

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ УКРАЇНИ  
«КИЇВСЬКИЙ ПОЛІТЕХНІЧНИЙ ІНСТИТУТ»

На правах рукопису

**СТАВРОЯНИ СЕРГІЙ СЕРГІЙОВИЧ**

УДК: 271.2

**ПАРТНЕРСТВО ЦЕРКВИ І СУСПІЛЬСТВА У НАРАТИВАХ  
УКРАЇНСЬКОЇ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ  
ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ**

09.00.11 – релігієзнавство

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

Щириця Тетяна Володимирівна,  
кандидат філософських наук, доцент

Київ – 2016

**З М І С Т**

<b>ВСТУП</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ 1 АНАЛІЗ КЛАСИЧНИХ ТА СУЧАСНИХ ПІДХОДІВ ЩОДО ДОСЛІДЖЕННЯ НАРАТИВНИХ ДЖЕРЕЛ ПРОТЕСТАНТИЗМУ</b>	<b>13</b>
Висновки до першого розділу	44
<b>РОЗДІЛ 2 НАРАТИВНА ТЕОЛОГІЯ У СУЧАСНІЙ ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ДУМЦІ</b>	<b>47</b>
Висновки до другого розділу	73
<b>РОЗДІЛ 3 ЦЕРКВА І СУСПІЛЬСТВО У ПРАКТИЦІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ БІБЛІЙНИХ НАРАТИВІВ УКРАЇНСЬКИМИ ПРОТЕСТАНТАМИ</b>	<b>75</b>
Висновки до третього розділу	102
<b>РОЗДІЛ 4 НАРАТИВНЕ ТЛУМАЧЕННЯ УКРАЇНСЬКИМИ ПРОТЕСТАНТАМИ РОЗВИТКУ СВОЇХ ЦЕРКОВ У КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ</b>	<b>104</b>
Висновки до четвертого розділу	147
<b>ВИСНОВКИ</b>	<b>149</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b>	<b>156</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Станом на початок ХХІ століття, після тривалого панування ідеологічних стереотипів щодо сфери релігії, виникає стійкий інтерес суспільства до релігійних традицій як глобальних, так і локальних. Український протестантизм як оригінальне явище цікавить не лише українських релігієзнавців, але і численних західних дослідників. Водночас, вивчення наративів сучасного українського протестантизму залишається поза увагою релігієзнавців. Звернення до цієї тематики самих протестантських теологів не принесло значних результатів. Між тим, у сучасному українському релігієзнавстві існує розвинута методологія лінгвістичного релігієзнавства, яка дозволяє ефективно аналізувати як характерні риси наративної теології українських протестантів, так і виявляти нові наративи, що виникають у сучасному протестантському середовищі в Україні. В центрі традиційних наративів українського протестантизму – радикальний конфлікт між церквою та суспільством. Сьогодні українські протестанти формують ідеали преображення суспільства. Тим самим акценти із дистанціювання церкви від «світу цього» переміщуються на активну соціальну діяльність щодо реформи суспільства і держави.

Особливі колізії між намаганням зберегти власні традиції, з одного боку, і засвоїти досягнення зарубіжного протестантизму, з іншого боку, створюють поле напруженості в українському протестантизмі. Конфлікти інтерпретацій мають власну специфіку через формування особливої традиції із своїми «героями віри», конфліктами, фундаментальними історіями.

Суперечливий дискурс українського протестантизму, який ще не встиг повністю пристосуватися до умов життя у пострадянських умовах модернізації, зустрічається із викликами постмодерну. Це народжує оригінальні проекти оновлення традиції, нові герменевтичні практики, і найголовніше – змінює ставлення до наративних джерел у Біблії та у попередній протестантській

традиції. Виникає творче формування нових нарративних ресурсів, спрямоване на формування українського протестантизму доби постмодерну.

Теологічні концепції щодо відносин церкви і суспільства, що виражені у нарративах богословів сучасного українського протестантизму, є іншими, глибшими та різноманітнішими, ніж загальні програмні установки соціальних доктрин протестантських об'єднань. Отже, теоретичної та практичної актуальності набуває філософсько-релігієзнавчий аналіз протестантської нарративної традиції України XXI ст.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконане на кафедрі філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут» згідно з науковими напрямами: темою «Дослідження методів розвитку творчої особистості» (№ 0107U0000981), темою «Соціальні аспекти управління сталим розвитком України: державний та регіональний виміри» (№ 0111U033184), комплексною науково-технічною програмою НТУУ «КПІ» «Сталий розвиток» (Протокол Вченої ради НТУУ «КПІ» №4 від 06.04.2009).

**Метою дисертаційної роботи** є комплексний аналіз концепцій відносин церков і суспільства у нарративах сучасної української протестантської теології.

Реалізація поставленої мети обумовила необхідність вирішення наступних завдань:

- здійснити послідовний аналіз наукової літератури, яка висвітлює новітні підходи у дослідженні нарративів протестантизму в контексті загального розвитку наратології та лінгвістичного релігієзнавства;
- представити особливості сучасного українського протестантського теологічного дискурсу доби постмодерну;
- проаналізувати особливості використання Біблії як нарративного джерела в українському протестантизмі при вирішенні вітчизняними протестантами проблеми відносин церкви і суспільства;

- дослідити особливості наративів про церкву і сучасне суспільство, які існують у традиції українського протестантизму та розвиваються в богословських дискусіях початку ХХІ століття;
- розкрити наративи української протестантської так званої «теології Майдану».

**Об'єктом дослідження** є сучасна українська наративна протестантська теологія, що розвивається під впливом західної протестантської теології ХХ – ХХІ століть та у зв'язку з особливими умовами існування протестантизму в Україні.

**Предметом дослідження** є концепції відносин церков і суспільства, що стихійно або цілеспрямовано формуються у наративах сучасної української протестантської теології.

**Теоретико-методологічна основа дослідження.** Методологічною основою дослідження є роботи провідних українських філософів і релігієзнавців, які обґрунтували принципи філософського, історичного, соціокультурного й політичного аналізу релігійних явищ: В. Андрущенко, І. Богачевської, В. Бондаренка, Л. Владиченко, А. Глушака, Т. Горбаченко, Л. Губерського, Є. Дулумана, В. Єленського, М. Заковича, М. Кирюшка, А. Колодного, Л. Конотоп, П. Кралюка, В. Лубського, О. Марченка, В. Панченко, М. Поповича, О. Предко, М. Рибачука, О. Сагана, П. Сауха, Л. Филипович, Є. Харьковщентка, М. Черенкова, А. Чернія, Ю. Чорноморця, О. Шуби, П. Яроцького та ін.

Для вирішення поставлених завдань автор виходить із загальнометодологічних принципів наукового дослідження, та спирається на базові принципи релігієзнавчого дослідження, такі, як системність, історизм та позаконфесійність. Були використані як традиційні методи наукового дослідження (аналіз і синтез, системний метод), так і феноменологічний та інтерпретаційний методи для розкриття особливостей українського протестантизму як спільноти, що має власні наративи. Аналіз наративної теології та сучасного дискурсу українського протестантизму здійснено за допомогою

методів лінгвістичного релігієзнавства, дискурс-аналізу й застосування методологічного інструментарію сучасної наратології.

**Джерельною базою дослідження** є широке коло першоджерел, богословські праці релігійних мислителів, офіційні видання релігійних організацій, матеріали численних дискусій українських протестантів.

Автор використовує також свій практичний досвід роботи у різних молодіжних громадських організаціях.

**Наукова новизна дослідження** полягає в тому, що вперше в українському релігієзнавстві на основі системно-аналітичного підходу проаналізовано концепції відносин церков і суспільства у наративах сучасної української протестантської теології.

Найсуттєвіші наукові результати, які висвітлюють новизну дисертаційної роботи, внесок автора у розробку проблеми й які виносяться на захист, конкретизуються у наступних положеннях:

*Вперше:*

- обґрунтовано, що наративний аналіз зарубіжного й українського протестантизму необхідний для адекватного розуміння розвитку української протестантської теології й українського протестантського дискурсу часу глобальних трансформаційних змін. Складності аналізу пов'язані з численними суперечностями між тяжінням до ліберальної модернізації і до фундаменталізму, намаганнями зберегти традицію вітчизняного протестантизму попередніх століть, викликами доби постмодерну. Релігієзнавчий аналіз процесів переосмислення власних наративів та переінтерпретації наративних джерел в богословських дискусіях українського протестантизму можливий лише на основі використання основних концепцій сучасної наратології;
- визначено, що в процесах суспільних модернізацій протестантські релігійні організації виконують амбівалентні функції. Так, разом із гуманізацією, активним соціальним служінням можна відзначити в деяких випадках спостерігається консервативна позиція з окремих

важливих соціальних питань, разом з інтеграцією суспільства релігійний чинник нерідко роз'єднує людей;

- встановлено, що сучасна протестантська теологія вважає, що характерною ознакою людини є здатність жити під впливом наративів спільнот і створювати нові наративи. Крізь призму наративного сприйняття людина тлумачить реальність. Під впливом наративних взірців змінює свою поведінку та спосіб життя. Для віруючого і християнської спільноти біблійний наратив створює цілісний наративний світ із його метафорами, символами, ідеальними героями й основоположними конфліктами. Наратив зумовлює світогляд спільноти, даючи відповідь на основні світоглядні питання. Наратив має драматичний характер і дозволяє особистості увійти у наративний світ через свідоме чи несвідоме прийняття певних ролей у світовій драмі;
- виявлено, що сучасна українська протестантська теологія власними наративними джерелами визнає не лише Писання, але й вітчизняну традицію. Це суперечить одному із фундаментальних принципів Реформації: «тільки Писання». Але авторитет традиції як додаткового наративного джерела визнається тією чи іншою мірою як лібералами, так і консерваторами, як теологами, що мислять у парадигмі модерного мислення, так і постмодерністами. Християнський наратив українського протестантизму є розповіддю про історію і сьогодення церковної спільноти, чії засновники та «хранителі» були (або є) особливими «героями віри». Розповіді про героїв віри написані у наслідуванні взірцям біблійних наративів про пророків, апостолів тощо, а також є аналогічними до православних «житій святих». Церковна спільнота є носієм особливого духовного досвіду, без якого неможливе адекватне читання Біблії та нормативний християнський світогляд. Цей духовний досвід сформували герої віри і зберегли у часи випробувань. Самі вони досягли цього досвіду завдяки невтомним пошукам істини в Біблії та нескінченій жадобі мати правильну церковну практику;

- розкрито, що біблійні наративи протестантські богослови читають при паралельній актуалізації історій «героїв віри», історій із життя спільнот та окремих вірних. Біблійний наративний світ бачиться крізь призму наративного світу українських протестантських спільнот, через практику їх сьогодення чи недавнього минулого. Наратив має драматичний характер і складається із наступних актів: 1) зав'язка, в якій розповідається про покликання героя проповідувати світу; 2) спокуси героя і невиконання покликання; 3) повернення до духовного життя; 4) благословіння Богом духовного розвитку героя. При цьому, героєм наративу може бути або індивід, або ціла спільнота;
- висвітлено, що пошук нових наративних стратегій зумовлений визнанням неефективності традиційних методів проповіді. В цих умовах найважливішим визнається оздоровлення самих церков шляхом нової Реформації. Така реформація вважається необхідною через явну кризу, яка проявляється у скороченні чисельності громад, конфлікті поколінь, непристосованості до умов постмодернізму. Новою формою наративних джерел для доби постмодернізму стали «євангельські собори», започатковані українськими та російськими протестантами, як інноваційна форма для формування спільного церковного вчення про цінності, теорії та практики християнства майбутнього;
- окреслено, що наративи «теології Майдану» радикалізували концепти української протестантської «соціальної реформації». Молоді протестантські богослови створюють оригінальну ліберальну теологію визволення, яка абсолютизує цінності прав людини, свободи особистості та суспільства. Основним наративом сучасної української протестантської теології є наратив звільнення, «виходу» із «Єгипту» радянського та імперського тоталіризму до стану особистої і суспільної свободи. Український протестантський наратив звільнення передбачає необхідність не лише релігійної свободи, але й захист гідності людини та



нації через збереження і розвиток всіх прав людини. Вільна церква неможлива без вільного громадянина та вільного суспільства;

- досліджено, що партнерство церкви й суспільства, церкви та держави в Україні мислиться як необхідне для збереження простору свободи і розвитку українського соціуму в умовах стану «постпостмодерну». Наративний ідеал «постпостмодерну» є різновидом романтизму в теології, спорідненого з ідеалами радикальної ортодоксії західного протестантизму та концепціями російської релігійної філософії. Специфікою наративного ідеалу «постпостмодернізму» стає претензія на деконструкцію модерну й постмодерну через їх подолання, а не фундаменталістичне реконструювання традицій. Теологія постпостмодернізму, поява якої спровокована подіями Майдану та наступної української кризи, є відповіддю протестантського теологічного середовища на об'єктивні історичні виклики і забезпечує українським протестантським богословам ідейне лідерство в українському релігійному дискурсі.

*Уточнено:*

- уявлення про пристосування українського протестантизму до умов постмодерного суспільства, що відкриває нові перспективи для його розвитку. Український протестантизм перестає бути пострадянським і стає власне українським, європейським. Розвиток наративної теології українського протестантизму й особливості використання наративних джерел для конституювання власної ідентичності відкривають нові можливості для екуменічного діалогу, для більш гармонійних відносин між церквами і громадянським суспільством, церквами й державою, церквами та культурним середовищем. Зокрема, «універсальна» церква і «Майдан» виступають ідеальними комунікативними спільнотами, які задають цінності для конкретних громад та їх вірних.

*Набуло подальшого розвитку:*

- розуміння того, що пропозиції альтернативних способів читання Біблії за допомогою індуктивного фундаменталістичного прочитання, яке є лише слабким віддзеркаленням західних взірців, а теологи, що пропонують такі стратегії ставлення до Біблії, належать до консерваторів, які духовний досвід власної традиції мають за невід'ємний елемент ідентичності й наративу про самих себе.

**Теоретичне і практичне значення дослідження** полягає у тому, що матеріали, теоретичні положення і висновки дисертації можуть бути використані у подальших працях із релігієзнавчого аналізу зарубіжного й українського протестантизму, дослідженнях філософії релігії, історії філософії, філософських, політологічних працях щодо проблем взаємовідносин держави і церкви, при підготовці спеціальних і узагальнених наукових праць з історії релігії, при підготовці навчально-методичної літератури і спецкурсів із релігієзнавства та філософії культури, а також можуть слугувати при визначенні й уточненні головних засад і пріоритетів сучасної державної політики у галузі міжконфесійних відносин.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною науковою роботою автора. Висновки, положення наукової новизни одержані автором самостійно.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення та висновки дисертації оприлюднені автором у повідомленнях та доповідях на науково-теоретичних семінарах і засіданнях кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут», на низці міжнародних та всеукраїнських наукових конференцій, зокрема: XXI Міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (Донецьк, 2007); XXIII Міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (Донецьк, 2008); Міжнародній науковій конференції «Людина. Світ. Суспільство» (Київ, 2009); X Міжнародній

науково-практичній конференції «Творчість як корисне здійснення блага через істину у красі» (Київ, 2009); V Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні проблеми управління» (Київ, 2009); XXVI Міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (Донецьк, 2009); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2010» (Київ, 2010); I Всеросійській науковій конференції «Міжкультурні комунікації та ідеологія миротворчості» (Тюмень, 2010); XI науково-практичній конференції «20 років незалежності України: здобутки, втрати і стратегії майбутнього» (Київ, 2011); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку» (Київ, 2012); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Марксизм та сучасність: політекономічний, філософський та соціологічний виміри глобальної кризи» (Київ, 2013); VII міжнародній науково-практичній конференції студентів, аспірантів та молодих вчених «Сучасні проблеми управління: виклики інформаційної епохи» (Київ, 2013); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2014» (Київ, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Великі війни, великі трансформації: історична соціологія 20-ого століття, 1914-2014» (Київ, 2014); II міжнародній науково-практичній конференції «Реформація: східноєвропейські виміри» (Острог, 2016).

**Публікації.** Основний зміст дисертації висвітлено автором у 7 наукових статтях, 6 із яких вміщені у фахових виданнях, визначених МОН України, одна – надрукована в іноземному науковому журналі.

**Структура дисертаційного дослідження** зумовлена специфікою об'єкта аналізу та логікою його дослідження, що впливає із поставленої мети і розв'язання визначених для цього головних завдань. Дисертація складається із Вступу (у якому розкрита актуальність обраної теми і ступінь її розробки, визначена мета і завдання дослідження, містить джерельну базу, наукову новизну, теоретичне й практичне значення роботи), чотирьох розділів, висновків і списку використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації – 155

сторінок, загальний обсяг дисертації – 188 сторінок. Список використаних джерел займає 33 сторінки і містить 312 найменувань, із них – 32 іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1

### АНАЛІЗ КЛАСИЧНИХ ТА СУЧАСНИХ ПІДХОДІВ ЩОДО ДОСЛІДЖЕННЯ НАРАТИВНИХ ДЖЕРЕЛ ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Дослідження змін у світоглядній парадигмі протестантизму потребують передусім вивчення теоретичних напрацювань щодо становлення та особливостей сприйняття наративних джерел з метою виявлення їх специфіки на українських теренах протестантизму.

Цей розділ дисертаційної роботи присвячено аналізу теоретичних напрацювань та провідних концептуальних підходів, що пояснюють формування наративних джерел протестантизму з огляду на світоглядні зміни як у релігійній свідомості в цілому, так і в доктрині сучасного протестантизму.

Доктрина протестантизму протягом свого існування видозмінювалася залежно від суспільно-історичної та етнокультурної специфіки. Відповідно певні відмінності можна зафіксувати і в наративних джерелах протестантизму. Теоретичний інструментарій сучасного релігієзнавства дозволяє проаналізувати структуру наративної системи протестантизму та виявити її регіональні особливості, зокрема завдяки філософсько-релігієзнавчим дослідженням протестантського наративу в Україні.

Водночас, нові суспільні та духовні реалії зумовлюють суттєві зміни у свідомості віруючих, а відтак відчутною стає потреба ґрунтовного теоретичного осмислення засад сучасного протестантизму. Це вимагає глибинного аналізу джерельної бази «функціонування» протестантизму як з огляду ефективного використання теоретичних напрацювань зарубіжних дослідників, так і для окреслення тенденцій розвитку протестантизму в Україні.

Спершу доцільно виділити декілька напрямків наукового дослідження, що сприяли аналізу наративних джерел протестантизму, а саме:

1) Філософське осмислення сутності релігії, релігійних засад та цінностей. Праці Г. Гегеля [55], І. Канта [104], М. Бердяєва [18], В. Соловйова [218], С. Франка [246], К. Ясперса [280], Ю. Габермаса [250], М. Томпсона [235], О. Лосєва [131], П. Тилліха [227, 228], М. Вебера [43], О. Хакслі [251], Дж. Фрейзера [247], А. Гусейнова [72] та ін. можуть слугувати суттєвим теоретичним та методологічним підґрунтям для вивчення специфіки протестантизму в різні історичні епохи, в різних типах суспільства.

2) Теорія християнства, у тому числі християнська філософія, антропологічні концепції християнства, проблеми конфесійного проповідництва тощо досліджувалися Дж. Гілом [297], У. Джеймсом [81], К. Доусоном [84], Б. Расселом [173], Е. Дюркгеймом [87], Л. Самраллом [207], К. Уером [238], Х. Гонсалесом [65], Г. Гоффманном [69] та ін.

Дослідження зазначеної проблематики в Україні знаходимо в роботах А. Колодного [118, 119], В. Бодак [32], А. Арістової [9], Л. Филипович [240, 241], П. Павленка [153, 154], О. Сагана [204], О. Кисельова [111], Е. Бистрицької [21], Р. Шеретюк [272] та ін.

Значну джерельну базу складають роботи науковців щодо різноманітних аспектів сучасного розвитку християнства. Йдеться, зокрема, про так звану «переконфігурацію локальних релігійних ландшафтів» [107], насамперед, про певне зменшення кількості християн на користь мусульман. Відомий американський соціолог С. Гантінгтон у своїй праці «Зіткнення цивілізацій» (1996 р.) спрогнозував, що співвідношення християн до загальної чисельності населення світу поступово зменшуватиметься (від 30% у 1980-их до 25% від населення світу до 2025 р.). Водночас у результаті високих темпів приросту населення, відносна частка мусульман у світі буде продовжувати зростати, досягнувши на межі століть 20%, а відтак перевищить число християн протягом кількох наступних років і, ймовірно, становитиме 30% до 2025 р. [252, с. 90].

Крім того, модернізаційні процеси в сучасному християнстві, а саме: зміни в релігійній парадигмі, зумовлені соціально-економічними, політичними,

культурними, ідеологічними трансформаціями; значна секуляризація масової свідомості і зростання тенденції до довільного вибору релігії тощо призводять до суттєвих змін у світоглядній і науковій парадигмах сприйняття світу. За таких обставин сучасне християнство змушене відповідати на «виклики часу», шукати і пропонувати людині такі духовні засади, які допоможуть їй вижити і зберегти себе перед обличчям суспільної і світоглядної невизначеності. Зазначену проблематику знаходимо в розробках вітчизняних науковців Д. Кірюхіна [113], М. Кирюшка [110], О. Недавньої [147], Н. Стоколос [223] та ін.

3) Історія та теорія протестантизму, його витоків, еволюційних форм, а також особливості сучасних протестантських доктрин. Ці та інші аспекти є предметом дослідження багатьох зарубіжних та українських вчених. Серед них: М. Пилаєв [167], Л. Андроновъене, П. Парушев [5], І. Подберезський [160], Р.Лункін [132], О. Кустарьов [127], А. Жаловага [93], В. Єленський [91, 92], Л.Филипович [241], М. Черенков [259].

