування лідерства з оформленням його мотиваційної складової; комунікативний процес, що визначається взаємодією та взаємовпливом лідера і послідовників.

- З-поміж основних інструментів, що використовуються релігійним лідером та впливають на поведінку вірян, виділяємо: релігійну віру, яка передбачає емоційне ставлення віруючого до трансцендентної сили; релігійний імідж як формування цілісного і якісного образу лідера; релігійну символіку, що є кодом ідентичності з певною ідеологією; рольові відносини, що визначають соціальну поведінку лідера у взаємозв'язку з послідовниками; моральність як фундаментальну основу релігійного лідерства.

- Центральним механізмом у діяльності релігійного лідера в іудейській традиції, що має під час комунікативного процесу вирішальний вплив на послідовників, визначаємо вербальний, який реалізується як в усних традиціях (через проповідь, релігійні диспути та тлумачення), так і в письмових (через формування релігійної літературної традиції). Успішність комунікативного процесу підтверджується наявністю ораторського таланту у лідера. Соціально-психологічні механізми типу навіювання, повторення, емоційного зараження сприяють інтеграційним процесам у великих релігійних групах. Соціальна поведінка релігійного лідера у суспільстві виступає духовним прикладом для членів громади і є базовим механізмом впливу під час комунікативного процесу.

- Виокремлюємо три основні компоненти, які в тісному взаємозв'язку один з одним визначають структуру релігійної харизми: джерело харизми, яке визнається послідовниками як таке, що має трансцендентну природу та може реалізовуватися і в індивідуальній, і в інституційній формі; особлива енергія релігійного лідера, що формується під впливом процесу соціалізації та особистісних рис індивіда; процес взаємодії з послідовниками. З-поміж головних механізмів поширення релігійної харизми виділяємо наступні: ідею і глибоку переконаність у винятковості, вибраності та істинності релігійного знання; успіх, що доповнюється чудотворно-магічною складовою харизми; альтруїстичну спрямованість діяльності харизматика.

Релігійна харизма активізується й реалізується за наявності двох факторів. По-перше, якщо сам носій харизми має глибоку переконаність

у своїй винятковості, вибраності й істинності отриманого релігійного знання. По-друге, коли оточуючі сприймають ці переконання так, як їх сприймає сам харизматик. Тобто обидві сторони перебувають в єдиному процесі.

РОЗДІЛ III

РЕЛІГІЙНЕ ЛІДЕРСТВО В ІУДЕЙСЬКІЙ ДУХОВНІЙ ТРАДИЦІЇ

3.1. Історичні форми релігійного лідерства в іудаїзмі

Першою інституційною формою релігійного авторитету в іудаїзмі було священство. Відповідно до іудейського віровчення, Мойсей обрав представників коліна Леві як служителів храму, функціональні обов'язки яких передавалися у спадок. Плем'я Левітів було єдине, яке не отримало своєї землі, і на його утримання призначався щорічний податок, що стягувався з інших колін. Нащадки Аарона були аристократичним класом, якому належали виключні права на головні храмові функції (Шмот 28:1). Основна релігійна діяльність, зосереджена в руках священика, була спрямована на реалізацію церемоніально-обрядового аспекту, що був домінантним на ранніх етапах оформлення іудаїзму. «Упродовж віків різними жертвоприношеннями, присвяченими Храмовим цінностям і обітницям, будівництву Храму, його приміщенням і начинню, практично керували священики» [121, с. 338]. Вони роз'яснювали народу закони «чистої» (кошерної) і «нечистої» (трефної) їжі, повідомляли правила гігієни і лікування хвороб (Ваікра 11:1-42, Ваікра 13: 1-59).

Життя священика, як релігійного авторитету, було суворо регламентовано, складалося із релігійних інструкцій і заборон, які підкреслювали виняткову роль священика у єврейському суспільстві (Ваікра 21:1-14). До осіб, які претендували на даний пост, висувалися жорсткі критерії відбору: «священнослужителі повинні вдвічі вирізнятися моральною чистотою» [REF_Ref327606280 \r \h * MERGEFORMAT 123, с. 131], вести духовно бездоганний спосіб життя. Крім того, що кандидат повинен мати найвищу релігійну зрілість серед духовних осіб, він так само повинен вирізнятися матеріальним достатком і фізичним здоров'ям. Тілесні недоліки позбавляли священика права приносити жертву (Ваікра 21:17-21).

Інститут священства у ранній період розвитку іудаїзму був наділений широким спектром прав та привілеїв. Н. Переферкович зазначав, що у своєрідному табелі про ранги єврейської теократії священики були першими [93, с. 110]. Кількість священиків була настільки великою, що вони не могли служити одночасно, а дотримувалися черги.

М. Конвітз, аналізуючи священство як соціальну групу, не погоджувався з твердженням, що духівництво складало привілейований клас спадкової аристократії. «Священики не дозволяли вважати себе главами співтовариства; вони були класом, статус яких був визначений функцією; вони були слугами Бога в спеціальному сенсі цього слова; але будучи такими слугами, вони несли зобов'язання, а не привілеї. Люди не повинні були стояти в забобонному страху перед ними; у них не було ніяких переважаючих духовних повноважень» [187, с. 127].

Первосвященство, як вищий релігійний чин, мав низку привілеїв, його влада була довічною та переходила у спадок, утворюючи династію. Однак єврейська історія знає часи, коли кандидат на цю посаду або призначався світською владою, або обирався народом. Суворішими були і вимоги до первосвященника. Він міг одружитися лише за дівчиною, попередньо дослідивши її родовід. Первосвященик був не тільки релігійним керівником громади, але й представником центральної влади, відповідальним за збір податків і внесення їх до казни. Поєднання релігійної й політичної влади поклало початок процесу делегітимізації, який призвів до ліквідації інституту первосвященства.

Однією з історичних форм релігійного лідерства є пророцтво. Пророцтво як формат релігійного авторитету вже був відомий релігіям Близького Сходу. Мова йде про тип екстатичного досвіду, достатньо поширеного в давні часи на всьому Близькому Сході, за винятком Єгипту. Шумери мали міф про людину, що проникала на небеса, тобто здійснювала мандрівку, подібно до шаманських польотів. Тексти знайдені у Марі, згадують про «відповідаючих» чоловіків та жінок, що отримували приховані знання від богів під час сну або у видіннях [152]. Однак інститут екстатичного профетизму в іудаїзмі змінив релігійний зміст діяльності пророка, надавши йому унікальних рис, характерних лише формату іудейських традицій.

У розрізі теократичної концепції однією з причин виникнення пророкування як форми релігійної діяльності стала реакція інтелектуального єврейства на соціальну та політичну кризу, в якій перебував єврейський народ. Затяжна столітня війна Ізраїлю з північним сусідом Арамом позначилася на благополуччі народу, що призвело до крайньої стратифікації громади на загальну масу бідного населення та невелику групу багатих євреїв. Щоб відвернути населення від соціальних труднощів, привілейована група влаштувала храмові свята з пишними жертвоприношеннями. Економічний та етичний занепад поширювався як на території Ізраїлю, так й Іудеї. Французький мислитель М. Мосс також підтримує думку, що поява в Ізраїлі пророків нового типу не була результатом окремих випадків, непередбачених і майже провіденціальних збігів. Саме конкретні соціальні умови, що вплинули на зміни релігійної свідомості народу, зробили неминучим виникнення пророчого руху, причому пророк-мораліст і проповідник був лише природним провідником цього оновлення [87, с. 397]. В. Дахм розглядає пророчу діяльність як кульмінацію розвитку єврейської релігії . «До них був період підготовки, після них – період занепаду» [157, с. 943].

Богословські концепції пророцтва могли бути різними, як і їх безпосередні цілі, але вони були єдині у тому, що Ізраїль має абсолютно виняткові відносини зі своїм божеством. Ягве відкрив себе Ізраїлю через осіб натхнених і через історію самого Ізраїлю.

У XX столітті німецький філософ К. Ясперс запропонував філософську концепцію пророкування. В ній пророкування роз'яснюється як переломний період в історії людства, «центральна вісь», що відзначається появою людини нового типу — натхненної. Людина робить стрибок у своєму духовному розвитку: з індивіда як колективної істоти, носія стереотипів масової свідомості, вона перетворюється на особистість, яка переходить на вищу стадію свого розвитку. «Людина як окремий індивідуум зважилася на те, щоб шукати опори в самій собі... Людина може тепер внутрішньо протиставити себе всьому світу. Вона відкрила у собі витoki, що дозволяють їй піднятися над світом і над самою собою» [REF_Ref327741155 \r \h * MERGEFORMAT 155]. Проте такого рівня розвитку досягла лише невелика кількість обраних, і одними з таких обранців стали пророки Ізраїлю та Іудеї.

Платформою для появи пророцтва слугували монотеїстичні тенденції, що перебували у тісному зв'язку з релігійними й етичними уявленнями. У домонотеїстичний період пророк, як релігійний діяч, відігравав іншу роль у громаді. Не будучи супротивником звичаїв і обрядів, що панували серед народів, він виступав проти ідолопоклонства й політеїзму. Релігійний зміст його діяльності носив більше наставницький характер. П. Бергер зазначав, що в Ізраїлі перші форми пророцтва з'являються у селянських арміях племінного союзу як групи військових аскетів, що проголошували священні війни Ягве. Після укріплення інституту монархії та демілітаризації селянства, у наслідок створення професійної армії, пророцтво трансформується у новий формат; професійна діяльність пророків тепер передбачала «нескладні справи мага» [157, р. 945].

У IX столітті до н. е. з'являється новий формат пророцтва. Він характеризується поверненням до екстазу як джерела божественного натхнення і, що найбільш важливо, до діяльності, пов'язаної з засудженням існуючого ладу та пророкуванням нових випробувань єврейському народу.

Пророки виступили із засудженням народу за гріх ідолопоклоніння, результатом якого стало знівечене суспільство, спотворена справедливість. Пророки як представники Бога на землі, закликали людей та їх уряд повернутися до поклоніння єдиному Богу і етичним нормам ізраїльської релігії.

Інститут пророцтва в іудаїзмі ґрунтується на фундаментальній передумові, що із покоління в покоління Бог відкриває свою волю через тих, кого він обирає для цієї мети [REF_Ref338064142 \r \h * MERGEFORMAT 179, р.16]. Пророк — харизматична особистість, наділена даром сприйняття Божественного послання й здатністю повідомляти це послання людям. М. Еліаде робить спробу проаналізувати феномен пророцтва: «Їхній божественний стан іноді проявляється через екстаз, хоча екстатичний транс, схоже, для них не є обов'язковим. Деякі пророки навіть були звинувачені у безумстві... але

у нас немає підстав говорити про справжні психопатології. Скоріше ми маємо справу зі станом емоційного шоку, викликаного відчуттям жаху від присутності Бога та усвідомлення власної місії. Це широко відоме явище, може змінюватися від «шаманської хвороби» до «безумства» великих містиків у всіх релігіях» [152].

Єврейський філософ Маймонід аналізує феномен пророка крізь призму самодосконалості. Він зазначає, що без пророчої діяльності не можливе щастя людей у суспільстві та їхній інтелектуальний розвиток. Щоб стати пророком, людина повинна підготувати себе, досягти певного ступеня досконалості, і лише тоді на неї вільно зійде еманация з вищих сфер. Таким чином людина, котра розвинула свої здібності до духовного пізнання, демонструючи ті чудеса, які доступні для досягнення у цьому житті, сприяє вдосконаленню інших. Маймонід виділяв два типи досконалості — індивідуально-інтелектуальний та суспільно-політичний. За Маймонідом, реалізація суспільної досконалості у процесі політичної діяльності пророка є результатом надлишку індивідуально-інтелектуальної досконалості.

В іудейських традиціях можна виділити кілька форм пророцтва. Головним критерієм нашої класифікації визначаємо наявність державно-політичних інститутів у єврейському суспільстві. До першої групи віднесемо єврейських пророків, діяльність яких датується періодом, коли авторитет релігійного лідера поширюється на всі сфери життя народу. Авторитетним представником даної групи є пророк Мойсей. У параграфі 2.3 ми визначили основні напрямки діяльності пророка Мойсея серед яких вербальний, чудотворно-магічний та прогностичний аспекти.

До іншої групи пророків віднесемо релігійних лідерів, діяльність яких розгортається в єврейському суспільстві, оформленому інститутом політики: «Самуїл скликав іудеїв і дав свою згоду на обрання царя» [123, с. 250]. Пророки цього періоду не були зовні схожими один на одного: вони відрізнялися як за соціальним статусом — серед них були і прості пастухи, і вищі аристократи, — так і за племінною приналежністю — ізраїльтяни та іудеї. Відмінною рисою цих пророків був дистанційний характер їх діяльності внаслідок ідеологічного розриву з народом. Дослідник іудаїзму Й. Кауфман зазначав: «Від Мойсея до Амоса пророки були прапороносцями народної релігії, а їх творчість носила народний характер. Амос започатковує нову епоху пророкування, висловлюючи нечувані доти ідеї. Як наслідок — виникає розрив між ученням пророків і народною релігією, оскільки нові ідеї не сприймалися народом негайно, а залишалися впродовж декількох поколінь надбанням невеликого кола. Цей ідеологічний розрив породжував велику напруженість; викриття пророків здавалися перебільшеними, періодично і цар, і народ переслідували їх» [56, с. 91]. Тому однією із основних характеристик класичного пророцтва є соціальна відокремленість порівняно з іншими формами лідерства. В основі

релігійної діяльності пророків також була наявна ідеологічна підготовка ізраїльського народу до вигнання та життя у діаспорі.

Щодо пророків та їх місця в соціальній ієрархії єврейського суспільства, то між вченими відсутня єдина позиція. А. Джемсен зазначав, що в різних регіонах, пророки набували підтримки різних соціальних груп. Так у північному царстві пророки були особливо популярні серед бідної та незабезпеченої верстви суспільства, у той час як на півдні пророки знайшли підтримку у найзаможніших груп населення.

Дискусійним залишається етична характеристика пророка. З одного боку, етичний аспект підносить пророків в очах їхніх послідовників як наділених усіма можливими чеснотами. Пророк досконалий, він ідеальний, він втілює усі позитивні якості й відкинув усі негативні. Пророк є для своїх прихильників зразком духовної досконалості, етичної величі, що підкреслює його винятковість порівняно із загальними тенденціями свого часу. Однак, у контексті діяльності пророків можна говорити про вчинки, які суперечать та не відповідають нормам елементарних традицій гуманності. Аналізуючи діяльність пророків доходимо висновку щодо жорстких методів регулювання відносин як необхідної умови, викликані часом задля збереження ідеї монотеїзму. «Божа слава, ім'я та святилища стають найвищими цінностями; їх зневаження стає найбільшим тяжким гріхом, що виправдовує будь-яке покарання. Саме в силу закладеної у ньому винятковості монотеїзм може бути безжалісним» [55, с.26].

Кожен із пророків бачив лише певний етап майбутнього, що чекав на єврейський народ, а тому й пророкування, з одного боку, носило фрагментарний характер, з іншого — було складовою єдиної релігійної ідеології, що за змістом доповнювало одне одне. Пророчий погляд на майбутнє не мав нічого спільного із пророкуваннями оракулів, тому що виконував орієнтувальну функцію стосовно Божественних планів, які визначали правильність або помилковість обраного шляху. Віщування мали вигляд нанизаних один на одній висловів з відривчастою та не пов'язаною між собою інформацією, що стосувалася проблем сьогодення і носила приватний або національний характер, тоді як пророкування було елементом єдиної релігійної концепції, що охоплювала все людство і весь часовий простір. Віщуни найчастіше «пророкували» у відповідь на конкретний запит, тоді як єврейські пророки виступали за власною ініціативою. Часто за своєю структурою пророкування складалося з двох частин. У першій частині йшла мова про неминучу катастрофу, що чекає на єврейський народ за віровідступництвом (Амос 8:11-8:14), друга — описувала майбутнє євреїв, коли вони пройдуть шлях випробовувань (Амос 9:11-9:15).

Усіх пророків об'єднувало єдине світосприйняття: вони проповідували чистий монотеїзм та універсалізм, перебуваючи в постійній боротьбі з ідолопоклонством. Крім розв'язання

трансцендентних проблем, пророки намагалися вирішити соціальні проблеми свого суспільства. Їх проповіді пронизані ідеєю соціальної справедливості. Тому пророки часто виступали не тільки в ролі релігійних авторитетів, але й у ролі викривачів царів та інших панівних верств (Амос 5:11). Вже у VIII столітті до н. е. у Північному царстві пророк Амос виступав із гнівним викриттям тих, хто зневажає бідного і вимагає від нього дарунків хлібом, бере хабарі і перекручує в суді їх справи (Амос 5:12).

Пророки стали ініціаторами трансформації релігійного акценту з культової діяльності на морально-етичний аспект, який вимагав дотримання законів моралі, визначених божими заповідями. Пророки засуджували культ у вигляді свят, жертвоприношення (Амос 5:21-5:27). Доктрина про верховенство моральності стала революційною в релігійній концепції пророків, позбавивши культ абсолютної цінності. В . Робертсон Сміт пише: «Релігія Єгови поставила мораль на набагато міцнішу основу, ніж інші релігії, тому що у ній справедливість Єгови як бога, який вимагає дотримання відомих законів моралі, визнавалася абсолютною» [REF_Ref327741387 \r \h * MERGEFORMAT 102, с. 125]. Моральні атрибути — суть самого Бога: він вимагає від людини праведності, справедливості, бо сам праведний, справедливий і милосердний.

Всі свої натхненні одкровення пророки передавали у вигляді імпровізованих промов, що оформлювалися в поетичну форму з рефрентами і приспівками. Універсальною формою впливу на послідовників була емоційна проповідь, що роз'яснювала віруючим релігійні й етичні питання в істинному їхньому значенні [15, с. 134]. Проповідь як механізм впливу на вірян була продуктом винятково пророчої діяльності. Це фундаментальний, первинний жанр релігійної комунікації. По відношенню до отриманої релігійної інформації від Бога , проповідь може розглядатися як вторинний, вже оброблений пророком продукт комунікації. Мета проповіді полягає у донесенні смислу слова Божого до свідомості людей. Таке передавання змісту являє собою ту чи іншу обробку первинного тексту в залежності від духовного потенціалу аудиторії пророка. За своєю формою проповідь може бути розширеною або стислою по відношенню до первинного тексту. До розширення призводять різноманітні тлумачення, повтори тих або інших ключових значень і, нарешті, надання тексту нового емоційного забарвлення, переконливої інформації. Адаптуючий ефект стиснення тексту пов'язаний з тим, що у вторинному варіанті залишений лише головний зміст [82, с. 205]. Згодом, коли релігія здобуває інституційних рис, стає сферою повсякденного, релігійна проповідь змінює своє смислове наповнення: акцент переноситься із суті віровчення на ідею релігійного спасіння.

Громадянська і військова функція пророків знайшли своє відображення в інституті Суддів, що функціонував як надплеменний

інститут, породжений національними кризовими явищами єврейського суспільства (Шофтім 3:10). Епохою Суддів прийнято називати період приблизно між 1200 роком та 1020 роком до н. е. Судді були вождями, радниками, представниками судової влади. «Їхня духовна могутність надавала їм верховного авторитету. Влада суддів не розглядалась як світська, тобто просто політична; вона спиралась на авторитет Бога» [56, с. 56]. Інститут Суддів за своєю природою не був стаціонарним органом, джерелом його влади була харизма, що періодично підтверджувалася зв'язком із трансцендентною силою (Шофтім 6:15-18). Оскільки натхнення було даром Божим і кожен випадок був новим актом милості, не могло бути передачі влади ні не через спадок, ні від учителя до учня (Шофтім 3:18). Кожен суддя посилався Богом індивідуально; його місії сходили від Бога, а не від попередників. Л. Чернова вважає, що постійна зміна лідерів і одноманітність сценаріїв, за винятком деяких деталей, свідчать про глибину звички і традицій язичництва та про труднощі впровадження нових ідей [134].

