

активен и не пассивен: он бдителен (т.е. сознателен) [3,с.229].

Совершить подвиг борьбы со страстями одному человеку без помощи Божьей не по силам. Его бесстрастная по своей природе душа должна установить энергетическую связь со Св.Троицей. Без этой связи душа человека неизбежно погружается в страстное состояние.

На основании проведенного исследования можно сделать вывод, что мистика имманентная утверждает присутствие божественного начала (Атмана) в самом человеке, которое отлично от его материальной телесной формы (Эго). Таким образом, источник Света находится в самом человеке. Только от человека зависит станет он просветленным или нет. Свет является истинной природой, сущностью бытия, которое не двойственно, не имеет уровней. Напротив, трансцендентно-имманентная мистика утверждает, что человек, являясь несовершенным бытием, должен превзойти сам себя и устремиться к совершенному бытию, источнику Света – трансцендентному Богу. Только установив синергичную связь с Богом, человек может принять божественную благодать и преобразиться ею. Таким образом, провозглашается существование двух неравноценных уровней бытия – совершенного божественного (светоносного) и несовершенного «тварного» (несветоносного). Человек без благодатной помощи Св. Троицы неспособен достичь просветления.

Имманентная мистика призывает к бытию Самим Собой (т.е. Атманом-Светом), которое достигается не усилиями, но только осознанием своей истинной природы. К Атману не следует стремиться: необходимо просто быть им, отбросив все «Я-мысли». Таким образом, бытие Самим Собой усилий не требует, являясь бытием вневременным. Напротив, синергия, с точки зрения христианской мистики, может быть легко нарушена и восстановление ее требует новых волевых, сердечных и умственных усилий со стороны человека. Просветление рассматривается как дар Божий и вознаграждение за многочисленные усилия.

В мистических учениях Востока и Запада огромное значение уделяется борьбе со страстями (энергиями материального бытия). Однако если в имманентной мистике страсти мешают осознанию истинной природы человека и направляют все энергии на удовлетворение потребностей Тела-Эго, то в трансцендентно-имманентной мистике страсти мешают установлению синергии, следовательно, разрывают связи между высшим и низшим бытием.

Таким образом, состояние просветления, с точки зрения имманентной мистики характеризуется постоянным и непрерывным осознанием своей истинной сущности (Атмана), чему не могут помешать Эго и его энергии. Трансцендентно-имманентная мистика называет просветленное состояние святостью, которое достигается стяжением божественной благодатной энергии в процессе синергии, преображающей несовершенную природу человека.

Источники и литература

1. Андерхилл Э. Мистицизм. – К.: «София», 2000. – 496 с.
2. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - Спб.: «Андреев и сыновья», 1993. – 418 с.
3. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. - К., 1991. - С. 95 – 260.
4. Шри Рамана Махарши. Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махарши. – М. – Тируваннамалай: Изд-во К.Кравчука, 2002. – 351 с.
5. Ошо Раджниш. Горчичное зерно. – К.: «София», Ltd, 2002. – 496 с.
6. Поучения преподобного Серафима Саровского. – М.: «Правило веры», 1997. – 384 с.
7. Уолш Нил Доналд. Беседы с Богом: необычный диалог. Кн.1. – К.: “София”, М.: “Гелиос”, 2002. – 336 с.
8. Хаксли О. Вечная философия. - М.: «Рефлбук», К.: «Ваклер», 1997. – 336 с.
9. Хоружий С.С. Исихазм и история // Цивилизации. Вып. 2. - М.: Наука, 1993. - С. 172 - 196.
10. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. – К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002. – 224 с.

Кондратик Л. ЦЕРКВА І СЕКТА У СПАДЩИНІ В'ЯЧЕСЛАВА ЛИПІНСЬКОГО ТА МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО

Сучасне українське релігійне і культурне життя характеризується багатоманітністю своїх форм і проявів, серед яких помітне місце посідають секти. Останній тип релігійної організації у вітчизняному релігієзнавстві є малодослідженим, чому є своє пояснення. У радянські часи секти часто розглядалися (з відомих причин) як такі, що не «вписувалися» у «правильні» форми релігійного життя, а утвердженні ними цінності прискіпливо не аналізувалися, за винятком вивчення рівня релігійності їх послідовників та їхнього ставлення до різних аспектів офіційних виявів громадського життя. Зрозуміло, що при такому підході не варто було сподіватися на серйозний філософський та соціологічний аналіз секти як типу релігійної організації, її соціального підґрунтя та соціального впливу, а отже й на виявлення її духовних засад.