4) Становлення та розвиток протестантизму в Україні, особливості протестантського середовища та міжконфесійних відносин привертають увагу таких дослідників, як Л. Филипович [239], А. Колодний [118], В. Єленський [91], В. Любашенко [133], К. Кислюк [112], В. Докаш [83], Р. Сітарчук [212], Л.Рязанова [203], О. Лешко [130], М. Парашевін [157], В. Любчик [134], М.Балаклицький [12] та ін.

Варто зазначити, що аналіз релігійних текстів є невід'ємною складовою даного дисертаційного дослідження. Зрозуміло, першочергова увага приділяється біблійним текстам, особливо їх тлумаченням, починаючи з М.Лютера [135]. Протестантські постулати (*sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria*) складають нині основу будь-якої протестантської Біблії. Натомість, як і кілька століть тому, надалі викликають різнотлумачення та непорозуміння у християнських лавах. Це є своєрідним доказом актуальності вивчення концептуального спадку протестантизму, а також з'ясування специфіки сучасних протестантських наративів. Однотлумці М. Лютера (Ф.Меланхтон, Ж. Кальвін [102], У. Цвінглі [254, с. 208–224]) сприяли тому, що

протестантизм став прогресивною релігією, яка відповідала динаміці тогочасних суспільних трансформацій. Протестантизм значною мірою вплинув на поступальний розвиток європейської історико-культурної традиції, сприяючи утвердженню самоцінності кожної особистості та її внутрішньої свободи.

Слід зазначити, що на формування наративних джерел істотно впливає християнська і власне протестантська література. Твори Дж. Буньяна [39], А.МакГрат [136], Дж. Макдауелла [137] та ін. допомагають зрозуміти теологічну сутність протестантизму, сформуванню відповідне ставлення віруючих до цього релігійного напрямку. Виважена і фахова думка теолога є особливо цінною в сучасних умовах глобалізаційних і світоглядних змін, а відтак певної невизначеності і перегляду традиційних уявлень (у тому числі й релігійних). Певним чином стає зрозумілим прагнення традиційних релігійних інститутів Заходу (зокрема, протестантизму) оперативного реагувати на нові суспільні потреби в релігійній сфері. Однак сучасна плюралістична ситуація іноді розглядається і церковним керівництвом, і представниками теологічної думки як загроза власній інституційній екзистенції, обумовленої настанням «постмодерністської вседозволеності» [50]. Як наслідок, останнім часом у західноєвропейських теологічних дискусіях простежується певна розгубленість і невпевненість стосовно процесів інституційної дехристиянізації. Типовим прикладом такої позиції може слугувати стаття австрійського євангелійського мислителя У. Кертнера «Теологія в убогі часи», де автор обстоює тезу про те, що сучасна релігійно-плюралістична епоха, представлена широким феноменологічним спектром, з точки зору традиційних християнських церков повинна розглядатися в якості «убогого часу». На думку У. Кертнера, проблема полягає в тому, «чи має взагалі християнство майбутнє в секуляризованому суспільстві, такому як наше» [298, с. 156].

Таким чином, на сьогодні актуальним є новітнє тлумачення біблійних текстів і проблема їх розуміння сучасними віруючими. Водночас змінюються стосунки між віруючими і невіруючими. Йдеться про зростаючу тенденцію універсалізації релігійних і світських принципів людського життя. Чимало



релігійних норм вже перетворилися на норми суспільного співіснування та закріплені правовими актами багатьох країн. На думку Ю. Габермаса, громадяни (невіруючі) не повинні нехтувати релігійним баченням світу і не повинні відбирати у віруючих співгромадян права на суспільну дискусію. Більше того, «ліберальна політична культура має право очікувати від нерелігійних громадян, що вони докладатимуть зусиль до «переводу» важливих для суспільства релігійних понять з релігійної мови на загальноприйнятну» [250, с. 75].

З окресленням тенденції до універсалізації світу та його сприйняття, кожна релігійна доктрина (як і наукова) намагається відстоювати свої позиції, адаптуючись до вимог часу. У протестантському середовищі (України, зокрема) у зв'язку зі збільшення кількості віруючих виникає потреба в «інформації» про стан та перспективи розвитку протестантських ідей. Звісно йдеться про коло осіб, хто переймається концептуальними засадами протестантизму.

Отже, виникає потреба, насамперед, у довідкових виданнях (словники, енциклопедії, антології тощо) [20, 56, 149, 163, 183, 210, 224, 271, 162]. У цьому випадку привертає увагу «Енциклопедія протестантизму» за редакцією Г.Дж.Гіллербранда [310]. Це одне з англійських видань, що охоплює переважну більшість питань, пов'язаних з історією, богослов'ям і сучасним станом протестантизму. Вказана енциклопедія може конкурувати з іншими виданнями за авторитетністю авторів та діапазоном запропонованої інформації. Книга забезпечена перехресними посиланнями, історичним і сучасним статистичним матеріалом, а також аналітичним індексом, що посилює її наукову цінність та робить її корисним інструментом для всіх, хто досліджує різні аспекти протестантизму. Серед авторів Енциклопедії знаходимо чимало відомих імен – дослідників протестантизму, а саме: Ф. Д. Аірхат (Університет в Торонто), Ф.Амес (Християнський університет в Колорадо), М. Андерсон (Лютеранська семінарія в Сан-Пауло), Р. Х. Бліз (Лютеранська школа теології в Чикаго), С. Дж.Браун (Університет в Единбургу), Дж. Даглас (Теологічна семінарія в Прістоні), С. Гілл (Університет Брістоля), Г. Р. Крейдер (Теологічна семінарія в

Даласі), Д. Лоадес (Університет в Шефільді), С. Прікет (Університет в Глазго), П.Дж. Уош (Університет у Нью-Йорку) та ін.

Нині протестантизм не обмежується Європою і Північною Америкою. Як відомо, в протестантизмі не існує єдиної церкви. Натомість деякі з них, наприклад, Англійська Співдружність, є потужною і кількісно, і організаційно; інші, такі як Церква Пруського союзу, обмежені лише однією країною або однією конгрегацією.

Різноманітність протестантських конфесій щоразу актуалізує питання їх ідентичності. Як відомо, сама назва «протестанти» походить від «протесту» основоположників Реформації щодо вимоги католицьких князів виконати умови Вормського едикту проти Мартіна Лютера та його послідовників. Дослідники протестантизму з багатьох країн вказують на неточність даного терміну, не зважаючи на те, що деякі інтерпретатори подій 1529 року посилаються на дослівне значення латинського «*protestari*», тобто «нести свідчення». Привертає увагу прагнення авторів вищезазначеної «Енциклопедії протестантизму» називати протестантами всіх тих, хто відкидає авторитет і владу католицької церкви.

Внаслідок розростання протестантських громад і церков, а також збільшення кількості протестантських конфесій виникали труднощі щодо тлумачення протестантських постулатів, різних аспектів богослужіння, протестантської етики і протестантської доктрини загалом. Це стосується навіть традиційних і визнаних фундаментальними протестантських положень, зокрема, пріоритету благодаті в порятунку. Водночас серед західних дослідників поширеною є практика використання поняття «реформація» у множині, що відображає емпіричну реальність протестантського різноманіття та певну невизначеність хронологічних рамок протестантизму. Дана дисертаційна робота опирається на думку сучасних дослідників, згідно з якою протестантська концепція – це сукупність богословських підходів, церковних структур і спільнот, які свідомо відокремилися від Римо-Католицької церкви.

Варто відзначити, що вагомий внесок у розповсюдження протестантських поглядів належить Німеччині (не дивно, зважаючи на значну кількість протестантів у цій країні). Саме в Німеччині створено Теологічну енциклопедію (Theologische Realenzyklopadie) в 33 томах, Словник теології та церкви (Lexikon für Theologie und Kirche) в 11 томах, Біографічний словник церковної історії (Bibliographisches Wörterbuch zur Kirchengeschichte) в 20 томах тощо.

Зрозуміло, що така довідкова інформація потрібна, але її недостатньо для ґрунтовного аналізу і теоретичних узагальнень розвитку протестантських ідей та їх усвідомлення представниками протестантських конфесій. У цьому контексті дещо відрізняються аналітичні видання провідних науково-дослідних установ України – Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, Інституту соціології НАН України, Інституту історії НАН України, Інституту політичних та етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України [4, 124, 243, 117, 219, 237, 184, 194, 185]. Змістовні дослідження зазначених українських інституцій слугують необхідним теоретико-методологічним підґрунтям для розуміння сучасних трансформацій в релігійному середовищі та окреслення проблем подальших наукових розвідок. Так, завдяки дослідженням релігійної свідомості та міжконфесійних відносин в Інституті політичних та етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, стає зрозумілим, що «тісне переплетіння релігійного та етнічного, релігійного і політичного чинників у середовищі «національних церков» інтенсифікує процес окреслення і селекції маркерів української ідентичності, що формуються в межах національного нарративу. На сьогодні можна говорити про формування «ринку» етнорелігійних маркерів, запропонованих суспільству до вибору національними церквами. Деякі з цих маркерів є суто регіональними, аби мати шанс на загальнонаціональне сприйняття, деякі – надто політично ангажовані і відбивають позицію невеликого сегменту українського суспільства, інші – надто етнізовані та позначені ресентиментом, що позбавляє їх шансу бути сприйнятими ширшим суспільним загалом для самоідентифікації у позитивних, а не негативних категоріях» [185, с. 90].

Недержавні аналітичні інституції України також переймаються проблемами релігійності, взаємодії держави і церкви, міжконфесійних відносин тощо. Дослідження Українського центру економічних і політичних досліджень ім. О.Разумкова, Фонду «Демократичні ініціативи» ім. І. Кучеріва, Центру «Соціальний моніторинг» та ін. дозволяють справдити, наскільки життєздатними є ті чи інші гіпотези та теоретичні концепції щодо розвитку релігійної сфери в Україні. Крім того, дані інституції зазвичай виконують роль посередників між дослідниками громадської думки та самою громадськістю, аналізуючи та презентуючи суспільству громадську думку українського населення щодо різних суспільних проблем.

Як відомо, важливою складовою і чинником церковно-релігійної ситуації у країні є рівень і характер релігійності суспільства. У країнах, де домінуючі конфесії не передбачають фіксованого членства в релігійних громадах (а Україна належить саме до таких країн), ці характеристики можуть бути визначені шляхом соціологічних опитувань, які дозволяють з'ясувати особливості релігійності (в параметрах віри та конфесійної приналежності) за самовизначенням громадян. Саме тому заслуговують на увагу соціологічні дослідження та моніторинги громадської думки, що постійно здійснюються, зокрема Центром Разумкова.

Так, дослідження<sup>1</sup> «Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин» наочно демонструє певні зміни у розумінні понять «свобода совісті», «толерантність», у розширенні засобів релігійних практик, зокрема в діяльності релігійних організацій, що виходить за межі задоволення власне релігійних потреб та спрямовується на вирішення загальносуспільних проблем.

Отже, позитивною тенденцією можна вважати те, що дослідженнями релігійних процесів переймаються не лише філософи, релігієзнавці, історики, але й соціологи, завдяки яким проблеми релігійного світосприйняття та

---

<sup>1</sup> Дослідження проведене з 28 лютого по 6 березня 2013 р. Опитано 2010 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України. Теоретична похибка вибірки – 2,3%. Результати порівнювалися з дослідженнями, проведеними в серпні 2000 р. та листопаді 2010 р. [189].

релігійних відносин набувають конкретного звучання як на теоретичному рівні, так в практичній площині міжконфесійних та міжособистісних стосунків.

Власне і дослідники протестантських конфесій апелюють до соціологічних даних для вироблення прогнозних оцінок та визначення перспектив розвитку і функціонування протестантського світогляду в суспільній свідомості на українських теренах.

Без сумніву, вагомим здобутком у вивченні проблем трансформації протестантського світогляду стають порівняльні дослідження [222, 116, 283, 308]. Хоча при цьому завжди варто пам'ятати про міжкультурні відмінності у сприйнятті тих чи інших явищ. Історія релігієзнавства демонструє герменевтичні розбіжності щодо тих самих постулатів протестантизму, зокрема на американському та європейському континентах. Втім можливість порівняння на перший погляд відмінних ознак та феноменів іншої культури, необхідність емпатичних, герменевтичних, інтерпретаційних процедур, постійна саморефлексія є суттєвим дослідницьким стимулом щодо окреслення горизонтів творчих пошуків та відповідного теоретико-методологічного інструментарію (зважаючи на специфічність об'єкта та предмета релігієзнавчих досліджень).

Суттєвим теоретичним підґрунтям порівняльних досліджень слугують міжнародні наукові часописи, зокрема «Журнал наукових досліджень релігії» (Journal for the scientific study of religion), «Філософія релігії» (Philosophy of Religion), «Соціологія релігії» (Sociology of religion), «Психологія релігії та духовності» (Psychology of Religion and Spirituality) тощо. Останнім часом зазначені видання – це своєрідний форум для обміну думками та ідеями вчених з різних країн світу.

Публікації 2012–2014 рр. свідчать про зростання актуальності досліджень з проблем переосмислення релігійних чинників у житті сучасної людини та суспільства, а також з міжкультурних аспектів протестантського віросповідання. Науковці переймаються як загальними питаннями зміни парадигми релігійного світосприйняття у зв'язку з розростанням «хвиль демократизації» у тому числі на пострадянських теренах [290], так і окремими аспектами

внутрішньоконфесійного життя віруючих [300]. Широко обговорюється проблема сутнісних відмінностей між поняттями «церква» і «секта» з огляду на появу в протестантизмі багатьох нових конфесій [291]. Крім того, численні публікації торкаються проблем психологічного стану віруючих в часи повсюдної медіатизації та медійної символізації світу; ролі релігії та духовності в процесах формування ціннісної парадигми XXI століття; труднощів адаптації до суспільних змін представниками певних конфесій, наприклад, євангелістами, виходячи з їх консерватизму у ставленні до світу тощо [288, 312, 304].

Все вищезазначене підтверджує актуальність дослідження релігійних текстів та їх розуміння в сучасних умовах. Саме тому варто виокремити дослідження в рамках християнської і, передусім, протестантської герменевтики. Одразу ж необхідно підкреслити існування певного протиріччя між «людським словом» і «словом Божим». Йдеться про те, що герменевтика, як уособлення світського підходу до розуміння релігійних цінностей, подає певною мірою «своє бачення» релігійних текстів. Дослідник при цьому «слухає через заборони, символи, чуттєві образи, через весь апарат Одкровення. Слово Боже завжди таємне, завжди по інший бік його самого» [249, с. 18–19]. Разом з тим, саме Одкровення демонструє чітке розмежування між людським словом і словом Божим, постійно спонукаючи церковну герменевтику шукати і знаходити нові актуальні форми функціонування, створюючи у такий спосіб нові релігійні наративи.

Про нові тлумачення релігійних текстів свідчить і оформлення герменевтичних парадигм. Зокрема, в протестантизмі на сьогодні конкурують консервативна і ліберальна герменевтика. Консерватизм є досить впливовим у церковних колах, а також поширеним в пасторській практиці: в проповідях, місіонерській роботі тощо. Ліберальний підхід здебільшого використовується в академічних колах.

З точки зору консерваторів ліберальний підхід веде до втрати будь-яких моральних орієнтирів і підриває основи християнської віри, а представники ліберальної течії – це сумнівні християни [7]. Натомість ліберали не вважають

науковим консервативний підхід до інтерпретації Біблії. Але при цьому, значна кількість членів протестантських церков, зокрема, у США сприймають Біблію саме в консервативній інтерпретації. В Україні познайомитися з консервативною біблійною герменевтикою теж набагато простіше, ніж з ліберальною, тому що більшість перекладених робіт з біблійної герменевтики належать авторам консервативного спрямування [305, 283].

Втім варто підкреслити, що обидві парадигми біблійної герменевтики далекі від неупередженого пошуку ефективних способів розуміння сакральних текстів. Кожне чергове тлумачення біблійних текстів натикається на світоглядну позицію їх тлумача, а теологічні доктрини є своєрідною відповіддю на питання, сформульовані людською історією та культурою.

Зрозуміло, класичні концепції, використовувані для пояснення сутності християнського нарративу допомагають розкрити особливості сучасної герменевтики. Водночас нинішній розвиток релігійного світу не завжди узгоджується з традиційними (теологічними, філософськими тощо) концепціями. Виникає ряд запитань, на які намагаються відповісти сучасні дослідники, пропонуючи, зокрема, нові концепції християнської герменевтики [8]. Серед них:

- Лібераціоністська герменевтика, що виникає у зв'язку з формуванням «теології звільнення» на початку 1970-х рр. та поширюється в Південній Америці (серед її представників зустрічаються і протестанти). Святе Письмо тлумачиться лібераціоністськими герменевтами як «розповідь про звільнення»; при цьому інтерпретація не може бути нейтральною, вона повинна, наслідуючи Бога, бути на боці бідних і пригноблених.

- Феміністська біблійна герменевтика виникла як переосмислення «Жіночої Біблії» («The Woman's Bible»). Фундаментальний принцип всього феміністського богослов'я – утвердження статусу жінки як «повноцінної людини». При інтерпретації тексту необхідно звільнитися від усіх старих концепцій, сформованих патріархальною культурою, а жіночий досвід має послужити ключем до інтерпретації біблійного тексту.

- Афроцентрична герменевтика співзвучна з феміністською і лібералізаційською герменевтикою у прагненні прочитати Святе Письмо в контексті досвіду пригноблених і безправних. Афроцентрична герменевтика ідейно наближена до так званого «чорного богослов'я», яке отримало найбільше поширення в США наприкінці ХХ ст. і було стурбоване відображенням реалій негритянського досвіду на богословському рівні.

Слід зауважити, що українська герменевтивна традиція більше наближена до так званих модерних і постмодерних концепцій. При цьому модернізація засадничих поглядів протестантських конфесій розглядається як двосторонній взаємообумовлений процес теоретичної теології і практики «соціального служіння», «суспільної євангелізації» тощо. Теології відводиться роль узгодження системи християнського віровчення з конкретно-історичними соціальними формами прояву релігійних почуттів. А це можливо лише через надання традиційним релігійним догматам нового звучання, тобто переосмислення культурологічної та світоглядної ролі релігії.

Сучасна протестантська теологія покликана бути антидогматичною, відкритою до світоглядних і суспільних змін (навіть на рівні релігійних норм). Щоправда за таких модернізаційних умов протестантська теологія наражається на небезпеку чимраз більшого пристосування до світської культури і послаблення традиційного зв'язку теології та церкви.

На ці та інші особливості сучасного протестантизму вказують українські філософи та релігієзнавці (В. Єленський [91], В. Любащенко [133], П. Павленко [154], Л. Филипович [239], П. Яроцький [278, 279], Н. Дудар [85], Д. Миронович [142, 143], Ю. Решетніков [191, 192], В. Титаренко [230] та ін., досліджуючи, зокрема, соціальні концепції пізніх протестантських церков та практики «соціального служіння» неопротестантів (неохристиян).

Сучасний протестантизм – це складна система релігійних об'єднань, які динамічно розвиваються та дещо відрізняються одне від одного. Така ситуація викликає методологічні труднощі аналізу сучасних концепцій протестантизму. Натомість виникає проблема узгодження смислів, значень, текстових



інтерпретацій, а відтак міжкультурної комунікації і узагальнення комунікативних практик. Йдеться про необхідність герменевтичного розуміння текстів з використанням герменевтики як філософського методу аналізу текстів.

Для даного дослідження важливим є те, що процес розуміння розглядається як рух по так званому герменевтичному колу. Це означає, що, з одного боку, текст досліджується з огляду часу (коли його було створено), а з іншого – текст є відображенням духовного життя автора, який уособлює певну історичну епоху. Праці основоположників філософської герменевтики (Г.Гадамер [52], Ф.Шлейєрмахер [273], П. Рікер [193]) та окремі сучасні розробки з різних питань мови, розуміння, значення символів, зокрема біблійних (Єсенкулов Б. [90], Іванова І. [99], Кузнецов В. [125], Мантатова Л. [139], Михайлов П. [144], Романовська О. [199], Смирнов А. [213] та ін.), є суттєвим методологічним підґрунтям для дослідження наративних джерел протестантизму.

Проблема розуміння та тлумачення релігійних текстів актуалізується також у зв'язку з окресленою тенденцією до її десакралізації в традиційних релігійних деномінаціях. Про це свідчить заміна традиційних сакральних мов богослужіння (грецької, латинської, для слов'ян — церковнослов'янської) на національні мови. Переклад Біблії на більшість національних мов – наочний приклад цього процесу [27, с. 17]. Зважаючи на відмінності релігійної та світської мов, виникає проблема комунікації, насамперед між служителями Церкви та прихожанами, між віруючими і невіруючими. Водночас накладаються одне на одне й розмиваються різні семантичні поля, мова релігійна і мова світська потребують дискурсивного узгодження.

Зміна парадигми сучасного мовознавства (як вітчизняного, так і зарубіжного) суттєво вплинула на збільшення обсягу робіт антропоцентричного напрямку, освоєння нових наукових сфер, безпосередньо пов'язаних з дослідженням особливостей сучасних мовних практик. Посилення уваги до ролі феномена «мовної особистості» дозволяє дослідникам усвідомити не лише важливість проблем опису мовних структур, а й значимість всебічного дослідження

впливів текстів на людину, мовних вчинків, мовного досвіду тощо. Нові міждисциплінарні дослідження (когнітивна лінгвістика, соціо- і психолінгвістика, прагма- і етнолінгвістика) покликані задовольнити потреби міжкультурної комунікації, у тому числі в релігійній сфері.