Однією із пізніх форм пророцтва, що синтезувала у собі як елемент духовної, так і світської влади, є насі, які, очевидно, замінили первосвящеників. Історичним прикладом релігійної діяльності насі є династичний рід Гамліеля, у якому було шість законоучителів, котрі отримали почесний титул раббан (по арам. наш учитель) та зайняли пост насі [REF_Ref327741700 \r \h * MERGEFORMAT 23]. Унаслідок політичних реалій єврейського суспільства, на насі були перекладені функції інших інститутів: займатися справами впорядкування громади, збирання податків і підтримання громадського порядку. Був запроваджений нагляд за викладанням галахи у сфері суду і релігії, що реалізовувалося через призначення і ретельний відбір учнів, організацію судочинства у містах і селищах, встановлення зв'язку між ними [REF_Ref327606417 \r \h * MERGEFORMAT 121, с. 360].

Однією з основних функцій пророчої діяльності стала комунікативно-інформаційна, що передбачала передавання духовних знань, згодом відображених у релігійній літературі. Після оформлення канонічної Тори на усну традицію було покладено нове завдання — тлумачення Письмового учення і поширення його на всі сторони життя шляхом творчого осмислення. Тепер Тора стає об'єктом ретельного вивчення. І на зміну пророкам приходять нові вчителі — книжники і мудреці. Мудрість сприймається в єврейському суспільстві, як практична релігійна філософія, завдяки якій достойна людина могла б віднайти задоволення у житті в категоріях етичного порядку, що утверджувалися досвідом. Англійський дослідник Р. Скотт, аналізуючи витoki феномена мудрості в єврейському суспільстві, зазначав, що саме царю Соломону «належить заслуга в прищепленні Ізраїлю мудрості» [REF_Ref327741777 \r \h * MERGEFORMAT 108, с. 638]. Початкові уявлення про мудрість пов'язані з надзвичайними інтелектуальними здібностями і майстерністю, винятковою обізнаністю, що поєднані особливою

обдарованістю.

Мудрецьями (талмідей хахамім) в єврейській громаді стали називати осіб, котрі мали глибокі релігійні знання Тори й Галахи і реалізовували їх шляхом тлумачень і роз'яснень релігійних основ широкому колу учнів. М. Певзнер вважає, що офіційною історичною подією початку функціонування інституту мудрецтва слід вважати заснування Синедріону. Коли Езра прибув до Єрусалиму, його зустріли кращі представники єврейства і запитали його думку про змішані шлюби. «Того ж дня старці сіли обговорювати це питання» (Книга Езри 10:16,17). Діяльність людей Синедріону відіграла вирішальну роль у справі оформлення релігії та її систематизації. Вони не лише врятували від забуття численні норми, що передавалися усно від покоління до покоління, але і створили цілу низку нових настанов [98, с. 84].

Г. Алон, аналізуючи мудрецтво як соціальну групу поділяє його діяльність на два етапи. Перший період характеризує мудреців як релігійних діячів, які домовилися про основні принципи побудови єврейської громади, законодавства й релігійного ритуалу. Однак цей тип мудреців не мав реального впливу на громаду, оскільки релігійна діяльність була зосереджена на встановленні правильного порядку богослужіння. Другий період ознаменувався діяльністю раббана Гамліеля II. При ньому рада найбільш авторитетних мудреців стала найвищим релігійним, судовим і представницьким органом.

На ранньому етапі оформлення інституту мудрецтва діяли різні його форми, які відрізнялися за релігійними функціями та статусом. Однією з перших груп мудреців були книжники (софрім), результатом діяльності яких стало оформлення канонічної релігійної літератури. Також мудрецьями-книжниками було започатковано використання і розвиток основних методів галахічних роздумів, прийомів вирішення явних текстуальних протиріч і роз'яснення незрозумілих місць. Мудреці, хто жив і діяв до появи Мішни й прямо або опосередковано брали участь в її укладанні, називалися таннаями [149].

З 200-х років. у єврейському суспільстві настає період переважання мудреців типу амораім. Кардинальні зміни у статусі мудреців відбулися за часів сина Гамліеля рабі Єгуди га-насі, який очолював палестинських мудреців у 180-225 рр. Відтоді дедалі частіше і частіше джерела повідомляють про мудреців, що виконували обов'язки голів синагог, суддів і міських старшин [120, с. 32]. Принципові зміни відбулися не лише у соціальному статусі мудреців, але і в характері релігійної діяльності, що була в першу чергу спрямована на популяризацію віровчення. Такі учені зазвичай з традиційної кафедри викладали сутність Галахи і Агади для євреїв, а їх учні тут же перекладали їхню промову для тих, хто не розумів іврит, на арамейську [REF_Ref327742349 \r \h * MERGEFORMAT 146, с. 36]. Релігійна діяльність амораім була спрямована на роз'яснення релігійної літератури, а не на створення нових галахот.

За допомогою роздумів та обговорення мудреці намагалися в межах загальноприйнятого релігійного вчення знайти розумні пояснення людського існування і вирішити інтелектуальні й моральні проблеми. Мудреці вдивлялися в учення Всевишнього, замислювалися над пророцтвом, тлумачили мудрість усіх своїх попередників, бесіди видатних осіб, загадки, приховані справи й притчі [121, с. 324].

Мудрець залишався особистістю багатофункціональною. Часто різні сфери його діяльності були взаємопов'язані між собою. Однією з головних функцій, що визначають його релігійний авторитет, була вербально–роз'яснювальна, спрямована на демонстрацію знань релігійної літератури, уміння її трактувати й підтримувати вже закладені у суспільстві традиції [160, с. 17]. Мудреці громади часто засідали в судах і брали активну участь у поліпшенні судочинства, що дозволяє виділити й правову функцію їхньої діяльності. «Тора зводить його на царський престол і дарує владу і прозорість, які необхідні для того, щоб судити» (Авот 6:1). Вони були наставниками, керівниками поколінь, відповідальними за формування їх духовного образу, й це визначає освітньо–виховну функцію [REF_Ref338164659 \r \h * MERGEFORMAT 186, р. 18]. Н. Переферкович зазначав: «Поряд з освітою відбувалося і виховання дітей у дусі релігії. Мудреці поступово привчали дітей виконувати релігійні закони: вони повинні разом із дорослими дотримуватися спокою у суботу, привчатися до дотримання Посту. З першою ознакою зрілості дитина стає повноправним євреєм» [REF_Ref327740859 \r \h * MERGEFORMAT 93, с. 95]. Раввинські школи були центром єврейської інтелектуальної культури. Багато молодих людей вважало за честь учитися в них та заслужити право називатися мудрецами.

При цьому основним заняттям мудреця залишалося вивчення Тори й власне духовне вдосконалення. Часто питання поєднання релігійної й суспільної діяльності викликало дискусії у колі мудреців. У трактаті Авот зустрічаємо рекомендації: «Добре поєднувати вивчення Тори з яким-небудь ремеслом, бо обидві ці справи вимагають напруженої праці, що відволікає від гріха; без діла ж наукові заняття приводять до гріха» (Авот 2:2). Категоричну позицію у цьому питанні займав один з найбільших релігійних авторитетів єврейського народу рабі Шимон, стверджуючи, що мудрець повинен займатися винятково Торою, не відволікаючись на мирські турботи. Він говорив: «Якщо людина жне під час жнив, і оре під час оранки, і молотить під час молотьби – коли ж людині вчити Тору?» —, і відповідав на своє запитання так: «Коли Ізраїль виконує волю Творця, роботу виконують за нього інші» [REF_Ref327606417 \r \h * MERGEFORMAT 121, с. 287]. Любавицький Ребе, розмірковуючи у контексті дискусії, щодо зосередженості мудреця винятково на вивченні Тори, доходять висновку, що подібне заглиблення призводить до потреби мудреця в усамітненні. Унаслідок останнього, мудрець втрачає зв'язок з оточенням

, зникає потреба творити добро [83]. У будь-якому разі незалежно від офіційної посади або відсутності такої, мудрець залишався наставником суспільства, адже авторитет його походив від знань Тори.

Мудреці використовували різні механізми, впливаючи на учнів і підкреслюючи свій авторитет — релігійні диспути, проповіді, тлумачення й роз'яснення релігійної літератури. Саме в еру мудрецтва склався новий формат релігійної культури — коментаторський, коли потрактовування почали виходити за межі усного слова священика. За змістом або характером основна маса тлумачень належала до трьох областей знань — богослов'я, права і філології. За допомогою роздумів і дискусій мудреці намагалися в межах загальноприйнятого релігійного вчення знайти розумні пояснення людського існування та вирішити інтелектуальні і моральні проблеми.

Статус мудреця зобов'язував його носія до певної поведінки, оскільки вченість в іудаїзмі розглядалася не лише як високий рівень ерудиції, але й як відповідний етичний стандарт, гідний служити прикладом для менш досвідчених людей (Авот 6:1). Маймонід зазначає, що чим значиміша особа в громаді, тим бездоганнішою повинна бути її поведінка, а діяльність набагато вищою, аніж вимагає буква закону [97, с. 24]. У трактаті «Піркерій Авот» (Повчання отців) наводиться 48 чеснот, які повинен мати вчений (у той час як царський сан вимагає 30 якостей, а священицький — 24). Серед них духовна старанність, поміркованість у відносинах зі світом, стриманість у задоволеннях, добре серце, релігійна послідовність у виконанні приписів і богобоязливість (Авот 6:6).

Мудрецтво, будучи легітимним втіленням релігійного керівництва, мало власну стратифікацію. На вищому ступені релігійної ієрархії стояв гаон, котрий вважався в євреїв найавторитетнішою особою в тлумаченні Талмуду й застосуванні його принципів при вирішенні питань повсякденного життя. Багато гаонів, відповідаючи на запити євреїв, писали респонси, коментарі яких були прецедентом і мали силу закону для всіх учнів.

Деякі видатні гаони коментували і викладали Закон у школах, які вони очолювали, і, будучи верховними суддями, також втілювали його у життя общини. Гаони видавали закони, безпосередньо обумовлені практичними питаннями життєвої необхідності.

Кандидат на пост гаона повинен був відзначатися не тільки релігійною вченістю, моральною величчю, але також мати адміністративний талант.

Окремим різновидом мудрецтва, в основі якого лежала вченість, були писарі, діяльність яких була спрямована на збереження релігійної літератури. Їхня робота полягала у переписуванні священних книг і ретельному дотриманні точного передавання тексту [121, с. 323]. До писарів, котрі займалися виготовленням священних текстів, були особливі вимоги: чистота походження, бездоганна поведінка і

грамотність у релігійних питаннях. Писарі, як освічена релігійна група, були достатньо затребувані єврейським суспільством. Вони займалися виготовленням різноманітних актів, наприклад шлюбних або тих, що склалися при розлученнях тощо; знаходилися при судах, оформлювали протоколи, записували слова суддів.

Хоча мудреці були складовою єврейської еліти, вони ніколи не перетворювалися на закриту касту, оскільки доступ до їхнього кола був відкритий кожному, хто мав здібності та інтерес до філософських розмислів. Історія демонструє приклади входження у єврейське мудрецтво представників неосвічених та бідних соціальних груп. Відкритість духовної еліти та її мобільність стала однією з головних мотивацій до освіченості у єврейській спільноті [148].

Релігійне лідерство, що визначалося освіченістю як джерелом авторитету, мало вплив і на політичне життя єврейської общини. Упродовж майже всієї історії єврейським суспільством керували найбільш освічені люди. Саме з їхнього оточення обиралися глави спільнот.

Якщо для пророків основними характеристиками їхньої діяльності була наявність змістово-містичних або чудодійно-надприродних аспектів, то для мудреців визначальною рисою стали фундаментально глибокі знання Тори й Галахи, вміння їх трактувати та надавати рекомендації щодо використання основних приписів у повсякденному житті. Авторитетом, до якого вони в основному апелювали, був для них дисциплінований розум і моральний досвід гідної людини. М. Певзнер зазначає: «Коли жили і діяли пророки, релігійна свідомість народу була ще дуже слабка, і потрібні були полум'яні промови пророків, щоб прищепити першооснови релігії. В епоху ж Великого Храму, коли основи релігії були вже засвоєні народними масами, з'явилася необхідність адаптації релігійних норм до нового устрою життя» [98, с. 45].

Рабинат як форма общинної організації є інституційним оформленням релігійного лідерства в іудаїзмі. Слово «Рабин», еквівалентне «господар» або «доктор Закону», було титулом, який надавався обмеженому колу осіб, котрих вважали здібними до передавання і збереження релігійних традицій, і які були наділені владою нести відповідальність за майбутнє єврейського суспільства [187, с. 64].

В історії рабинату можна виділити два періоди. Перший — теологічний, визначає рабинат як інститут, який реалізує релігійні, судові й виховні потреби громади. Рабин, який очолює організацію, був одним із авторитетніших духовних осіб, визначальною рисою якого була талмудична вченість і релігійна відповідальність. Він був наділений вирішальними повноваженнями щодо будь-яких питань, що відносилися до релігійної сфери. Життєдіяльність діаспоральної єврейської общини та функціонування її основних інституцій

базувалися на релігійних Галахічних традиціях, що зумовлювало поширення авторитету і впливу рабинату і на юридичну сферу, яка вимагала від нього вченості, мудрості судді, здатності керувати громадськими справами. Я. Кац зазначав: «Із суспільної та ідеологічної точки зору рабинат був інститутом інтерпретації єврейського права і його авторитет носив винятково юридичний характер. Лише відданість і служіння Галасі визначали його статус і суспільний вплив» [60, с.273]. Педагогічна функція рабина реалізовувалася через діяльність в єшивах. Часто у єврейських громадах зустрічалося поєднання посади рабина та голови єшиви. Престиж рабина визначався кількістю учнів і глибиною їхньої прихильності до нього. Повага, якою він користувався як голова єшиви і викладач Тори, допомагали йому виконувати місію духовного лідера общини.

Інститут релігії діаспоральної єврейської общини мав ієрархію галахічних авторитетів, хоча її структура і не встановлювалася формальними ознаками та посадами. Однією із форм релігійної діяльності, яка була виокремлена із повноважень рабина, стало проповідництво. Інститут проповідництва задовольняв релігійну потребу громади у публічному «сповіщенні», тобто нагадуванні їй про систему цінностей та ідеалів, яких дотримувалася община. Основними критеріями релігійної діяльності магіда (проповідника) були ораторські здібності та уміння гідно говорити про розумні речі [60, с. 274].

У теологічний період посада рабина, як правило, передавалася у спадщину, що викликало бурхливі дискусії у релігійних колах. Необхідність представляти єврейську громаду перед світською владою у діаспоральний період породила інститут головного рабинату, діяльність якого зосереджувалася на зовнішньополітичному її елементі. Однією зі сфер діяльності головного рабина було регулювання податкових відносин між громадою й урядом, легітимізація дій і постанов общинної влади. Також головний рабин мав повноваження скасовувати або накладати хереми на порушників релігійного закону. Загалом період характеризується домінуванням релігійної сфери над іншими, авторитетом і впливом рабина на життя громади.

Другий період історії рабинату, просвітницький, позначений поширенням ідей освіти в колах єврейської молоді, процесом секуляризації. Результатом протистояння двох культур, світської і релігійної, стає падіння легітимності інституту рабината й звуження його функцій. Вивчення Талмуду й іншої релігійної літератури в єврейській громаді стає неактуальним, та й ерудиція рабина піддається сумніву, не викликаючи колишньої поваги. У цей період інститут рабината здобуває виборний характер, що визначається в різних регіонах різним терміном. Результатом просвітницького «буму» стала заміна вимог до рабина. У Польщі з 1891 р. особа, яка претендує на місце рабина, повинна обов'язково мати університетську освіту [52, с. 224]. Діяльність рабина цього періоду обмежується винятково релігійно

-духовною сферою.

У Російській імперії у XIX столітті з'являється поняття казенного рабинату. Казенний рабин офіційно представляв общину в урядових установах, тлумачив державні закони, приймав присягу євреїв-новобранців, вів книги реєстрації народження, укладання шлюбів та смерті [52, с. 34]. Урядом Російської імперії передбачалося також, що казенні рабини можуть бути духовними пастирями громади і одночасно представляти інтереси провладних структур. Проте діяльність казенних рабинів, мало досвідчених в іудаїзмі, не була авторитетною для членів общини і вплинула на оформлення і функціонування «подвійного» рабинату. Тобто община мала офіційного рабина, як представника влади, і духовного рабина, який визначався традиційними критеріями і релігійними функціями в громаді.

Отже, систематизація історичних форм лідерства в іудаїзмі та аналіз їх релігійної діяльності дозволив нам сформулювати структуру релігійного образу лідера. Виокремлення трьох складових компонентів дозволяє нам зробити припущення щодо загальних рис, властивих кожній з історичних форм лідерства. До першого структурного компонента лідерства відносимо джерело релігійної влади. На його основі виділяємо інституційне лідерство (священство, рабинат), влада і вплив якого визначається посадою лідера у релігійній системі; харизматичне лідерство (пророки), що ґрунтується на зв'язку із трансцендентною силою; інтелектуальне, глибокі релігійні знання як джерело впливу мудреців. До другого компонента лідерства, що знайшло своє відображення в іудейських традиціях, відносимо домінуючий комунікативний механізм впливу — ритуально-обрядового, вербального (проповідь, притчі, загадки), чудодійно-містичного та особистого авторитету лідера. До третього компонента у структурі лідерства відносимо основні функції лідера у єврейській громаді. В основі іудейських традицій виділяємо етичну функцію лідера, відповідно до якої в ньому вбачають зразок релігійної досконалості, духовної зрілості і моральної чистоти, духовний приклад для громади. Суспільна функція характеризує діяльність лідера, спрямовану на інші соціальні інститути, як-от право, освіта. Функція релігійної практики безпосередньо характеризує зміст релігійної діяльності лідера.

Варто відзначити: релігійна практика лідера відноситься до загальних рис цього явища і притаманна кожній з історичних груп, саме зміст релігійної діяльності і форми організації релігійного життя громади визначають особливості функціонування кожної із них. Так виділяємо чотири форми релігійного змісту діяльності лідера — обрядово-церемоніальну, пророчу, релігійного тлумачення та наставництва.

Інститут лідерства, що існує в єврейській громаді, припускає можливість існування одночасно декількох форм духовного авторитету. Релігійна легітимність кожної із наступних форм лідерства визнавала

сакральний зв'язок з попередньою, яка регламентувалася продовженням релігійної традиції. «Мойсей отримав Тору на Синаї і надав її Єгошуа, Єгошуа передав її старшим, старші вручили — пророкам, і пророки віддали Тору мудрецам Великого Зібрання» (Авот 2:2). Передавання Тори, починаючи від Мойсея, трансформується до кожної із форм лідерства — священства, пророцтва, мудреців та рабинів — тобто генеалогічно визнається кожна наступна релігійна влада.

3.2. Цадикізм як модель релігійного лідерства

У XVIII столітті серед східноєвропейського єврейства починає поширюватися хасидське віровчення — напрям іудаїзму, що звернувся до його містичних традицій, та вказав шлях до релігійного пізнання Бога через чуттєво-емоційне сприйняття форм релігійного служіння. Одним із елементів хасидського віровчення є віра у цадика як новий формат релігійного лідера. Цадик, відповідно до віровчення, є праведником, котрий уособлює взірць ідеальної моралі, ідеального релігійного та соціального життя.