“Запити” нинішнього часу є іншими. Соціальна та духовна дезорганізація нашого суспільства схиляє багатьох, – як серед загалу, так і дослідників, – пильніше придивитися до такої форми релігійного життя якою є секта. У наукових пошуках тут не обійтися без звернення до історії українського релігієзнавства, у якій непересічними є постаті В. Липинського та М. Грушевського.

Автор статті своїм завданням поставив з'ясування поглядів найвідомішого українського консерватора та найвидатнішого українського історика на соціальні й культурні підстави та суспільну дієвість секти. При чому ці погляди розглядаються як методологічні опозиції, що дає змогу, крім іншого, виявити багатоглибкість досліджуваного явища. У літературі, що присвячена В. Липинському [5, 238–258], це питання не досліджується, в той час як є розвідки про грушевськівське бачення ролі протестантизму в українсько-

му житті [6; 10; 11]. Але наш кут погляду характерний тим, що акцентується увага на баченні вченим саме соціального змісту секти і саме у порівняльному аспекті. Теоретичне значення такого підходу в тому, що він дає змогу зробити надбанням вітчизняного релігієзнавства оригінальні ідеї, які ще не були у науковому вжитку.

Важливим у релігієзнавчій концепції В.Липинського є встановлення відмінностей між Церквою та сектою. Як відомо, вперше соціологічну характеристику Церкви і секти як особливих типів релігійних організацій дали на початку XX століття Є.Трьольч і М.Вебер. Однак погляди українського соціолога не тотожні позиції німецьких учених. Зупинимось на цьому детальніше.

Відразу варто зазначити, що ідеалом релігійної організації для В.Липинського є Церква, особливо католицька. Тут необхідно зробити застереження, що історіософ говорить і про протестантську Церкву, але це побічно. В той же час його розмірковування про секти будуються на матеріалі протестантських сект. Секта, як це можна виміркувати з його спадщини, є чимось неорганічним релігійному життю, другорядним, а то й менш вартисним утворенням у порівнянні з Церквою. Вона – немов збочення на стовпівій дорозі організації релігійної віри. Можливо, саме тому дослідник говорить про пізні секти, які утворювалися у межах добре налагодженої церковної структури. Правда, у нього є вказівка й на секти більш раннього періоду. Так, аналізуючи умови перемоги франкських варварів над “здемократизованою” галло-римською аристократією, вчений зауважує: “Застали вони вже занесену з Риму християнську віру з її ріжними тодішніми сектами і застали врешті більшу мішанину ріжних рас, ніж це було в Англії” [9, 299]. Але тут поняття “секта” не вживається у строго соціологічному розумінні, а як означення однієї уніфікованої віри і наявність її різних тлумачень. Переконавшись в цьому можна з наступної цитати. “Під проводом Франків, – уточнює В.Липинський, – не наступило таке колоніальне затишшя, таке винищення місцевого хаосу і така уніфікація одною владою і одною вірою пасивної маси, що так добре підготували б цю масу до восприяття творчого класократичного елемента, як це сталося перед приходом і перемогою норманської класократії в Англії” [9, 299].

Таке бачення не узгоджується з підходом Є.Трьольча, який у роботі “Соціальні вчення християнських церков і груп” довів, що в часи Нового завіту існувало щонайменше дві організаційні форми християнської релігії: Церква і секта. Вони самостійні в тому сенсі, що не були породженням, модифікацією, спотворенням одна – другої. Е.Трьольч бачив у Церкві й секті різні способи соціального самовираження релігійної ідеї. Йдеться про те, що різне розуміння християнської ідеї та її етичних вимог оформляється в різних соціальних утвореннях, різних способах релігійної організації. Варто врахувати і те, що у відношенні до сект В.Липинський не послуговується тими установками, які він застосовував при поясненні процесів становлення і функціонування Церкви. Тобто, тут він не бере до уваги ні історичних умов виникнення секти, ні культурних причин її появи, ні зумовленості її діяльності соціальною позицією своїх послідовників. Учений наділяє секту швидше негативними, аніж позитивними характеристиками у тому розумінні, що вони постають елімінацією негативного досвіду організації церкви або ж формою ствердження негативних рис певної спільноти тощо.