У науковій літературі зазначається, що в останні десятиліття фіксується посилення інтересу до вивчення людської поведінки, особливо в організації інформаційно-комунікативної діяльності. Це зумовило появу нової наративної парадигми, що обіцяє, за висновком ряду вчених, «щось більше, ніж створення нової лінгвістичної, семіотичної або культурологічної моделі» розуміння та інтерпретації проявів людської діяльності (Дж. Брунер [36], П. Брокмейер, Р. Харрі [35], А.Борисенкова [34] та ін.).

Так званий «наративний поворот» (термін уживаний в когнітивній психології, філософії та інших гуманітарних науках) має розглядатися і в релігієзнавстві як частина культурологічної системи знань про мовні практики та комунікативну поведінку особистості священнослужителя, проповідника та ін. Дослідження мовних проявів (або дискурсів) останніх виявляє багато «білих» плям» у вивченні проблем «релігійного буття», структурованості і динамічності смислової реальності наративної дискусії як сукупності мовних практик, коли наративний дискурс відображає, з одного боку, специфіку релігійної мови, з іншого – особливості комунікативної поведінки служителя віри, пов'язані з відображенням його власного досвіду тлумачення релігійних канонів, способу мислення та способу мовлення, а також ставлення до тих, на кого спрямована дана мова (проповідь чи інше звернення).

У ряді досліджень виокремлюється специфіка форм релігійного наративу, виявляються етнокультурні, ментальні, психологічні особливості богословської риторики з урахуванням особливостей масової і безпосередньо релігійної свідомості [24, 38, 53, 60, 67].

Проблема пояснення, інтерпретації та коментування зразків релігійної поведінки на прикладах наративного дискурсу (молитви, проповіді, тлумачення слова Божого, звернення служителів Церкви тощо) є предметом багатьох сучасних

досліджень, що дає підстави вважати за необхідне дослідження релігійного нарративного дискурсу, зокрема протестантського. Виходячи з ідей М. Фуко [248, 249], за яким «дискурс» – це сукупність мовних практик, що впливають на формування уявлень про об'єкт мовлення, нарративний дискурс можна вважати видом знань, що формулюються в результаті таких мовних практик.

Про це свідчать дослідження вітчизняних і зарубіжних вчених з проблем релігійного нарративу, дискурсивних форм релігійної поведінки, дискурсивної включеності оповідних форм (і усних, і письмових) у реальне життя релігійних громад. Різні аспекти релігійного дискурсу (цілі, умови, стратегії, ієрархія базових учасників тощо) знаходимо в роботах Горбачук Г. [67], Жукова А. [94], Калужної Н. [103], Куссе Х. [126], Панової Л. [156], Салахової А. [205] та ін.

Разом з тим, аналіз нарративного дискурсу як результату специфічної релігійної діяльності дозволяє розширити знання про межі та сутність людського досвіду. Звернення до нарративних джерел протестантизму дозволяє узагальнити, розширити і виокремити коло питань, пов'язаних з організацією життєдіяльності протестантських конфесій, їх комунікативними практиками, проблемами конфесійної ідентичності тощо.

Сучасні дослідники приділяють багато уваги виявленню специфічних ознак вітчизняного протестантизму. Зокрема, М. Черенков вказує на ідентифікацію української євангельської спільноти як національної церкви, створення власної культури богослов'я, формування релігійного етосу середнього класу, розвиток неформальних релігійних спільнот, екуменічну співпрацю з іншими церквами, християнське підприємництво та благодійність [265]. Конфесійна специфіка протестантського вчення про кінець світу, основні тенденції розвитку есхатології новітнього протестантизму досліджуються у роботах В. Докаша [83].

На особливостях українського протестантизму акцентує свою увагу В. Любащенко. Дослідниця зазначає, що «обмеженість класичного надбання, відірваність від світових центрів богословської думки, тривала громадянська упослідженість сформували в Україні доволі своєрідний протестантизм. Він

слабкий низькою освітою своїх adeptів, однак сильний їхнім місіонерським ентузіазмом та общинною ревністю. Йому бракує розвинутих релігійно-філософських учень, але вдосталь нелукавих понять, які так полегшують читання Біблії» [133, с. 91].

Різні аспекти розвитку протестантизму знайшли своє відображення в дисертаційних роботах. Дослідження Д. Миронович, М. Мокієнко, О. Лешко, О.Спис, Г. Павлюк, Ю. Решетнікова, А. Ігнатуші, А. Полякової, І. Богачевської, І. Бондар, О. Титаренка, О. Юрченко та ін. присвячено аналізу численних проблем, що торкаються історії протестантизму, протестантських конфесій, протестантської герменевтики та екзегетики тощо. Серед них: філософсько-релігієзнавчий аналіз християнської наративної традиції [28, 29]; соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму [231]; біблійний символізм у культурно-національних картинах світу [276]; головні тенденції та специфіка розвитку протестантських і неопротестантських громад в сучасній Україні [142, 130]; протестантська періодика України як суспільно-політичне явище [101]; інституційні та суспільно-політичні аспекти пізнього протестантизму в Україні [220, 145, 155]; становлення та диференціація євангельського руху [192]; лютеранство в контексті загальноєвропейського духовного розвитку [33] тощо.

Суттєвим внеском у наукове осмислення проблем розвитку протестантизму в Україні стають науково-практичні конференції з подальшими публікаціями їх результатів. Публічне обговорення нагальних проблем філософії релігії, соціології релігії, психології релігії, теології, міжконфесійних комунікацій уможливорює пошук нового теоретичного та методологічного інструментарію для їх вирішення. Важливим ресурсом для дослідників релігійної сфери став проект «Філософія релігії в Україні» [242], в рамках якого проводяться заходи з актуальних проблем, пов'язаних з розвитком релігійних відносин. Думки провідних фахівців-релігієзнавців склали зміст наукового збірника «Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету» [243], що увібрав в себе низку доповідей і повідомлень, виголошених

на тематичних круглих столах 2010-2012 рр., які відбувалися у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії НАН України за участю науковців із академічних інституцій і вузів України, а також представників різних релігійних конфесій.

Як бачимо, тематика представлених публікацій свідчить про багатовимірність світоглядних позицій, методологічних напрямків, творчих підходів до осмислення теологічних систем та поглядів окремих окремих релігійних філософів.

Останнім часом у вітчизняних дослідженнях також простежується тенденція зростання інтересу до проблем соціальних комунікацій. Розширення сфери впливу засобів масової комунікації, поглиблення інформаційної складності соціуму, розвиток нових інформаційно-комунікаційних технологій спілкування актуалізують дослідження з проблем нарративного дискурсу як засобу комунікації (в даному випадку внутрішньо- та міжконфесійної, а також між релігійним та нерелігійним світом). Вивчення даної проблеми є перспективним напрямком з огляду на використання віруючими, зокрема, інтернет-технологій для оптимізації свого комунікаційного середовища. Медіатизація релігії створює нові дискурси та нарративні джерела, що потребують окремого дослідження. Як зазначає О. Добродум, реалії сучасного релігійного життя вже нерозривно пов'язані з використанням комунікаційних технологій, оскільки релігійна соціалізація й релігійне самовираження в наш час значною мірою здійснюються завдяки Інтернету, а інформаційні технології, у свою чергу, все більше торкаються практично всіх аспектів життєдіяльності релігійних співтовариств [82]. Це особливо важливо з точки зору протестантської комунікації, зважаючи на велику кількість протестантів-користувачів інтернету. Отже, медіатизація, а ще більше віртуалізація релігії, вимагає ретельного теоретичного осмислення і є перспективним напрямком у вивченні нарративних джерел протестантизму. Про це свідчать і відповідні публікації [209, 257, 277].

Спеціальних досліджень і теоретичного переосмислення потребує проблема мови релігії. По-перше, як слушно зауважує І. Богачевська, до проблемного поля лінгвістичного релігієзнавства належать питання кодифікації сакральних текстів, перекладу священних текстів іншими сакральними або світськими мовами, семіотика релігійного ритуалу та культу як текстів певної духовної традиції [30]. По-друге, сучасні інформаційно-комунікаційні засоби уможлиблюють створення нових релігійних дискурсів і наративів, внаслідок чого повстають нові форми релігійного спілкування, а відтак нового релігійного досвіду.

Все вищевикладене дозволяє стверджувати, що проблема дослідження релігійних текстів, мови релігії та релігійного дискурсу є досить актуальною і потребує постійної уваги науковців з огляду динамічних змін в сучасному релігійному (особливо в його комунікаційному) середовищі.

Таким чином, різні аспекти вивчення наративних джерел протестантизму висвітлювалися представниками вітчизняної школи філософії релігії, а також фахівцями з інших галузей знань, а саме соціології релігії, історії релігії, теології тощо. Проте, такі дослідження ще не набули цілісного і системного характеру. Очевидною є недостатність теоретичного узагальнення, комплексного аналізу ключових питань, пов'язаних зі змістом і сутнісними характеристиками конфесійних наративних джерел, їх впливом на розвиток релігії і цілому.

Як зазначалося вище, пояснити специфіку релігійного світогляду, конфесійні засади релігійного світобачення не видається можливим лише усталеними в релігієзнавстві методами. Суттєвого значення набуває аналіз мовних практик, помножений на досвід промовця. З цією метою у даному дослідженні буде використано поняття наративу та наративного дискурсу для подальшого з'ясування особливостей формування наративних джерел протестантизму.

Здебільшого науковці розглядають наратив як універсальну ознаку культури, як історично і культурно обґрунтовану інтерпретацію явищ, подій, фактів з урахуванням особистісного досвіду інтерпретатора.

Класичною сферою виникнення і функціонування наративу виступає історія як теоретична дисципліна (і в цьому філософія постмодернізму парадигмально ізоморфна концепції наративної історії: А.Тойнбі, П. Рікер, Дж.Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд та ін.). У рамках наративної історії сенс події трактується не як зумовлений «онтологією» історичного процесу, а як такий, що виникає в контексті розповіді про подію та іманентно пов'язаний з інтерпретацією [148, с.656].

Людина переносить власний досвід і систему смислів за допомогою наративів, зафіксованих в міфах, легендах, казках, народному епосі, різножанрових оповіданнях тощо. Р. Барт у праці «Вступ до структурного аналізу оповідних текстів» зазначає: «не перерахувати всіх існуючих на світі оповідань. Оповідь існує завжди, у всі часи, в будь-якому суспільстві; всі класи, будь-які соціальні групи створюють свої власні оповіді, ... оповідь існує в світі, як саме життя» [14, с. 198]. На думку Р. Барта, потрібно схопити нескінченну кількість конкретних висловлювань шляхом опису тієї «мови», з якої вони вийшли і яка їх породжує.

В ході розвитку культури була вироблена оповідальна форма наративу, яка дозволяє «структурувати соціальний світ відповідно до прийнятих моральних відносин між суспільством та індивідом, минулим і майбутнім, теорією і досвідом» [309, с.182]. На думку І. Богачевської, рівень соціалізації людини також пов'язується з певним рівнем її наративної компетенції. При цьому наратив постає як фундаментальний компонент соціальної взаємодії, створюючи та транслуючи соціальне знання, а також підтримуючи самопрезентацію кожного з нас [26, с. 13].

А.-Ж. Греймас визначав наративність як «організуючий принцип будь-якого дискурсу» [70, с. 154]; тоді як Ж. Женет зазначає: оповідь «існує постільки, оскільки вона розповідає певну історію, за відсутності якої дискурс не є оповідальним. Як наратив оповідь існує завдяки зв'язку з історією, яка у ньому викладається, тобто висловлювання існує завдяки зв'язку з нарацією, яка його породжує». Згідно з класичним висновком Ж. Женета, власне нарація є «породжуючим оповідальним актом», без якого «немає оповідального висловлювання, а іноді немає й оповідального змісту» [цит. за: 236, с. 40].

Нарація є активно-комунікативне (текстопороджувальне) залучення до референтної події – як форма наративного розуміння. Отже, як і для референтних подій (історій, що розповідаються), так і для будь-яких комунікативних подій спілкування (як «співбуття» сенсів) є вирішальною інстанцією подієвості, виступає як актуалізатор події (бахтінський «третій»), як носій власної точки зору («свідок») і ціннісної позиції («суддя»).

«В різні епохи і при різному світорозумінні цей наадресат і його ідеально вірне розуміння у відповідь набувають різних конкретних ідеологічних виражень (бог, абсолютна істина, суд совісті, народ, суд історії, наука тощо). Кожен діалог відбувається ніби на фоні «розуміння у відповідь від незримо присутнього третього», який стоїть над усіма учасниками діалогу» [16, с. 306].

Численні жанри наративних текстів мають певні спільні ознаки незалежно від їх існування в монологічних чи діалогічних, усних чи письмових формах, у літературних чи повсякденних історія. У загальноприйнятному та узагальненому вигляді наратив – це сукупність певних лінгвістичних і психологічних структур, переданих культурно-історично шляхом, обмежених рівнем мовної майстерності кожного індивіда і його соціально-комунікативних здібностей. За влучним висловом Дж. Брунера, це так звані протезні пристосування [285].

З методологічної точки зору доцільними є кілька зауваг стосовно складності дослідження наративу як такого. По-перше, різноманітність видів і форм не завжди уможливорює узагальнити та класифікувати наративні структури. По-друге, елементи або структури наративу знаходимо в різних типах дискурсу, зокрема, в наукових, історичних, релігійних текстах. По-третє, певна складність пов'язана з визначенням авторства наративів. Це означає, що зміст переказу (оповідання), а також сила його сприйняття здебільшого залежать від емоційності, моральних настанов, переконань оповідача, рівня його впливу на аудиторію і навпаки.

Свого часу М. Бахтін зазначав, що кожна історія і кожне слово є «багатоголосими» (поліфонічними); їх зміст визначається численними попередніми контекстами, в яких вони використовувалися. Бахтін називав це «діалогічним принципом» дискурсу з внутрішньо притаманною для нього



інтеріндивідуальністю: кожне слово, речення або розповідь є уособленням всіх тих суб'єктів, потенційних і реальних, які коли-небудь використовували це слово, речення або наратив [16].

Отже, певні історії (оповіді) пропонуються з певних світоглядних позицій, в певних моральних контекстах, у відповідності до статусу оповідача та його впливовості (авторитетності) в певній соціальній групі. Для релігійної громади це має суттєве значення, бо від «оповідача» (релігійної особи) залежить рівень та глибина сприйняття релігійних канонів віруючими.

У ракурсі досліджуваної проблеми слід взяти до уваги застереження Л. Вітгенштейна та Л. Виготського про те, що мову іноді пояснюють як тип трансформації або навіть перекладу долінгвістичних смислів у слова і речення, а також про те, що наративи не слід розуміти як зовнішню версію певних ментальних сутностей. Уявити щось як наратив – не означає «екстерналізувати» якусь «внутрішню» реальність і надати їй лінгвістичну форму. Радше навпаки, наративи – це форми, внутрішньо притаманні нашим способам отримання знання, яке структурує наше сприйняття світу і нас самих [45, 51].

Іншими словами, ми з самого початку маємо справу не з якоюсь репрезентацією, а зі специфічним способом конструювання та усвідомлення реальності. Це означає, що наратив у поєднанні з дискурсом, а точніше наративний дискурс несе в собі певне нормативне навантаження. У багатьох випадках те, що ми вважаємо описом, при наближеному розгляді виявляється збірником правил та інструкцій (як поводитися, як сприймати іншу людину, як розуміти слово Боже тощо).

Заглиблюючись у дослідження понять «наратив», «нарація» і «наратологія», вивчаючи практику розповіді, приходимо до висновку про їх так званий розпорядчий характер. У контексті даного дослідження сукупність таких наративних дискурсів слугує певним кодексом поведінки всіх учасників релігійних відносин (священнослужителів, прихожан, окремих віруючих, прихильників тієї чи іншої конфесії). Визначений у своєрідний для релігії спосіб дискурсивний порядок використовується для оформлення наративних джерел. Йдеться про узагальнення

різних практик релігійної комунікації, досвіду внутрішньоконфесійних та міжконфесійних відносин, а також відповідних знань, звичаїв, процедур тощо.

Таким чином, у кожному випадку релігійного дискурсу наратив варто розглядати як поняття-дороговказ для визначення норм і правил поведінки в релігійному середовищі. Для дослідника наративів важливими є питання, сформульовані Й. Брокмейером і Р. Харре: «Що описують наративи?», «Яка мета оповіді наративу?» [35]. Отримані відповіді на поставлені питання дають можливість створити теоретичну модель наративу як специфічної форми дискурсу. Така теоретична конструкція слугуватиме інструментом для пояснення (інтерпретації), скажімо, релігійних явищ шляхом відсилання до наративних джерел, що є узагальненими знаннями та правилами поведінки. Водночас за допомогою наративів можна спостерігати зміни як у ставленні до релігії, та і в самому релігійному світогляді. На нашу думку, розглянуті у такий спосіб наративи можуть бути одночасно як моделями світу, так і моделями власного «я» окремої людини.

Загалом сучасна наратологія – це галузь знань, що розглядає прояви людської активності (в цілому) як тексти. Так звана «нова наратологія» виходить далеко за межі структуралізму і торкається різних сферах суспільного життя та масової свідомості. Зокрема, існування релігії як суспільного феномену неможливо без існування наративних форм її концептуалізації, певних «культурних кодів», а відтак релігійних наративів.

У західній літературі дослідження з проблем релігійного наративу представлені здебільшого працями протестантських богословів, зокрема таких дослідників Ю.Петерсена, Е. Діка, Д. Паркера, Л. Уїлкінсона, Д. Хьюстона та ін. [159].

Вітчизняними науковцями (Т. Біленко, Т. Горбаченко, Г. Півторак, І.Богачевська та ін. [22, 26, 28, 66]) розробляються окремі аспекти релігійного наративу, зокрема, питання мови в релігійному житті, вплив релігії на особистісну свідомість віруючих, роль засобів масової інформації в релігійних комунікативних практиках, наративна традиція християнства як форма християнської релігії тощо.

Наявність таких досліджень свідчить про можливість подальшої розробки теоретичного інструментарію для з'ясування особливостей сучасного релігійного нарративу, нарративних дискурсів та нарративних джерел, зокрема протестантизму в Україні.

На нашу думку, доцільним є використання теоретичних міркувань дослідниці християнської нарративної традиції І. Богачевської, яка визначає релігійний нарратив як сюжетноповідальну форму, що пропонує сценарій процесу опосередкування, який постійно відбувається між релігійними уявленнями соціального порядку і практикою релігійного життя окремої людини. Християнський нарратив можна вважати однією з історичних форм соціальної психіки християнського культурного стереотипу [26, с. 14].

Наративи часто використовуються священнослужителями. Відзначимо, що такий комунікативний засіб виконує функцію передачі інформації, якщо йдеться про роз'яснювальні та виховні проповіді, апеляції до почуттів та емоцій віруючих.

У контексті цієї дисертаційної праці важливо дослідити якою мірою нарратив є дискурсіною реальністю. Саме їх (нарративу і дискурсу) взаємозв'язок буде визначальним для функціонування тих чи інших нарративних джерел. Крім того, певні ознаки дискурсу допомагають розкрити сутність нарративних структур. Насамперед, це стосується структури самого дискурсу, а саме узагальненої моделі референтної ситуації; способу репрезентації знань про соціальний контекст, з урахуванням якого здійснюється соціальна взаємодія; лінгвістичних знань (нарративні схеми побудови тексту і семантико- синтаксичні структури) [200, с. 31].

За сферою комунікації розрізняють дискурси персонального спілкування, де важливою є особистість промовця, та інституційне спілкування як статусно-рольове, в якому комуніканти є представниками певних соціальних груп [105]. І персональне, і інституційне спілкування відіграють значну роль у релігійному дискурсі. Останній є типом інституційного спілкування в рамках суспільного інституту церкви з властивими елементами персонального дискурсу.

Дискурсивна природа інституту релігії та церкви проявляється в тому, що як компонент соціалізації особистості релігія виступає важливою інстанцією контролю суспільних норм, цінностей, зразків поведінки. З усіх християнських конфесій найбільший вплив на поведінку особистості справляє католицизм, менший – православ'я і ще менший – протестантизм. Йдеться, насамперед, про вплив на особистісну свідомість з метою привнесення правил і заборон, спрямованих на придушення (заборону) поведінки, що не відповідає, скажімо, католицьким канонам (наприклад, у традиційно католицьких країнах до сьогодні заборонено легальне переривання вагітності). Очевидно, що релігійні наративи, зокрема, проповіді не обходять відповідних дискурсів, а навпаки надають їм нормативний статус. Як влучно зазначають О. Русакова та О. Спаський: «Сила дискурсів як соціальних контролерів виникає з привнесених ними в суспільну свідомість оціночних схем, які розділяють слова, думки, вчинки на дозволені і недозволені, пристойні і непристойні, артикульовані і такі, що підлягають замовчуванню» [201].

Особливістю релігійного дискурсу є також так званий його «космологічний модус», тобто вживання у зміст релігійного тексту, постійне звернення до Бога, який завжди присутній у релігійних розмовах, оповідях, текстах і який є ідеалом для наслідування.

Ще однією важливою ознакою дискурсу є його комунікативна складова. Для того, щоб бути елементом комунікативного середовища, дискурс повинен відповідати таким критеріям:

- наявність учасників, умови, організація, способи і предмет спілкування;
- сфера спілкування та комунікативне середовище;
- мотиви, цілі, стратегії, методи, канали, тональність, стиль і жанр спілкування;
- права і обов'язки учасників спілкування тощо [206, с. 36].