Діяльність цадиків можна розглядати в контексті їх впливу на хасидську громаду. Цадикізм має внутрішній формат функціонування, спрямований на духовне збагачення євреїв, наближення їх до Бога, і зовнішній формат — що визначає авторитет релігійного лідера у сферах, які виходять за межі духовного.

Визначальною рисою цадика став містичний аспект його діяльності. Він характеризує релігійного лідера як особистість, яка перебуває у вічній вірності трансцендентному світу, і є каналом, що з'єднує Божественний світ із земним. «Авторитет хасидських лідерів був заснований, перш за все, на їх безпосередньому зв'язку зі світом надприродного, до якого вони зверталися за допомогою як для окремої людини, так і громади в цілому» [154, с. 380]. Унаслідок духовної наближеності та постійної зосередженості на Вищих сферах, цадик наділяється надприродними дарами, які можна означити як магічно-чудотворний елемент його образу. «Кожний освічений єврей знає, що цадик – більше, ніж ангел, ніж людина. Цадик приходить у цей світ з особливим завданням від Бога. І тому він отримує під час народження надприродні здібності. Він може здійснювати таке, що звичайному смертному не під силу» [REF_Ref327773552 \r\h * MERGEFORMAT 19, с. 10]. Виявом надприродного, що визнавалися хасидами, стали пророчі таланти, не лише передбачати майбутнє, але завдяки постійному перебуванню серед трансцендентних сил і змінювати його. До надприродного можна ще віднести цілющі здібності хасидських лідерів, що забезпечували позитивний вплив як на фізичний, так і на духовний стан своїх послідовників.

Надзвичайні таланти цадиків знайшли своє відображення в хасидській творчості. Одна з подібних легенд розповідає про тяжко хворого, від якого відмовилися всі відомі лікарі. Однак коли він зустрівся з Бештом, останній шляхом магічних дій йоговилікував. На запитання здивованих лікарів, як йому це вдалося зробити, засновник хасидизму відповів, що лікувати треба насамперед не тіло, а душу. «Розмовляв я з душею, щоб прийняла вона покаяння, і вона покаялася, і цим виправлені були органи та жили» [119, с. 197].

Однією з містичних характеристик цадикізму є віра у процес сходження. Відповідно до хасидського віровчення, цадик, унаслідок глибокої релігійної зосередженості, постійно перебуває серед Вищих

сфер, представляючи там єврейський народ. Проте у тяжкі часи, коли дух народу особливо ослаблений, цадик може сходити до людей, стаючи джерелом їх духовного відродження. Концепція сходження часто зустрічається у хасидських притчах. Так одна з них розповідає про царя, який послав свого сина до простих людей, аби той зміг порівняти та оцінити власне життя в палаці, але син несподівано вирішив залишитися серед народу, перейнявши його спосіб життя. Усі спроби царя повернути сина завершилися невдачею. У відчаї цар звернувся до одного з вельмож як останнього шансу на повернення сина. На відмінну від інших посланців царів, котрі вмовляли царевича повернутися додому, вельможа оселився поруч із ним, вдягся у вбрання простого люду, затоваришував із ним. Царевич поступово почав ставитися до нього з довірою і прислухатися до його порад. Згодом вельможі вдалося умовити хлопця повернутися до батька і зажити своїм колишнім благородним життям [67, с. 55]. Діяльність цадика подібна до дій вельможі: спочатку вони спрямовані на встановлення зв'язку з послідовниками, у подальшому – на духовний розвиток.

У віровченні про «сходження праведника» закладена стрижнева основа духовної діяльності цадика, що характеризується глибоким релігійним зв'язком між наставником і його учнями. Відповідно до хасидських переказів, послідовники хасидизму є «іскрами» цадика, які розсіяні у момент сходження. Тільки зібравши «іскри» і ставши єдиним духовним центром, цадик зможе піднятися до колишнього могутнього рівня. «Цадик єдиний зі своїм колом учнів як у молитвах, так і у повчанні. Вони — об'єкт його молитов, і він не молиться за них тільки словами; він молиться за них концентрацією їхньої сил, у яких збираються промені від полум'я душі їх общини, і, витікаючи з нього, це полум'я змішується з вогнем власної душі цадика» [13, с. 32].

Однією з ефективних форм релігійного служіння, а також механізмом у досягненні містичного єднання з Божественною силою визнавалась екстатична молитва, яка своєю емоційністю досягала найвищих рівнів трансцендентного та змінювала напрям уже встановлених рішень. Цадик учив, що, звертаючись до Бога, людина повинна наповнитися внутрішнім натхненням, відчутти палаючий у душі вогонь, досягти стану екстазу і самозабуття. «Вимовляючи будь-яку букву своїми вустами, він (хто молиться) підносить угору весь цей світ. Тому людина повинна промовляти слова з натхненням, з великою насолодою і у двекуті. У такий момент вона подібна до п'яного від великої насолоди Торою, бо велика любов палає в її серці» [41, с. 76]. Під час молитви змінювалася зовнішня поведінка цадика: підвищувався голос, з'являлися різкі рухи тіла, що свідчило про досягнення ним стану екзальтованості. У молитві цадик переносив себе до світу трансцендентних речей і споглядав буття надприродних світів.

У контексті релігійної діяльності цадиків виділяємо наступні їхні моделі – теоретичну та практичну, відмінними критеріями яких є їхня

функціональна спрямованість. Визначальною рисою діяльності цадика теоретичної моделі є передовсім містичний компонент, що характеризується зосередженістю на Богові, власному релігійному досвіді та пізнанні. Джерелом його авторитету і у той же час головним механізмом впливу на прихильників стає магічно-містичний зв'язок, що існує між цади́ком та світом трансцендентного. Прикладом цієї моделі релігійного лідерства у хасидизмі є Аврам Малах із Погребища. «Буває іноді цадик піднесений духом, що не може керувати людьми свого покоління, тому що це покоління не розуміє його й не розуміє його великої місії. Цей цадик вище від народу, цей цадик вище від своїх сучасників, він до того заглиблений у споглядання божественної мудрості, що не може спуститися на нижчі ступені, щоб піднести гідних людей» [30, с. 144]. Як правило, діяльність таких цадиків реалізується у невеликому колі учнів, які, у свою чергу, намагаються зрозуміти та осягнути велич учителя.

Для практичної моделі релігійної діяльності цадика характерним є поширення серед євреїв віровчення, спрямованого не на власний релігійний досвід, а на духовне піднесення нації. Такий тип цадика, переживаючи релігійний досвід з трансцендентним світом, поширює свої релігійні знання на оточуючих у будь-якому місці, де він перебуває. Важливим комунікативним механізмом впливу цади́ком цієї моделі на прихильників є вербальний. Авторитетним представником практичної моделі цади́кізму є бердичівський хасидський лідер Леві-Іцхок, який проголошував хасидські істини серед єврейського народу за будь-якої нагоди. Він вважав, що цадик має зосереджувати в собі містично-магічні знання і представляти перед Богом свій народ, залишаючись таким чином його заступником. «Праведник для народу» захищає Ізраїль перед Богом і вимагає милості до грішника, тому що знаходить пом'якшувальну обставину провині [53, с. 265]. З. Швед зазначає, що цадик починає виконувати роль опосередкуючої ланки у зв'язку між хасидами та Богом [140, с. 152].

Цадик, як релігійний керівник хасидської общини, не мав певних соціальних критеріїв. Противники хасидизму стверджували, що цадики мали вплив лише на малоосвічений контингент єврейської громади, проте таке твердження не є справедливим. «Бештові учні, що склалися більшою частиною з рабинів та проповідників із різних міст та містечок, розповсюджували ідеї свого вчителя серед своєї пастви» [43, с. 9]. Серед хасидських вождів були представники рабинату, які отримували спеціальну релігійну підготовку і мали статус учених.

У формі відкритої дискусії у сучасній науковій думці залишається проблема месіанства як складової характеристики релігійного образу цадика. Г. Шолем, подібно до С. Дубнова і М. Бубера, заперечував наявність месіанських ідей у постаті цадика. Г. Шолем переконаний, що поява і поширення хасидизму в XVIII столітті стала відповіддю на відступницький рух сабатіанства, центральне місце в якому займала

доктрина про прихід Месії. Г. Шодем визначив хасидизм як релігійну течію, яка прийняла суть Кабали, але позбулася месіанської наполегливості, зосередившись на спокутуванні гріха окремо взятої людини, що може бути реалізовано незалежно від національної спокути. На думку Г. Шолема, індивідуальне прагнення людини до єднання з Богом займає центральне місце у хасидизмі, замінюючи собою очікування приходу Месії.

Проте погляди Г. Шолема не збігаються з позицією істориків Б. Дінура та І. Тішбі, які знаходять явні або неявні месіанські теми в хасидизмі. Згідно з їхньою думкою, месіанський рух не обов'язково призводить до віровідступництва, як це сталося у випадку з Сабатаєм Цві. І. Тішбі бачить у релігійній діяльності деяких з лідерів хасидизму ідею месіанства як центральну вісь віровчення, навколо якої формуються інші хасидські доктрини.

Сучасна дослідниця хасидизму А. Мор розглядає цадика як постать, з релігійною діяльністю якої були пов'язані сподівання на прихід Месії, що, у свою чергу, знайшло відображення у хасидському віровченні на ранньому етапі його становлення. А. Мор зацентровує увагу на атмосфері очікування в кабалістичних колах, що перебували під впливом праці авторитетного італійського кабаліста Емануїла Хая Річі, який вираховував прихід Месії, указуючи на 1781 рік. Аналізуючи біографію Бешта, дослідниця робить припущення, що Бешт сподівався стати глашатаєм спокутування і проголосити прихід Месії. Очікуванню він присвятив сім років свого життя. «Тільки на святкування Рош га-Шана року 5507 (вересень 1746 року), коли його дух піднявся до Саду Едему і зустрівся з Месією, Бешт усвідомив, що він не зможе заслужити на те, щоб привітати Спасителя протягом свого життя» [175, с. 54]. А.

Мор звертає увагу, що хоча Бештові надії на очікування Месії були розбиті за тринадцять років до його смерті, вони залишили важливий слід у колі його учнів. Дослідниця ставить під сумнів постать Дов Бера як релігійного наступника Бешта, вважаючи, що духовним лідером хасидів після смерті Бешта став Міхель із Золочева. Він і його найближчі соратники особливу увагу приділяли діям, за результатами яких мав відбутися прихід Месії ще за їхнього життя. А.

Мор розглядає присутність месіанської доктрини в діяльності цадика на ранніх етапах становлення хасидизму як одну з причин конфліктів між хасидами Золочівського цадика і ортодоксальними рабинами. Останні боялися повторення сценарію, пов'язаного з сабатіанським рухом, що загрожував підірвати існуючі традиції як в самій єврейській громаді, так і зіпсувати стосунки з місцевим християнським населенням. Ймовірно, вони також боялися реакції християнських лідерів і місцевого простого люду, який сприйняв би появу Єврейського Месії як зневагу до християнської віри і до Ісуса як Месії. За гіпотезою А. Мор, лише після смерті Ехіеля Міхеля із Золочева його послідовники стали поступово відходити від месіанської доктрини, орієнтуючись на

індивідуальне служіння як шлях до релігійного спасіння.

Авторитет цадика як духовного лідера єврейської общини не був обмежений впливом лише у релігійній сфері: він поширювався і на економічну, і політичну області єврейської громади, що забезпечувало діяльності зовнішні функції.

Економічною основою життєдіяльності східноєвропейського єврейства визнавалася орендаторська справа. Економічне життя общини регулювалося хазакією — єврейським правом, контроль за виконання якого покладалася на кагал — її керівний орган. Коли той або інший єврей орендував у польського шляхтича майно або засоби виробництва, правила хазакі захищали його від конкуренції з боку інших орендарів. Згідно з цими правилами не можна було перебивати орендоване, пропонуючи дворянину-орендодавцю більшу суму. Такий порядок забезпечував соціальну стабільність і запобігав спробам орендодавців штучно завищувати ціни [105, с. 51]. Проте у XVIII столітті почастішали випадки порушення встановлених економічних традицій, насамперед це пов'язано з кризою традиційних єврейських інститутів, ослабленням легітимності влади. Хасидські цадики стали альтернативною формою лідерства, об'єднавши сфери впливу, що розподілялися між рабинською, общинною та кагальною гілками влади. Вони узяли під свій контроль урегулювання економічних відносин між членами общини відповідно до хазакі.

Одним із способів впливу на політичне життя єврейської громади стало ведення хасидськими цадиками своїх вірян до її адміністративного апарату. Так рабі Ізраель з Ружина ставив своїх прихильників на ключові пости в общині [7, с. 67], створюючи таким чином додаткові ресурси впливу.

Однією із соціальних функцій цадика залишалась благодійна. Періодично лідери закликали своїх послідовників до благодійних акцій, кошти з яких були спрямовані до єврейських родин, які опинилися у кабальній заборгованості або до бідних дівчат на посаг.

Релігійна влада цадика передавалася у спадок від батька до сина. «Син цадика святий ще у лоні матері, — писав Елімелех із Лежайська, — тому що він освячений Божими думками свого батька» [REF _Ref327606700 \r \h * MERGEFORMAT 41, с.41]. Династичний характер передавання влади сприяв утворенню великих хасидських родів, що, у свою чергу, стало визначальною рисою хасидського руху серед євреїв Східної Європи.

Одним із найбільш впливових родів, засновником якого став Нохум Чорнобильський, була Чорнобильська династія, авторитет якої поширювався серед хасидів у XIX–XX століттях [REF _Ref327774386 \r \h * MERGEFORMAT 39]. Поряд із Чорнобильською династією на території України сформувалася Ружинська (Садагорська), що за своїм впливом не поступалася Чорнобильським цадикам. У певні періоди суперництво між ними проявлялося у протистоянні груп хасидів, кожна з яких вважала

свого цадика єдиним праведним лідером хасидизму.

Проте не виключався шлях духовної спадкоємності від вчителя до учня. «Рабин Мелех в старості повелів усім, хто був немічний і пригнічений, звертатися до його учня рабина Іцика з Ланьцута» [154, с. 391].

Релігійною інновацією цадикізму стало заснування нового соціального інституту — хасидського двору, що складався з найближчих учнів, послідовників і членів родини, які постійно супроводжували цадика. С. Дубнов визнає хасидський двір не лише як місце, навколо якого консолідувалися прихильники, але також адміністративним центром хасидської громади. «Навколо Бера сформувалась чисельна свита, що складалась із рабинів, які опановували під його керівництвом мудрість, та із натовпу просителів, які приходили — хто за спасінням душі, хто за зціленням тілесних хвороб, а хто просто за бажанням подивитися на прославленого святого чоловіка» [42, с. 11]. Діяльність хасидських дворів як автономних релігійних органів, що володіли широким діапазоном функцій, забезпечували життєдіяльність хасидської громади і володіли засобами впливу на неї, стала однією із причин децентралізації єврейської общини, коли громада розділилася за критерієм визнання того чи іншого цадика і приналежності до його двору. Це передовсім свідчить, що цадик став «кризовою» формою лідерства, замінивши традиційні форми влади, властиві діаспоральній громаді, у період перебування її в глибокій кризі.

У той же час хасидський рух, на відмінну від інших містичних релігійних течій, будучи відкритим, звернув зі шляху закритого і таємного сектантства. Певну роль у цьому процесі відігравав особливий характер згуртованості хасидів, які об'єднувалися в групу, зосереджену навколо цадика. Відкритий характер такої групи не сприяв усуненню розриву між хасидами та їхніми противниками, але й не допускав по відношенню до перших підозри в єретичних настроях: ці групи були відкриті для всіх і нічого не приховували від людських очей [154, с. 387]. Функціонування хасидських дворів підтверджує і наявність організаторських талантів у релігійних лідер.

Одним із найбільш ефективних механізмів впливу і поширення хасидського віровчення стало використання притч, співів, легенд як релігійного жанру, що надав віровченню доступних форм. Г. Шолем уточнював: «Є два головні чинники, що роблять хасидські твори більш доступними для мирян. По-перше, це порівняно сучасна мова відомих хасидських авторів, по-друге, їх схильність до сентенцій і афоризмів. Незважаючи на явні відхілення від граматики івриту, велика і важлива частка хасидських трактатів написана чаруючою мовою» [143, с. 162]. Стиль хасидських авторів відрізнявся більшою легкістю і ясністю, аніж стиль більш ранніх творів кабалістичної літератури. Поширеними в хасидизмі були зустрічі цадика з учнями та прихильниками; вони супроводжувалися не лише колективною молитвою та духовними

бесідами, але й спільними веселощами, піднесеним настроєм. «Іноді після молитви відбувалася загальна трапеза, за якою звичайний шум та веселощі змінювалися раптовим вибухом релігійного настрою. Потім починалася проповідь. Після проповіді, а іноді і перед нею, відбувалися переклички відвідувачів, які отримували від цадика повчання, пораду або амулет із кабалістичними властивостями» [43, с. 12].

І. Туров розглядає цадика з його основними функціями як релігійного лідера, на формування образу якого мало вплив християнство, у середовищі якого знаходилися громади східноєвропейського єврейства. Автор проводить компаративний аналіз між старецтвом та цадикізмом, визначаючи функції, що були властиві обом формам релігійного лідерства. Дослідник до них відносить глибокий духовний зв'язок між наставником і учнем, беззаперечне визнання релігійного авторитету послідовниками, надання не лише духовної підтримки, але й порад у щоденних справах, чудодійні лікувальні здібності. «Займаючись порівнянням православного вчення про старецтво з хасидською доктриною цадикізму, не можна не відзначити, що в обох випадках мало місце вчення про нерозривний духовний зв'язок, що існує між наставниками і його послідовниками. В обох формах лідерства він існував за життя і продовжував зберігатися після смерті» [119, с. 195].

Дослідниця О. Рибак, продовжуючи порівняльний аналіз, звертає увагу на культ «живих праведників», що був властивий християнській церкві. У католицизмі та православ'ї, яких дотримуються українці, поширений культ «живих праведників» — людей, що жили в ті чи інші часи та прославилися своїм благочестям і подвигами на славу Господа. Культ святих допомагає зміцненню релігійних почуттів, що наближають віруючого до Бога. Якщо в давнину святими люди визнавалися в основному за свої подвиги на захист віри, то пізніше святі допомагали конкретним особам, часто займалися чудодійством. Частина цадиків, як і сам Бешт, була «баал-шемами», тобто людьми, що зціляли різноманітні фізичні та духовні недуги за допомогою спеціальних молитов, трав та амулетів. «Баал-шеми» також творили інші чудеса, спрямовані на укріплення віруючих у їхній любові до Бога. Християни часто звертаються у своїх молитвах до святих саме як до посередників між ними та Всевишнім. Таку ж посередницьку функцію в хасидизмі виконують цадика [REF_Ref327607835 \r\h * MERGEFORMAT 100, с. 170].

За думкою З. Швед подібні паралелі щодо схожості окремих рис лідерства в хасидизмі та християнстві свідчать, що середовища, які впливають на функціонування громад як носіїв певної світоглядної (у тому числі й релігійної) настанови, здатні, до певних умов до взаємопроникнення та взаємозбагачення [140, с. 123].

Цадик у контексті східноєвропейської громади є харизматичною постаттю, діяльність якої заснована на ідеї визнання його зв'язку з трансцендентною силою. Цадик як форма релігійного лідерства, увібрав

у себе досвід і функції форм лідерства попередніх епох. Крім класичних механізмів впливу, як проповідь, молитва, релігійна література, цадик більш активно починає використовувати соціально-психологічні механізми, в основі яких закладений певний ритм та музика, які, в свою чергу, спрямовані на формування колективної свідомості.