Заради наукової об'єктивності потрібно відзначити, що у В.Липинського є ідея, згідно з якою поява сект зумовлена певним способом політичної організації суспільства. Так, на його думку, в початках державно-національного існування Німеччини, основний лицарсько-земельний клас, завдяки своєму великому багатству і чисельності швидко втратив свій первісний класократичний устрій і витворив лад, який учений назвав феодальною демократією. “Результатом оцієї феодальної демократії, – підсумовує вчений, – в якій розложилась більша частина основного лицарсько-земельного консервативного германського класу, були селянські війни і реформація” [9, 298]. Однак, це лише поодинокі ідеї, яка у вченого не набула, та й не могла набути, враховуючи його методологічні засади, вигляду концепції.

Як відомо, найпоширеніший підхід до розмежування між Церквою і сектою належить М.Веберу. Він ґрунтувався на основі трьох груп-ознак: 1) ставлення до “світу”, 2) критерій членства і 3) організаційна структура. В українського соціолога ми знаходимо інше розуміння відмінностей між цими релігійними організаціями, яке остаточно сформулювалося в нього в “консервативний” період його діяльності. Та перш ніж проаналізувати цю точку зору, важливо звернути увагу на те бачення секти, що було наявним у В.Липинського на “демократичному” етапі його творчості, яке відкривається нам у статті “Аріяньський соймак в Киселині на Волині в маю 1638 р.”

Тут дослідник звертає увагу на здатність сектантської організації здійснювати широкий вплив на спільноту. Так, він вважав, що вплив аріанства на релігійно-культурне життя українського суспільства середини XVII ст. “мусів бути живий і великий”. Учений наводить докази того, “що аріанство у нас не було лише “панською вірою”, що в зборах сходились і стикались з собою люди “ріжного стану і кондиції” подібно тому як і в демократичних також православних братствах” [7, 42-44].

На зазначеному тут демократизмі, як способові організації секти, В.Липинський особливо акцентує увагу, вбачаючи в цьому її позитивне значення для суспільного поступу. На його думку, з усіх протестантських течій аріанство з суспільного боку було найбільш демократичним і радикальним. Це виявилось у тому, що його послідовники “виступили проти неволі селян на триста літ перед знесенням панщини; не дозволяли війни, противились карі на смерть, учили, що зло треба поборювати добром, боронили свободу віри й досліду” [7, 55]. В наведеній цитаті міститься вказівка і на вільнодумство як характерну рису сектантської організації.

Зі статті очевидно, що аріанство, а отже і секта як спосіб представлення релігійної віри, своє коріння має у тодішній європейській культурі, знаходить свою опору в “національній стихії”. Це зауваження є важливим у контексті нашого подальшого викладу.

У поглядах на секту В.Липинський як консерватор дотримувався певних аксіоматичних положень, одне з яких гласить: “секти появляються там, де одідичена по минувшині організація церковна слаба і ма-

лоавторитетна, і сила їх, роль та значення знаходяться в відношенні пропорційному до слабості та безавторитетності традиційної церкви” [8, 237]. В такому трактуванні секта з соціального боку втрачає свою самодостатність у двоякому плані. По-перше, вона не має власних соціальних умов своєї буттєвості, а по-друге, її соціальний вплив обмежений слабкістю Церкви. Такий соціологічний підхід видається малопродуктивним. Безперечним є те, що однією з причин успішного функціонування секти може виступати слабкість традиційної серед певної спільноти Церкви. Але безпідставно вбачати в цьому основний чинник зародження сект. До того ж із позицій такого підходу важко, якщо взагалі можливо, побачити специфічність формування сект, адже дезорганізація Церкви може спонукати і утворення світських структур, у той час як секти є релігійною організацією.

У наведених міркуваннях В.Липинського можна віднайти ще одну ознаку секти – відсутність глибокої традиції в певній суспільності, а отже, й відсутність у неї рис консервативної соціальної сили, якими, на відміну від секти, володіє Церква.