Релігійний дискурс на відміну від багатьох інших типів інституційного дискурсу є більш фіксований. Агентами релігійного дискурсу виступають

священнослужителі, а клієнтами є парафіяни, віруючі, зацікавлені особи або випадкові глядачі та слухачі.

У релігійному дискурсі слухач долучається до інституту церкви, він «соціалізується» в цьому інституті, водночас відбувається його «конфесіолізація». Тому стратегії релігійного дискурсу подібні до стратегій педагогічного дискурсу, метою якого є виховання члена суспільства, його соціалізація в суспільстві. До релігійних відносять зазвичай стратегії молитви, сповіді та обряду. Дані стратегії є специфічними, а отже реалізуються лише в рамках релігійного дискурсу.

В історичному процесі релігійної ідентифікації відбувалося, з одного боку, впорядкування поведінки та взаємозв'язків всіх членів інституту церкви, визначалося їх місце в релігійному колективі, створювалися однорідні групи (віруючих) з різнорідних (соціуму), встановлювалися їх межі, а самі вони перетворювалися на динамічно дієві організми. З іншого боку, ідентифікація виступала як форма пізнавальної діяльності та істотно впливала на світогляд членів даного суспільства.

Так, стратегія конфесійної ідентифікації в релігійному дискурсі, зокрема, в проповіді, націлена на співвіднесення тих, хто говорить і тих, хто слухає з групою людей, об'єднаних релігійними інтересами. Така стратегія базується на протиставленні «свій – чужий», а її сутність полягає в тому, щоб викликати у слухачів «МІ-почуття», що відбиває приналежність до певної релігійної течії, певної конфесійної громади.

Отже, релігійний дискурс – це один з типів інституційного дискурсу, в якому реалізується потреба у вірі як «концепт ціннісної орієнтації всередині простору буття» [150, с. 369]. При цьому не випадковим є застереження про те, що релігія – це переважно інституційний тип комунікації. Релігійний дискурс може бути і персональним: спілкування людини з Богом у молитві, спілкування прихожанина зі священником на сповіді тощо. Спочатку і іудаїзм, і християнство існували як «особистісне» спілкування Бога з людиною, хоча й обраною самим Богом (пророки, апостоли). Ця теза узгоджується і з визначенням релігії як

певного світогляду, відповідної діяльності та поведінки індивіда, що в подальшому зумовлюють «певні культові дії останнього, засновані на вірі в божественне, в існування вищої сили – Всевишнього, Бога або декількох божеств – певних різновидів надприродного» [25, с. 90].

Час релігійного дискурсу фіксується жанровою специфікою спілкування. Наприклад, проповідь проводиться в спеціально окреслені для служби години. Молитва промовляється, як правило, теж у визначений час, в залежності від її виду. Власне вона (молитва) виступає як справжній час, на протигагу повсякденного життя.

Кінцевою метою релігійного дискурсу є передача вищої істини, божественного знання; сам же дискурс є концентрацією знання і несе об'єктивну істину. Загальна мета релігійного дискурсу полягає в залученні до віри в рамках певної конфесії. Вона реалізується в приватних цілях: отримати підтримку Бога; очистити душу; закликати ближніх до віри і покаяння; посилити віру віруючих та їх добротність; усвідомити через ритуал свою приналежність до тієї чи іншої конфесії. Реалізація зазначених цілей здійснюється за допомогою вищезгадуваних стратегій релігійного дискурсу (молитовна, сповідальна, обрядова тощо).

Невід'ємним структурним елементом релігійного дискурсу є цінності, зокрема, цінності віри (визнання Бога, спасіння душі, розуміння гріха і чеснот, відчуття дива, дотримання обрядів тощо). Особливістю даного елемента релігійного дискурсу є відкрите затвердження його цінностей; в інших типах інституційного спілкування цінності можуть бути прихованими, уявними, виведеними, наприклад, у науковому і діловому дискурсі [287]. Так, визнання Бога фіксується в наступних засадах віри: Бог існує, він єдиний, невидимий, непізнаваний, не має форми, вічний, всюдисущий, всемогутній Абсолют. Ці положення монотеїстичної віри відображені в текстах священних книг, а також у коментарях до них.

Зрозуміло, що для релігійного дискурсу провідними є концепти «віра» та «Бог». Однак, окрім зазначених у релігійному дискурсі, функціонує ряд інших концептів.

Таким чином, релігійний дискурс є різностороннім і різноплановим явищем з певним набором ознак і функцій; є особливим структурно-семантичним та комунікативним утворенням зі специфічними цілями і завданнями, з особливим місцем у загальній структурі дискурсу.

Протестантський дискурс в даному дослідженні розглядатиметься як наративний дискурс, тобто цілісне утворення, побудоване за певним зразком (схемою) мовної дії та мовної практики. Протестантський дискурс варто розглядати як форму соціальної дії, що визначається релігійними цінностями і нормами, конфесійними умовами і конфесійною практикою, впливом інституційних структур (церква, громада тощо) і особливістю процесів розвитку протестантизму на певному національному ґрунті.

Включення історично-соціальної перспективи в обсяг поняття наративного дискурсу дозволяє більшою мірою відобразити динаміку релігійної і соціальної природи мовного знаку (мовних практик) на будь-якому рівні і розглядати його в якості результату релігійно-світоглядних процесів, мотивованих єдністю форми і значення. Таке включення відображає динамічну природу «релігійного буття» наративного дискурсу, обумовлену функціонуванням наративу в певному суспільстві і специфікою прагматичного контексту оповідного (наративного) релігійного досвіду; особливостями його створення та відтворення, орієнтованістю на адресата релігійних текстів та оповідей.

Традиційно наративні джерела розподіляють на три основні типи: слово від Бога (протестантські канони), слово до Бога (молитва), слово про Бога (проповідь). Жанрова різноманітність конфесійних джерел пояснюється логікою розгортання християнського вчення. Крім того, суттєвого значення набуває рівень поширення християнських цінностей на різних територіях, серед різних соціальних верств населення, різних вікових і демографічних груп, а також

змістовний розвиток християнського вчення та його внутрішнє самоструктурування.

До конфесійних джерел, як правило, зараховують:

- Святе Письмо, релігійний канон;
- Святий Переказ, другий за значимістю корпус високоавторитетних текстів, які доповнюють Святе Письмо і дають до нього розгорнутий коментар (патристика);
  - Символ віри (послідовне тлумачення 12 догматів віри) і катехизис (короткий виклад основ віри у питаннях та відповідях), що разом з деякими головними молитвами складають віроповчальний мінімум, найбільш відомий широкому колу віруючих;
  - богослужбові книги та збірники молитов, що утворюють особливу жанрову підсистему і використовуються в храмах, для культових відправ поза храмом і молитвах віруючих;
  - містико-езотеричні тексти;
  - тлумачення – спеціальний жанр конфесійної літератури, що виникає внаслідок властивої для всіх релігій підвищеної уваги до авторитетного слова і прагнення утримати його первісний зміст;
  - література перехідного або змішаного, релігійно-світського характеру, що створюється навколо «ядра» основних біблійних текстів, де церковні теми поєднуються з темами і завданнями дидактики, полеміки, історіографії, філології, філософії релігії тощо;
  - проповідь як усне нарративне джерело релігійного спілкування [206, с. 44]. Проповідь є важливим джерелом, оскільки від початку присутня в релігійній комунікації християн, раніше від будь-яких письмових фіксацій релігійного змісту. Зазвичай розрізняють проповідування як тлумачення Святого Письма; проповідування як таке, що впливає на свідомість і волю слухачів; виховне проповідування; проповідування, що закликає до виконання обов'язку; як казуальне проповідування (з певної нагоди) тощо.



Також важливою є загальна класифікація наративних джерел в залежності від того як вони визначають саму ідентичність українських протестантів. І тут очевидним є найбільший вплив трьох джерел, основні з котрих виділимо наступним чином:

1. Писання як метанаративу чи навіть збірки метанаративів, до яких віруючі та цілі громади (церкви) долучаються в якості живого продовженням. Адже кожен віруючий розуміє що велике доручення проповідувати Євангеліє звернуто саме до нього, а його церква є продовженням спільноти учнів, заснованої Христом. Кожен віруючий може бачити себе чи то молодшим братом із притчі про блудного сина, чи то навпаки – старшим братом із тієї ж притчі. Священний текст розімкнутий до все нових і нових втілень, і сам по собі не буде завершеним без участі віруючих. Роль Писання як наративного джерела ідентичності лише зростає, багатство Писання як суми метанаративів наново відкривається українськими протестантами і відповідна робота по розумінню і втіленню наративів Писання наростає з року в рік. Український протестантизм намагається сформувати метанаративи, які б охопили в єдине ціле світ Писання («біблійний світогляд») і життєсвіт сучасних церковних громад.

2. Традиція як друга за значенням збірка наративів виявляється дуже інтенсивно саме в останні роки. До 2000-х українські протестанти заперечували роль традиції у власній ідентичності, підкреслювали, що є лише людьми Писання та заявляли «у нашій церкві усе робиться згідно із Біблією і лише із Біблією». Визнання ролі традиції спричинено багатьма факторами. Сучасна біблеїстика довела, що традиції були вже при формуванні Біблії, і саме Святе Писання не є просто Словом Бога до свого народу, але формувалося у діалозі Бога і народу. А народ як живий організм та церква мав різні традиції – богословські, світоглядні, моральні, і відповідні впливи не можна ігнорувати. Також українські протестанти усвідомили наскільки вони насправді дорожать традиціями тих, хто зберіг віру під час радянських гонінь та репресій. У дискусіях всередині церков стало зрозумілим, наскільки багато із релігійного життєсвіту українських протестантів не виводиться із Біблії, але є саме неписаною традицією, яка

розвивалася починаючи з XIX століття. Виникли також намагання переосмислити цю традицію, прив'язати її більше або до загального наративу європейської Реформації, або ж до світоглядних пошуків середньовічних та ранньомодерних православних «еретиків» (виникли цілі генеалогії типу «стригольники-молокани-баптисти»). Залежність від місцевих «малих традицій» усвідомлюється переважно фактор обмеження можливостей для розвитку церков та діалогу із світом. Але існують і позитивні оцінки малих традицій як відкритих до розвитку в добу постмодерну (А.Пузинін). Вивчення традицій як наративного джерела – критично важливе для розуміння особливостей українського протестантизму та перспектив його розвитку. Сучасні українські протестанти намагаються дати критично переосмислене розуміння єдності власної традиції, яка вбирала б усі історичні та сучасні прояви євангельсько-реформаційних ідентичності та була частиною загальнохристиянської традиції. Таким метанаратив можливий лише при переході від намагання зберегти чистоту віри до відкритості та свободи.

3.Третім головним наративним джерелом є сучасні дискусії в українському протестантському середовищі, які відіграють у загальному дискурсі ту роль, яку в православній та католицькій церквах відіграє вчительство церкви. Саме тому вони висуваються на третє місце після Писання та Традицій. Дискусії у протестантському середовищі ведуться на сторінках книжок, журналів, газет, церковних та парацерковних інтернет-видань, під час численних конференцій, «соборів», форумів. Також дискусії виплескуються на сторінки релігійно-аналітичних ЗМІ (РІСУ, «Релігія в Україні», тощо) та світських видань. Головною тематикою дискусій є проблематика відносин кожної церкви із зовнішнім світом (інші церкви, світське громадянське суспільство, держави, світська культура, тощо). Характерною рисою для сучасних дискусій є намагання розширити вплив церковного і теологічного дискурсу на світське громадянське, культурне і навіть філософське поле. Це прагнення вже привело до розмежування між українським та російським протестантизмом, оскільки ці

два різновиди донедавна єдиного руху вибрали різні загальні світоглядні орієнтації.

Отже, формується нове пошукове поле для дослідження наративних дискурсів внаслідок появи «мета-оповідань» (перекладом Ж.-Ф. Ліотара). Нові комунікаційні стратегії у площині релігійного спілкування загострюють проблему сприйняття релігійних канонів, спонукають до переосмислення наративного характеру релігії як такої і протестантизму зокрема. Сьогодні на місце єдиної Великої оповіді претендує безліч локальних історій, переказ яких відбувається з позицій сучасних глобалізованих цінностей. «Живі розповіді» витісняють абстрактні проповіді, актуалізуються особистий релігійний досвід, особисті переживання та історії, пов'язані з долученням окремої людини до протестантської громади.

На думку окремих дослідників біблійних текстів, метою вивчення Святого Письма тепер є не «вилучення з цієї історії абстрактних догм шляхом систематичного аналізу», а особистісне «вживання» в цю історію при збереженні її форми. Яскравим прикладом такого ставлення до Біблії є книга Б. МакЛарена «Історія, яку знаходимо всередині нас» [302].

Як бачимо, протестантський дискурс суттєво оновлюється, канонічні джерела все частіше тлумачаться з залученням нових герменевтичних стратегій, а представники протестантських конфесій все більше звертаються до нових засобів комунікації для висловлення своїх думок та досвіду спілкування з богом і одновірцями. За таких обставин актуальним стає дослідження особливостей формування наративних джерел протестантизму в Україні, про що йтиметься у другому розділі дисертації. Але перш ніж перейти до такого аналізу, слід звернутися до досвіду тих протестантських мислителів, що намагалися застосувати наративні методи у власній теології.

## Висновки до першого розділу

Здійснений комплексний аналіз теоретичних класичних та сучасних підходів щодо дослідження протестантського наративу дозволяє зробити такі узагальнюючі висновки.

1. Вивчення теоретичних джерел дозволило виділити основні напрями наукового дослідження, що сприяли розробці зазначеної проблематики. Зосереджено увагу на науковій літературі, яка висвітлює новітні підходи до дослідження наративних джерел протестантизму; проаналізовано роботи, у яких здійснено спроби сучасного тлумачення понять «релігійний дискурс», «нарративний дискурс», створення нових типологій відповідних наративних джерел.

2. Опрацьовані теоретичні джерела дають підстави стверджувати, що класичні концепції, використовувані для пояснення сутності християнського дискурсу допомагають розкрити особливості сучасних протестантських наративів. Водночас нинішній розвиток релігійного світу не завжди узгоджується з виробленими теологічними, філософськими концепціями. Саме тому при аналізі наративних джерел протестантизму слід опиратися на так звані модерні і постмодерні концепції, до яких власне наближена українська герменевтична традиція.

3. Теоретичні труднощі, які виникають у процесі дослідження протестантських наративів, пов'язані з певними змінами світоглядної парадигми сучасного протестантизму. Йдеться про оперативне реагування на соціальні, культурні, економічні і навіть політичні виклики часу; використання нових суспільних умов для організації місії або соціального служіння; поширення нововведень з їх подальшим позитивним застосуванням для потреб церкви; використання новітніх інформаційно-комунікаційних засобів для створення нових наративів протестантизму тощо.

4. Розглянуті підходи слугують теоретико-методологічним підґрунтям для визначення протестантського дискурсу як сукупності способів (комунікативних стратегій, засобів) впливу на населення, що використовуються протестантською церквою та її агентами для досягнення своїх цілей. Протестантський дискурс розглядатиметься як наративний дискурс, тобто цілісне утворення, побудоване за певним зразком (схемою) мовної дії та мовної практики.

5. Розвиток протестантського дискурсу призводить до формування наративних джерел протестантизму як сукупності усних і письмових текстів, що становлять сутність релігійне спілкування в межах даного віросповідання. Здійснено спробу окреслити сучасні наративні джерела протестантизму, серед яких розглядатимуться: християнські канонічні тексти з акцентуванням уваги на канонічних текстах протестантизму; релігійна та світська література з проблем протестантського світобачення; усні (розмови, бесіди, проповіді тощо) та письмові (документи діяльності громад, звернення, заяви керівників церков, об'єднань протестантів) результати діяльності протестантських конфесій України; Інтернет-ресурси та інші інтерактивні засоби спілкування представників протестантських конфесій.

6. Наративне джерело перш за все має визначати характер спільноти, формувати її ідентичність або суттєво впливати на неї. Сучасні українські протестанти прийшли до усвідомлення важливості, крім Писання ще двох наративних джерел – вітчизняної протестантської традиції та сучасних світоглядно-богословських дискусій. Біблія є головним наративним джерелом, а вітчизняна традиція усвідомлюється як додаткове наративне джерело, оскільки український протестантизм мислить себе не лише як інтерпретативну спільноту, але і надає значення авторитету досвіду героїв віри минулого.

7. Визначені в науковій літературі основні теоретико-методологічні положення щодо наративних джерел протестантизму дають змогу конкретизувати напрями даного дослідження в частині виявлення особливостей

формування наративних джерел протестантизму, а також їх впливу на діяльність протестантських конфесій України.

## РОЗДІЛ 2

### НАРАТИВНА ТЕОЛОГІЯ У СУЧАСНІЙ ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ДУМЦІ

Вивчення досвіду застосування наративної методології в творах зарубіжних та вітчизняних теологів важливе з кількох причин. Де-факто наративна теологія стала новою формою саморефлексії протестантизму та адекватним виразом ортодоксії в добу постмодерну. В працях класиків протестантської наративної теології кінця ХХ – початку ХХІ століть наративна методологія, яка виникла в релігієзнавстві та філософській герменевтиці, була пристосована до потреб аналізу наративних джерел не лише протестантизму, але і християнства та інших релігій. Сьогодні католицька та православна наративна теологія активно користуються працями класиків протестантської наративної теології саме через велику кількість методологічних знахідок, які мають універсальний характер. Нашим завданням буде аналіз різноманіття методологій в сучасній протестантській теології з метою виявлення тих універсальних інструментів, які можуть бути використані і при релігієзнавчому аналізі текстів. Безпрецедентна відкритість саме класиків наративної протестантської теології до досягнень сучасної філософії та філології, гуманітаристики взагалі, їх екуменічний та гуманістичний пафос, дозволяють віднайти необхідні для нашого релігієзнавчого дослідження методологічні інструменти. Однак, перенесення методології в область релігієзнавства не може бути автоматичним, і тому спершу необхідно осмислити досвід сучасної протестантської наративної теології, особливо в області тих методів та результатів, які відрізняються саме наративну теологію від попередніх видів протестантської думки – класичної, ліберальної, фундаменталістичної, неоортодоксальної, тощо. Крім того, ми маємо надію досягти додаткових аргументів щодо легітимізації змістовного аналізу наративних джерел українського протестантизму: адже якщо певні наративні методики активно запозичуються зарубіжними та вітчизняними теологами для аналізу протестантських релігійних текстів, то тим більше на такий

аналіз мають право релігієзнавці. Особливо цікавими для нас є окремі роботи українських протестантських авторів, які виконані у руслі наративної теології, оскільки ці роботи часто теж є певними наративами, які свідомо чи несвідомо автори розповідають про себе, про свій релігійний світогляд. Праці сучасних вітчизняних теологів є важливим наративним джерелом відрефлектованого характеру, і їх аналіз вже буде прямим виконанням нашого загального завдання всієї роботи. Але також він відкриє важливу перспективу і для аналізу інших наративних джерел вітчизняного протестантизму. Важливо проаналізувати що саме українське протестантське наративне богослов'я відносить до наративних джерел вітчизняного протестантизму свідомо, що віднесено до таких джерел неусвідомлене, і які можуть бути розбіжності між протестантською самопрезентацією власних наративних джерел та їх релігієзнавчим аналізом. Як завжди із теологічною саморефлексією можна очікувати, що ряд особливостей наративної джерельної бази українського протестантизму буде визнаний протестантської теологією, але не можна очікувати, щоб ця теологія виходила у власному самоаналізі за конфесійні обмеження. Тому релігієзнавчий наративний аналіз як позбавлений таких обмеженостей, самою природою речей виступає мета-теорією відносно наративної методології протестантського наративного богослов'я.

Наративну теологію в окремий напрямок богословської думки християнства і протестантизму виділяють у своєму класичному підручнику «Богослов'я і богослови ХХ століття» два відомі протестантські богослови С. Гренц і Р. Олсон [71, с. 410–433]. На думку С.Гренца і Р.Олсона, наративна теологія – антропологічно орієнтована так само як багато інших течій сучасного богослов'я, визнає що теологія мусить розпочинатися із питання про те як людина може мати релігійний досвід, віру, бути людиною релігійною взагалі та християнином зокрема. Як і всі антропологічно орієнтовані течії сучасної теології, наративна теологія розпочинає із питання: «що значить бути людиною в сучасному світі?» [71, с. 411]. Відповідь на це питання, яка пропонується у наративній теології доволі специфічна. Бути людиною в сучасному світі – це розповідати наративні історії про



себе та свою спільноту, це бути причетним до певної культури, в основі якої лежать наративи із своїми сюжетами, що розповідають про певні унікальні події у минулому, сучасності та майбутньому. Такого роду антропологічна ідентифікація відбувається тому, що «людський досвід обов'язково приймає форму розповіді» [там само] при всякій спробі людини чи спільноти розповісти про себе. Також і зрозуміти досвід інших можна лише тоді, коли він представлений у формі наративу [там само]. Історія, яка розповідається має бути на думку представників наративної теології не просто історією із сюжетною лінією та оповідачем (наратором). За визначенням Г.Факра, наратив у теології це «опис персонажів та подій в межах сюжету, який розвивається у часі та просторі, прямуючи до розв'язки конфлікту, який у цьому сюжеті назрів» [там само]. Поява таких розповідей – ключова характеристика людського способу мислити і жити, пов'язана із потребою людини встановлювати логічні зв'язки між минулим, майбутнім та сьогоденням [там само]. Значення наративної теології викликане на думку С.Гренца і Р.Олсона наступним: «Увага до передачі своєї історії і до внесення її до історії суспільства ґрунтується на сучасній ідеї про те, що майже усі наші фундаментальні переконання, як релігійні, так і світські, уходять коренями в ту чи іншу розповідь, у контексті якої вони отримують смисл» [там само]. Різні фундаментальні «пояснюючі розповіді» породжують різні етики, різні релігійні переконання [71, с. 412]. Щоб зрозуміти витоки практичних та теоретичних особливостей релігій, необхідно зрозуміти як історії, так і «лінгвістичні структури», що із цими розповідями пов'язані [там само].