Релігійною інновацією цадиків стало створення хасидських дворів як центрів віровчення, оформлення та поширення хасидського жанру духовних оповідей, формування релігійних династій. Хасидський двір виступив новим типом релігійного об'єднання, єдиним критерієм вступу до якого були: визнання духовного авторитета цадика і хасидизму як релігійної істини, заснованої на вірі у всюдисущість трансцендентної сили, духовна зосередженість, релігійне натхнення, полум'яна молитва. Адже традиційно для єврейської громади, стратифікованої за критеріями професійності, вченості, економічними ознаками, вступ до будь-якої групи супроводжувався прийняттям на себе серйозних зобов'язань.

У період кризи традиційних інститутів єврейської громади цадик став альтернативною формою лідерства, функціональна діяльність якого була спрямована на забезпечення життєдіяльності громади і, відповідно, усіх необхідних соціальних інститутів.

У підрозділі 1.1. ми звертали увагу на багатоманітність теорій, які присутні у сучасній науковій думці, та невизначеності щодо домінуючого впливу тої або іншої теорії у процесі оформлення лідерства. У даному підрозділі ми, аналізуючи образ релігійного лідера через призму взаємозв'язку об'єктивних та суб'єктивних чинників, робимо спробу показати необхідність інтеграційного підходу у дослідженні релігійного лідерства.

3.3. Моделювання релігійного образу Нахмана Брацлавського

Релігійна діяльність Нахмана Брацлавського датується кінцем XVIII початком XIX століття. У цей період інститут лідерства у хасидській громаді південного напрямку спрощується і наділяється чудодійними функціями і матеріальною залежністю цадика від послідовників. Єврейський історик З. Крупицький розглядає осіб, що зосередили свою релігійну діяльність виключно такими функціями, як прояв «вульгарного цадикізму»: «На підставі смутних місць у Талмуді розпочали розвивати теорію про всемогутність цадика, про його божественну природу, абсолютно не узгоджено з раціоналістичними принципами іудаїзму. На історичну арену виступили цадики чудотворці і віщуни, що конкурували між собою у затьмаренні простої народної маси» [67, с. 63]. Елементи цадикізму у формі ясновидіння, чудодіяння і пророкування, історик С. Дубнов зазначає як «грубі безглуздості, забобони і помилки, що густим шаром обліпили ядро хасидського вчення. Цадик, жрець нового популярного учення, дуже уміло пристосувався до єврейського простолюддя і пристосувався до його потреб... він входив у всі дрібниці його буденного життя і давав йому практичні поради, які прихожанин, по простоті душі, приймав за судження зверху. Цадик брав гроші за свої поради, але ж за те і допомагав» [44, с. 101].

Духовна криза інституту цадика знайшла відображення у релігійних поглядах Нахмана Брацлавського. У системі брацлавського віровчення центральне місце займає вчення про цадика. Нахман Брацлавський однією з головних функцій цадика, вважав порятунок душі, суть якої закладена в акті тікуна (виправлення). Тікун, як складовий елемент кабалістичних і луріанських традицій, можна проаналізувати через взаємозв'язок категорій «гріха» і «цадика», у якій перший є проявом вселенського зла, а діяльність другого спрямована на його знищення шляхом релігійної боротьби, системи розкаяння і містичних медитацій.

Ідеальну форму діяльності цадика Нахман Брацлавський бачив у його духовному вдосконаленні шляхом усамітнення і спрямованості всіх помислів на Божественне, що не обтяжені матеріальним благополуччям. Брацлавський цадик любив розповідати своїм учням, як сам усамітнювався у лісі або у полі, а з поверненням відчував, як весь

світ довкола нього оновився. Саме природа, на думку рабі Нахмана, була необхідним фоном, на тлі якого віруючий може краще відчувати гармонію єднання з Божественними сферами. «Краще служити Всевишньому серед рослин, усамітнюючись. І навіть якщо це служіння не захоплює серце, то з часом людина удостоїться завдяки цьому молитися серед великої землі, дійсно наповнить своє серце Всевишнім» [122, с.188]. І тому в образі ідеального цадика Нахман бачив вчителя, наставника, який періодично особисте духовне споглядання замінює на спілкування з простими євреями, з метою донести до них релігійний зміст хасидського віровчення. Основна роль цадика закладена у звеличенні і направленості віруючих до Бога. Головне завдання цадика — знайти і вказати кожному його особистий шлях вдосконалення. «Знай , що до цадика слід їздити у пошуках втрати. Бо перш, ніж людина з'являється на світ, її навчають і показують усе на світі, що вона має досягнути і вчинити, але як тільки людина виходить на світ все відразу забувається... Цадик шукає чужі втрати, поки не знаходить їх, і так доки не знайде втрати всього світу. Тому і треба приходити до мудреця (цадика) у пошуках втрати, щоб визнати, знайти і отримати їх від нього» [166, с. 201].

Одним з улюблених оповідань Нахмана Брацлавського, що відображає теорію лідерства у системі хасидського віровчення, була казка про Баала Тфіла. У ході розгортання казкового сюжету ми виявляємо, що головний герой, Баал Тфіл, діє у Святій общині обраних, у руках якої знаходиться влада відновлення космосу. Подібно до інших дев'яти членів, він був вимушений опуститися до ями найглибших низів людської гріховності, щоб вершити зцілення. На відміну від інших він одержимий почуттям апокаліптичної терміновості. Він створює коло учнів, які опановують його методи, але поки не можуть робити того, що може він. Їм не вдається вплинути на ідолопоклонницьку Землю багатства, і тим самим вони змушують його покинути утопічну общину, з'явитися перед царями. Там, у світі сили і скупості, його заклик до благочестя і очищення натрапляє на загальне презирство, і йому доводиться демонструвати свою майстерність, відкрити таємне знання, поєднувати космічні сили, які були розрізнені.

У казці про Баал Тфіла Нахман Брацлавський відображає не лише головне завдання цадика — возз'єднання космосу. Його увага акцентується також на духовному зв'язку, що існує між Баал Тфілом і його учнями. Вся його місіонерська, агітаційна і організаційна діяльність слугувала цілком очевидній меті: Баал Тфіл не може молитися наодинці. Йому необхідний кворум. Без інших, без світських людей його молитви — ніщо. Без них навіть його якнайглибше благочестя не оживить написаних у книзі слів і не донесе їх до Бога. Він несе у собі Божественну іскру і не може досягнути успіху, доки не буде ще хоча б дев'яти людей, які скажуть: «Амен». Він може своїми могутніми словами повернути цілий світ до покаяння, подібно до того,

як вони навертають маленьку групу вчителів до побудови утопії.

Цадик, за Нахманом Брацлавським, у змозі вилікувати душу єврейського народу і возвеличити її до акту визволення. Місія праведника лежить у духовному оновленні цього світу, примноженні досконалості і завершеності цього світу, щоб останній міг з'явитися у всій своїй гідності перед Богом.

Особливістю Нахмана Брацлавського на фоні діяльності його цадиків-сучасників була матеріальна незалежність. Брацлавський цадик відмовився від функціонування хасидського двору, як невід'ємної характеристики цадика, з презирством і роздратуванням ставився до прохань, що носили комерційний характер, не вважав себе чудотворцем. «Ви стаєте схожими на тих людей, які заважають піонераві, що перейнявся метою зробити з пустелі родючу землю. Я піклуюся день і ніч тільки про одне: як би повернути пустелю вашого серця у приміщення для Бога, а ви своїми нікчемними інтересами мені заважаєте у моїй святій справі» [67, с. 59]. Прояв чудотворства, пророцтва Нахман розглядав, як складовий елемент лжецадикізму, яким був наповнений хасидський світ кризового періоду.

Релігійна діяльність Нахмана Брацлавського розгортається у період поширення Просвітництва, як культурного руху єврейства. Просвітництво, культивуючи науковий формат мислення, що орієнтується на світську освіту, було новим явищем в єврейському середовищі, на яке швидко відреагувала єврейська молодь, адаптуючись до прогресивних поглядів. Умань отримує шанс стати іскрою у розвитку Гаскалі. Герман Горовіц організував тут єврейський учбовий заклад за системою німецького європейського просвітителя Моше Мендельсона. Цей піонер Гаскалі, що фінансово підтримувався батьком, вільнодумцем Хайкелем Горовіцом, мав задум дати єврейським дітям європейську освіту, упроваджувати вивчення наук і мов [64, с. 62]. Будучи противником Просвітництва, Нахман Брацлавський досить різко відгукався про науку: «Дивні мудреці. Весь свій розум вони віддають на те, щоб придумати знаряддя, яким можна убити більше людей. Чи не найбільша це дурість?» [REF _Ref327775296 \r \h * MERGEFORMAT 122, с. 189]. Можливо тому дослідник Міцухаро Акао називає однією з причин вибору Умані, як місця релігійної практики це вплив і поширення руху Гаскалі, вважаючи, що Нахман Брацлавський бачив свою місію у веденні духовної боротьби проти прихильників Просвітництва, поверненню євреїв до віри [2].

Показовою, у становленні Нахмана Брацлавського до віри і науки є його казка «Мудрець і простака», в якій підноситься простота віри, хоч , можливо і наївна, проте зовсім не помилкова. Саме віра не приводить простака до ускладнень, допомагає сприйняттю елементарних речей такими, якими вони є. Мудрець, який обтяжений знаннями, перебуває у постійному пошуку сенсу, що супроводжується інтелектуальним неспокоєм, розглядаючи віру крізь призму порівняння, критицизму,

скептицизму, а значить і віровідступництва.

Д. Роскіс вважає, що казка «Мудрець і простак» стала відповіддю Нахмана Брацлавського на нападки, що з'явилися в єврейському середовищі, тут варто згадати «керівництво з народної медицини на ідиші, яке люто критикувало народних цілителів і бабусині засоби. Цього Нахман ніяк не міг допустити, не тому, що він повинен був захищати репутацію прадіда, а тому, що якщо ти одного дня поставив віру у науку на місце Бога, то двері до віровідступництва відкриваються навстіж» [104, с. 45]. У своїх відповідях Баал Шему двоє головних персонажів казки виражають свої протилежні погляди на світ. Рационаліст вірить у тому випадку, коли бачить на власні очі, і він так глибоко занурився у філософські матерії, що заперечує існування і царя, і диявола. Простак вибирає шлях радісної та простої віри, який приводить його до глибокої переконаності у силах Баал Шема. Істинний шлях віри лежить через службу цареві, а не через наукові дослідження. Це віра, яка може змінити хід природи.

Брацлавський цадик своєю історією намагається розкрити нам елементарну істину: мудрець не може досягти простоти, а простак, навпаки, може стати мудрецем. Іншими словами, простота є способом життя, а не ознакою обмеженості розуму. Згідно з уявленням Нахмана, розум у справах богопізнання йде за вірою, а не перед нею [REF _ Ref327775667 \r \h * MERGEFORMAT 88]. Ця логіка відображена у зауваженні єврейського дослідника Аарона Цейтлина: «Нове, що внесене ним [Нахманом Брацлавським – Л.М.] в іудаїзм, полягає у тому, що він розрізняє розум, що передує вірі, і розум, що йде за нею. Розум, що передує — це єресь, не що інше як мудрість ідолопоклонства» [122, с. 190].

Історичний фон мав вплив не лише на формування релігійних ідей Нахмана Брацлавського, але так само зіграв важливу роль у виборі міста Умані, як місця поховання цадика. З Уманню пов'язані трагічні події — знищення євреїв у період гайдамацького руху, що увійшли до історії під назвою «Уманської різанини» 1768 року. «Найтрагічніша доля спіткала місто Умань, куди збіглося безліч євреїв з навколишніх міст і містечок, сподіваючись на фортецю, що оточувала місто, і на польське військо. Дні 5-го, 6-го і 7-го талмуза (липня) 1768 року будуть довго пам'ятними в єврейській історії. До тридцяти тисяч євреїв було убито і звірські закатовано у ці фатальні три дні» [44, с. 100]. У 1810 році рабі Нахман перебирається до Умані, аргументуючи цей вибір тим, що, за його словами, «душі померлих там за віру чекають на мене» [158].

Одним із елементів релігійного образу, що впливає на сприйняття його у свідомості adeptів, як лідера, є характеристика джерела духовного авторитету. Релігійна влада Брацлавського цадика має подвійну природу. Певний вплив у конструюванні релігійного образу Нахмана Брацлавського мав родовід, що бере свій початок від засновника хасидизму Бешта. Нахман Брацлавський у розповідях своїм

учням підкреслював існування особливого духовного зв'язку зі своїм знаменитим прадідом. «Вже у шість років він виходив посеред холодної зимової ночі на вулицю, прямуючи до могили Бешта, щоб запитати, чи не може він допомогти йому наблизитися до Господа благословенного» [32, с. 60]. І хоча в хасидських колах династичний формат успадкування релігійної влади був нормою, проте рабі Нахмана це турбувало. «Я тут відомий дуже багатьом. Вони шанують мене за родовід» [19, с. 163].

З іншого боку, суб'єктивні чинники, що визначаються особистими якостями Нахмана Брацлавського, дозволяють розглядати його, як особу харизматичну, що має природні передумови до лідерства. Відмінною рисою Брацлавського цадика була його динамічність, психологічна потреба до змін, яка втілювалася у періодичній зміні місця проживання і подорожах. Нахман не боявся залишати звичні місця і відправлятися до нових. Повторень у своєму житті він боявся більше гріха. Нахман учив: «Ангели, що возносять хвалу Господу, ніколи не остаються однаковими. Господь міняє їх щодня. Хто повторюється, повторює себе, віддаляється від Бога і не бажаний Йому» [19, с. 175]. Проте ніщо не було таким огидним натурі рабі Нахмана, як духовна сталість. «Недобре бути старим, недобре бути як старим хасидом, так і старим цадиком; треба щодня оновлюватися» [19, с. 168] Слід завжди оновлювати свої думки, бо оновлення думок є оновленням душі; думка — це душа. Він був відкритий до сприйняття нового і не боявся міняти вже сформовані релігійні погляди. Після подорожі до Палестини Нахман Брацлавський відкрито заявив своїм учням про нові релігійні думки і наказав спалити усі попередні праці.

Впевненість у правильності релігійного шляху, поглядів є характерною рисою феномена релігійного лідерства. Нахман Брацлавський був переконаний у своїй профетичній винятковості, що відображалася у релігійному образі брацлавського цадика підкресленим індивідуалізмом. Послідовники брацлавського хасидизму вірили, що їхній вчитель був останнім з числа тих, хто вирівнює шлях, по якому буде йти Месія. Відповідно до поширеної у брацлавському хасидизмі традиції, цей шлях закладався у Мойсеевому Законі, щоб йти у напрямі до книги «Зогар», від неї до кабалістичних праць Хаїма Віталя «Дерево життя» і «Плід дерева життя», а від них — до Бешта, щоб прийти до «Лікутей Могаран» Нахмана, а від останнього вже царство Месії. Таким чином, рабі Нахман предстає п'ятим і останнім втіленням одкровення, якого до нього отримали тільки «Моше, рабі Шимон бар Йохай, рабі Іцхак Лурія-Арі, рабі Ісраель Баал шем Тов» [122, с. 193].

Дослідник хасидизму В. Фуркало звертає увагу на такі особисті риси Брацлавського цадика, як «щирість, схильність до пошуків таємничого в усьому, прояв чудацтва, зневага до зовнішнього світу і, ймовірно, його самовпевненість, що притягувала простолюд» і, розглядає «показовий індивідуалізм, надмірну самовпевненість, кмітливість і гординю раббі Нахмана, як риси, що відлякували рабинів і

цадиків» [131, с. 56].

Релігійний образ Нахмана Брацлавського доповнюється використанням різних форм комунікацій як механізму впливу на послідовників. Брацлавський цадик велику увагу приділяв усному вербальному зв'язку, вважаючи одним із основних завдань цадика — уміння знайти слову потрібну форму, необхідну для сприйняття послідовниками. «Праведник створює мову, якою Бог творить Свій світ. Пророки передають слово Бога, праведник створює його. Часто у формі жарту, притчі, історії» [REF _Ref327773552 \r \h * MERGEFORMAT 19, с. 174].

Нахман Брацлавський віддавав перевагу молитві як індивідуальному формату комунікації, а тому звичай усамітнення (гітбодедут) займає центральне місце у системі його віровчення. У молитві як інструментарію, що спрямований на єднання з трансцендентною силою важливо все: і місце, і мова, і внутрішній настрій віруючого. Релігійний лідер наполягав, що усамітнення, як форма спілкування з Богом має бути визначальною характеристикою духовного стану як цадика, так і його учнів. Нахман Брацлавський учив, що самотність — вищий ступінь, що веде до Бога [181]. Як вищий рівень духовної відвертості і наближення відносин до релігійно гармонійних, — так можна визначати релігійний зв'язок, який зароджується в істинний момент, що характеризується як усамітнення віруючого для спілкування з трансцендентною силою. «Хасид зобов'язаний був щодня проводити певний час, бажано поза домом і поза населеною місцевістю, у повній самоті, щоб вилити перед Господом свої найінтимніші бажання, потреби, сумніви і розчарування. Рабі Нахман підкреслював необхідність робити це вголос, щоб найприхованіші і невисловлені внутрішні спонуки знайшли собі вихід у словах» [166, с. 145]. Подібне сприйняття індивідуальної релігійної діяльності цадика і його учнів вступає в конфлікт з традиційним хасидизмом, основний постулат якого стверджує, що «Я» індивідуума знаходить своє втілення, розчиняючись у «Ми» колективу, що відображається у таких формах релігійного служіння як колективна молитва. Рабі Нахман рекомендував своїм учням використовувати у ході молитви розмовні кліше на ідиш, як зрозуміліші Господові. Цінність молитви рабі Нахман бачив у щирому зверненні віруючого до Бога: «Людина повинна молитися, що б бути гідною сказати хоч би слово чистої, абсолютної правди перед Господом» [12, с. 54].

Традиції, що визнають молитву, як найбільш ефективний комунікативний засіб у напрямі «віруючий — Бог», не лише відображають головні ідеї раннього хасидизму, але своїм корінням уходять до кабалістичних теорій. Молитва належить духу і поєднана з ним. З нею пов'язані найглибші таємниці. Людство не знає, що молитва розколює ефемерні простори та проникає до них, пронизуючи небосхил, відкриває у ньому проходи і піднімається у вищі сфери [REF _

Ref327776366 \r \h * MERGEFORMAT 8, с. 213]. Кабалістична концепція розглядає внутрішній стан, настрої, зосередженість помислів на божественному, як первинну складову характеристику молитви, тоді як самі слова за ступенем важливості — вторинні. «Вимовляння слів молитви саме по собі не може вважатися виконанням, досягненням цілей молитви. Молитва включає як дію, так і мову. І якщо дії хибні, мова не знаходить собі опору, така молитва вже і не молитва зовсім, а людина, що читає її, дефективна, як для верхнього, так і для нижнього світів» [REF _Ref327776414 \r \h * MERGEFORMAT 9, с. 108]. Надзвичайна цінність молитви як комунікативного засобу, спрямованого на зв'язок із Всевишнім, відображена у наступному висловлюванні рабі Нахмана: «Коли людина має намір молитися і промовляти слова молитви, вона ніби збирає прекрасні квіти, як та людина, що виходить у поле і підбирає квітку до квітки, з'єднуючи їх разом. А потім збирає інші квіти і з'єднує їх у новий букет і приєднує його до першого. Так ходить вона, збирає і складає декілька пахучих і красивих букетів. Так само просувається і людина у молитві — від букви до букви, поки не поєднає декілька букв і не укладе з них пучок, а потім — ціле слово і два слова, а потім йде і збирає ще, поки не закінчить одного благословення. І знову збирає, просуваючись усе далі і далі» [REF _Ref327775296 \r \h * MERGEFORMAT 122, с. 187]. Відповідно до вчення брацлавського цадика, під час молитви слід забуватися, тобто, людина повинна возносити молитву у стані самозабуття, емоційної інтенсивності, у стані зосередженості на Богові.