Підтвердження своїх думок В.Липинський шукає у релігійній історії України. Прикладом з нашої історії для вченого слугує арианство, яке, на його думку, було надзвичайно впливовим в добу підпаду православ'я і яке виродилося в добі його відродження. Основну причину поширення сект на Великій Україні у сучасну досліднику пору він також вбачав у неефективній організації православного духовенства, наслідком чого став занепад його авторитету. Цією ж причиною вчений пояснював відсутність сект в Галичині і на Буковині, де і православне буковинське, а особливо, греко-католицьке галицьке духовенство мали високий авторитет серед суспільності. [8, 237].

В історії української релігієзнавчої думки є інше бачення означеної проблеми, яке висвітлює вразливі сторони липинській теорії. Йдеться про концепцію М.Грушевського.

Передусім потрібно зазначити, що твердження видатного історика-соціолога про вплив на українську суспільність у XVI-XVII ст. протестантських ідей зазнали певної еволюції. У працях початку XX століття вчений дотримувався думки про неорганічність українському життю реформаційних ідей. Згодом він визнає “посередній” вплив цієї течії на українське духовне життя. Тут його висновки перегукуються з висновками В.Липинського. Однак іншої оцінки реформаційних впливів дотримується М.Грушевський у середині 20-х років. В “Історії української літератури” і особливо в праці “З історії релігійної думки на Україні” український учений надавав їм надзвичайно великого значення.

За оцінкою М.Грушевського, реформаційний рух на Україні, який був пов'язаний із західним відродженням, розвинув “животворну силу громадської ініціативи, суспільну силу самооновлення”, “викресав” з українського громадянства “поступові демократичні, громадські течії”. Звідси і випливає його значимість як чинника першого українського національного відродження. Натомість, неспроможність (унаслідок різних причин) українського громадянства провести церковну реформу, тобто створити Церкву “на нових громадських євангеліцьких підвалинах” було однією з причин занепаду першого українського культурно-національного відродження. Звідси такий висновок видатного вченого: “Український корабель вплив повними вітрилами під вітром Реформації і спустив вітрила, коли сей вітер спав...” [2, 80].

У цій тезі помітним є незбіг поглядів М.Грушевського з двома означеними вище положеннями В.Липинського. Адже звідси очевидно, що протестантське сектантство своїм корінням сягає такого соціально-політичного руху, як Реформація, й отже, має таку основу своєї буттєвості, яка не обмежується слабкістю і незначним авторитетом Церкви. До того ж, його вплив не перебуває в прямій залежності від соціальної незначущості традиційної церковної інституції, а є виявом здатності сектантства до соціального творення.

Не співпадають позиції М.Грушевського і В.Липинського і в поглядах на традиційний характер протестантського сектантства. По суті, М.Грушевський прийшов до висновку, що сектантство теж володіє ознаками консервативної сили. Тут і варто звернути увагу на те, як сам учений уточнив свою позицію про місце і значення реформаційних ідей в українському духовному житті. Так, досліджуючи культурні і літературні течії в Україні XVI ст., він робить висновок, що в цей період наше громадянство зазнало впливу цілої низки течій або ж “повівів, рефлексів світового життя”, які часом на століття випереджали “аналогічні рефлексивні Реформації (рахуючи, що ті тільки від середини XVI в. почали захоплювати нашу суспільність), і викликали відгомони в житті і письменстві” [3, 104].

Серед таких “повівів”, “рефлексів”, які вплинули на еволюцію української культури, М.Грушевський виділяє чеський національно-культурний рух, гуситство і покаянництво. Найважливіше значення першого в тому, що без нього не можна зрозуміти звернення української суспільності до народної, світської мови. Окрім того, вчення гуситів спричинилося до поширення ідей критицизму, соборності чи громадськості Церкви тощо.

Учений також припускав, що організація наших братств не могла відбуватися не без зв'язку з такими нормами покаянництва, як вимоги чесної християнської поведінки, нагляд над моральністю своїх братів, опікування хворими й ін.