С. Гренц і Р. Олсон вважають, що фактичним засновником наративної теології був біблеїст Ернест Райт [71, с. 417], який намагався довести наступну тезу: «Біблія не статична, це дива книга, головний герой якої – Бог, а головна задача – свідчити про те, що він зробив для того, щоб спасти людину і встановити на землі своє царство» [там само]. Біблійна теологія – це проголошення або ж переказ історії спасаючої діяльності Бога у загальній історії людства [там само]. Теологія має розповідати історію до кінця саме як історію, і у цій мовній діяльності буде розкриватися характер Бога. Пропозиційні судження систематичної теології, які спираються на окремі фрази Біблії та окремі історичні факти із біблійної історії

малюють схеми Бога, далекі від реальності [там само]. Вихідним пунктом для біблійної теології мають бути біблійні події разом із тими тлумаченнями, які дані у самій Біблії [там само]. Якщо систематичне богослов'я та історична критика намагалися дійти до смислів тексту, які мають бути «за історіями», то нарративна теологія твердить: «історія – це і є смисл» (Ганс Фрай) [71, с. 421]. Структура біблійного нарративу безпосередньо пов'язана із смислом, являє його сама при розповіді чи переказі [там само]. Завданням нарративу є не точно переказати події, а явити існуючий порядок речей, показати Бога як головного діяча історії, втягнути читача світ біблійного світогляду [71, с. 418].

На думку С.Гренца і Р.Олсона нарративна теологія виросла із деяких установок неоортодоксії Карла Барта і Річарда Нібура [71, с. 416–418]. Карл Барт у перших двох томах «Церковної догматики» розвинув вчення про потрійну природу Божого Слова – втіленого, писаного і проповідованого. Відповідно, існує об'єктивний вимір одкровення – втілене Боже Слово, Ісус Христос як історична подія. З іншого боку, одкровення – суб'єктивне, оскільки стає реальністю як для спільнот, так і окремих людей у потоці людської мови, зумовлює досвід спільнот та людей [71, с.416]. Річард Нібур відносить біблійну розповідь до «внутрішньої історії», яка є більш важливою ніж власне історичні події «зовнішньої історії». При цьому розуміння внутрішньої історії та її подій наближене до того, яке існує у нарративній теології. «Зовнішня історія складається із об'єктивних подій, тоді як внутрішня історія включає в себе особисті історії окремих людей і цілих спільнот» [71, с. 414]. Одкровення за Р.Нібуром – це ланцюг подій із внутрішньої історії, описаної у Біблії, який слугує християнській спільноті та окремому віруючому ключем для інтерпретації всіх життєвих подій, через що знову і знову формує самосвідомість віруючих та їх спільнот. Історична подія спочатку завоюється у біблійну «внутрішню історію», стає одкровенням взагалі, а потім засвоюється спільною читачів, стає подією їх внутрішньої історії [71, с. 415]. Спільнота, у якій живе людина, – це необхідний елемент процесу одкровення, оскільки спільнота грає роль носія розповідей та символів [71, с. 415–416]. Але в цілому для неоортодоксії все ще характерні установки пізнього модернізму, і теологія є

відповіддю на Боже Слово, що звучить у процесі живого діалогу [13, с. 26]. Теологія визначається Словом Божим, людина слідує за благодаттю, яка їй відкриває істини вірою [13, с. 26, 100]. Відносини між Одкровенням і прийняття на віру Слова Божого, яке із силою вривається у людське існування є тією ланкою яка в неоортодоксії пов'язує Бога і людину, і ці відносини все-таки є вищими за наративну реальність. Для наративної теології всі відносини Бога і спільноти, Бога і людини принципово втілені у текст не менше, ніж Логос Божий втілений у плоть Ісуса. Для наративної теології відносини між Богом та індивідом принципово залежать від відносин між Богом і спільнотою, оскільки спільноти, а не окремі люди розповідають історії та визначаються історіями. Церква є реальною спільнотою, вірною конкретним наративам, яка задають нормативний світогляд, нормативну етику, нормативний спосіб життя, нормативне поклоніння. Задають через взірці із біблійних історій, при чому спільноти ці взірці тлумачать. Задають через прийняття символів та метафор, які використовуються в історіях. Тлумачення характеру Бога, характеру біблійних героїв, тлумачення подій та їх смислу, тлумачення символів, метафор, повелінь задається тим, що спільнота усвідомила себе як продовження історії, описаної у Біблії і дивиться на світ та Бога, себе та індивіда, крізь окуляри біблійного наративу.

Е.Тісельтон підкреслює відкритий характер біблійної розповіді по відношенню до особистості [229, с. 65]. Найбільш виразно цей відкритий характер біблійного наративу проявляється у притчах [229, с. 42–67]. Окремий віруючий чує притчу про блудного сина, і, звичайно, ставить себе на місце грішника, який кається – тобто ототожнює себе із молодшим («блудним») сином із притчі. Значно рідше відбувається усвідомлення власної тотожності із старшим сином, який виражає образ праведного віруючого, що претендує на певні заслуги перед Богом та ревниво ставиться до милостивих дарунків Бога грішникам, що покаялися. Ще менше віруючі усвідомлюють, що мають так приймати грішників, як батько із притчі – із любов'ю, ще до всякого покаяння. Е.Тісельтон вважає, що усі персонажі притч є можливими ролями для читача, і важливо заглибитися у історію, щоб пояснити власне існування, а не спішити обмежуватися лише одним тлумаченням. Ще більш

важливо те, що притчі творять наративні світи, до яких залучають читача. При цьому притчі самою своєю природою розлогої метафори руйнують можливість однозначності, не дають сформулювати єдиноістинного раціонального богослов'я чи замкнутого міфу [229, с. 63]. Церква як спільнота, передає наративи, а не смисли, які мали б бути «за наративами». Центральний теологічний смисл – «Бог контролює історію і спасає світ» співпадає із центральним наративом «Бог турбується про своє творіння і його турбота втілилась у обранні Ізраїля та житті Ісуса» (С.Хаусхер) [229, с. 425]. Як бачимо, теологія є наративною, а наратив – теологічним. Певний наратив і є смислом, а не окремі пропозиційні судження із Біблії, навіть такі як «Бог є любов».

Якщо Е.Тісельтон вважає, що текст втягує читача в певний наратив і задає правила мовної гри, то К.Ванхузер звертає увагу на те, що читач у добу постмодернізму вільний у власних тлумаченнях тексту, і тому визнання читачем впливу тексту на власну ідентичність є актом герменевтичного смирення і формує певну читацьку етику. К. Ванхузер у своїй фундаментальній роботі «Мистецтво розуміння тексту. Літературознавча етика і тлумачення Писання» [40] розгортає величну картину долі читання Біблії сучасним теологом, свого роду унікальну «Феноменологію духу сучасного християнського богослов'я». У першій частині книги К.Ванхузер послідовно прослідковує деконструкцію у сучасній філософії, теології, літературознавстві автора, тексту і читача. У другій відбувається «воскресіння автора», «віднайдення тексту» і «преображення читача». Бог як автор говорить через комунікативну спільноту свого народу. Боже Слово являє себе через Текст, що існує під час його написання і читання. А читач формується як духовне «Я» завдяки прийняттю наративу Тексту та вірності Автору (Богу). Читання читача є діяльністю не стільки людини чи спільноти, скільки активність Духа Святого, який і відкриває Слово Боже (Сина) і Автора (Отця). Герменевтика К.Ванхузера вибивається із загального строю сучасної теології через власну спекулятивність, філософічність, штучність, і тому не дивно, що використовується лише фрагментарно у сучасній протестантській теології.

Найбільш впливовою у протестантській думці, у тому числі – українській, стала модель наративної теології, запропонована видатним англіканським біблеїстом Н.Т.Райтом у його класичній фундаментальній праці «Новий Завіт і народ Божий» (1992) [169]. Ця модель була успішно апробована ним у монографіях «Ісус і перемога Бога», «Воскресіння Сина Божого», «Павло та вірність Бога», «Авторитет Писання і влада Бога» [168], «Головна таємниця Біблії. Смерть і життя після смерті у християнстві». Згідно із Н.Т.Райтом, історико-критичний, філологічний, структуралістський аналіз біблійних текстів вичерпав власні можливості. Для глибшого і адекватнішого розуміння Біблії як наукою, так і спільнотою віруючих, необхідним є критичний реалізм, тобто визнання біблійних наративів як реальностей, які є предметом для розуміння, з одного боку, та інстанцією впливу на читачів та спільноти, з іншого боку [169, с. 53–103]. Текст має властивість захоплювати читача через розповідь сюжетних історій, надання символів та метафор, нових переінтерпретацій історичних наративів як книжного, так і реально-історичного походження [169, с. 73–77]. Текст розповідає історію, відкриває цілий наративний світ і тоді «нас невимовно тягне у світ цієї історії» [169, с. 75], як через цікавість до того, що розповідається, так і через інтерес до того, що замовчується [там само]. Н.Т.Райт показує відповідні процеси втягування у метафоричний світ історії із поезії [169, с. 73–75], де загадковість тексту привертає увагу не дивлячись на мінімальність інформативності. Вдалим є приклад з втягуванням читача у наратив роману Томаса Манна «Доктор Фаустус» [169, с. 75–76], в якому різні історії – літературного Фауста і реальної Німеччини дані через історію геніального композитора, який спочатку спокушається, а потім критикує гітлеризм. В результаті розповіді про долю і переживання видуманого композитора Томас Манна краще за будь-якого аналітика чи звичайного історика розкриває трагедію німецького народу. Так само читачі не можуть не реагувати на притчу Ісуса про виноградник, яка розвиває історію, що розповів Ісаїя. В результаті переказів із використанням метафор і символів читач схильний примати біблійну історію, в якій описані драматичні відносини Бога та Ізраїлю саме у тій версії, у якій вона розповідається, із тими тлумаченнями, які вона в собі несе [169, с. 76–77].

Притча краще за теологічні трактати розкриває і характер Бога, і логіку його дій, і характер вождів Ізраїля, дає безжально-критичне зображення їх дій та мотивів. І смислом історії, яка спочатку була розказана Ісаєю, а потім наново – Ісусом, була сама ця історія, а не певні богословські чи моральні висновки, які можна було б здобути при тлумаченні. Біблійні тексти тлумачать історію і тлумачать читачів, пояснюючи себе самі і даючи пояснення історій Бога, людини, народу Божого та людства. Отже, історії втягують читача в себе завдяки: 1) власному символічному і метафоричному світові, 2) сюжету історії, 3) паралелізму історії, що розповідається зараз із реальною історією читачів, або із реальною історією, що цікавить читачів, або із літературною історією, що була важлива для читачів. Центральну роль все-таки при цьому грає сюжет, в якому виражена сутність історій [169, с. 102–103]. Сюжет нарративу має три обов'язкові елементи: зав'язку, розвиток дії із кульмінацією, розв'язку. Н.Т.Райт стверджує: «Сюжет простої історії можна розділити на три основні частини: зав'язка (включаючи експозицію), в якій ставиться чи створюється проблема і герою чи героїні доручається завдання, на вигляд важке чи неможливе до виконання; розвиток дії (що завершується кульмінацією), в якому головний герой всупереч обставинам приходить до вирішення проблеми; і розв'язка, в якій початкова задача повністю вирішена [169, с. 103]. Біблійна історія як єдине ціле задає смисл окремим текстам, а тому «важливо, щоб ми розуміли Писання і свої відносини з ним у контексті якогось всеохопного нарративу, який задає смисл кожному окремому тексту» [168, с. 122]. Н.Т.Райт наголошує на тому, що так само читач має тлумачити окремі тексти п'єси Шекспіра в рамках того нарративу, який розповідає п'єсу як ціле. Такий підхід – перша умова можливості зрозуміти текст і адекватно до нього ставитися. Якщо ж це текст Писання, який вимагає від віруючих певних дій, починаючи від розуміння і закінчуючи етикою, то лише усвідомлення цілої історії дозволяє досягнути цієї мети, усвідомлюючи що наш час займає певне місце у історії, яку розповідає Біблія. Н.Т. Райт пише: «Якби один із персонажів в п'ятому акті п'єси «Все добре, що добре закінчується» почав би раптом повторювати монологи із першої дії, п'єса втратила б всякий сенс. Ми повинні діяти у відповідності до вимог теперішнього

моменту історії, зберігаючи спадковість щодо попередніх дій (ми не вправі міняти саму розповідь чи п'єсу)» [168, с. 122–123]. На думку Н.Т. Райта, біблійний наратив – це драма на п'ять актів, що стала предметом для його головної книги «Новий завіт і народ Божий». «Перший акт – Творіння, другий – Гріхопадіння, третій – Ізраїль, четвертий – Ісус. Написання Нового Завіту – в тому числі євангелій – являє собою першу сцену першого акту: в цій сцені вже є натяки на те, чим повинна закінчитися п'єса. Четвертий акт також свідчить про те, чим завершиться драма, однак проміжкових етапів не пояснює. Таким чином, церкві доводиться жити під авторитетом цієї історії: вона покликана імпровізувати п'ятий акт, який веде до відомого і очікуваного кінця» [169, с. 189–190]. Якщо говорити більш конкретно, то початком драми є перші дві глави книги Буття, які знайомлять із головними героями – Богом і людством, розповідають про характер цих персонажів, особливо – про благословення Богом людства. Другий акт, описаний в 3–11 главах книги Буття показує виникнення проблеми: гріхопадіння та відхід до язичництва із його поклонінням плоті. Третій акт є історію Ізраїля від Авраама до Месії: Ізраїль обраний, щоб повернути Божі благословення людству, але не справляється із завданнями і сам потребує допомоги. Четвертий акт є історією Ісуса, і є кульмінацією всієї драми. П'ятий акт є історією церкви від П'ятидесятниці до кінця світу. Н.Т.Райт наголошує: «Жити у п'ятому акті – значить, спираючись на все сказане вище, усвідомлювати, що саме з нашою допомогою великий наратив рухається тепер до свого логічного завершення. Коли ми, нарешті, опинимося у цілі, там не буде ні Храму, ні таїнств, ні навіть молитви у звичному розуміння слова, оскільки все розчиниться у безпосередній присутності Бога і в його любові» [168, с. 124]. Апокаліптичні видіння та слова Ісуса про місію церкви і останні події є свого роду сценарієм, в межах яких церква творчо імпровізує [168, с. 125–126]. Теорія п'яти актів дозволяє зрозуміти той паралелізм, який часто існує між діями Бога у Старому завіті та діями Ісуса у Новому – четвертий акт просто зобов'язаний не лише розв'язати проблеми у тому вигляді, в якому вони представлені у третьому акті. Четвертий акт не лише має наново переказати історію 1, 2, 3 актів історії, розповісти про 4 і майбутній щодо Ісуса 5 акти – оскільки тут досягається

кульмінація розповіді. Четвертий акт має відсилати у своїх основних символах до символів третього акту, даючи ключові моменти для розуміння того, що говорить і робить Ісус. Ізраїль формується виходом із рабства Єгипту через перехід Червоного моря. Ісус звільняє від рабства у смерті (паралель до 3 акту), що почалося із Адама (1 акт). Численні символи – хрещення у воді, чудесне ходіння по водах, існування в причетності до Святого Духу як споживання живої води – становлять засадничий паралелізм, за допомогою якого 4 акт відсилає до 3-го для розуміння того, що саме відбувається. Центральне значення для 3 акту має Храм як місце присутності Бога. У 4 акті Христос протиставляє себе як новий Храм для всіх храму Ірода, і 5 акт розпочинається не лише із П'ятидесятниці, але із зруйнування іудейського храму в 70 році. Велике знання мав символ Тори, на місце якого заступає Христос як Логос. Обітована земля залишається у 3 акті, оскільки в 5-му церква як істинний Ізраїль має успадкувати весь світ. Християнство універсальне, але тому що Бог обіцяв, що усі народи придуть до Ізраїлю та благословляться через Ізраїль. Тому розуміння символічного світу Нового Завіту, дій та ідей Ісуса і Павла можливе за Н.Т. Райтом виключно при знанні світогляду іудейського, символічного світу Ізраїля. Н.Т. Райт наголошує на тому, що суть християнського наративу – у тому що Ісус – це обіцяний ізраїльський Месія, який сповнив очікування у несподіваний спосіб, розв'язав основну проблему не так, як очікували сучасники і навіть учні. Ісус сам дає ключі для розуміння себе в світлі історії Ізраїля, переповідаючи наново основний наратив, із особливо увагою до 3 акту. Новизна кожного акту є важливою для розгортання наративу. Християни як люди із 5 акту не можуть існувати усередині 4-го акту, але є тими, хто користується із того, що було досягнуто в 4 акті. «Читаючи історію земного життя Ісуса, ми погружаємося у вирішальний і кульмінаційний четвертий акт. Ми самі не живемо в ньому – не подорожуємо із Ісусом по Палестині, не бачимо на свої очі як він зцілює людей, проповідує і сідає за стіл із маргіналами, не ламаємо голови над його планами останньої подорожі до Єрусалима – однак саме це стає основою для нашого власного, п'ятого акту» [168, с. 124]. Не лише історичні постаті минулого, але і сучасні віруючі втягуються в єдиний наратив. Н.Т. Райт солідарний із Е.Макінтайром [138], згідно із яким:



«Історія – це не послідовність дій; навпаки, саме поняття дій є елемент історії, для якихось цілей із неї виокремлений; так само і персонажі історії – не зібрання особистостей; навпаки, саме поняття особистості – не що інше, як персонаж, виокремлений із історії» [169, с. 62].

Як бачимо, сюжет драми в 5 актах стає основою християнського нарративу, старозавітні символи та метафори переказані і переосмислені у Новому завіті (іноді до протилежності, коли ознакою месіанського часу стає не тріумф Храму, а його руйнування [169, с. 512]) – мовою для цього нарративу. Але весь нарратив основоположний для церкви як спільноти, оскільки формує її світогляд, відповідаючи на чотири основні світоглядні питання: Хто ми? Де ми? Що не так? Де вихід? [169, с. 478–479, 62–72, 166–170]. Н.Т. Райт так описує світоглядний аспект християнського нарративу писань Нового Завіту. У відповідь на питання: «Хто ми?», християни мали дуже просту відповідь: «Ми громада істинного Бога» [169, с. 477], яка розгорталася у наступну історію: «Ми – нове угруповання, новий рух; і все ж не зовсім нове, оскільки вважаємо себе істинним народом Бога Авраама, Ісаака та Якова, творця світу. Ми – ті, для кого Бог-творець готував шлях у відносинах завіту із Ізраїлем. До деякої міри ми подібні Ізраїлю: ми – не язичники, не політеїсти, ми віруємо в єдиного Бога, бережемо ізраїльські передання; однак і від іудейського світу ми відокремлені, оскільки поклоняємося розп'ятому Ісусу і Святому Духу, а один із одним складаємо братерський союз, в якому зникають традиційні кордони між іудеями та язичниками» [169, с. 478]. Відповідь на друге світоглядне питання: «Де ми?» також зумовлена нарративом і коротко може бути описана так: «Ми в прекрасному світі, що потерпає від людського гріха». Відповідь на це питання задає універсальний контекст для драми. Але при відповіді на це питання християни часів написання Нового завіту аж ніяк не могли уникнути біблійних символів та метафор, що особливо помітно при викладі Н.Т. Райтом розширеної відповіді на друге світоглядне питання. «Хто ми? Живемо у світі, створеному Богом, якому ми поклоняємося, в світі, який ще не визнав свого єдиного та істинного Бога. Ми оточенні людьми, які поклоняються ідолам... Люди в цілому залишаються в рабстві у своїх богів, які штовхають їх до різноманітних форм

жальної поведінки. У результаті нас переслідують – адже ми свідчимо про те, що їм лише туманно відомо: про те, що бути людиною можливо і по-іншому, і що євангеліє істинного Бога про його сина Ісуса ставить під сумнів абсолютну владу їх богів» [там само]. Третє питання: «Що не так?» дуже відрізняє сучасний протестантизм від первинного християнського нарративу. Адже для протестантизму проблемою, яка потребує вирішення є гріх, який особистість повинна подолати, прийнявши Ісуса як персонального спасителя. Але індивідуалістичне розуміння проблеми гріха чуже для перших християн, і тому ситуація гріховності бачиться більш комплексно, більш широко. Н.Т. Райт описує це наступним чином. «Що не так? Язичництво все ще править світом, а час від часу просочується і в церкву. Ззовні християнству загрожують гоніння, зсередини – ересі та розколи. Іноді це зло приписується надприродним силам – сатані чи різним демонам. Навіть у душі кожного християнина ще залишаються сили, які необхідно побороти – винищити похоті, присмирити дух гордості та боротьби» [169, с. 479]. Відповідь на четверте питання «Де вихід?» є ще більш біблійною за своїм контекстом. Для сучасного протестантизму виконання пророцтв Старого заповіту на Ісусі є лише доказом істинності християнства. Але з самого початку християни не виривали окремі цитати і не шукали відповідних підтверджень. Навпаки, оскільки Ісус був продовженням нарративу про Ізраїль та його месіанські надії, то і не месіанські пророцтва теж звучали як історії, що заздалегідь розповідали і про нього, і про християн. Вихід бачиться у добрій новині, що обіцянки Бога Ізраїлю щодо царства Бога сповнюються, а не у добрій новині, що Бог спасає окрему душу від гріха через віру по благодаті. Ось як відповідь на четверте питання описує Н.Т. Райт: «Де вихід? Надія Ізраїлю справдилась: істинний Бог почав діяти для того, щоб повалити язичницьких богів і створити новий народ, за допомогою якого він спасе світ від зла. Все це він зробив через Ісуса, іудейського Месію, особливо через його смерть і воскресіння. Перемога ця ще не завершена: той же Бог продовжує боротьбу через Духа Святого, що живе тепер в його народі. Колись цар повернеться, щоб судити світ і встановити своє царство, не схоже на царства світу цього. Коли це відбудеться, ті, хто помер християнами, воскреснуть до нового фізичного життя.