Популярними у релігійній практиці Нахмана Брацлавського були такі форми комунікації, як проповідь, притчі, історії. Казки Нахман Брацлавський використовував як один із найбільш ефективних комунікативних засобів впливу на адептів. За своєю структурою казки Нахмана Брацлавського відрізнялися від традиційних єврейських, із звичними релігійними героями. Крізь призму казок рабі Нахман демонстрував власні релігійні переживання, духовну боротьбу, його місіонерські сподівання.

Дослідник єврейської культури Д. Роскіс, аналізуючи брацлавські казки, стверджує: «Його казки, що з'явилися у хвилину відчаю, пройняті трагедією. Надія на відродження, якою дихає кожен герой у кожній казці, зіткнулася із непереборними перешкодами, загинула і лише деколи виправдовується. Це казки кризового світу. Зло сьогодення всюдисуще, чи виходить воно від геополітичного перевороту, породженого Наполеонівськими війнами, або від первородного гріха сабатіанства, лжемесіанського руху кінця XVII століття, що зумовило кризу віри; чи втілено злодійство у конкретному персонажі — супернику героя, Шполер Зейде, який переслідує героя по п'ятах, або в образі хохема, вільнодумця, що заперечує існування Бога» [104, с. 44].

Нахман Брацлавський, будучи знавцем Тори і талмудичної ученості, використовував казку як комунікативний засіб, що запобігав

можливість нерозуміння і перекручення вірвчення. За його словами «Люди часто не в змозі прийняти Тору в її істинному виді, без покрив і тому слід накинути на неї лице (тобто внутрішній зміст) — покривало придуманих історій» [144, с. 317].

Казки Нахмана Брацлавського визначалися складною структурою і глибоким релігійним змістом, а тому були орієнтовані на підготовлену аудиторію дорослих посвячених чоловіків. Про свої казки рабі Нахман говорив: «У них немає жодного слова, яке було б позбавлено сенсу. Лише той, хто спіткав мудрість святих книг, здатен зрозуміти зміст, що міститься у ній» [32, с. 54]. А учень рабі Натан застерігав: «Позбав тебе Бог відноситися до цих історій, як до звичайних казок. Історії ці володіють дивною властивістю: вони здатні розбудити кожного від духовної сплячки, щоб людина — не дай Бог — не проспала даремно все своє життя» [137, с. 7]. Із захопленням до казок Нахмана ставиться Елі Візель, розглядаючи їх як вершину релігійного жанру: «Рабі Нахман — це хасидська фантазія, урочистість слова, звеличення натхненної і привабливої легенди. Рабі Нахман — це політ, відкрита подорож до суті буття» [REF_Ref327773552 \r\h * MERGEFORMAT 19, с. 261]. Рабі змусив чарівну казку говорити — і у випадку з трагічним фіналом смерті, і зі щастям общини чи космічним зціленням. Пов'язуючи іврит та ідиш, учених і простий люд, містичне минуле й історичне сьогодні, Нахман створив нову форму єврейського самовираження. Цадик повернув своє мистецтво в джерело молитви, у містичний текст, який повторюється вголос віруючими [184, с. 180].

Як засіб усної вербальної комунікації, чарівна казка використовувалася Брацлавським цадиком, як можливість більш поглибленого, і в той же час доступного формату передавання релігійного учення. Нахман Брацлавський, що орієнтувався на аудиторію з простого люду, розраховував, що емоційно - образне сприйняття допоможе його послідовникам глибше зрозуміти релігійну інформацію. Форма казки дозволяла автору адекватно і наочно репрезентувати символіку образів хасидського світосприйняття.

Невербальні форми комунікації так само широко використовувалися Нахманом Брацлавським. Він перетворив музику і нігун (наспіви) на ключові інструменти служіння Богові, що відкривають доступ до перетворення миру, до власного блага і блага інших. Нахман Брацлавський наголошував, що мелодія і спів є важливою основою зв'язку та єднання матеріального світу людини, часто грішної, з трансцендентним світом Бога, піднесеного і недоступного [112].

Вищий результат нігуна — сприйняття волі Всевишнього — досяжний тільки через відмову від власного слова, від «земного» змістовного його наповнення. М. Лейнванд відзначав: «Нігун здатний передати відчуття, які неможливо передати словами, навіть священними. Він допомагає цадіку розкрити секрети людської душі, гріховні і

праведні, і досягти спілкування з Богом» [132, с.124]. Рабі Нахман виокремлював нігун як форму комунікації: «Святість нігуна може бути дуже висока. При очищенні добрих зерен від лушпиння добра від зла — звільняються мелодія і наспів» [32, с. 188]. Найважливішими функціями нігуну є очищення душі від мирських турбот, внутрішнє зосередження, залучення до Вищих сфер. Людина, що слухає нігун, вступає у контакт як мінімум із сферою священного. Контакт цей дозволяє цадику очистити людську душу і звести її на більш високий рівень буття. Дослідник хасидської музики Є. Хаздан, аналізуючи дію нігуна як комунікативного каналу, уточнює, що «завдяки особливостям правої кулі мислення, що сприймає не фонемі і слова, а фонологічний вигляд усієї фрази вцілому із ситуацією, що її породжує, нігун у процесі виконання усвідомлюється як цілісна структура. Усі її складові переосмислюються, відбувається злиття різних видів комунікативних систем в єдине дійство» [132, с. 126].

Нахман Брацлавський використовував і письмову форму комунікації як засіб передавання релігійної інформації подальшим поколінням. Два головних його твори – це збірники повчань «Лікутей Могаран» і том його розповідей і притч «Сіпурей маасійот» [58]. «Лікутей Могаран» ділиться на дві частини, перша була опублікована ще за життя Нахмана, а друга - видана рабі Натаном через рік після смерті Брацлавського цадика [79]. Подібно багатьом іншим теоретичним працям хасидизму, ці «Повчання» рабі Нахмана представляють собою скорочені записи його неформальних бесід з учнями, що були присутніми за суботнім і святковим столом. Повчання, наведені у книзі, виключно оригінальні і за змістом, і за формою. Вони стосуються майже усіх тем, пов'язаних із єврейством і світобаченням, шляхів служіння Всевишньому, стосунків між людьми, стосунків між Ізраїлем і народами світу, проблемами віри і пізнання. А. Штейнзальц зазначає: «З точки зору форми, багато хто з них [повчань *Л.М.*] засновані на віршах Тори або на висловах Мудреців Талмуду і книги Зогар. Спираючись на них, рабі Нахман будує своє повчання так, що кожне слово з самого вірша або вислову має низку смислових значень — алегоричних і містичних» [147, с. 10]. Єврейський дослідник Артур Аврам Грін вважає появу письмових джерел, результатом спільної творчої діяльності рабі Нахмана з його учнем рабі Натаном: «Думки праведного генія учителя, з одного боку, і тонкого почуття літературного стилю івриту, властивого його учневі, з іншого боку» [32, с. 24]. «Сіпурей маасійот» є виданням, призначеним для широкого кола адептів, як жінок і простолюдинів, так і для освічених читачів.

Невід'ємною складовою ланкою моделювання релігійного образу Брацлавського цадика є характеристика його відносин з учнями і послідовниками. Взаємозв'язок між Нахманом Брацлавським і його учнями ґрунтувався на двох основних постулатах — це чиста і безхитрісна віра у цадика і повне підпорядкування йому. Артур Аврам

Грін, розглядає процес релігійного виховання, як такий, що складається із двох стадій. Перша — стадія очищення, пошуку власного духовного шляху, релігійного становлення. «На другій стадії, коли учень відбиває світло учителя, він вже завершив свій пошук. Тепер він вже стоїть перед учителем так само як учитель, у свою чергу стоїть перед Господом. Спустошившись до повної, виблискуючої готовності прийняти чуже світло, він також наповнюється присутністю учителя, що може надалі вступити у такі ж відносини з іншими, розділяючи з ними те, що отримав» [32, с. 205]. Взаємовідносини між учителем і учнями орієнтуються на служіння, а в якості свого вищого наставника і той і інші бачать Бога, на якого це служіння і спрямоване [95, с. 33].

Ядро учнів Нахмана Брацлавського складала соціальна група за своїми демографічними критеріями наближена до молоді. Він віддалив людей похилого віку і багатів: перших — як «обтяжених печаллю», других — «боргами». І це в ті часи, коли людей похилого віку всюди шанували за мудрість, а багатих — за щедрість [19, с. 174]. Визначальною характеристикою духовних стосунків між брацлавським цадиком і його учнями виступають категорії «духовна близькість» і «духовна інтимність». Вузьке коло учнів проходило ритуал ініціації, що складався із сповіді як релігійного акту, який руйнує всілякі перешкоди між вчителем і учнями. А. Штейнзальц відмічає: «Що подібна духовна відвертість у жодному разі не релігійна церемонія або обряд, і не покаювання у гріхах, а практичний самоаналіз душевних проблем перед рабином» [144, с. 315].

Аналізуючи релігійну діяльність Брацлавського цадика, доходимо висновку, що складовим елементом релігійного образу Нахмана Брацлавського є, як об'єктивний чинник, у вигляді ситуативного фону діяльності лідера, духовних потреб громади, так і суб'єктивний елемент, що складається з особистісних якостей лідера та механізмів, що він використовував для впливу на адептів.

Об'єктивний чинник, як історичний фон, мав значний внесок на оформлення релігійних поглядів Нахмана Брацлавського. Вплив історичної ситуації відображений у вченні Нахмана Брацлавського про роль цадика у хасидській громаді, жорсткій критиці сучасників — цадиків, як формату лжелідерства, вибору місця релігійної діяльності міста Умані, пов'язаного з трагічними подіями в історії єврейського народу, боротьба з Просвітництвом — реакція на новий етап єврейської історії. У процесі створенні релігійного образу лідера елемент об'єктивного, як зовнішній чинник, знаходиться у тісному взаємозв'язку з суб'єктивним — оформлення релігійних ідей, що їх вимагав час.

Важливу роль у конструюванні релігійного образу Нахмана Брацлавського мали такі його індивідуальні його риси, як динамізм, цілеспрямованість дій, розуміння поставлених цілей, рішучість, експресія, що характерні для особи, яка схильна до лідерства.

Окремим і важливим елементом у функціонуванні релігійного образу є характеристика основних інструментаріїв впливу лідера на послідовників через засоби комунікацій. Нахман Брацлавський бачив роль вербальної і невербальної комунікації не лише у передаванні релігійної інформації, але і у створенні емоційного настрою, що допомагають правильно сприймати релігійні установи.

Взаємозв'язок цадика з учнями ґрунтувався не лише на суб'єктивних чинниках, як особисті якості Нахмана Брацлавського, привабливість його віровчення, але і присутності об'єктивного чинника, як потреби суспільства у певному форматі лідерства, задоволення мотиваційного параметра послідовників, у вигляді пошуку власного «Я» , духовного розвитку, що займає одне з центральних місць у структурі зовнішніх чинників, що визначають феномен лідерства.

3.4. Типологія релігійних лідерів (на прикладі хасидизму)

Впродовж останнього часу різними групами учених робилися спроби систематизувати і типологізувати релігійних лідерів. Популярними є типологізація лідерства крізь призму аналізу релігійної харизми. Серед них найбільш поширеною є класифікація М. Вебера. Німецький соціолог, детально аналізуючи джерело харизми в різних формах релігійного лідерства, механізми її впливу на adeptів, виділяє індивідуальну та інституціональну харизму. Так за Вебером, прикладами індивідуальної харизми є діяльність пророка, мага або святого. В основі функціонування того або іншого типу лідерства також знаходиться домінуючий механізм релігійної комунікації, що впливає на послідовників — слово, ритуал або особистий приклад. М. Вебер класифікує пророків в залежності від цілей їхньої релігійної діяльності. Пророк-засновник пропонує світу нову систему релігійних цінностей у формі віровчення; пророк-реформатор, реагуючи на потреби співтовариства трансформує віровчення, адаптуючи його під нові умови; і практикуючий пророк, практично використовує свою духовну силу. Якщо в основі перших двох груп пророків ведучою є ідеологічна ініціатива, то третя група визначається чудотворною функцією. Прикладом інституціональної релігійної харизми за М. Вебером є священнослужителі, які дарують порятунок у силу своєї посади, їхній авторитет заснований не на особистому одкровенні або харизмі, а на традиції.

Дисертант робить спробу типологізувати релігійне лідерство, розширюючи критерії, що були запропоновані М. Вебером. Так в основі запропонованої типологізації релігійних лідерів виокремлюємо основні групи критеріїв, що визначають особливості функціонування того або іншого типу лідера як структурно-організаційну, інструментальну, комунікативну і функціональну. Структурно-організаційний критерій передбачає аналіз релігійного лідерства крізь призму його взаємодії з послідовниками, особливості функціонування у малій (вузькому колі учнів) або великій групі (діяльність спрямована на усі демографічно-вікові соціальні групи співтовариства), наявність адміністративного центру. Специфіка взаємодії лідера в малій або великій релігійній групі визначає основний інструментарій, який використовує релігійний лідер для впливу на послідовників. Також окремою групою критеріїв є комунікативні засоби як механізми взаємодії лідера з прихильниками, які впливають на формування релігійного іміджу лідера і його стильової характеристики. У залежності від спрямованості релігійної діяльності та поставлених цілей виділяється функціональний критерій, як змістовна характеристика діяльності лідера.

Пропонуємо такі типи лідерства, як лідер-ідеолог, лідер-просвітитель та лідер-організатор.

Робимо спробу виділити основні складові, що характерні для лідера-ідеолога, на прикладі релігійної діяльності Ізраеля Бешта.

Важливо відмітити період передпублічної діяльності, як період теоретичного оформлення релігійних ідей. Це час «пробудження» релігійної харизми. У цей період характерними є духовні пошуки та інтенсивна духовна практика. Так Ізраель Бешт декілька років перебував у стані духовної медитації, усамітнення і духовної зосередженості.

Визначальними видами релігійних комунікацій і механізмів впливу, що використовуються лідером-ідеологом, є проповідь і молитва. Релігійна проповідь цього періоду не має чіткої структури, носить більш роз'яснювальний характер до основ віровчення. Бешт говорив зі своїми слухачами, як учитель: він в захоплених виразах пояснював учням суть віри, значення молитви, говорив про прояв Божества в природі і людині, про застосування морального принципу до різних випадків щоденного життя. Молитва Бештова була багатофункціональна. Як лікар, він часто застосовував її в терапевтичних цілях, як містик — в якості інструменту для сходження душі, як релігійний учитель, він використовував молитву, як механізм впливу на послідовників. Бештова молитва мала екстатичну природу. Вона супроводжувалася незвичайним шумом, що виходив від Бешта, та інтенсивними рухами тіла. «Тільки він починав молитися, як у нього з'являвся захоплений настрій, який часто доходив до крайнього екстазу. Він молився, похитуючись всім корпусом, моментами сильно конвульсував; «здрігання», викликані сильним нервовим збудженням, продовжувалися інколи дуже довго і бували такі сильні, що все, що стояло під час молитви — тремтіло, коливалося і видавало стук. При сильному збудженні він інколи голосно скрикував у молитві, інколи ж навпаки стояв нерухомо, як статуя, очі зосереджено спрямовуючи в один пункт» [41, с. 98]. Коли екстатичний транс доходив кульмінації, Бешт залишався відключеним, у стані близькому до коматози [119, с.23].

Лідер-ідеолог робить акцент на усній комунікації, фактично виключаючи використання письмових механізмів впливу. У одному із листів Ізраеля Бешта зазначено: «І не дано мені право в усі дні життя мого відкривати це (імена і засоби зцілення)» [119, с. 23]. Ймовірно, Ізраель Бешт закликав своїх сподвижників оприлюднити віровчення після його смерті. Але за життя він вважав це за неможливе.

На початковому етапі функціонування релігійного віровчення, відсутній єдиний центр, що впливає на динаміку територіальних пересувань релігійним лідером. Подорожі Бешта по Україні, відвідування різних громад і зустрічі з людьми, які належать до різних соціальних груп — все це вплинуло на формування у нього якостей, необхідних для публічного лідера [165, с. 78]. На цьому етапі діяльності лідера ще відсутні ознаки організаційної структури. Лідер-ідеолог не використовує механізми, що впливають на маси, як наприклад пропаганда, він ще не має необхідних засобів для утримання великої групи учнів, не має належного адміністративно-господарського досвіду

[119, с. 23]. У період відсутності організаційної структури головним механізмом впливу релігійного лідера є його індивідуальна харизма. Складовими елементами бештової харизми були, як наявність видатної духовної сили, що розуміється нами, як сила пророчої природи: передбачення, здатність чути інформацію з вищих світів, змінювати водоворот заклинань, так і глибока переконаність у своїй місії. Ці дві складові були тісно пов'язані між собою. Оскільки природа надзвичайно високої впевненості залежить від визнання надзвичайних духовних сил оточуючими [165, с. 49]. Мабуть, саме з цим була пов'язана потреба Бешта інформувати про свої успіхи послідовників.

Однією з визначальних рис лідера-ідеолога є його чудотворний талант цілителя, який виступає також, як могутній механізм впливу на послідовників. За часів Бешта діяльність баал шемів, які зціляли хворих, виганяли нечисту силу, передбачали майбутнє, була нормальним явищем в єврейській общині. У колі дослідників продовжується дискусія про соціальну ролі баал шемів та їхній вплив на єврейську громаду. Так одна із версій наголошує, що баал шеми були магами, які використовували технічні прийоми: заклинання та екзотеризм, спрямовані на зцілення хворих. Під їхнім впливом знаходилося просте єврейство, що й обумовлює їхній низький соціальний статус. Однак, сучасна версія, прихильником якої є дослідник Моше Росмен доводить, що баал шемами називали осіб, часто рабинів єврейських громад, які володіли таємницями кабалістичного знання. Статус баал шемів не був прихованим чи другорядним, від статусу рабина, а навпаки, надавав діяльності релігійних лідерів додаткового духовного змісту [185, с. 20].

Ізраель Бешт, будучи популярним цілителем, використовував свій авторитет також і для духовної настанови людей, які зверталися до нього за допомогою. С. Дубнов пояснює успіх Ізраеля Бешта як лікаря, певними знаннями у медицині, що були відомі йому або з книг, або з особистих спостережень [41, с. 88]. Дійсно, у деяких листах Бешта присутні чіткі медичні рекомендації, як кровопускання, лікування п'явками, вживання трав, що широко використовувалися офіційною медициною [REF_Ref327777503 \r\h * MERGEFORMAT 165, с. 48]. Успіх у лікуванні знайшов своє відображення в соціальній характеристиці клієнтури Бешта. І. Туров, посилаючись на сучасні дослідження, зазначає, що солідна клієнтура давала можливість Ізраєлю Бешту втручатися у справи управління громадою. Без сумніву, Бештова репутація як чудотворця і цілителя, наділеного надзвичайною силою, могла б запропонувати йому особливий плацдарм в його спробі проникнути у сферу публічних справ. Ймовірно, успіх Бешта полягав у вмільому поєднанні раціональних методів практикуючої медицини і магії, що діяли у згоді з існуючими нормами й очікуваннями тих, хто звертався до нього за втіхою.