М.Грушевський дотримувався думки, що гуситство, покаянництво й інші культурно-релігійні течії “проторували дороги” Реформації XVI ст. У такій інтерпретації сектантство не можна слідом за В.Липинським розглядати як випадковий “вихід протестантів з католицької церкви”. Навпаки, тут відкривається перспектива трактування його як явища глибоко закоріненого у європейській культурі, опертого на соціальне підґрунтя.

У цьому контексті показовою є рецензія вченого на одну з публікацій, у якій досліджувалося поширення ідей Я. Гуса в Польщі. Її автор незначний вплив гуситів пояснював психічним складом польської суспільності, яка, мовляв, не відзначається ні потягом до теологічної спекуляції, ані мрійливістю в релігійних почуттях. На це М.Грушевський зауважує: “Се може й так. Але, щоб се констатувати, все-таки треба-б більше потрудитися коло збирання й розроблення народньої релігії польських мас” [1, 139]. На думку вченого, як бачимо, підстав впливу гуситства треба дошукуватися в культурі певного народу, а не в харак-

тері діяльності Церкви.

Учений висловлював гадку, що таке ж значення названі течії, і особливо думки гуситів, мали й для українського руху. Відповідно, вони були і показником, і найважливішим фактором еволюції нашого культурного життя. Звідси – той висновок дослідника, що названий комплекс течій і впливів “на переломі XV і XVI вв. утворили перші підстави для пізнього відродження – підогрітого і прискореного потім, від середини XVI в., реформаційним рухом” [3, 115].

Таким чином, реформаційні ідеї уже знаходили в духовній культурі України певне підґрунтя для свого поширення, впливали на культурний процес і до певної міри були його виразом. Усе це свідчить на користь того, що протестантизм набував ознак консервативної сили. Власне, тут М.Грушевський розмірковував так, як стосовно уніатства розмірковував і сам В.Липинський. Адже уніатство не одразу ж було історичною релігією українського народу, але лише поступово ставало “вірою батьківською, традиційною” [8, 226]. Однак, як бачимо, стосовно сектантства такого підходу соціолог не застосовував.

У концепції В.Липинського вищеназвані ознаки протестантизму в концентрованому вигляді знаходять своє завершення у тезі про короткочасний і малозначимий вплив сектантства. Матеріалом для такого висновку йому слугує й українська історія. І знову ж таки протилежною є позиція М.Грушевського. Саме він, як ніякий інший тогочасний вітчизняний соціолог та історик, обґрунтував значливість протестантського сектантства для українського життя. У спадщині вченого йдеться про багатозначний характер такого впливу.

Саме тому, що серед українства ідеї бичівників, богомолів, гуситів ставали чинниками соціальної, національної, релігійної дії, німецький протестантизм знаходив в українському середовищі благодатний ґрунт. Комбінація цих ідей і їх, як любив висловлюватися вчений, “одомашнення”, спричинили могутній національний і громадський рух. Він виявив себе в самоорганізації різних українських верств, у підвищенні громадської ініціативи й національної свідомості та, що найважливіше, у вивороненні поняття “Русі” як суспільного утворення. І це “громадське тіло” “Русь”, “Річ Посполита Народу Руського” протиставлялося Речі Посполитій Польській. “Руська віра, руська церква і руське письменство її критерій, її цемент, її гасло. Під цим гаслом, – підсумовує М.Грушевський, – проходить громадський, національний (культурний, соціальний і політичний) рух...” [4, 9].

Звідси підсумовуємо, що під впливом протестантського сектантства у суспільній свідомості замість Русі як територіальної та етнографічної одиниці починає переважати розуміння Русі як соціального утворення. Відповідно, відбувається процес усвідомлення себе тодішньою українською суспільністю окремим суб'єктом соціального життя.

Значним був вплив досліджуваних ідей на таку верству української суспільності, як козацтво. В національній і соціальній акціях козащини XVII століття виявляється вплив західноєвропейської реформаційної динаміки, трансформованої західноукраїнським міщанством у кінці XVI століття, а “потім ще раз перетвореної союзом козащини з галицькою інтелігенцією (духовною і світською), довершеним у першій чвертині XVII в.” На думку вченого, “весь національний рух XVII в. йшов сим імпетом реформації, підготовленим сектантськими рухами попередніх століть і трансформованим львівським міщанством у другій половині XVI в.” [4, 10].