Князям світу цього доведеться визнати Ісуса своїм Господом, і у всьому всесвіті нарешті запанує мир і справедливість» [там само]. Для доведення того, що християни саме так формулювали відповіді на чотири основні світоглядні питання Н.Т. Райт не лише комплексно проаналізував давній іудаїзм [169, с. 195–438] та християнство першого століття [169, с. 441–612] у своїй головній книзі «Новий завіт та народ Божий». Додаткова аргументація представлена і у всіх інших книгах Райта, вищезгаданих нами.

Отже, Н.Т.Райт, крім власне наративу та його символічного світу, виділяє як окремий аспект – відповіді на світоглядні питання. І ці відповіді не менш ніж сам наратив та його символи залучають читача до певної наративної реальності та визначають його поведінку. Адже питання «Де вихід?» може звучати і так: «Як це виправити?» і тоді християнський наратив автоматично включає у себе і дію християн [169, с. 167]. Праксис віруючих – це їх свідомо та несвідомо поведінка, яка виказує їх дійсну ідентичність [169, с. 168], їх наміри, цілі, мотиви [169, с. 150–154].

Чотири елементи світогляду: наратив, відповіді на основні питання, спільні символи, практика – це те що відрізняє одну релігійну спільноту від інших, слугує для маркування «свій-чужий» [169, с. 166–168].

Видатний протестантський теолог Уолтер Брюггеман у своїй книзі «Пророча уява» [37] прояснює, яким чином можливе оновлення наративів та їх складових. Нові наративи завжди виникають як альтернативні історії, які переповідають наново всю історію світу та вибраного народу, боротьби Ісуса та церкви. Першою альтернативною історією У. Брюггеман називає наратив Мойсея. Його проповідь, що була центральним моментом його діяльності була творенням альтернативного наративу по відношенню до єгипетської релігії, покликаний бути ідейною основою незмінного ієрархічного суспільства. Наратив Мойсея – це розповідь про Бога, який спричинює зміни, аж від творіння світу і до виведення Ізраїлю з полону. Бог Мойсейового наративу принципово не може бути гарантом порядку тоталітарного суспільства чи спільноти, яка цінує порядок вище за справедливість, ієрархію вище за солідарність. Бог Мойсея – це Бог, що творить

Ізраїль як спільноту, яка солідарна із нужденними, вміє співчувати, як спільноту, що бореться за свободу і справедливість. На думку У. Брюггемана цар Соломон та його наступники намагалися побудувати стабільне царство, приручити «Бога», зробивши його доступним у храмі, перетворивши його на гаранта порядку. Пророчий рух в Ізраїлі був відповіддю на цю нову реальність. Завданням цього руху була побудова більш широкого наративу, який би показував марність зусиль встановити вічний порядок і гармонію у світі, який несе в собі смерть і страждання. Таким чином, у часи самозаспокоєння Ізраїлю пророки намагалися пробудити реалістичну свідомість. Ситуація змінилася із настання епохи, під час якої історичні нещастя Ізраїлю довели правоту їх екзистенційного наративу, спрямованого на пробудження релігійної свідомості динамічного типу, спрямованої на відновлення пріоритету цінностей солідарності і справедливості всупереч цінностям порядку і владарювання, споживацтва і визискування. Під час історичних нещасть Ізраїлю альтернативним наративом стала теологія надії Второїсаї, яка прославляла майбутнє відновлення Богом свого народу. Також і наратив Ісуса виник як альтернативна розповідь про Бога та його народ, про основні цінності, про історію та її завершення. Ісус як пророк дійсно є Мойсеєм, бо виводить свій народ – церкву із рабства гріха та смерті, що спіткало людство. Відносини, які характеризують оновлене людство не можуть відноситися лише до майбутнього царства Божого. У. Брюггеман вважає, що як Мартін Лютер Кінг чи як Махатма Ганді, сучасні християни можуть пророчо уявляти можливі більш людські та більш християнські відносини у суспільствах, можуть проповідувати про ці можливості, викликаючи солідарність спільнот навколо оновлених цінностей та нових взірців поведінки – співчутливої, солідарної, справедливої. Те, що сьогодні сповідує меншість як альтернативний наратив може завтра бути вже новою нормою, по відношенню до якої панівні форми сучасних наративів будуть відкинуті як неможливі тут і зараз «консерватизм» чи «лібералізм». Прийняття нових цінностей, нових форм поведінки, нових форм суспільного життя відбувається лише через прийняття оновлених наративів та оновленої релігійної мови. Оновлення мови наративів відбувається за У. Брюггеманом під час віднайдення нових форм прославлення

Бога: по новому розкривши характер Бога, віруючі можуть наново переповісти свої наративи, увіяти себе оновленими героями оновлених історій вічної боротьби добра проти зла, свободи проти імперій, солідарності проти тоталітаризму, тощо.

Виявивши яким чином є можливим оновлення наративів, протестантська теологія задається протилежним питанням: як можливе унормування наративів, визначення того, який наратив є нормативним для читачів, які намагаються зрозуміти Біблію і тим більше для тих, хто хоче жити у згоді із нею. Відповідь на це питання протестантська теологія дає за допомогою канонічної критики. Провідний представник цього напрямку біблеїстики Бревард Чайлдс вважає, що цілісна традиція, яка має тяглість протягом всієї історії народу Божого має визнавати канонічні норми не лише щодо об'єму біблійного тексту, але і щодо його змістовного тлумачення [151, с. 646–647]. Твердження, що наратив належить традиції викликане не поверненням до логіки католиків чи православних, але слідуванням за філософськими тезами Е. Макінтайра, згідно із якими світогляди, наративи, відповіді на основні світоглядні питання, цінності, символи, метафори, взірці поведінки – все це належить традиціям. Спільноти як культурні та релігійні реальності передують індивідам, і особистості мають бути обмежені у своїх альтернативних наративах, якщо хочуть належати до народу Божого. Е.П. Сандерс, визнаючи ключову роль спільноти як тієї інстанції, що встановлює канон, звертає увагу на свободу, яку має спільнота у нових інтерпретаціях наративу [151, с. 647]. Д. Шепард звертає увагу на те, що канон не стримував редакторів давніх текстів [151, с. 648], а Р. Браун підкреслює, що і сьогодні «тлумачення Церкви може значно відрізнитися від буквального значення» тексту, але бути визнаним як канонічно нормативне [151, с. 649]. Стенлі Хауїєрвас створює цілісну концепцію канонічної критики у межах наративної теології, наголошуючи на ролі спільноти, яка має євхаристію [255, с. 344–365]. На думку С. Хауїєрваса, «для правильного прочитання Писання необхідна вже існуюча спільнота, сформована історією про Боже царство. Така спільнота заснована на «розіграній драмі» літургії і на взірцевому житті святих» [253, с. 3]. Спільнота повинна бути на певній світоглядній та моральній висоті, щоб зрозуміти та прийняти біблійний образ Ісуса. Тому

загальний наратив про царство Боже, формує спільноту до заглиблення у Писання. Образ святих, тобто справжніх християн, які словами та діями свідчать про християнство – це перша реальність, яка формує спільноту [255, с. 347]. Літургія, яка драматично переповідає біблійний наратив та залучає вірних до символічного світу цього наративу – це друга реальність, яка формує спільноту [255, с. 347–348]. Те, що сповіщається словами та діями під час літургії більше формує спільноту, ніж визнані доктрини чи символи віри [там само]. За С. Хауїєрвасом Церква створює смисл Писання [255, с. 360], бо визнає суверенітет Христа, який править із хреста, визнає Нагірну проповідь власною конституцією, а отже має як спільнота певний характер. Саме читання Писання не лише народжується церквою, яка правильно прийняла проповідь святих та літургії, але читання Писання є вірним коли його можна проповідувати літургійній спільноті. Дж. Г. Йодлер, навпаки, доводить, що характер спільноти формується біблійним образом Ісуса, тим, що Новий завіт послідовно вказує на хрест як на взірць для наслідування [255, с. 326]. Ісус задає як норму певний нонконформізм, а також надає нові моделі лідерства, які не є пануванням, але є служінням та вплетене у нормативний спільнотний спосіб життя [255, с. 326, 324]. Якщо за У. Брюггеманом, спільнота та її бачення Писання формуються альтернативним наративом, то за Дж.Г.Йодлером таке формування відбувається через прийняття основних мотивів: закликом Павла наслідувати Христу та приймати участь у житті Христа; закликом Йоана любити так, як любив Ісус. Ці основні мотиви можна виразити просто: «бути як Ісус» – і це стосується вірності, любові, самопожертви, служіння спільноті [255, с. 327]. Ісус є взірцем життя, прожитого у вірності Богу, і тому він визначає спосіб життя спільнот, які підривають претензії структур влади цього світу на панування над людиною [255, с. 327-329]. Більше того – Ісус був «одкровенням характеру Бога в житті конкретної людини» [255, с. 339], і тому спільнота вірних Богові не може не конституюватися взірцем Христа – від богослужіння до соціальної діяльності, від критики наявного порядку до формування альтернативних суспільних відносин [255, с. 339–342].

Таким чином, канонічна критика цінна, бо нагадує про роль спільноти, якій наратив належить не менше, ніж самому тексту Біблії. Цінна вона також тим, що

визнає: світогляд спільнот зумовлений тим біблійним нарративом і текстом, який створений у результаті всіх редакцій. А тому, пошуки «першопочаткового тексту» чи «справжнього Ісуса» позбавлені сенсу, оскільки норми задаються нарративом, який є історією, що містить у собі не лише повідомлення, але і інтерпретації. Але визначити у межах нарративної теології формальні критерії нормативності нарративів надзвичайно важко, і на це вказує саме різноманіття підходів представників канонічної критики. Фактично, біблійний нарратив визнається церквою нормативним і канонічним тому що церква має таку владу визначати цей нарратив як народ Божий, що сформований літургією, взірцями святих, взірцями характеру Ісуса і характеру Бога. При цьому навіть у межах канону залишається значне різноманіття, і церква не зводить все до уніфікованого варіанту нарративу. С.Хауїєрвас виправдовує це різноманіття тим, що воно є аналогічним до різноманіття життя, відображає різні слова та дії Бога в різний час та в різних ситуаціях. Так чи інакше, виділення основного нарративу не може бути просто пошуком основної керігми, яка б пронизувала все легітимізоване сучасною біблеїстикою різноманіття нарративів Нового завіту та теологічних концепцій давніх авторів, які з цими нарративами пов'язані (Дж. Данн) [73]. Отже, протестантські богослови усвідомлюють проблематичність визначення формальних критеріїв для нормативності біблійного нарративу. Також вони розуміють неможливість відірвати керігму від нарративу, для того щоб зробити керігму зовнішнім та формальним критерієм для визначення нормативності. Нарративна теологія гостро критикує Р. Бульмана за відповідний крок, а також тих учнів Р. Бульмана, які сьогодні вишукують первісну керігму в Євангелії від Фоми та гаданій першій редакції Q. Дійсно, винісши керігму за межі нарративу можна будь-які концептуальні побудови видавати за цю саму керігму [169, с. 47, 125–128, 441–446, 480–481, 540–551, 562–572], а тому краще триматися самого нарративу у його внутрішньому різноманітті та єдності [169, с. 480–539]. Через описані труднощі із формальними критеріями канонічності не дивно, що з'явилися спроби визначення змістовної єдності християнського біблійного нарративу.

Видатний протестантський богослов, відомий своїми працями у галузях біблеїстики та моральної теології, Річард Хейз задається питання про змістовну єдність християнського нарративу в книзі «Етика Нового Завіту». Згідно із Р. Хейзом Новий завіт є «збіркою документів, які по-різному переповідають і коментують один і той же нарратив», зміст якого наступний: «Бог Ізраїля, Творець світу, здійснив, через смерть і воскресіння Ісуса, вражаючий акт спасіння світу, що гинув. Масштаби спасіння ще не проявилися повною мірою, але Бог вже створив спільноту свідків цієї благої звістки – Церкву. Очікуючи на велике завершення Нарративу, церква, охоплена Духом Святим, покликана наслідувати Ісуса Христа у його любові і послуху і тим самим слугувати символом спасительного задуму Бога про світ» [255, с. 252]. Те, що історія переповідалась багатьма авторами в різних документах Нового завіту, створило ситуацію «хору голосів», кожен із яких «відрізняється не лише інтонацією, але і змістом власного повідомлення» [255, с. 245]. Але все-таки основний нарратив є спільним, і віруючі не мають свободи довільно інтерпретувати його, – так само водії не мають повної свободи довільно тлумачити дорожні знаки [255, с. 245–246]. Усе різноманіття нормативних інтерпретацій коріняться у самому Новому Завіті [73], оскільки різні автори підкреслюють різні аспекти єдиного нарративу [255, с. 252]. Але щоб бачити єдиний нарратив, як він втілений у біблійному тексті, недостатньо його знати заздалегідь (як думає С. Хауїєрвасом); тим більше недостатньо дати тексту визначати спільноту читачів (Дж.Г.Йодлер) чи окремого слухача (К.Ванхузер). При читанні чи слуханні Писання спільний нарратив розуміється чи ре-конструюється через «окреме синтезуюче творче судження», в якому інтерпретатор намагається зрозуміти суть християнства [255, с. 253]. Це судження спирається на здатність уяви, яка задає єдиний фокус погляду на Писання. Але при цьому адекватним буде те судження, яке спирається на ключові біблійні образи [255, с. 262, прим. 21], які за Р. Хейзом мають бути спільними для всіх книг Нового завіту [255, с. 253–257]. Першим образом, який пронизує усі тексти Нового завіту є образ нової спільноти, церкви, яка у своєму житті покликана втілити альтернативний соціальний порядок, який буде виявом Божого задуму [255, с. 257]. Другим образом є символ хреста. «Хресна



смерть Ісуса – вірець вірності Богу в нашому світі» [255, с. 258]. Новий завіт закликає спільноту понести власний хрест, бо «шляхом страждання має йти вся спільнота в цілому [255, с. 259]. «Критерій наших вчинків – не у їх практичній користі, а у їх відповідності прикладу, що явлений во Христі» [255, с. 258]. Третім образом є концепт нового творіння [255, с. 259–260]. «Церква втілює силу воскресіння посеред ще не викупленого світу... У нинішній час, між воскресінням і парусією, нове творіння вже присутнє, хоча ще не повністю» [255, с. 259]. На роль ключового образу може претендувати також любов, але вона є не образом, а скоріше інтерпретацією образу [255, с. 266]. Любов можна по різному інтерпретувати до тих пір, поки не пояснюється, що це та любов, яка знайшла своє вираження у хресній смерті Христа [там само]. Без такого уточнення через образ хреста і пов'язаною із ним ідеї смиренного послуху благовістя любові може бути основою для релятивізму, який суперечить наративу Нового завіту [там само]. Так само і свобода може бути абстрагована і політично інтерпретована, хоча Христос звільняв спільноту для того, щоб вона була новим творінням [255, с. 268]. Знову такі і справедливість може бути адекватно зрозумілою через образ спільноти, яка має завіт із Богом [255, с. 268, прим. 29]. Самі по собі любов, свобода, справедливість не можуть бути ключовими образами новозавітного наративу, якими є спільнота (церква), хрест, нове творіння. «Ці образи – свого роду кореневі метафори» [255, с.254]. Ці метафори покликані спрямовувати метафоричну уяву спільноти. «Єдність Писанні досягається лише через акт метафоричної уяви, який наділяє розрізненні тексти єдиним фокусом» [255, с. 253]. Акти метафоричної уяви, що засновані на кореневих метафорах тексту, і формують синтетичні («синоптичні») судження [там само]. Кореневі метафори «вміщують в себе ключові елементи наративу і фокусують нашу увагу на тому, що об'єднує різноманітні свідчення. Вони є свого роду лінзами, через які ми бачимо Новий завіт: коли ми дивимося на канонічні документи крізь ці образи, нашому погляду відкриваються вже не затуманені та розпливчасті обриси, а сфокусована картина» [255, с. 254]. Ці кореневі метафори є першим «правилом віри», оскільки ці «образи одночасно резюмують наратив, що розповідає (чи має на увазі) Писання, і направляє

інтерпретацію конкретних текстів, занурюючи їх у когерентну наративну канву» [там само]. Якщо «символи віри», «правила віри», «сповідання віри» починаючи із найпростішого «Ісус є Христос» («Ісус – Господь») претендують на самостійний авторитет, то кореневі метафори (основні образи) не можуть претендувати на самостійне канонічне значення авторитету (внутрішнього чи зовнішнього). Їх значення – у розкритті авторитету Писання. Р. Хейз наголошує на цьому, бо так уможлиблюється уникнення логічного кола. «Важливо зрозуміти: такі синтетичні образи не замінюють новозавітних текстів, але фокусують і направляють інтерпретацію Нового Завіту, нашого головного джерела і авторитету» [255, с. 254–255]. Але при цьому ці три образи – це «правило для інтерпретації» і є «де-факто канонем в каноні» [255, с. 262]. Недостатньо якогось одного образу, але кластер із трьох корневих метафор – спільноти, хреста, нового творіння – є достатнім для розуміння як текстів Нового завіту, так і досвіду спільнот, що сформовані новозавітним наративом [255, с. 256–257]. І навіть порядок цих трьох метафор має значення. «Ставлячи спільноту на перше місце, ми стверджуємо: Божий задум про боговибраний народ передує самим новозавітним текстам, адже Церква знаходиться, має глибоку спадкоємність відносно Ізраїля. Ставлячи хрест в середину, ми стверджуємо: смерть Ісуса – кульмінація і поворотний пункт есхатологічної драми. Ставлячи нове творіння на останнє місце, ми стверджуємо: Церква живе в очікуванні майбутнього викуплення Богом творіння» [255, с. 262]. Ці три ключові образи можуть бути названі як «Ізраїль, хрест, воскресіння» [255, с.262, прим. 21], якщо розуміти під Ізраїлем і Церкву, а «під воскресінням розуміти не лише воскресіння Ісуса («вже»), але і загальне воскресіння в останній день («ще ні»))» [там само].

Г.Р. Осборн у своїй книзі «Герменевтична спіраль» [151] вирішує проблему єдності біблійного наративу через звернення уваги на єдність наратора (оповідача). Осборн гаряче вітає відкриття наративною теологією того, що «значення криється у тексті як єдиному цілому, а не окремих його частинах» [151, с. 249], і що це значення є відразу і певною історією, і певною теологією, які «взаємопереплетені» [151, с. 250]. Як наратив, тобто розповідь, біблійний текст є «картиною». Але ця

сама картина слугує «вікном» до історичних подій, що відбувалися, і також «дзеркалом», дивлячись в яке вірні визначають хто вони є і ким вони мають бути [151, с. 251]. Навіть якщо читач не є віруючим, він має розуміти, що текст був спрямований до спільноти віруючих, а не був довільним художнім твором чи нейтральним носієм історичної інформації [там само]. Із трьох основних функцій тексту функція картини є первинною, а тому структура тексту як наративу є первинною реальністю, розуміння якої може відкрити і значення тексту як історичної пам'ятки і як теологічного наративу для спільноти. Теологія та історія єдині в тому, що вплетені в наратив. І якщо сконцентруватися на особливості біблійного наративу, то бачимо складну концепцію авторства. Наприклад, Второісая – реальний автор, але пише від імені пророка Ісаї. Але при цьому уявний автор Ісая говорить не від свого імені, а від імені ще одного автора: «Так говорить Господь Бог». Те, що говориться від імені Господа претендує не лише на авторитет, але і на всезнання. «Всезнаючий автор» говорить про те, що дійсно відбувається, а не лише про історичну видимість (особливо у книзі Судів, де зображується бачення пророком ангелів, які воюють на стороні Ізраїля), про майбутнє. Біблеїст Штернберг вважає це особливістю біблійної риторики, а сам Осборн пояснює цей феномен усвідомленням авторами богонатхненності, а не продуманою риторикою [151, с. 253–254, с. 253, прим. 7]. Тут ми повертаємося до початку нашого аналізу наративної теології, оскільки біблійний наратив репрезентується як розповідь Бога про сотеріологічні дії Бога, а також про спільноту – Божий народ, та про долю окремої людини. І окремий читач, і Божий народ є адресатами наративу. Вони не лише – реальні та уявні читачі, але і реальні та уявні учасники наративу. Історія Ізраїлю чи Церкви – це історія тих, хто вважає себе християнськими спільнотами. Історії про грішників, які каються – це історії про реальних та уявних індивідуальних читачів [151, с. 252]. Наявність такої основної єдності наративу: Бог (і його народ) розповідають про Бога (і його народ) є теологічним тлумаченням особливостей біблійного наративу. Навіть там де текст цілком можливо не писався як сакральний – наприклад, у «Пісні пісней», то віднесення тексту до авторства Бога відбувається під час редакторського включення в канон. Теологічне тлумачення,

яке відносить тексти до авторства Бога раз вони включені у канон (богонатхненність у наративній теології розповсюджується не лише первинних авторів, але і редакторів!) пояснює, чому церква не боїться різноманіття у Писанні: єдність гарантована єдністю наратора-Бога, який до того ж є головним героєм наративу. Основний конфлікт пов'язаний із відносинами Бога і людини, а також із універсальним протистоянням добра і зла. Осборн пише: «Сюжет – це послідовність у зв'язку подій, що мають причинно-наслідковий характер. Вони підводять до кульмінації і втягують читача в наративний світ розповіді. Основний елемент сюжету – конфлікт, і всяка біблійна розповідь будується на конфлікті: Бог проти сатани, добро проти зла, учні проти ворогів Христа» [151, с. 259]. Але при цьому значенням наративу є не конфлікт, а сам наратив, який про конфлікт розповідає [151, с. 270]. Наратив є значення не лише історичний оповідей Біблії, але також інших жанрів: поезії, мудрості, пророцтва, апокаліптики, притч, послань [151, с. 283–426]. Адже без знання наративу значення усіх біблійних текстів, написаних із використанням цих різноманітних жанрів буде недоступним, – які б методологічні підходи б не використовувалися. Як бачимо, Г.Р. Осборн намагається елементи догматичного протестантського богослов'я вписати у сам наративний аналіз біблійних розповідей. Звичайно, що такі погляди можуть бути критиковані, і прикладом такої критики може бути книга Дж. Сміта «Церква і постмодернізм» (оригінальна назва «Хто ще боїться постмодернізму?») [215].