Домінуючу роль у формуванні релігійного іміджу Бешта відігравали магичні знання типу пророцтва майбутнього, здатність

відкривати минуле перевтілення душ, володіти потенційними знаннями про місію душі у нинішньому тілі, лікування езотеричною молитвою, визначення місця зниклих людей — усі ці механізми були покликані демонструвати його надзвичайну духовну силу. Незвичайна сила, якою Бешт володів, мала вирішальну функцію в оформленні його власного іміджу. І його стосунків з тими, хто його оточував [REF _Ref327777503 \r \h * MERGEFORMAT 165, с. 78].

Однією з особливостей лідера-ідеолога є його ідеологічно-теоретична орієнтованість на найближче коло послідовників. Саме у колі учнів релігійні ідеї набувають життєвого імпульсу, ідеологічного оформлення. Е. Еткіс переконаний, особи, котрі оточували Бешта, належали або до кабалістичних, або хасидських кіл, не були представниками соціально-широких класів. Будь-які критерії, що визначають його учнів як єдину релігійну групу, відсутні. Об'єднати їх можна, мабуть, тільки за тим принципом, що усі вони визнавали Ізраєля Бешта своїм духовним наставником.

У той же час помилково було б стверджувати, що широкі маси не були знайомі з Ізраєлем Бештом. Казки і чутки про Бешта були широко поширені серед жителів Меджибожичів, місті, в якому Бешт проживав протягом дванадцяти років [185, с. 45]. Коло людей, які були схильні до впливу Бешта і ті, хто так само чули про його діяльність, були євреями сіл і хуторів, де він часто зупинявся під час своїх подорожей. Ймовірно, у середовищі простого населення Бешт був популярніший через магичні дії, шляхом яких, більшість євреїв шукало спокою і втіхи.

Тип лідера-ідеолога відрізняється економічною незалежністю. Ті кошти, що поступали до Бешта він направляв або на добродійність, або на допомогу своїм послідовникам. У «Шивхей га-Бешт» повідомляється, коли Дов Бер з Межиріччя тяжко захворів, Ізраєль Бешт виплачував йому дванадцять золотих в тиждень до його повного одужання [119, с. 26]. Все, що приносили Бешту заможні хасиди, він у той же день роздавав. Він говорив своїм учням: «Якщо до вечора у мене в кармані залишиться монетка, то тієї ночі я не зможу заснути, наче у мене камінь під головою» [REF _Ref327777954 \r \h * MERGEFORMAT 57].

Окремим типом релігійного авторитету виділяємо лідера-просвітителя. На нашу думку, одним з представників цього типу лідерства можемо вважати п'ятого любавицького цадика Шолом-Дов-Бера Шнеерсона.

Мабуть, однією із найважливіших функцій просвітителя є формування духовної еліти шляхом організації і діяльності спеціальних релігійних установ. Єврейське суспільство початку ХХ століття відрізнялося процесами модернізації, які руйнували традиційну єврейську структуру з її системою інституційного кагалу. Реакцією на просвітницький рух у єврейській громаді, стало створення і функціонування релігійного учбового закладу, фундаментом до якого стали хасидські традиції [183]. Шолом-Дов-Бер Шнеерсон задекларував

головне завдання єшиви як впорядкування і стабілізація процесу формування ученої еліти, що має виражену хасидську ідентичність [70, с. 14]. Шолом-Дов-Бер став не лише ініціатором й ідейним новатором релігійної установи, але також продовжував контролювати структуру і функціонування учбового процесу протягом усього періоду її діяльності. Разом з традиційними механізмами комунікації (проповідь, молитва), які використовувалися і як методи релігійного виховання, ним були запропоновані нові механізми психологічного впливу на учнів, наприклад фарбринген [96]. Фарбринген у формі колективного переживання особливого стану близькості, що ґрунтувався на загальних культурних кодах, без всякого сумніву, сприяв консолідації руху і зміцненню особливої його ідентичності, став одним з домінуючих механізмів інституту.

І. Левіков зазначав, що глави хасидського руху зуміли вірно оцінити той величезний громадський потенціал, який має елітарне релігійне товариство, виховане з юних років в особливій атмосфері самозречення і відданості керівництву. Випускники єшиви ставали природними кандидатами для зайняття ключових посад в громадській структурі: різник, проповідник, наставник (more oраа) і рабин. Більше того, в останні роки свого навчання багато студентів виконували роль посланців хасидського двору до різних громад і робили помітний вплив на місцеве релігійне життя [182].

Діяльність лідера-просвітителя визначається наявністю адміністративно-організаційного органу, у нашому випадку, хасидського двору. Функціонування хасидського двору багато у чому залежало від спонсорської ініціативи і фінансових вкладень хасидів, які забезпечували життєдіяльність його структурам. З цього виходить, що для цадика не менш важливим питанням стало оформлення економічної еліти. Співпраця адміністративного центру духовного лідера з фінансовою елітою стала необхідним досвідом, взаємовигідним для кожної із сторін. Так Шолом-Дов-Бер спрямовував хасидські капітали і зв'язки великих підприємців, які добилися успіху у російському суспільстві, для лобіювання хасидських інтересів, а також на боротьбу з просвітництвом. У той же час, цадик міг використовувати свій вплив на економічну еліту для того, щоб мобілізувати її організаційні і фінансові можливості на допомогу окремим хасидам. Нерідко були випадки, коли Шолом-Дов-Бер доручав своїм впливовим послідовникам вирішувати ті або інші побутові проблеми (як, наприклад, втрата роботи, загроза розорення, пошук засобів для відкриття нового підприємства або вигнання владою з місця проживання), з якими зверталися до нього хасиди [75, с. 43].

Окремою групою виділяємо релігійного лідера типу організаційного. Головним аспектом релігійної діяльності даного типу лідерства є спрямованість на збереження та поширення релігійного вчення як в межах групи так і поза нею. Одна із головних функцій –

рекрутивна. Так активна релігійна діяльність ребе Менахема-Менделя Шнеєрсона, якого ми відносимо до організаційного типу лідерів, охопила більшість демографічно-вікових соціальних груп. У 60-ті роки, в період кризи традиційних і духовних цінностей серед молоді та студентства Любавицькі хасиди проводили активну релігійну роботу. Відкривалися центри молодіжного дозвілля для студентів, організовувалися вікенди «Зустрічі з Хабадом», де молодих чоловіків і жінок знайомили з багатством духовного світу Тори і хасидизму. Поновому ребе М.-М. Шнеєрсон поглянув і на роль жінки в релігійній єврейській общині. У 1953 році ним була заснована Організація любавицьких жінок [REF_Ref327778194 \r \h * MERGEFORMAT 190]. Відходячи від традиційної тенденції давати єврейську освіту лише чоловікам і хлопчикам, ребе М.-М. Шнеєрсон в рівній мірі адресував своє вчення до обох статей, вимагаючи, щоб жінки нарівні з чоловіками виконували обов'язки вивчати Тору, опановувати її езотеричну «душу» і, таким чином, пізнавати Бога, виховувати у собі любов до Бога. М.-М. Шнеєрсон не приймав звинувачення у відходженні від релігійних традицій іудаїзму, а навпаки, посилаючись на учення Кабали і хасидизму, доводив, що роль жінки так само важлива, як і роль чоловіка, а іноді і важливіша. Не залишилися без релігійної уваги Хабаду і пенсіонери. У 1980 році ребе заснував всесвітню мережу учбових центрів для пенсіонерів [190]. Вивчення Тори, як вважав ребе М.-М. Шнеєрсон, повинно дати цим людям новий інтерес до життя.

Часто, з метою донести традиції іудаїзму до кожного єврея, релігійна агітація віровчення Хабаду проходила прямо на вулицях Нью-Йорка. Так у 1974 році на вулицях Манхеттена з'явився невеликий фургон, стіни якого були завішані плакатами, що закликали виконувати заповіді [59]. Євреєві пропонували прямо на вулиці одягти тфилін, а у фургоні промовити коротку молитву. Любавицькі хасиди першими почали популяризувати віровчення серед широкого загалу шляхом демонстрації релігійної символіки. Так біля різдвяних ялинок почали монтувати менори.

Однією із характеристик організаційного типу лідерства є залучення і поширення віровчення серед осіб, що не були активними членами організації або знаходилися зовсім поза її межами. Ребе Шнеєрсон зазначав: «У наш час багато дітей з різних причин «випали» з коліски або ніколи не були в ній — колісці істинного єврейства» [27]. Ребе М.-М. Шнеєрсон, розглядав кожного єврея як члена великої родини, вважав своїм обов'язком [27], знайти і вказати їм релігійну дорогу, дорогу повернення до коліски єврейства. Частково дана мета реалізовувалася через освітньо-виховні програми. Він підготував 4-х рівневу програму релігійного відродження серед євреїв. Перший рівень передбачав поширення традицій Хабаду серед самотніх людей. Любавицькі хасиди направлялися у різні куточки землі до євреїв, які могли виявитися покинутими і допомагали їм на шляху релігійного

становлення і формування. Для тих євреїв, які не мали релігійного досвіду, створювалися школи, мережі соціальних і освітніх установ з метою донести до них суть іудаїзму. Другий рівень поширення Хабаду був направлений на людей, які також ще духовно не сформувалися. Завданням даного рівня ребе вбачав у пробудженні єврея до виконання добрих справ. Третій рівень поширення Хабаду був направлений на осіб, відданих релігії. До цієї групи людей ребе звертався із закликом удосконалювати свої знання, вивчати Рамбама, займатися добродійністю. Для даної групи була розроблена ребе спеціальна програма. Підготовкою хасидів на вищому, четвертому рівні ребе керував особисто. Його діяльність сприяла тому, що вивчення іудаїзму в державних школах США стало розглядатися як складовий елемент навчальної програми.

Визначальним елементом організаційного типу лідерства є своєчасна реакція на зміни та потреби суспільства. В умовах секуляризованих процесів у сучасному суспільстві та їх поширення М.-М. Шнеерсон створює особливу підструктуру, діяльність якої була направлена проти асиміляції. Молоді хабадники приходили до нерелігійних євреїв і пропонували виконати хоча б одну міцву. У боротьбі проти секуляризації єврейства Хабад Любавич посилає своїх випускників єшив створювати і очолювати Будинки Хабаду по всій країні, згодом практика створення центрів Хабаду поширюється і за межами Сполучених Штатів Америки [6, с. 103]. Інститут шліхус — посланників, без сумніву, став найбільш функціональним елементом у боротьбі з асиміляцією. Діяльність молодих людей, часто родин, була багатофункціональною — включала роботу в шпиталі, медсестерську справу, молитовні служби та інші програми, спрямовані на поширення релігійної інформації [188].

Характерною ознакою організаційного лідера є застосування широкого спектра комунікативних релігійних засобів, серед яких застосовуються як традиційні, так і інноваційні технології. Сьомий Любавицький ребе розглядав всі можливі технічні засоби для того, щоб донести віровчення Хабад до більшої кількості людей. 31 січня 1960 року нью-йоркська радіостанція WIVD почала мовлення нової щотижневої програми — у ефірі зазвучав урок хасидської Танії. Готувала цю передачу група учнів ребе, а її головним редактором був він сам. У 1970 році в прямому ефірі транслювався фарбенген – зібрання хасидів, у яких брали участь віруючі Лондону, Ізраїлю і Мельбурну. У 1988 році рабин Йосеф – Іцхак Казен зайнявся поширенням віровчення Хабаду через онлайн мережу. У 1990 році ідея присутності Хабаду в Інтернеті була підтримана ребе М.-М.Шнеерсоном.

Хоча організаційний тип лідера характеризується особливістю релігійної діяльності спрямованої на великі групи і, відповідно, домінуючим впливом масових комунікативних засобів, як телебачення, радіомовлення, Інтернет, друкована продукція, в той же час

продовжують велику роль відігравати традиційні комунікативні механізми як проповіді, промови тощо. Дослідник В. Андросова зазначає, що М.-М.Шнеєрсон виступав перед громадою у синагозі з двома типами промов: лекція та ма-амар. Перший тип виступу був зазвичай більш об'ємним та інформативним. Другий – ма-амар характеризувався більш езотеричною інформацією [6, с. 105]. Ма-амар відрізнялася від лекції фонаційними засобами такими як тон голоса і ритм. Ця промова більш схожа на молитву. Текст такої промови академічний та інтелектуальний, але в той же час глибоко інтимний.

Організаційний тип лідерства функціонує за наявності чіткої структурної організації, в якій важливе місце посідає штаб-квартира, що виконує інтегруючу та координаційну функції. Традиційною історичною формою такого центру для хасидської громади південного напрямку був хасидській двір цадика, навколо якого об'єднувалися хасиди. За М.-М. Шнеєрсона світовим центром руху Хабад, що чимало сприяв у поширенні хасидського віровчення, як у Сполучених Штатах, так і поза їх межами, стала штаб-квартира у Брукліні. Бруклінський центр був не лише координаційним центром мережі Будинків Хабаду, поліграфічним відділом, де створювалася, редагувалася та перекладалася, як печатна продукція, так і відео та аудіо презентації, а й місцем особистих зустрічей ребе М.-М. Шнеєрсона із послідовниками.

Діяльність того або іншого типу релігійного лідера визначається його функціональною спрямованістю. Серед основних функцій релігійного лідера виділяємо: комунікативну, орієнтовану на вибір лідером комунікативних засобів для взаємодії його з прихильниками і поширенням віровчення; інтеграційну, яка полягає в об'єднанні різних груп на основі запропонованої релігійної системи цінностей; інструментальну, характеризується здатністю лідера забезпечити функціонування віровчення за допомогою виборів механізмів впливу і забезпечити їх ресурсами; координаційну, визначається можливостями лідера перенаправляти комунікативні ресурси, в залежності від регіональних та структурних особливостей релігійної організації. Функціональна складова типологізації лідерства визначається домінантною роллю однієї або декількох функцій у діяльності лідера.

Отже, тип лідера-ідеолога характеризується центральною роллю ідеологічної функції, спрямованою або на створення нових релігійних цінностей або на трансформацію вже відомих віровчень. Теоретична система релігійного віровчення у період діяльності лідера-ідеолога в основному циркулює в межах кола учнів, спрямована на формування духовної еліти. Важливою функцією комунікативних процесів у малій групі у ланцюжку «лідер послідовники» є формування згоди, як сприйняття спільної картини світу, яка надає групі визначальних її рис, сприяє ідеологічній інтеграції. Оформлення спільної картини світу є безперервним процесом, який характеризується взаємопроникненням всіх членів групи до основної ідеї, їх цілеспрямованими спільними

діями. Всі форми прояву індивідуальної харизми (у вигляді надзвичайної духовної сили) розглядаються як визначаючий механізм у процесі поширення віровчення серед широких мас.

Тип лідера–просвітителя характеризується функціями виховання та оформлення духовної еліти, як майбутнього плацдарму для поширення релігійного віровчення. Лідер-просвітитель діє в межах релігійної організації, життєдіяльність якої потребує функціонування адміністративного центру і фінансової підтримки, що, в свою чергу, впливає на напрацювання нових інституційних механізмів впливу.

Для лідера–організатора визначальною функцією є вироблення ефективних комунікативних засобів та інструментарію у поширенні віровчення, поряд з традиційними він використовує інноваційні засоби впливу на adeptів. Тип лідера-ідеолога функціонує як у великій групі (коло послідовників), так і у малій (близькі послідовники), що визначає механізми впливу: у першому випадку — інституційні, у другому — природну харизму. Також важлива роль у функціонуванні типу лідера-організатора відводиться адміністративному центру, що виконує координаційну функцію.

Дисертант вважає, що у реальному житті ці три типу лідерства зазвичай не зустрічаються у чистому виді, а поєднуються у діяльності релігійних лідерів в різних пропорціях. Одним із узагальнюючих критеріїв релігійного лідерства є цілі, які вони ставлять і вплив, що здійснюється ними на adeptів.

Висновки до III розділу

Історичні форми лідерства, що представлені у єврейському соціумі, об'єднуються у групи, головними критеріями яких є джерело влади та пов'язаний з нею інструментальний набір впливу на послідовників. З-поміж них виділяємо інституціональну групу (священство, рабинат), в основі якої лежить церемоніально-обрядовий та проповідницький аспект діяльності лідера; харизматичну (пророки, цадики), головним інструментом якої є харизма та містичний зв'язок з трансцендентною силою, та групу, джерелом релігійного авторитету якої визнаються глибокі знання релігійних традицій (мудреці). При цьому встановлено, що кожний формат релігійного лідерства з конкретною функціональною спрямованістю та цілями відповідає історичним потребам єврейської громади у збереженні і розвитку релігійної ідентичності;

Виокремлюємо три основні елементи, що складають структуру релігійного лідерства в іудаїзмі. З-поміж них: джерело релігійної влади, комунікативні механізми впливу, функціональна спрямованість діяльності лідера і його вплив на інші соціальні інститути;

На прикладі конструювання релігійного образу Нахмана Брацлавського було доведено, що процес формування і функціонування релігійного лідерства відбувається у взаємодії об'єктивних чинників, як історичний фон, потреби adeptів, характеристика специфічних рис джерел влади з суб'єктивними чинниками, як особисті риси індивіда та використовувані механізми комунікації, що дозволяють моделювати цілісний образ релігійного лідера. Окремим і важливим елементом у функціонуванні релігійного образу є характеристика основних інструментаріїв впливу лідера на adeptів, через засоби комунікацій, які відображають риси індивідуалізму і неповторності в образі лідера.

Запропоновано нові критерії у типологізації релігійного лідерства на прикладі хасидизму. Серед них виокремлюємо: структурно-організаційний критерій, що передбачає аналіз релігійної діяльності лідера крізь призму його взаємодії з послідовниками, особливості функціонування у малій групі (лідер-ідеолог) або великій групі, за наявності адміністративного центру (лідер-просвітитель, лідер-організатор); інструментальний критерій визначає вибір основного спектру інструментарію, що обирає той чи інший тип лідера; комунікативний критерій характеризує групу комунікативних засобів, обраних лідером для впливу на послідовників; функціональний критерій характеризує домінуючу функцію лідера (лідер-ідеолог задовольняє потребу у віровченні, лідер-організатор виконує координаційну функцію та функцію рекрутування, лідер-просвітитель забезпечує суспільство формуванням релігійної еліти).

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні відповідно до його мети здійснено цілісний аналіз джерел, процесу оформлення і функціонування релігійного лідерства, його історичних форм в іудейсько-хасидських традиціях та механізмів впливу.

У структурі релігійного лідерства необхідно виокремити п'ять основних взаємодіючих елементів: віровчення, яке формує образ і поведінку релігійного лідера; власне постать лідера з його психологічними, соціальними і особистісними його характеристиками; послідовників, які консолідуються навколо запропонованої лідером ідеї; історичне тло, на якому розгортається діяльність лідера; комунікативний процес, що визначається взаємодією та взаємовпливом лідера з послідовниками.

Комунікативний процес охоплює емоційні відносини у групі та з трансцендентною силою; реалізацію цілісного і відповідного віровченню образу лідера; релігійну символіку, яка постає кодом релігійної ідентичності; рольові відносини, що визначають соціальну поведінку лідера у взаємозв'язку з послідовниками; моральність як фундаментальну основу релігійного лідерства.

Специфічною ознакою цього процесу є визнання центральної ролі у ньому трансцендентної сили і особливої ролі лідера, на якого покладені функції, які не зводяться до посередницьких: лідер є інтерпретатором традиції і ширше — Божої волі, він має сакралізувати буденність і не запобігати профанації сакрального.