Таким чином, із концепції М.Грушевського випливає, що сектантські ідеї становили духовну основу кардинальних зрушень у соціальному, політичному, культурному, релігійному, національному процесах серед українства у XVI-XVII століттях. Само по собі це свідчить і про процес укорінення сектантського духу в українській суспільності, а значить, і про набуття сектою ознак консервативної релігійної інституції.

Висновки М.Грушевського про характер і значення сектантського впливу на українську суспільність важливо співвіднести з подібними висновками В.Липинського. Зрозуміло, вчений не міг повністю ігнорувати такий вплив і бодай частково та й визнати його благотворність. Для нас суттєвим є те, як і наскільки це допускає його методологічна позиція. Вникнемо у зміст його роздумів: “... серед протестантських сект на Україні найменше зла приносять ті, серед яких протестантський принцип вільної думки і вільної критики не нищить в корінь зв'язку з тими самотніми здержуючими та дисциплінуючими вартостями, що уявляють із себе для національної культури України традиційні, ієрархічні і догматичні, православна та католицька церкви. В протилежному разі протестантське вільнодумство вириває своїх визнавців з українських коренів національних та веде їх до повного декласування і в результаті до повної денационалізації” [8, 227].

Отже, тезі В.Липинського про несамодостатність секти М.Грушевський протиставляє антитезу про духовні, культурні, соціальні підстави буття цієї релігійної організації; твердженню про те, що сила сектантського впливу задається слабкістю Церкви – твердження, що межа такого впливу не покривається немічністю Церкви; положенню про відсутність у секти традиційної опори в суспільності – положення про набуття сектою рис традиційної, консервативної організації; висновку про короткочасний і незначний вплив сектантства – точку зору про здатність секти виступити чинником значних соціальних зрушень. І в цьому питанні М.Грушевський близький до М.Вебера, що є темою окремої розвідки.

Джерела та література

1. Грушевський М. Рецензія // Україна. – 1926. – № 1. – С. 139.
2. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 192 с.
3. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / Упоряд. В. В. Яременко. – К.: Либідь, 1995. – Т. 5, кн. 1: Культурні і літературні течії на Україні в XV–XVI ст. і перше відродження (1580–1610 рр.). – 256 с.

4. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / Упоряд. В. В. Яременко. – К.: Либідь, 1996. – Т. 6, кн. 1: Літературний і культурно-національний рух першої половини XVII ст. – 332 с.
5. Кондратик Л. Релігійознавча концепція В'ячеслава Липинського. – Луцьк: Надстир'я, 2002. – 260 с.
6. Кондратик О. М. Грушевський про роль протестантизму в історії України // Наук. вісник Волинського держ. ун-ту ім. Лесі Українки. Серія: Філософія, соціологія, культура. – 1996. – № 2. – С. 85–91.
7. Липинський В. Аріянський соймик в Киселині на Волині в маю 1638 р. (Причинок до історії аріянства на Україні) // ЗНТШ. – 1910. – Т. 96. – С. 41–57.
8. Липинський В. Релігія і Церква в історії України // Політологічні читання. – 1994. – № 2. – С. 223–266.
9. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / НАН України, Ін-т східноєвроп. досліджень; Східноєвроп. дослід. ін-т. Київ, Філадельфія, 1995. – 470 с.
10. Паславський І. Реформація та її впливи на українське духовне життя в народницькій історіографії (від М. Костомарова до М. Грушевського) // Історія релігії в Україні: Зб. наук. пр. – Львів: Логос, 1994. – С. 123–127.
11. Паславський І. Реформація та її впливи на українське духовне життя в історіософії Михайла Грушевського // Михайло Грушевський. Зб. наук. праць і мат. міжнарод. ювілейної конф., присвяченої 125-ї річниці від дня народження Михайла Грушевського. – Львів, 1994. – С. 167–175.

Кононенко Т.В.