Згідно із Дж. Смітом немає реальності, яка б вже не була витлумачена за допомогою мови, а тому всяка реальність є «текстом» [215, с. 48]. Зокрема, досвід і події, які мали б передувати інтерпретації та тексту, є справою тлумачення [215, с.62]. А «скрізь, де є тлумачення, буде конфлікт інтерпретацій чи які мінімум різниця у тлумаченнях» [215, с. 63]. Жодне із тлумачень не може претендувати на об'єктивну істину. Дж. Сміт пояснює свою точку зору наступним чином: «Хоча я погоджуюся, що тлумачення світу як Божого творіння – це правильне тлумачення, але це не заперечує його статусу тлумачення» [215, с. 62]. Звичайно, що існують альтернативні інтерпретації світу. «Наприклад, християнство і буддизм дають зовсім різне тлумачення природи реальності. На це потрібно дивитися як на

глибоку різницю у тлумаченні, а не легковажно думати, що християнська версія об'єктивно істинна, а буддистська – лише інтерпретація. Взагалі-то і та, інша версії – інтерпретації, і ні одна не є об'єктивно істиною» [215, с. 64]. Бажання об'єктивної істини в області релігії Дж. Сміт називає модерністською гординою, які протиставляє смирення, що усвідомлює: «наша віра ґрунтується не на об'єктивності, а на силі впевненості Святого Духу» [215, с. 64–65]. Інтерпретація є зумовленою контекстом, частиною якого є благодать [215, с. 66]. Текст відкритий до різних інтерпретацій – так само як і подія, і досвід, і предмет [215, с. 67], а тому біблійним текстам дійсно надають найрізноманітніших значень, але істинними з можуть бути лише ті, що відповідають критеріям для тлумачення, не порушують граматики смислу [215, с. 67–68]. Дж. Сміт визнає, що критерії для тлумачення надає спільнота, оскільки «спільнота надає контексти, а контексти визначають значення» [215, с. 68]. «Приймаючи до уваги задачі та мету даної спільноти, ця спільнота домовляється відносно правил, які будуть визначати добре тлумачення. Таким чином, в суспільстві людей металічний предмет із загостреними кінцями вважається виделкою і слугує для прийняття їжі, а не для розчісування волосся. Хоча допустимим є тлумачення цього предмета як гребінця, але така інтерпретація визнана спільною неадекватною. Якщо ми не матимемо правил, що встановлені суспільством, то у нас не буде критерія для визначення вірності тлумачення» [там само]. Не існує простого і очевидного смислу тексту Писання чи смислу тексту світу [215, с. 71–72], і лише «через освячення Духу ми отримуємо можливість бачити світ через Писання» [215, с. 71], а Писання – бачити очима святих, спілкування яких є церква [215, с. 72]. «Із твердження, що немає нічого, крім Тексту, слідує, що немає правильного розуміння Тексту і, відповідно, світу, не рахуючи спільноти, яка керується Духом. Адже Дух – це і автор тексту, і світло для читача» [там само]. Як бачимо, радикально постмодерністичний Дж. Сміт із власного бачення нарративної теології приходять до тез, аналогічних до тверджень консервативного Г.Р. Осборна. Все це наочно доводить правильність тези Макінтайра, що у часи постмодерну для християн немає іншого варіанту зберегти

власну ідентичність, крім смиренного відновлення традиції як певної практики людяності.

За змістом текст Біблії є наративом. Дж. Сміт пише: «Боже одкровення людству дане не як збірка тверджень чи фактів, а у вигляді розповіді – великої, всеохоплюючої історії від Буття до Одкровення» [215, с. 98]. Розповідь є більш цінною, ніж пропозиційне знання з двох причин. «По-перше, розповідь – повніший вид передачі інформації (і, відповідно, одкровення), який залучає увагу і втягує людину в реальний світ Божої історії, який розкривається. По-друге, християнська віра ... це не просто релігія накопичених ідей. Віра нерозривно пов'язана із подіями та історією Божої спасительної діяльності у світі» [215, с. 98–99]. Сміт гаряче протестує проти скорочення християнської віри до «чотирьох духовних законів», дискурс про які не є наративом, але технологією презентації віри як системи знань подібної до фізики [215, с. 99]. Зведення християнства із статусу наративу до статусу символу віри чи «чотирьох духовних законів» чи конфесійної догматичної теології робить християнство метанаративом, крах яких і констатує Ліотар. Адже метанаратив, за Ліотаром, це не будь-який універсальний наратив, але такий наратив, що претендує на власну легітимність як об'єктивного знання та обґрунтовує претензії на владу [215, с. 83, 84, 86, 88]. «Для Ліотара метанаратив – цілком модерне явище – це історії, які розповідаю не тільки велику історію (оскільки навіть історики премодерну і племен роблять це), але також стверджують, що можуть легітимізувати чи довести твердження історії звернення до всесвітнього розуму [215, с. 83]. Тому великий наратив Писання не є метанаративом [215, с. 81], а тому не потребує для власного захисту критики ідеї Ліотара про крах метанаративів [215, с. 80–84]. Звичайно, якщо християнський наратив не сповіщається (і не захищається) через діалог із універсальною раціональністю, то про віру можна лише свідчити. Нова апологетика постмодерну може лише одне: «запропонувати для загального обговорення власні світоглядні передумови і потім розповісти історію християнської віри, надавши можливість усвідомити кожному значення нашого досвіду і нашого світу» [215, с. 96]. Адекватне представлення світогляду, досвіду, символічного світу через харизматичний і керигматичний

переказ християнського нарративу [215, с. 96–97] можливе завдяки теоретико-практичній залученості спільноти до біблійного нарративу. «Постмодерністична церква – це не тільки спільнота, в центрі якої нарративи Писання, але також євхаристійна спільнота, яка на практиці приймає участь у нарративі» [215, с. 101]. Біблійний нарратив необхідно почути не лише як розповідь про Бога і світ, але як і розповідь про себе [215, с. 100], адже «роль Писання – фундаментальна для нас не лише тому, що це текст, який слугує об'єднавчою ланкою для нашого розуміння світу, але і тому, що це – історія, яка розповідає про нашу роль у світі» [там само]. Дж. Сміт пояснює це наступним чином, даючи виклад власної версії християнського нарративу. «Кожної неділі спільнота віруючих стикається із розповіддю про Бога, який заключив завіт із своїм народом, вірний власним обіцянкам і керує історією. Історія про Яхве відкривається як драма спасіння, драма, у якій Яхве – «головний герой». Але в цій же історії кожний із нас знаходить власну роль» [215, с. 100–101]. Практика, яка робить із людей учнів Христа радикально відрізняється від практик, що роблять із людей споживачів [215, с. 138]. І такі практики потребують вірності та мужності (дисципліни), які активізуються уявою та ритуалом [215, с. 142]. Церква у відношенні до постмодерністичного суспільства споживацтва виступає як радикальна альтернативна спільнота із формацією власного способу особливо людського життя, цінностей, цілей, що містяться у християнському нарративі [215, с. 144–145]. Основний християнський нарратив упізнається як одкровення не завдяки якимось властивостям (природним чи надприродним) спільноти та особистості, а завдяки тому, що дається як дар і приймається як дар [215, с. 164]. У протилежність думці Дерріда, що справжній дар неможливий, християнський нарратив – це розповідь про Бога, який дарує все – від існування до самого себе. Епістемологія, яка визнає дарованість знання та цінностей, а також – дарованість історії яка лежить в основі нарративу, не може ратувати за об'єктивне чи суб'єктивне, раціональне чи досвідне знанням. Християнська епістемологія є виходом до цілісного знання у дусі августиніанської теорії знання, що залишає позаду всі модерністські парадигми знання – об'єктивізм, суб'єктивізм, раціоналізм, емпіризм [215, с. 157, 159–160, 164]. Так само

християнство виходить із пастки ідеологічних пропозицій лібералізму чи консерватизму, ідей теології звільнення чи фундаменталізму, ідеологічних утопій заснованих на маренні про суспільство повної любові чи повної справедливості [215, с. 158, 174–181]. Ідеальні картини майбутнього чи минулого не можуть бути регулятивами поведінки християн [215, с. 48, 174–181]. Християнин має орієнтуватися на один імператив: втілювати біблійний наратив тут і зараз [215, с.178–180], в тому числі через різноманітну солідарність із ближнім, який живе поруч [215, с. 197–198].

Окремо слід відмітити те, що наративна теологія відмічає місіонерський характер Біблії взагалі, так всіх її частин, особливо – Нового завіту. Відповідно, адекватне розуміння тексту неможливе, якщо упускати із виду те, що тексти народжувалися у контексті місіонерської проповіді, місіонерського діалогу із різним оточенням, в якому перебував народ Божий в Палестині та в еміграції [158]. «Місіональна герменевтика» на думку дослідників особливо актуальна для Східної Європи [158, с. 266–276].

В результаті проробленого аналізу можна зробити попередній загальний висновок, що протестантська теологія зуміла адаптувати для власних потреб наратологію, знайшла у ній спосіб подолати традиційне протистояння лібералізму та фундаменталізму, наново відкрити значення канону і традиції, тексту і різних його жанрів. Також протестантська теологія успішно пояснює появу альтернативних наративів, оновлення основного наративу, дала різноманітні пояснення чому певні наративу стають канонічними і загальноприйнятими у християнських спільнотах.



## Висновки до другого розділу

Здійснений аналіз досвіду протестантських теологів в області застосування наративної методології дозволяє зробити такі узагальнюючі висновки.

1.Сучасна протестантська теологія стверджує, що характерною ознакою людини є здатність жити під впливом наративів спільнот і створювати нові наративи. Крізь призму наративного сприйняття людина тлумачить реальність. Під впливом наративних взірців змінює свою поведінку та спосіб життя. Для віруючого і християнської спільноти біблійний наратив створює цілісний наративний світ із його метафорами, символами, ідеальними героями та основоположними конфліктами. Наратив зумовлює світогляд спільноти, даючи відповідь на чотири основні світоглядні питання: «Хто ми? Де ми? Що не так? Як це можна виправити?». Наратив має драматичний характер і дозволяє особистості увійти у наративний світ через свідоме чи несвідоме прийняття певних ролей у світовій драмі.

2.Християнський наратив є п'ятиактовою драмою, в якій порядок актів складається із заявки сюжету, розвитку дії із кульмінацією в 4 акті, розв'язкою у п'ятому. Акти п'єси зумовлені діями Бога у його відносинах із людством і є наступними: творіння, гріхопадіння, Ізраїль, Ісус, церква як істинний Ізраїль та початок Царства Божого. Характер християнської спільноти визначається її існуванням у п'ятому акті, перша дія якого пройшла (П'ятидесятниця), а остання ще не наступила (Друге Пришествя). Граючи власну роль спільнота і окремі християни покликані до творчої свободи інтерпретацій себе, але в межах рамок своєї ролі. Це означає, що моральна та релігійна поведінка мають зумовлюватися загальним образом християн, який є у Писанні як певний сценарій, а не вирваними із тексту і контексту імперативними повеліннями.

3.Релігійний наративний світ має здатність до оновлення через використання пророчої уяви, яка дозволяє пропонувати альтернативні наративи,

що переповідають наново всю історію і пропонують нові шляхи до свободи та солідарності. У новому наративі та цінностях, які він пропонує по-новому розкривається характер Бога та спільноти як Божого народу. Альтернативні наративи можуть стати основними, якщо спільнота їх прийме і зробить частиною канону. Як саме відбувається процес надання наративам статусу канонічних залишається предметом дискусій. Закріплення канону різними теологами приписується: спільноті; традиції; літургійному переказу наративу; образу Христа; трьом кореневим метафорам – «спільнота», «хрест», «нове творіння»; Богові як уявному авторові. Пояснення здатності наративу до змін та закріплення цих змін як нормативних розкриває механізм оновлення традицій як легітимізований – при всій драматичній напруженості цих змін. Головною метафорою оновлення традиції є звільнення, і тому в традиції історії Ісуса та церкви розповідаються із свідомим паралелізмом до історії виходу народу Божого із Єгипту.

4. Аналіз особливостей наративної методології в сучасній протестантській теології дозволяє зрозуміти яким є дискусійне поле щодо впливу наративних джерел (Писання, традиція) на протестантські спільноти. Врахування досягнень наративної теології, особливо останніх років, відкриває нові перспективи для релігієзнавчого аналізу наративних джерел українських протестантських спільнот.

### РОЗДІЛ 3

## ЦЕРКВА І СУСПІЛЬСТВО У ПРАКТИЦІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ БІБЛІЙНИХ НАРАТИВІВ УКРАЇНСЬКИМИ ПРОТЕСТАНТАМИ

Як сучасна протестантська теологія, так і релігієзнавство, виділяють два основні способи використання Біблії в якості авторитетного наративного джерела для спільноти віруючих. Наративна теологія пропонує читати біблійний текст як єдину цілісну історію драматичних відносин Бога і людства [169]. Авторитетним джерелом істини є сам Бог, а вже через це авторитет мають Ісус Христос і Писання як цілісна історія [169, с. 31–32]. У відносинах Біблії та християнської спільноти наративна теологія головну роль відводить Біблії, історії та символічний світ якої формують як спільноту, так і особистість віруючого. Оскільки не може існувати тотожності впливу Біблії як цілого і тотожності реакції спільнот на такий вплив, то наративна теологія передбачає різноманіття християнських спільнот, їх практик, їх читання Біблії як цілком легітимне явище. Наративна теологія протистоїть панівному способу читання Біблії в модерній теології, при якому авторитетом наділялися і наділяються до цього часу окремі ключові цитати із Писання, які грають роль аксіом для віросповідних систем, догматичного і систематичного богослов'я, або ж мають роль імперативів для етичного праксису. Такий спосіб читання Біблії вважається картезіанським, схоластичним, суб'єктивним, і таким, що розходить з початковим поверненням Реформації до Писання як цілісності. Де-факто, авторитетом наділяється розум, який виділяє та тлумачить ключові тексти із Біблії, яким наділяється особливе значення. Але єдиного універсального розуму не існує, і Писання тлумачиться по-різному, хоча кожна протестантська спільнота і особистість вважає лише своє тлумачення ясним та самоочевидним. Такий спосіб відкриває шлях до існування безмежної кількості традицій, які тлумачать Писання в різний спосіб, хоча і в межах єдиної реформаційної парадигми. Представники наративної теології звертають увагу на закономірне

існування виникнення оновленої модерної парадигми у ставленні до Писання, коли другим авторитетним джерелом істини поруч із Біблією стає досвід спільноти, зокрема – досвід перетворюючого впливу Біблії на життя віруючих. У результаті, виникають теорії, аналогічні до емпіризму Локка. Для них характерним є визнання значення авторитету Писання при його тлумаченні в світлі традиції, розуму, досвіду [168, с. 102]. Визначальним при цьому є досвід, який легітимізується через його тлумачення як дії Святого Духа. Авторитет досвіду лише окремими ліберальними теологами визнається прямо, але де-факто про нього говорять уєсліанство, пієтизм, п'ятидесятницька теологія, тощо.

Окремо слід виділити можливість читати Біблію як трансформуюче наративне джерело, у зв'язку із чим навіть виникає «трансформаційна герменевтика». При такому способі читання спільнота вірних намагається віднайти у Писанні цілісне зображення того, чим має бути церква, а також знайти способи, які Писання пропонує для переходу від наявного для спільноти стану до стану преображеного. Ця герменевтика, коли ідеальний образ церкви (народу Божого, ранньохристиянської спільноти) надихає церковні спільноти на перетворення, передбачає наявність «пророчої уяви», вміння віруючих творити як нормативні, так і альтернативні (нові) наративи про власні спільноти. Аналогічно, і окремий віруючий має побачити власну історію у її співвідношенні із історіями біблійних героїв, а свою особистість співвідносити із образом Христа, апостолів (особливо – Павла), пророків, грішників, які каються, тощо. Природно, що і біблійний текст може сприйматися крізь призму досвіду спільноти та особистості віруючого.

Очевидно, що трансформаційна герменевтика – більше відповідає самій природі наративної теології, ніж герменевтика авторитету і влади. Але для нашого дослідження важливо проаналізувати ці обидва способи використання Писання як наративного джерела на характерних для традиції українського протестантизму прикладах. Адже питання про Писання як наративне джерело у зв'язку із проблемою авторитету для українського протестантизму більш важливе, ніж функціонування Біблії як наративного джерела для духовності

спільнот. Український протестантизм традиційно будував власну ідентичність у протистоянні православ'ю як панівній церкві. Православні – ідолопоклонники, їхні вчення і практика багато в чому суперечать Біблії (дещо спрощено у протестантському розумінні). Для українського контексту особливо усе ХХ століття відправним ідентифікаційним пунктом було те, що протестанти – не православні, але справжня церква, яка у своєму віровченні та практиці слідує лише тому, що говорить Біблія. Українські протестантські церкви консервативні у тому відношенні, що до цього часу намагаються не розвивати таких теорій та практик, яких не можуть обґрунтувати посиланнями на Писання. Така ситуація світоглядного консерватизму вітчизняних протестантських спільнот відрізняється радикально відрізняється від процесів, що були загальними для західного протестантизму, і які Ю. Ролоф описує так: «Церковне вчення не стало обмежуватися виключно формами біблійної догматики – тобто догматики, що осмислює лише біблійне вчення і його розвиває. Проблеми, які не освітлені у Біблії, вимагали теологічного розгляду, теологія не могла залишити без уваги і структури сучасного розуміння істини, що не знайшли відображення Біблії. Так, крок за кроком, всередині реформатських церков виникали систематичні теологічні вчення, які самі по собі претендували на авторитет і які навіть не вважали необхідним підтверджувати свої біблійні адміністрації» [197, с. 92]. Специфіка ситуації вітчизняного протестантизму була в тому, що він розвивався у становищі постійних утисків та неможливості еволюційного переходу від початкового стану «церкви, вірної Біблії» до стану «церкви, яка розвиває крім біблійного і систематичне богослов'я». Можна сказати, що українському протестантизму практично у кожному поколінні доводилося починати із стану «нового початку» і тому при наявності значної традиції, сама ця традиція не наросила критичного потенціалу для розвитку теорій, які значно б відходили від біблійних текстів і розвивали наративи на власних основах і завдяки власному авторитету і чи рефлексивній активності.

Консерватизм у ставленні до Біблії набув у сучасному українському протестантизмі двох основних форм. Перша форма – це традиційне

благочестиве ставлення до Біблії як Слова Божого, що тлумачиться спільною за допомогою Святого Духу в межах безперервного духовного вивчення Писання. Характерним прикладом такого підходу є теологія Одеської богословської семінарії та теологічні твори ідейного натхненника одеського богослов'я С.В.Санікова. Друга форма – це запозичений із американського протестантизму фундаменталізм із його індуктивним методом тлумачення Біблії, уявленнями про теологію як пропозиційну за формою та строго-догматичною за суттю. При цьому українські фундаменталісти не претендують на повноваження окремого індивідуального розуму на знання істини, але представляються власне вчення як фундаменталізм за суттю, але вітчизняне благочестя за формою. Яскравим прикладом є теологія консервативної Ірпінської біблійної семінарії, що зараз стала основною «кузнею кадрів» для традиційного українського баптизму.