Релігійна харизма є невід'ємною складовою релігійного лідерства, джерелом якої стає універсальна сила, що її осягає носій харизми, якого вона духовно пробуджує. Становлення харизми тісно пов'язано з особистою енергією релігійного лідера, яка формується під впливом низки чинників: особисті якості індивіда, особливостей процесу його соціалізації, специфіки соціальної групи, в якій перебував індивід у «передхаризматичний» період. Інтенсивність харизми визначається враженням, що її справляє на послідовників її носій; його здатністю контролювати релігійні переконання й поведінку вірних, переконувати їх змінювати свої погляди і вдаватися до тих чи інших, часто — цілковито ірраціональних дій. При цьому релігійне лідерство в іудаїзмі нерозривно пов'язане із визнанням абсолютного значення Святого Письма, глибокого сенсу кожного його слова, літери і наголосу, а також — нерозривної єдності Святого Письма як маніфестації і виразу Божої волі.

Аналіз природи та історичних форм лідерства дає змогу виділити три окремі, але взаємозв'язані одиниці, які розкривають його сутність. Перша — це природа влади, серед якої виокремлюється інституційна — священство і рабинат, влада і вплив якої визначається місцем лідера в ієрархічній системі; харизматична (пророки, цадики), яка ґрунтується на зв'язку із трансцендентною силою; та інтелектуальна, що спирається на

знанні й інтерпретації традиції. Друга одиниця пов'язана з домінуючим комунікативним механізмом (ритуально-обрядовий, вербальний (проповідь, притчі, загадки), чудодійно-містичний та особистий авторитет лідера). Третя — характеризує основні функції лідера в єврейській громаді. Це етична функція лідера, відповідно до якої він постає як зразок релігійної досконалості, духовної зрілості і моральної чистоти; суспільна функція, яка характеризує діяльність лідера спрямовану на інші соціальні інститути (сім'ю, право, освіту); функція релігійної практики, що безпосередньо характеризує зміст релігійної діяльності лідера.

Реконструкція сутнісних рис головних форм лідерства в іудейських громадах (священство, пророцтво, мудрецьтво, рабинат та цадикізм) виявила, що формат релігійної діяльності і його функціональна спрямованість перебувають у тісному взаємозв'язку з потребами спільноти у збереженні традиції і трансляції її наступним поколінням. Кожна з форм лідерства має сутнісне ядро, що визначає формат її взаємодії з послідовниками: у священстві домінуючим виступає церемоніально-обрядовий аспект, у пророцтві — це містицизм і ясновидіння, у мудрецьтві — глибокі релігійні знання, у рабинаті — синагогальна проповідь, у цадикізмі — акцент на чуттєво-емоційному способі служіння.

На прикладі типу релігійного лідерства, що його здійснював Нахман Брацлавський, можна простежити процес формування і функціонування релігійного лідерства, яке відбувається у взаємодії об'єктивних чинників (історичний фон, потреби послідовників тощо) з суб'єктивними чинниками, такими, як особисті риси індивіда та застосовані ним механізми комунікації. Окремим і важливим елементом у функціонуванні релігійного образу є характеристика основних інструментаріїв впливу лідера на послідовників, через засоби комунікацій, які відображають риси індивідуалізму і неповторності в образі лідера.

Дослідження лідерства в іудейській релігійній традиції із застосуванням структурно-організаційного, інструментального, комунікативного та функціонального критеріїв дозволяє виокремити три типи релігійного лідерства, а саме: лідер-ідеолог, лідер-просвітитель та лідер-організатор.

Список використаних джерел

1. Адаир Дж. Эффективное лидерство / Джон Адаир ; [перевод с англ. Ю. Гольберга]. – М. : Эксмо, 2003. 240 с.
2. Акао М. Из истории хасидского паломничества. [Электронный ресурс] / Мицухару Акао // Режим доступа: HYPERLINK "http://www.judaica.kiev.ua/Conference/Conf2003/02.htm" www.judaica.kiev.ua/Conference/Conf2003/02.htm
3. Алыфанов С. Основные направления анализа лидерства / С. Алыфанов // Социальная психология: Хрестоматия: Учебное пособие для студентов вузов / [Сост. Е. П. Белинская, О. А. Тихомандрицкая]. М. : Аспект Пресс, 2003. 475 с.
4. Алюшин А. Л. Власть и политический «реализм» (поведенческие концепции власти в политической науке США) / А. Л. Алюшин, В. Н. Порус // Власть. Очерки современной политической философии Запада / [под. ред. В. В. Мшвениерадзе] – М. : Наука, 1989. – С. 95-128.
5. Андреева Г. М. Социальная психология / [учебник, третье издание] / Г. М. Андреева. М. : Наука, 1994. – 375 с.
6. Андросова В. І. Хасидський рух Хабад у процесі адаптації до суспільно-політичних і соціокультурних реалій українського соціума: дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / Андросова Валерія Ігорівна. К., 2009. – 179 с.
7. Барталь И. От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772-1881 гг . / Барталь Израэль / [пер.с англ. и с иврита А. Сметанников, Г. Зеленина]. – М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2007. – 263 с.
8. Берг Ф. Введение в Каббалу / Ф.Ш. Берг. – Ростов н/Д. : Феникс, 1995. – 253 с.
9. Берг Ф. Чудеса, тайны и молитва / Ф.Ш. Берг. – Ростов н/Д.: Феникс, 1995. – 512 с.
10. Блондель Ж. Политическое лидерство: путь к всеобъемлющему анализу / Жан Блондель / [пер.с англ. Г. М. Квашнин].М. : Российская академия управления, 1992. 135 с.
11. Бобырева Е. В. Религиозный дискурс: ценности и жанры. [Электронный ресурс] / Е. В. Бобырева // Режим доступа: http://tverlingua.by.ru/archive/006/section_3_6/3_4_6.htm
12. Брейтер И. Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида. Вопросы и ответы о брацлавском хасидизме. / [Сост. И. Брейтер М. Гринберг] / И. Брейтер, А. Гринбаум. – Иерусалим: Гешарим; СПб.: Ростпринт , 1992.– 64 с.
13. Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники / Мартин Бубер / [пер.с англ. М. Л. Хорьков]. — М. : Республика, 1997. 335 с.
14. Бугаева И. Церковнославянский язык в современной религиозной коммуникации / [Электронный ресурс] / Ирина Бугаева [Доклад на Международны Рождественских образовательных чтения] // Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2010/02/16/cerkovnoslavyanskij_yazyk_v_sovremennoj_religioznoj_kommunikacii/
15. Вебер М. Социология религии / Макс Вебер // Избранные произведения // [пер. с нем. М.И. Левина]. М. : Юрист, 1994.— 704 с.

16. Вебер М. Политика как призвание и профессия [Электронный ресурс] / Макс Вебер // Режим доступа: <http://kant.narod.ru/weber.htm>
17. Вейнберг Й. Введение в Танах. / Й. Вейнберг. – М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002. – 429 с.
18. Вейнберг Й.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середине I тысячелетия до н.э. / Й.П. Вейнберг. – М.: Наука, 1993. 352 с.
19. Визель Е. Рассыпанные искры / Елизер Визель – М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2000. – 240 с.
20. Войтак М. Проявление стандартизации в высказываниях религиозного стиля (на материале литургической молитвы) [Электронный ресурс] / М . Войтак // Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/Voitak_StandMolitv.php
21. Волобуева М. М. Философия харизматического лидерства и ее имплицитность в поле гуманитарного знания [Электронный ресурс] / М. М. Волобуева // Режим доступа: <http://izvestia.asu.ru/2000/4/phls-peda/TheNewsOfASU-2000-4-phls-peda-06.pdf>
22. Выдрин Д. И. Очерки практической политологии / Д. И. Выдрин – К. : Абрис, 1991. – 90 с.
23. Гамлиэль // Краткая еврейская энциклопедия в 11 т.: Т.2. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.eleven.co.il/article/11050>
24. Гараджа В. И. Социология религии : [учеб.пособие / В.И.Гараджа.[3-е изд., перераб. и доп.]. – М. : ИНФРАМ, 2005. 340 с.
25. Гейзель З. Еврейская традиция [Электронный ресурс] / Зеэв Гейзель // Режим доступа: http://www.machanaim.org/yearoun/trad/1_5.htm
26. Гоголь Н. В. Размышления о божественной литургии : [духовные сочинения] / Н. В. Гоголь – К. : Пресса Украины, 1999. – 254 с.
27. Годы ребе [Электронный ресурс] / Л. Сокол, Й. Очереднюк, Б. Щеглова, Й. Херсонский // Режим доступа: http://www.jewish.ru/tradition/classics/personalities/2011/07/prn_news994228230.php
28. Городецкий С. Рабби Шнур-Залман из Ляд / Самуил Городецкий // Лехаим [ежемесячный литературно-публицистический журнал и издательство]. – 2008.- № 3. С. 9-13.
29. Городецкий С. Рабби Шнур-Залман из Ляд / Самуил Городецкий // Лехаим [ежемесячный литературно-публицистический журнал и издательство]. – 2008.- № 4. С.8-14.
30. Городецкий С. Садагорская династия [Электронный ресурс] / Самуил Городецкий // Лехаим. – 2007.- № 1 // Режим доступа: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/177/dostup.htm>
31. Гранденвиц П. Музыка народа Израиля [Электронный ресурс] / Петер Гранденвиц // Режим доступа: http://www.judaicaru.org/music/avot_father_main1.html
32. Грин А. А. Страждущий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава: [монография] / Артур Аврам Грин. – М.: Мосты культуры, 2007. – 488 с.

33. Гумеров Р. Социальная направленность проповеди [Электронный ресурс] / Р. Гумеров // Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Vuks/Sociolog/Gumer/_01.php
34. Гундарь О. Н. Политическое лидерство: Социально-философские проблемы / О. Н. Гундарь. – Ставрополь : Издательство СГУ, 2001. – 171 с.
35. Дафт Р.Л. Уроки лидерства / Р. Дафт, П. Лейн ; [пер.с англ. А. В. Козлова]. М. : Эксмо, 2006. – 480 с.
36. Десницкий А. Кто такой пророк? [Электронный ресурс] / А. Десницкий // Режим доступа: <http://www.foma.ru/article/index.php?news=1455>
37. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / Вильям Джемс ; [пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович, М.В. Шик]. М. : Русская мысль, 1910. – 518 с.
38. Джонсон П. Історія євреїв / Пол Джонсон / [пер. укр. О. Мокровольського]. К. : Видавничий дім «Альтернативи», 2000. – 702 с.
39. Династия цадиков Тверских [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jewishperson.by.ru/Makarov/cher/2.html>
40. Доценко Е. Психология манипуляции: феномен, механизмы и защита / Евгений Доценко – М. : Политиздат, 1991. – 344 с.
41. Дубнов С. Возникновение хасидизма: жизнь и деятельность Израиля Бешта / Симон Дубнов // Евреи в Российской Империи XVIII XIX веков.– М. : Еврейский университет в Москве, 1995. – С. 79-161.
42. Дубнов С. Возникновение цадикизма / Симон Дубнов // Восход [учено-литературный и политический журнал]. – 1890, № 4. – С. 74-92.
43. Дубнов С. Возникновение цадикизма / Симон Дубнов // Восход [учено-литературный и политический журнал]. – 1890, Вып.1 . – С. 94-106.
44. Дубнов С. История хасидского раскола / Симон Дубнов // Восход [учено-литературный и политический журнал]. – 1890, № 7. – С.44-75.
45. Дубнов С. М. История еврейского народа на Востоке / С. М. Дубнов. М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим. – Т. 3. 2006. 602 с.
46. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. / [пер.із франц. : Г. Філіпчука та З. Борисик]. – К . : Юніверс, 2002. – 423 с.
47. Єленський В.Є. Релігія і «Західна цивілізація»: головні тенденції релігійності у США та Західній Європі [Електронний ресурс] / Віктор Євгенович Єленський // Режим доступу: HYPERLINK "http://uars.org.ua/article.php?id=332" <http://uars.org.ua/article.php?id=332>
48. Закович М. М. Історія і теорія релігії та вільнодумства: навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів / М. М. Закович (заг.редактор) ; К.: НДПУ ім. М. П. Драгоманова, 1996. – 256 с.
49. Зинев С. В. Манифестация харизматической личности в современном российском обществе и властные взаимоотношения [Электронный ресурс] / С. В. Зинев // Режим доступа: <http://conf.stavsu.ru/conf.asp?ReportId=398>

50. Имидж лидера:[психол. пособие для политиков] / [под редак. Егорова – Гантман Е. В.] М. : Знание, 1994. – 264 с.
51. Итвел Р. Возрождение харизмы: теория и проблемы операционализации понятия [Электронный ресурс] / Роджер Итвел // Социологические исследования. – 2003. № 3 // Режим доступа: [http:// http://socis.isras.ru/SocIsArticles/2003_03/Itvel.doc](http://socis.isras.ru/SocIsArticles/2003_03/Itvel.doc)
52. Казенный раввин // Краткая еврейская энциклопедия [глав.редакторы Ицхак Орен, д-р Нафтали Прат]. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин, 1988. – Т.4. С. 34-35.
53. Кандель Ф. Очерк времен и событий из истории российских евреев (До второй половины восемнадцатого века) / Феликс Кандель. – М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002. Ч.2. – 472 с.
54. Карлейль Т. Герои, культ героев и героическое в истории [Электронный ресурс] / Томас Карлейль // Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/karl/index.php
55. Кауфман И. Религия Древнего Израиля / И. Кауфман // Библейские исследования / [Сост. Б. Шварц]. М. : Сэфер, 1997. Вып. 1. С. 26–75.
56. Кауфман И. Эпоха классического пророчества / Иехезкель Кауфман // Еврейская история и религия [Сб. статей], [пер. с англ. А. Гинзан, Э. Ломовская]. – Б.г. : Библиотека Алия, 1990. – С. 88 – 112.
57. Кац А. Бешт [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://toldot.ru/tora/rabbanim/rabbanim_14360.html?template=83
58. Кац А. Нахман из Бреслава [Электронный ресурс] / А. Кац // Режим доступа: http://toldot.ru/tora/rabbanim/rabbanim_10925.html?template=83
59. Кац А. Раби Менахем-Мендл бар Леви-Ицхак Шнеерсон [Электронный ресурс] / А. Кац. // Режим доступа: http://toldot.ru/tora/rabbanim/rabbanim_7958.html?template=83
60. Кац Я. Традиция и кризис / Яаков Кац ; [перевод с иврита Бенцион Дымарского]. – М. : «Текст», 2010. – 276 с.
61. Каценельсон Л. Гиллель // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем в 16 т. [под общей ред. Л. Каценельсона Т. Гинзбурга]. – С-Пб.: Издательство Брокгауз-Ефрон, Т.6, 1908 . –С. 490-506.
62. Конецкая В. П. Социология коммуникации / В. П. Конецкая – М. : Международный университет бизнеса и управления, 1997. – 304 с.
63. Кравченко В. И. Харизма как социокультурный феномен (Философско-антропологический анализ) : дис. на соискание ученой степени доктора философских наук : 09.00.13 / Кравченко Владимир Иосифович. СПб., 2005. – 244 с.
64. Крайзман И. Умань: история, события, люди / И. Крайзман. // Матеріали міжнародної конференції [Єврейська історія та культура в Україні], (17-19 вересня 1997 р.) // Єврейська історія та культура в Україні. К. : Інститут юдаїки, 1997. – С. 60-63.
65. Красиков В. И. Религиозная харизма: аватары и пророки [Электронный ресурс] / Владимир Иванович Красиков // Credo теоретический журнал.

- 2008. №1 (53) // Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/680/33/>
66. Кретов Б. И. Политологическая теория лидерства / Б. И. Кретов // Социально-гуманитарные знания. – 2000. №2. – С. 84-101.
 67. Крупицкий З. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение / З. Н. Крупицкий. – К. : Тип. Лубковского, 1912. – 60 с.
 68. Кудряшова Е. В. Лидерство как предмет социально-философского анализа : дис. на соискание ученой степени доктора философских наук : 09.00.11 / Кудряшова Елена Владимировна ; Московский педагогический университет им. В. И. Ленина. М. : 1996. – 327 с.
 69. Лебон Г. Психология толп / Гюстав Лебон ; [пер.с франц.] // Мнение и толпа. – М. : Институт психологии РАН, КСП+, 1998. – С. 15-256.
 70. Левиков И. «Войско Давыдово». Любавичская ешива «Томхей тмимим» на рубеже веков / Илья Левиков // Лехаим [ежемесячный литературно-публицистический журнал и издательство]. – 2008. № 3. С. 12-16.
 71. Ломачинська І. М. Постать лідера в християнській традиції : дис. на здобувача наук. ступеня доктора філософських наук : 09.00.11 / Ломачинська Ірина Миколаївна ; Київський Національний університет ім. Т. Г.Шевченка. Київ, 2009. – 442 с.
 72. Ломачинська І. М. Релігійне лідерство в духовному вимірі християнської традиції : [монографія]. / Ірина Миколаївна Ломачинська. К. : Відкритий міжнародний ун-т розвитку людини «Україна», 2008. – 286 с.
 73. Лопухин А. П. Толковая Библия. Книга пророка Исаии [Электронный ресурс] / А. П. Лопухин // Режим доступа: HYPERLINK "http://klikovo.ru/db/msg/701" http://klikovo.ru/db/msg/701
 74. Лоутон А. Организация и управление в государственных учреждениях / А. Лоутон, Э. Роуз / [пер. с англ. Калинин Л. В., Квалинин Г. М. , ответс. редактор Иванов Г. И.]. М. : Республика, 1993. – 218 с.
 75. Лурье И. Ребе и богачи. О роли экономической элиты в хасидском движении / Илья Лурье // Лехаим [ежемесячный литературно-публицистический журнал и издательство]. – 2010. № 6. С. 43-48.
 76. Маак Т. Ответственное лидерство / Томас Маак, Никола Плесс ; [пер. с англ. И. Евстигнеева, М. Черноглазова ; ред. Ю. Быстрова]. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2008. – 256 с.
 77. Макиавелли Н. Государь / Николло Макиавелли ; [пер.с итал.] – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2007. – 270 с.
 78. Малый храм. Комментарии к молитве / [Пер. с иврита : сост. Рефаэль Энтин]. – Иерусалим: Б.и., 1992. – 105 с.
 79. Марк Ц. Брацлавский хасидизм после смерти рабби Нахмана. [Электронный ресурс] / Цви Марк // Режим доступа: <http://files.eshkolot.ru/zvi-mark.pdf>.
 80. Марусяк М. Пастирське богослов'я: Навчальний посібник / М. Марусяк. – Чернівці: Рута, 2006. – 304 с.