П.И. ПЕСТЕЛЬ: К ВОПРОСУ О ПРОГРАММЕ ДЕКАБРИСТА

Одним из идеологов декабризма, как известно, был Павел Иванович Пестель, лидер Южного общества, автор «Русской Правды», одного из программных документов декабристского движения. С именем П.И.Пестеля связана вся история декабристских организаций. На наш взгляд, весьма точную характеристику лидера Юга дает И.Д.Якушкин: «Пестель всегда говорил умно и упорно защищал свое мнение, в истину которого он всегда верил, как обыкновенно верят в математическую истину; он никогда и ничем не увлекался. Может быть, в этом-то и заключалась причина, почему из всех нас он один в течение почти 10 лет, не ослабевая ни на одну минуту, усердно трудился над делом Тайного общества. Один раз доказав себе, что Тайное общество верный способ для достижения желаемой цели, он с ним слил свое существование [1, с. 23]». В истории декабризма П.И.Пестель представляет левое, радикальное, направление. По утверждению Н.А.Бердяева, П.И.Пестеля можно считать «первым русским социалистом». Он – «предшественник революционных движений в русской интеллигенции».

Актуальность данной статьи обусловлена, в первую очередь, интересом к отечественной истории, к отечественной общественной мысли. Научно-практическое значение проблемы декабристского движения видится нам в изучении опыта борьбы идеологов декабризма и их идей. В конечном итоге эта проблематика трансформируется в одну из дискуссионных проблем – о роли личности в истории.

К сожалению, современные исследователи, в том числе и украинские, не проявляют должного интереса к истории декабристского движения. Мы вынуждены констатировать факт отсутствия современных значимых публикаций по проблеме декабризма. Наша статья – это попытка изменить ситуацию, вернуть в сферу активного обсуждения проблематику декабристского движения, в частности, Южного общества. Среди последних исследований, опосредованно связанных с нашей проблематикой, мы выделяем работы Г.В.Гребенькова (методика исследования: аксиологический подход), В.П.Заблодского (современный либерализм, история либерализма), Д.Е.Музы (философия истории, русская философия), В.В.Шкоды (русская философия), И.А.Яли (проблема личности в истории, лидер и его функции).

Цель статьи – представить программу П.И.Пестеля, разграничить ее устный, радикальный, и письменный, либеральный, варианты, акцентировать проблемы царевубийства, диктатуры Временного Верховного правительства и республики.

В научно-исследовательской литературе, посвященной движению декабристов, на наш взгляд, более полно и ярко представлены деятельность П.И.Пестеля в тайных обществах, программа, утвержденная Тульчинской управой и Южным обществом, которую можно определить как устный вариант программы декабриста, чем комплекс «Русской Правды», его основные пласты, проблематика, что является письменным вариантом программы лидера Юга. С именем П.И.Пестеля, как правило, связывают план радикальных действий: царевубийство, истребление всей императорской семьи, диктатуру Временного Верховного правительства, республику. В тексте «Русской Правды» декабрист останавливается на решении вопроса о власти. Центральными моментами дошедших до нас первых пяти глав «Русской Правды» являются территориально-административный, социальный и аграрный вопросы. Следовательно, остается открытым вопрос: готов ли был П.И.Пестель представить свою радикальную программу в тексте конституции, или сколь соответствовали друг другу устный и письменный варианты программы декабриста?

Важное замечание содержится в «Записках» князя С.Г.Волконского: «В это же время положено было, что царевубийство должно быть в Южной думе принято основным правилом как старых, так и при приеме новых членов. Эта мера в основании своем имела не безусловное приведение в действительность, но как обуздывающее предохранительное средство к удалению из членов общества; согласие, уже не дававшее больше возможности к выходу, удалению из членов общества, полной ответственностью за первоначальное согласие. Это изложение не есть вымысел, теперь мною придуманный, но чистая, современная тому времени уловка, и это я выказываю по сущей истине [2, с. 366-367]». Данное высказывание С.Г.Волконского объясняет многие, на первый взгляд, нелогичные действия П.И.Пестеля. Лидер Южан был скорее теоретиком, чем практиком. Так, предложив Югу свою радикальную программу в 1821 – 1822 годах, он отвергает многочисленные предложения С.И.Муравьева-Апостола и М.П.Бестужева-Рюмина о немедленном выступлении, начинает писать конституцию лишь в 1824 году. Символичным является тот факт, что текст «Русской Правды» заканчивается именно на рассмотрении вопроса о власти, то есть