81. Маслоу А. Мотивационная личность [Электронный ресурс]. / Абрахам Маслоу ; [монография] [пер. А. М. Татлыбаевой]. – К. : PSYLIB, 2004 // Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/masla01/index.htm>
82. Мечковская Н. Язык и религия. Лекции по философии и истории религий : [учеб.пособ.] / Нина Мечковская. – М. : Флинта: Наука, 1998. – 352 с.
83. Мишна. Пикурей авот. С новым русским переводом и избранными комментариями выдающихся еврейских мыслителей всех времен от Раши до последнего Любавичского Ребе [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://chassidus.ru/library/avot/>
84. Морозов А. Вера в мире коммуникаций [Электронный ресурс] / А. Морозов // Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/vera-v-mire-kommunikacij/>
85. Московичи С. Век толпы. Наука о массах. [Электронный ресурс] / Серж Московичи // Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Mosk/index.php.
86. Московичи С. Машина, творящая богов / Серж Московичи [пер.с франц. Т. П. Емельяновой, Г. Г. Дилигенского]. М. : «Центр психологии и психотерапии», 1998. – 560 с.
87. Мосс М. Социальные функции священного / Марсель Мосс ; [пер. с франц. Утехина И. В. ; научная редакция Утехин И. В. и Геренко Н. М.]. – СПб. : Евразия, 2000. – 448 с.
88. Нахман из Братслава [Электронный ресурс] // Краткая еврейская энциклопедия в 11 т.: Т.5 // Режим доступа: HYPERLINK "http://www.eleven.co.il/article/12927" <http://www.eleven.co.il/article/12927>
89. Оршанский И. Мысли о хасидизме / И. Оршанский // Критика иудейской религии. – М. : Изд-во АН СССР, 1962. – С.378-398.
90. Основы теории коммуникации : [учебник] / под ред. проф. М. А. Василица – М. : Гароарики, 2003. – 560 с.
91. Пархомов С. В. Харизма Будды и генезис буддийской общины [Электронный ресурс] / С. В. Пархомов [текст доклада на Восьмой Буддологической конференции] // Режим доступа: HYPERLINK "http://anthropology.ru/ru/texts/pahomov/charisma.html" <http://anthropology.ru/ru/texts/pahomov/charisma.html>
92. Пахарев А. Д. Политическое лидерство и лидеры / А. Д. Пахарев ; [монография]. – К. : Знання України, 2001. – 270 с.
93. Переферкович Н. Талмуд, его история и содержание / Н. Переферкович. – СПб: Типография П. Сойкина. Ч.1. 1897. – 179 с.
94. Петрушкевич М. С. Особливості вияву комунікаційної функції релігії у християнських конфесіях : дис. на здобуття наукового ступеня канд.. філософських наук : 09.00.11 / Петрушкевич Марія Стефанівна. Острог, 2007. – 233 с.
95. Пузынин А. Учитель Иисус. Сравнительное исследование древних моделей ученичества / Андрей Пузынин. Черкассы: Колоквиум, 2008.. 176 с.

96. Рамбам хасидизма [Электронный ресурс] // Лехаим. – 2000. № 4. // Режим доступа: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/96/rambam.htm>
97. Рамбам. Избранное. [Перевод с англ. Н. Бартман] – Иерусалим: Библиотека Алия, 1990. Кн. I. 242 с.
98. Религия евреев. Отдел законоположений еврейской религии / [Сост. Томский раввин М.Ш. Певзнер]. – Томск: Типография Томска, 1918. Ч. 1. – 90 с.
99. Ренан Э. Христианская церковь / Эрнест Ренан ; [пер. с франц. В.А. Обручева]. СПб. : Terra, 1991. – 320 с.
100. Рибак О. А. Хасидизм, як виявив реформаційних процесів в іудаїзмі на території Російської імперії в середині XVIII на початку XX сторіччя : дис... канд. філософських наук : 09.00.11 / Рибак Олена Анатоліївна. К. : Інститут НАН. Відділ релігієзнавства. 2008. 212 с.
101. Рижский М. И. Библейские вольнодумцы / Моисей Иосифович Рижский. – М. : «Республика», 1992. 236 с.
102. Робертсон Смит В. Иегова и пророки / В. Робертсон Смит // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии : для высших учебных заведений : в 2 частях / под ред. В.И.Гараджаа. – М. : Наука, 1994. – Ч. 1. – С. 125-128.
103. Розанова Н. Н. Сфера религиозной коммуникации: храмовая проповедь / Н. Н. Розанова // Современный русский язык: Социальная и функциональная дифференциация. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – С. 341-363.
104. Роскис Д. Муж молитвы. Нахман Брацлвский / Дэвид Роскис // Лехаим. – 2009.- № 6. – С.40-46.
105. Росман М. Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы / Моше Росман [перев. с иврита В. Меникер, И. Лурье]. – Израиль: Джойнт; 1995. – Ч. 3-4. – 164 с.
106. Сибирева О. Православный священник как харизматический лидер (на материале Рязанской епархии) / Ольга Сибирева [Электронный ресурс]. // Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Life_church/Article/Sibir_PravSv.php
107. Симагин А. В. Лидерство в системе социального партнерства (социально-философский анализ) : дис... канд. философских наук : 09.00.11 / Симагин Александр Васильевич ; Российский гос-нный педагогический ун-т им. А.И. Герцена. СПб, 2008. – 195 с.
108. Скотт Р. Традиция и литература мудрости / Роберт Скотт // Библейские исследования / [Сост. Б. Шварц]. М. : Сэфер, 1997. Вып. 1. С. 614-665.
109. Стадник М. М. Трансформація ставлення християнства до науки: релігієзнавчо-філософський аспект : дис. на здобуття ступеня доктора філос. наук: 09.00.11 / Стадник Микола Миколайович ; Київськ. нац. університет ім. Т. Шевченка – К.: 2007. – 403 с.
110. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Питирим Александрович Сорокин ; [Пер. с англ., общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов]. М : Политиздат, 1992. — 543 с.

111. Сосланд А. Харизма современного политика и как ее создавать [Электронный ресурс] / Александр Сосланд // Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_09/1999_9_07.htm
112. Тайный свиток. Эзотерический мессианизм р. Нахмана из Брацлава (Аналогия источников к семинару Цви Марка) [Электронный ресурс]. // Режим доступа: <http://files.eshkolot.ru/zvi-setarim.pdf>
113. Талмуд .Мишна. Раздел Незикин. Трактат Авот / [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/70544/Talmud._Avot.html
114. ТаНаХ: Пятикнижие. Пророки. Писание. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.moshiach.ru/tanach.php>
115. Тахтарова С. Стратегия аргументированного убеждения в религиозном дискурсе. [Электронный ресурс] / С. Тахтарова // Режим доступа: HYPERLINK "http://iconf.vgi.volsu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=86:2010-05-11-10-30-58&catid=38:2010-04-05-09-37-25&Itemid=55" http://iconf.vgi.volsu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=86:2010-05-11-10-30-58&catid=38:2010-04-05-09-37-25&Itemid=55
116. Тверский И. Галаха и философия. Основные учения Рамбама / Ицхак Тверский. – Иерусалим: Открытый университет Израиля, 2001. Кн. 1. – 230 с.
117. Телушкин Й. Еврейский мир / Йосеф Телушкин ; [пер. Н.Иванов, В. Владимиров]. М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 1998. – 592 с.
118. Трактат Авот с комментариями р. Пинхаса Кегати. – М.: Внешторгиздат, 1990. – 336 с.
119. Туров И. Ранний хасидизм. Истрия. Вероучения. Контакты со славянским окружением / Игорь Туров. – К. : Дух і літера, 2003. – 264 с.
120. Туров І. В. Еволюція стану мудреців Палестини у I – V ст. н.е. / Ігор Туров // Вісник Міжнародного Соломонового університету. – 2000. № 3 . С. 31.
121. Урбах Э. Э. Мудрецы Талмуда / Э. Э. Урбах. – М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 1989. 490 с.
122. Учение рабби Нахмана из Братслава / [Составитель А.Стриковский]. – Б. г.: Амана, 1991. – 291 с.
123. Флавий И. Иудейские древности / Иосиф Флавий ; [пер. с гречес. Г.Г. Генкеля] – СПб. : «Крон-Пресс», 1994. – Т. 1. – 511 с.
124. Фреик Н. В. Политическая харизма как категория социологии. Теоретический анализ : дис... канд. социологических наук : 22.00.01 / Фреик Наталия Викторовна ; Московский государственный университет гуманитарных наук. – М. , 2003. – 178 с.
125. Фреик Н. В. Политическая харизма: обзор зарубежных концепций / Н. В .Фреик // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. С. 5-24.
126. Фрейд З. Психология бессознательного / Зигмунд Фрейд. – М. : Просвещение, 1990. – 448 с.

127. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» [Электронный ресурс] / Зигмунд Фрейд // Режим доступа: <http://www.lib.com.ua/books/3/893n1.html>
128. Фромм Э. Бегство от свободы [Электронный ресурс] / Эрих Фромм // Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Fromm/_Beg4.php
129. Фромм Э. Душа человека: ее способность к добру и злу [Электронный ресурс] / Эрих Фромм // Режим доступа: <http://psycho.org.ua/txt/fromm/ef010.htm>
130. Фрэйзер Д. Д. Золотая ветвь / Джеймс Джордж Фрэйзер ; [пер.с англ. М.К. Рыклина]. М. : Издательство политической литературы, 1980. – 826 с.
131. Фуркало В. С. Феномен хасидизму: його сутність та історичні трансформації : дис... канд. філософських наук : 09.00.11 / Фуркало Вікторія Станіславівна ; Київський Національний університет ім. Т. Г. Шевченка. – К., 2004. – 186 с.
132. Хаздан Е. Хасидский нигун: между речью и молчанием / Е. Хаздан // Еврейская традиционная музыка в Восточной Европе [сборник статей под ред. Н. С. Степанской]. – Минск: Бестпринт, 2006. С. 149-154.
133. Хеллер Ф. Лидерство / Френк Хеллер // Управление человеческими ресурсами ; [Под ред. М. Пула, М. Уорнера] ; [пер. с англ. А. Годин и др.]. – СПб. : Питер, 2002. – С. 227-239.
134. Чернова Л. Е. Харизматические лидеры: истоки и теоретические интерпретации [Электронный ресурс] / Л. Е. Чернова // Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Gumch/2008_2/pdf/04.pdf
135. Чуб Д. Ф. Лидерство в структуре политической культуры : дис. на соискание ученой степени кандидата культурологии : 24.00.01 / Чуб Дмитрий Федорович ; Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств. СПб, 2007. – 187 с.
136. Чуб Д. Ф. Лидерство в структуре политической культуры : автореф. дис... канд. культурологии : 24.00.01. «теория и история культуры» / Дмитрий Федорович Чуб ; СПб. ун-т культуры и искусства.СПб., 2007. – 23 с.
137. Шварцман В. Раби Нахман [Электронный ресурс] / Владимир Шварцман // Еврейский обозреватель. – 2006. – № 9 // Режим доступа: http://www.jewukr.org/observer/eo2003/page_show_ru.php?id=1537
138. Швецова Н. А. Феномен харизмы в общественном сознании : дис... канд. философских наук : 09.00.11 / Швецова Наталья Анатольевна ; Перм. гос-ный ун-т. Пермь, 2007. – 149 с.
139. Швед З. Методологічні дослідження структури іудаїки / Зоя Швед // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. Економіка. Історія. Філософія. – Донецьк: 2010. № 6. С. 119 -123.
140. Швед З.В. Особливості формування ментальних та релігійних структур в іудаїзмі (український контекст). : дис. на здобування наукового ступеню канд.. філософ. наук: 09.00.11 / Швед Зоя Володимирівна / Національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2003. – 192 с.

141. Шнеерсон М. М. Обретение неба на земле: 365 размышлений ребе Менахема – Мендла Шнеерсона / [Сост. Цви Фриман]. – М. : Изограф, 2001. – 240 с.
142. Шнеерсон М.-М. К жизни полной смысла. Учение ребе Менахема-Мендела Шнеерсона [Электронный ресурс] // Менахем-Мендель Шнеерсон / [Сост. С. Якобсон] // Режим доступа: http://samlib.ru/z/zigmas_k_w/smysl.shtml
143. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Г. Шолем. – М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004. – 512 с.
144. Штейнзальц А. Хасидизм и психоанализ [Электронный ресурс] / Адин Штейнзальц // Режим доступа: <http://www.judaicaru.org/steinsalz/chasidism.html>
145. Штейнзальц А. Введение в Талмуд / Рав Адин Штейнзальц ; [пер. с иврита и англ. З. Мешкова]. – Иерусалим: Институт изучения иудаизма в России – Израильский институт талмудических публикаций, 1993. –
146. Штейнзальц А. Мудрецы Талмуда / Адин Штейнзальц М. : Институт изучения иудаизма в СНГ, 2005. 192 с.
147. Штейнзальц А. О раби Нахмане из Бретиславы / Адин Штейнзальц // Отцы и дети. 1997. – Вып.28. С. 7-11.
148. Штейнзальц А., Функенштейн А. Социология невежества / [Электронный ресурс] / Адин Штейнзальц, Амос Функенштейн // Режим доступа: http://www.bim-bad.ru/docs/sociology_of_ignorance.pdf
149. Штейнзальц А. Талмуд // Статьи раввина о иудаизме / [Электронный ресурс] / Адин Штейнзальц // Режим доступа: <http://lib.rin.ru/doc/i/3946p1.html>
150. Штейнзальц А. Творящее слово / Адин Штейнзальц . – Израиль: Институт изучения иудаизма в СНГ, 1996. – 224 с.
151. Шудрик И. А. Социально-психологическая детерминация религиозности // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий [Электронный ресурс] / И . А. Шудрик // Режим доступа: <http://www.psychiatry.ua/books/religion/paper48.htm>
152. Элиаде М. История веры и религиозный идей [Электронный ресурс] / Мирча Элиаде // Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/eliad02/index.htm>
153. Энкельман Н. Власть мотивации: харизма, личность, успех / Николаус Энкельман [пер.с англ]. – М. : Издательство КСП+, 1998. – 272 с.
154. Эттингер Ш. Хасидизм действительность и идеалы / Ш. Эттингер // Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа / [Сб. статей]. М. : Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 1977. – С.369-394.
155. Ясперс К. Смысл и назначение истории [Электронный ресурс] / Карл Ясперс // Режим доступа: [HYPERLINK "http://ec-dejavu.ru/j/Jaspers_axis.html" http://ec-dejavu.ru/j/Jaspers_axis.html](http://ec-dejavu.ru/j/Jaspers_axis.html)
156. Bass В. М. Leadership, Psychology and Organizational Behavior / Bernard М . Bass. N.Y.: Harper and Row, 1960. – 163 p.

157. Berger P. L. Charisma and Religious Innovation: the Social location of Israelite Prophecy / Peter L. Berger. // American Sociological Review. 1969. Vol.28. № 6 (Dec.). P. 940-950.
158. Bergman O. Rebbe Nachman's Kever Stays in Uman [Electronic resource] / Ozer Bergman // Mode of access: HYPERLINK "<http://breslov.org/rebbe-nachman%E2%80%99s-kever-stays-in-uman/>" <http://breslov.org/rebbe-nachman%E2%80%99s-kever-stays-in-uman/>
159. Bhide A. Charisma: The Phenomenon And Its Psychology: A Mental Health Perspective [Electronic resource] / Ajit V. Bhide // Indian Journal of Psychiatry [Official Publication of the Indian Psychiatric Society]. – 2008. Vol.50. Issue: 4. – P. 274-281 // Mode of access: <http://www.indianjpsychiatry.org/article.asp?issn=0019-5545>
160. Blenkinsopp J. Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel / Joseph Blenkinsopp. – Louisville: Westminster Knox Press, 1995. – 204 p.
161. Burke W. Leadership Behavior as Function of the Leader, Follower, and the Situation / W.Burke // Journal of personality. 1965. – Vol. 33. № 3. P. 60-81.
162. Burns J. M. Leadership / James MacCregot Burns. – N.Y. : Harper and Row, 1978. – 530 p.
163. Burns J. M. Transforming Leadership: a New Pursuit of Happiness / James MacCregot Burns. – N.Y. : Grove Press, 2003. 310 p.
164. Cambell H. Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet [Electronic resource] / Heidi Cambell // Mode of access: <http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/campbell.html>
165. Etkes I. The Besht Magician, Mystic and Leader / Immanuel Etkes. - New England: Brandeis University Press, 2005. – 342 p.
166. Green A. Tormented Master. A life of Rabbi Nahman of Bratslava / Artur Green. – Tuscaloosa : The University of Alabama Press, 1979. – 394 p.
167. Gunter M. Charisma // Journal of Communication. 1979. Vol.29. № 2. P. 2-54.
168. Hemphill J. Why People Attempt to Lead / J. Hemphill // Leadership and Interpersonal Behavior. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1961. – P. 201-215.
169. Hollander E. P. Emergent leadership and Social Influence / E. P. Hollander // Leadership and Interpersonal Behavior. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1961. – P. 30-47.
170. Idel M. Hasidism Between Ecstasy and Magic / Moshe Idel. New York : State University Plaza, Albany, 1995. – 447 p.
171. Katz Y. A. Place Part [Electronic resource] / Yossi Katz // Mode of access: <http://breslov.org/category/articles/prayer/>
172. Klubeck C. Differential Effects of training on Persons of Different Leadership Status / C. Klubeck, B. Bass // Human Relations. 1954. P.59-72.
173. Len O. Prophetic Charisma: the Psychology of Revolutionary Religious Personalities ; [with a foreword by Sarah Hamilton-Byrne] / Oakes Len. –

- New York.: Syracuse University by Press, 1997. – 249 p.
174. Lubavitcher Rebbe's Legacy Expanding [Electronic resource] // Mode of access: HYPERLINK "http://www.jewishjournal.com/world/article/lubavitcher_rebbes_legacy_expanding_20040625/" http://www.jewishjournal.com/world/article/lubavitcher_rebbes_legacy_expanding_20040625/
 175. Mor A. The Messianic Secret of Hasidism / Altshuler Mor. Boston: Brill, 2008. – 440 p.
 176. Mumford M. D. Pathways to Outstanding leadership: A Comparative Analysis of Charismatic, Ideological, and Pragmatic Leaders (Applied Psychology) / Michael D. Mumford. London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2006. – 296 p.
 177. Neitz M. Charisma and Community / Mary Jo Neitz. New Jersey: W. p., 1987 . – 306 p.
 178. Parsons T. The Superego and the Theory of Social System / Parsons Talcott. // Social Structure and Personality. – London: The Free Press, 1970. – P. 17-34.
 179. Petersen D. The Role of Israel's Prophets / David L. Petersen – W.c.: JSOT Press, 1981. – 493 p.
 180. Program Areas. About Chabad – lubavitch. Lubavitch World Headquarters [Electronic resource] // Mode of access: <http://lubavitch.com/program.html?h=610>
 181. Rabbi Nachman of Bratslav. Prayer for nature [Electronic resource] // Mode of access: <http://www.on1foot.org/text/rabbi-nachman-bratslav-prayer-nature>
 182. Rabbi Shalom Dov Ber. The fifth Rebbe of Lubavitch [Electronic resource] // Mode of access: HYPERLINK "http://www.hevratpinto.org/tzadikim_eng/138_rabbi_shalom_ber_schneersohn.html" http://www.hevratpinto.org/tzadikim_eng/138_rabbi_shalom_ber_schneersohn.html
 183. Rabbi Sholom DovBer Scheersohn (1860-1920). The «Rebbe Rashab» [Electronic resource] // Mode of access: HYPERLINK "http://www.chabad.org/therebbe/default_cdo/jewish/The-Rebbe.htm" http://www.chabad.org/therebbe/default_cdo/jewish/The-Rebbe.htm
 184. Roskies D. Master of Prayer. Nahman of Bratislav / David G. Roskies // God's Voice From the Voite. Old and New Studies in Bratslav Hasidism. [Edired by Shaul Magid]. – New York: State University of New York Press, 2002. – 303 p.
 185. Rosman M. Founder of Hasidism. A Quest for the Histirical Ba'al Shem Tov / Moshe Rosman ; London: University of California, 1996. – 316 p.
 186. Rozenfeld B.T. Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70-400 c.e.: History and Geographic Distribution / Ben Tsiyon Rozenfeld , W.c.: Brill, 2010. – 320 p.
 187. Sicker M. The Political Culture of Judaism / Martin Sicker. – Westport: Praeger publishers, 2001. – 161 p.
 188. Stephens J. Rabbi to open Chabad Center in East Manatee [Electronic resource] / Janel Stephens // Mode of access: <http://www.heraldtribune.com/>

189. Stogdill R. *Individual Behavior and Group Achievement* / Ralph M. Stogdill. N.Y. : Oxford University Press, 1959. – 207 p.
190. The life and teaching of Rabbi Menachem M. Scheerson. [Electronic resource] // Mode of access: HYPERLINK "http://www.chabad.org/therebbe/default_cdo/jewish/The-Rebbe.htm" http://www.chabad.org/therebbe/default_cdo/jewish/The-Rebbe.htm