Книга «Фундамент» як «курс начального богослов'я для всіх членів церкви» [208, с. 2] була створена на основі видання «Начатки вчення», яка була збіркою матеріалів одеських баптистів, створеною на основі систематизації вчення всього вітчизняного баптизму, починаючи із ХІХ століття [208, с. 2, 10]. Авторами збірки, а відповідно і В. Санніковим, використовувалися статті та рукописи А.В. Кареева, І.В. Кагреля, Г.К. Вейса, Е.Берсьє, Г.Е. Адамовича, В.Е.Лонгвиненко, Я.К. Духонченко, Н.Н. Краснощека, К. Прохорова, а також статті із журналів «Баптист», «Християнин», «Братський вісник» [208, с. 2, 10–11]. В. Санніков не претендує на оригінальність, хоча книга «Фундамент» перевищує просто виклад і є фактично першою спробою нарису систематичної теології у вітчизняній протестантській традиції. Свідоме наголошування на авторитеті традиції бачимо у резюмуючій заяві із авторської анотації до «Фундаменту»: «Таким чином, в книзі представлено популярний виклад східнослов'янського досвіду кількох поколінь євангельські мислячих християн» [208, с. 2]. С.Санніков для книги «Фундамент» намагається надати авторитет не просто систематичного богослов'я церкви чи теологів певної традиції, не просто це системне богослов'я представити як цілком біблійне, але ще й надає «Фундаменту» характер свідчення мучеників за християнську віру. І це

свідчення є голосом церкви, і має найвищу ступінь легітимності. «Пропонована книга не є оригінальною науковою чи теологічною працею. Це популярний виклад досвіду кількох поколінь євангельські мислячих християн, тому все записане тут запозичене у Церкви і належить їй. Упорядник лише виразив євангельські доктрини, почуті в Церкві і практику, побачену в ній, сучасною мовою. Думки і рекомендації, викладені в цій книзі, основані на Слові Божому і визрівали в горнилі кривавих випробувань, через які пройшли євангельські віруючі у Східній Європі» [208, с. 2]. Отже, автор вважає основою основ Писання, яке церква тлумачить нормативним чином, формуючи теорію та практику. Теорія досягає зрілості «доктрин», практика передбачає «рекомендації», не просто загальні норми поведінки, але й певні технології, які забезпечують відтворення способу життя спільнот. Отже, маємо авторитет Писання (початковий) та авторитет Церкви (де-факто – більший), і можна було б очікувати подальшого відсилання до раціональної очевидності віднайдених теорій та практик (фундаменталізм) чи до Святого Духу (харизматизм). Але С.В.Санніков відсилає до додаткового джерела легітимності в сповідницькому подвижі мучеників за віру, які є ідеальними виразниками місцевої церковної традиції та ідеальними читачами Писання. Розуміння Писання цими ідеальними читачами-мучениками різко протиставляється фундаменталістичній схоластиці. «Досвід» сповідників віри протистоїть «схоластичному розуму» схоластиків як принцип внутрішньоцерковного читання Писання намаганням ввести інстанцію перед-розуміння, зовнішню щодо церкви взагалі і місцевої традиції зокрема. Раціональний елемент зведено до традиціоналістичного мінімуму і він стосується лише того, що традиційне вчення викладається «новими словами». Цілком у дусі модернізму С.Санніков вважає, що мова та теологічний зміст можуть бути розділені, і нова мова не призведе до оновлення змісту, якщо дотримуватися вірності «досвіду церкви», «теорія та практикам церкви», а також Писанню, якому вірна церква. Тому можемо констатувати, що герменевтичні принципи С.Саннікова аналогічне із таким явищем як «неопатристика» в православ'ї через відсилання до досвіду церкви, наївну віру у можливість

виразити незмінний євангельський та традиційний зміст «новими словами», протистояння «схоластичному фундаменталізму» та індивідуальному раціоналізму [256]. С.Санніков так зображує ідеального читача-мученика із традиції, новим голосом для свідчень якого став «Фундамент»: «За принципи, які тут викладені, тисячі людей віддали все, що у них було: становище у суспільстві, здоров'я і саме життя. Тому не потрібно легко відмовлятися від розуміння біблійного тексту, яке сформувалося у східнохристиянській євангельській спільноті, хоча воно і не було засноване на схоластичній семінарській освіті. Найчастіше воно походило від мудрості, отримані згори і ґрунтувалося на здоровому, непристрасному сприйнятті Слова Божого» [208, с.11]. Відмітимо, що у цьому наративі церкви євангельських християн об'єднуються у єдину «спільноту», що має спільний досвід, спільне читання Писання, власних взірцевих читачів-мучеників. Звичайно, євангельська теологія і відповідна практика спільноти не була уніфікована і В.Санніков визнає, що «Фундамент» неможливо вивчати без можливих поправок на вчення і практику окремих традиційних громад [там само]. У своєму реконструктивістському баченні С.Санніков доходить до ризикованих тверджень про традиційну євангельську спільноту, її богослов'я та практику. «Багато дослідників відмічають, що до кінця 80-х років ХХ століття, євангельська спільнота на території Радянського Союзу володіла високоорганізованим усним богослов'ям, яке не зазнало глибокого впливу біблійного критицизму і західного раціоналізму, і зберігала христоцентризм і глибоку духовність. В деякому сенсі цей час нагадував ранньоапостольський період, який не потребував писемних джерел, але мав ясне уявлення про свої погляди і високу мотивацію до дій за вірою. І все це передавалося «із вуст у уста» на особистому прикладі без письмової фіксації» [208, с. 10]. Звичайно, така картина є ідеалізацією реального стану речей. В часи Радянського Союзу різні течії протестантизму існували із традиційною для доби модерну пропозиційною теологією, далекою від прочитання Біблії як наративу чи метанаративу. Тим більше ніхто не думав про множинність і плюральність біблійних наративів та їх відкритість до нових інтерпретацій у окремих



спільнотах. Намагання уніфікувати вчення і практики, утвердити «єдиноправильне прочитання» було яскраво вираженим. Примирення було можливими лише внаслідок зовнішнього втручання – як то у випадку існування штучного центру управління для баптистів та пятидесятників. Але завжди Біблія розумілась як джерело пропозиційних тверджень щодо догматичної і моральної теології, яке можливе як єдине істинне систематичне богослов'я, єдина віроповчальна система. Фактично це був інструментальний підхід до Біблії як джерела необхідних цитат що обґрунтовували церковну доктрину. При цьому автори доктрин або їх апологети цілком щиро стверджували що саме їх прочитання Біблії є єдино правильним, уловлює буквальний смисл Одкровення – слів та дій Бога в історії вибраного народу (яким спочатку був Ізраїль, а тепер – церква). І коли полеміку не можна було стримати як то під час конфліктів у баптистському середовищі, відбувалася ця полеміка за всіма стандартами модерної боротьби за пропозиційно формульовану істину.

Характерним прикладом такого підходу є полеміка «ініціативників» (Ради церков ЕХБ) та офіційного союзу баптистів (ВСЕХБ). Ця полеміка була важливою з 1960-х до 1990-х років, визначаючи саморозуміння спільнот баптистів. В полеміці із провладними баптистами із ВСЕХБ «ініціативники» звинувачують опонентів у відступництві від Біблії. Саме у Біблії знаходяться вчення про те, як потрібно ставитися до державної влади, якою повинна бути церква, якими повинні бути основні принципи віровченням. Існувала характерна для віруючого доби модерну наївна впевненість, що лише одне розуміння відповідних проблем може вичитуватися із текстів Біблії як нормативне. Характерна полеміка розгорнулася навколо тлумачення вислову Христа на допиті у Пілата: «Ти наді Мною не мав би жодної влади, коли б тобі зверху не дано було» (Ів. 19:11)». Керівництво ВСЕХБ натякало, цитуючи цей вислів Ісуса, що Бог попустив євангельським церквам бути у такому самому становищі, як Христос перед судом Пілата, і що цей стан треба терпіти. «Ініціативники» вважали, що стан зверхності світської влади над церквою не можна терпіти зовсім, бо це суперечить самій природі церкви, яка має визнавати лише владу

Бога. Таким чином, відбувалося зіткнення двох наративів. ВСЕХБ розумів долю церкви як продовження долі Христа, що страждає під судом світської влади, але несе цей хрест. СЦЕХБ наголошували на тому, що церква належить до надприродної реальності, від Христа отримала свободу, якої має триматися і яку не може зраджувати, згідно із апостольським висловом: «пам'ятайте, що ви викуплені дорогою ціною». Кожна із сторін вважала, що свою правоту вона може довести, оскільки власні тези були ясними висловлюваннями церкви, які прямо витікали із смислу ясних висловлювань Писання. Таким чином, обидві сторони перебували в полоні логіки модерного способу мислення, згідно із яким історія записана в Писаннях завершилась, знайдену істину потрібно лише втілювати в життя, адекватне розуміння цієї істини не лише можливе, але і необхідне. Звідси само собою витікало, що істинна церква може бути одна. Це значило, що баптистами є лише або ВСЕХБ, або СЦЕХБ («ініціативники»). При цьому в реальному житті баптисти із двох таборів часто допомагали один одному, і напруженість ідейного протистояння знімалася коли офіційні «zareєстровані» баптисти ховали численними діями сприяли «ініціативникам». Але з точки зору розвитку наративу цікавим є момент не лише практичного відступлення від норми, заданої полемічним запалом. Важливою особливістю стала претензія на монопольне володіння місцевою традицією баптизму. «Ініціативники» активно доводили те, що саме вони повністю адекватно зберігають традицію баптизму, як світового, так і місцевого. Таким чином, виникав новий наратив. Церква вважалася істиною не лише тому що «у нас все по Біблії», але і тому що «ми повністю зберігаємо традиції баптизму, вірні семи його принципам, які однаково важливі для спасіння». Таким чином, розвиток полеміки приводив до того, що у рамках модерного мислення відбувалося уподібнення баптизму історичним церквам (католицизму і православ'ю), для яких характерне наголошення на важливості традиції та її адекватного збереження. Отже, маємо справу із певним парадоксом, коли з одного боку модерна впевненість у істинності певної пропозиційної теології загострюється під час полеміки, а з іншого боку, з'являються претензії на істинність саме традиції. Можна сказати, що перша

тенденція є умовно раціоналістичною, а друга – емпіричною, і у вітчизняних умовах «емпіризм» перемагає. Звичайно, що обидві стратегії – умовно-раціоналістична і емпірична пов'язані із пропозиційною теологією і є вираженням універсалістського мислення доби модерну, що прямо визнає сучасна протестантська фундаментальна апологетика, наприклад, при аналізі обох стратегій в роботах Н. Гайслера [294, с. 13–76; 293, с. 29–46, 65–81]. Прийняття логіки емпіризму вводить традицію та досвід як додаткові елементи структури авторитету поруч із Писанням і Церквою, і тим самим створює умови для пом'якшення ригоризму. Тому закономірно, що у вітчизняних умовах ще в парадигмі модерного мислення намітилась тенденція до пом'якшення ригористичного нарративу, згідно із яким якому одна певна церква виступає як спільнота, що одна-єдина адекватно розуміє Слово Боже і живе згідно із ним. Отже, не відмовляючись від установок на пріоритет авторитету Писання, у межах «емпіризму» як підвиду модерної парадигми українські протестанти намічають різні контексти для розмивання строгості принципу *Sola Scriptura*. А саме, якщо С.Санніков розмиває строгий принцип легітимізації теорій та практик через обґрунтування Писанням за допомогою додаткових авторитетних інстанцій церкви, вітчизняної традиції, досвіду сповідників цієї церковної традиції. Ці контексти як концентровані навколо авторитету Писання відходять все далі від центру, і по мірі цього відходу втрачають власну строгість і ризикують стати джерелами для довільних інтерпретацій та множини теологій. С.Саннікову доводиться вказувати на жертву сповідників життя заради легітимізації як засіб теологічної традиції та її інтерпретації Писання. Але цього недостатньо, і С.Санніков перебільшує єдність традиції, представляє в ідеалізованому вигляді її чистоту та духовність – через порівняння із церквою періоду першопочаткової усної проповіді апостолів. Така ідеалізація церкви і традиції, її досвіду і способу читання Писання, дозволяє утримуватися від закономірного переходу до харизматизму, утримуючи українську баптистську традицію у її чистоті. Але неопротестантські спільноти такий крок роблять, і для них вищим авторитетом стає Дух, який вони переживають у досвіді. В практиці

таких церков доходить до визнання необовязковості знань від Писання, бо головним є те, що відкриє Дух спільноті та її окремим представникам. Такого роду уявлення вже можна назвати «неоемпіризмом», оскільки спільноти орієнтують не на минулий взірцевий досвід сповідників, а на власні переживання харизматичного характеру.

Емпіризму В.Санікова протистоїть раціоналізм фундаменталістів, що яскраво проявився у книзі В.Ткачука «Методи і принципи тлумачення Священного Писання» [233], що суттєво залежить від підручника Г.Верклера «Герменевтика. Принципи і процес тлумачення Біблії» [44], написано згідно із установками фундаменталізму. З одного боку, українські фундаменталісти претендують на спадкоємність до цілої традиції вітчизняного протестантизму і наголошують, що їхній раціоналізм та пропозиційна теологія є найкращими виразниками традиції [100, с. 11], що нібито українські протестанти з 1870-х років дотримувалися баптизму саме через його фундаменталізм [146]. За В.Ткачуком, Слово Боже як Боже послання до людей має бути [233, с. 3], має бути «засвоєне» як розумом, так і серцем [233, с. 7], у стані повного смирення [233, с. 8] і послуху [233, с. 9], які є умовами просвітлення від Святого Духу [233, с. 8–10]. Відповідне просвітлення набуває повноти при заміні теоретичного прагнення пізнати істину Писання на бажання знати волю Божу про себе і світ [233, с. 11–12] і звіщати про це всім іншим людям [233, с. 10–11]. В.Ткачук рекомендує буквальний метод тлумачення Біблії [233, с. 37–38], але дозволяє констатувати наявність метафор у Писанні [233, с. 38–39], які треба тлумачити теж «буквально» – саме як метафори. Для пізнання Писання вважається головним «граматичний принцип» [233, с. 41], згідно із яким для тлумачення треба знати значення слів [233, с. 41–43] і враховувати контекст (близький і загальний) [233, с. 44–47]. Другим важливим принципом, що доповнює попередній, є «літературний принцип», згідно із яким для правильного розуміння слів Писання треба враховувати жанр [233, с. 49–80], але при цьому тлумачити все «з точки зору загального вчення Христа» [233, с. 76]. В третю чергу необхідно враховувати історичні обставини [233, с. 81–86].

Застосування цих принципів лише приводить до формування теорії, яка має використовувати «синтетичний принцип», під яким В.Ткачук розуміє «аналогію Писання», згідно із якою «кожна частина Біблії не повинна суперечити іншій будь-якій частині Біблії» [233, с. 87]. Із цього простого принципу, який і дозволяє зібрати смисли Писання у єдину мозаїку [233, с. 88] виводиться ряд правил [233, с. 88–91]: Старий заповіт тлумачиться за допомогою Нового; Євангелія пояснюються за допомогою Послань; символічні місця пояснюються за допомогою повчальних; випадкові вирази пояснюються за допомогою системних; окремі місця пояснюються за допомогою загальних місць; різні описи одного і того самого – взаємно доповнюють одне одного, а не суперечать; не можна виводити вчення лише із одного місця Писання; усі тлумачення мають бути узгодженні із «системою Істин, яку Бог відкрив нам», «повідомив своєму народу» [233, с. 90]. Як бачимо, на рівні теорії В.Ткачук обґрунтовує комбінування даних для підтвердження конфесійного віровчення, і не підходить до жодних сучасних методів тлумачення. Традиційну герменевтику модерного протестантизму В.Ткачук розуміє в ключі фундаменталізму, але дуже примітивно, і особливості пізньомодерного фундаменталізму в області теорії представлені мінімально.

Після формування теоретичних положень можливим стає і «практичне застосування» Писання [233, с. 93–100]. Приписи Писання виокремлюються як практично значимі та співвідносяться із життям індивіда за допомогою уяви. Роздуми В.Ткачука на цю тему яскраво демонструють простоту думки українського фундаменталізму та навіть певну плутанину при спробі працювати із категорією уяви як герменевтичним принципом: «Ми повинні випрацювати у собі здатність ставити себе у ті умови, в яких відбувалася дана подія, тобто стати ніби учасником описаної події. Тут необхідно виробити в собі здатність уяви. Уява – це вміння поставити себе на місце іншого, пережити почуття, які він переживає. Важливо, щоб наша уява була під контролем Святого Духа» [233, с.93]. Важко собі уявити яка може бути реальна практична користь від поради уявити себе на місці хлопчика, чий обід Христос взяв щоб накормити 5 тисяч

чоловік. Так само дивними є поради «перенестися у давні часи», про які говорить Євангеліє, або поради уявити себе на місці апостола Павла, а потім – на місці його адресатів, коли при цьому рекомендується: «Ми повинні відчутти, що діюча особа, про яку ми прочитали любить, боїться, гнівається; вона і тепер може реагувати на покликання від Бога. Пробуючи оживити Писання, необхідно спитати себе: «Що я переживаю?» Тільки таким способом ми можемо наблизитися до діючої особи, про яку говориться в даному місці Писання» [233, с. 94]. Яким чином герой біблійного нарративу може бути живим аж до того, щоб у самому читачі відповідати на покликання Бога, все це зовсім незрозуміло. В даному випадку маємо справу із непродуманими твердженнями. Також необхідно відмітити відсутність етичного аспекту в «практичному застосуванні» Писання, відсутність ролі спільноти. «Практичне застосування» – це скоріше критично неосмислена техніка індивідуального читання Писання. І дійсно, В.Ткачук пише: «Практичне застосування – це вияснення того, що Слово Боже говорить особисто для мене» [там само]. Але тут же заявляє: «Кожна досліджувана духовна істина має бути застосовуваною» [там само]. Але як само «застосовувати ці істини у нашому повсякденному житті» – неясно, і В.Ткачук заявляє, що треба молитися Святому Духу, щоб він це «відкрив нам» [там само]. При таких неясних методологічних принципах («уява», «дія Святого Духу»), В.Ткачук заявляє, що першим завданням практичного застосування є навчання вірних основним божественним доктринам щодо всього теоретичного і практичного, при чому «як тільки ми вияснимо, чому вчить Слово Боже, нашим обов'язком перед Богом стає застосування цих істин до себе» [233, с. 95]. Після таких методологічних знахідок, якими можна обґрунтувати все що завгодно, В.Ткачуку дає ряд рекомендацій щодо обмеження уяви, бо якщо якісь повеління Божі стосувалися людей минулого і зараз не актуальні, застосовувати їх не потрібно, тощо [233, с. 97–100]. При такій методології Писання є об'єктом довільних маніпуляцій і нарративне його читання неможливе. Навпаки, читачі отримують свободу «вчитувати» все що завгодно, але при цьому вважають себе «фундаменталістами», які тримаються буквального смислу і протистоять

лібералам чи історичним церквам, які тлумачать Писання «довільно». Насправді, спільноти і навіть окремі особистості при такому способі читання Писання цілком вільні віднаходити будь-які смисли, і тому не дивно, що спільноти фундаменталістів існують завдяки заходам дисциплінарного характеру та нав'язуванню власної спільнотної мови і світогляду.

Таким чином, фундаменталістичний раціоналізм в українській традиції фактично стає протилежністю до початкових позицій цього напрямку, і такого роду трансформація цілком закономірна. При всій відповідності фундаменталістичного раціоналізму психології української протестантської спільноти у її переважній консервативній більшості, такий фундаменталізм відриває спільноту від загального суспільства, замикає її у духовне гетто і призводить до занепаду традиції як за кількістю прихильників, так і за якістю духовного життя, що пропонується новоохрещеним. Як констатує сучасний протестантський богослов Ю.Ролоф: «Якщо церква серйозно сприймає сучасних людей з їх історично обумовленою картиною світу, вона повинна бути готовою відповісти на їх питання про історичний аспект походження біблійних свідоцтв. Якщо вона такого не робить, то їй доведеться існувати із своєю звісткою у особливому світі, відокремленому від загальноприйнятого розуміння істини і висунути в якості попередньої умови для слухання Євангелія, з одного боку, готовність вийти в цей особливий світ чи, з іншого боку, відмежування від загальноприйнятого розуміння істини» [197, с. 96]. Із аналізу положень герменевтики В.Ткачука, якого і самі консерватори, і їх критики ліберали визнають виразником поглядів української фундаменталістичної теології очевидно, що основне звинувачення лібералів щодо В.Ткачука у штучному перенесенні на вітчизняний ґрунт системи американського фундаменталізму [164, с. 398–408] потребує суттєвої поправки: фундаменталізм запозичується не у його розвинутій формі, але у гранично спрощеному вигляді. І цей примітивізм стає не менш суттєвою причиною для неспроможності фундаменталізму до творчого розвитку традиції сьогодні, ніж його загальна установка на автономний життєсвіт, відірваний від загального контексту. А така неспроможність до

ефективного позиціонування у загальному суспільстві приводить до того, що не спільнота справляє конструктивний вплив на суспільство, але секулярне суспільство деструктивно впливає на церковну спільноту [5].

Теологічний раціоналізм має перейти на позиції поміркованого лібералізму і вступити у діалог із раціональністю світу, щоб відстояти власні світоглядні консервативні позиції хоча б у основному ядрі християнських переконань. Саме такого роду проектом лібералізму за формою та консерватизму за суттю у ставленні до Писання є постфундаменталістський раціоналізм українського протестантського теолога С.Головіна [61; 62; 63; 64]. Згідно із цим мислителем, на Писання необхідно дивитися без традиційних окулярів представника певної релігійної традиції, навіть протестантської. У людини є лише одні окуляри: це її розум, і ці окуляри необхідно активно застосовувати і прояснювати. В Писанні необхідно виділяти ясні та зрозумілі повеління або описи (наприклад, повеління якою повинна бути Церква взагалі та описи якими були спільноти перших християн). Застосування віднайдених істин має бути справою розуму, із його переконливими аргументами, ясністю та очевидністю. Такого роду методологія дозволяє вирішувати спірні проблеми. Наприклад, чи потрібна катехизація перед хрещення. Звертаючись до Писання, С.Головін на прикладах доводить, що в апостольські часи для хрещення не потрібно було знання якоїсь кількості християнських доктрин, але лише рішення прийняти Христа Спасителем. Катехизацію ж можна віднести і до пізнішого періоду. Так само, із Писання С.Головін доводить відсутність підстав для конфесійних розділень, невизнання літургії інших громад і звідси виводить необхідність «єкуменізму знизу», визнання всіх охрещених як дітей Божих та відповідне братерське ставлення до них. Також С.Головін звертає увагу на використання елементів логіки у Писанні, особливо – у Ісуса Христа та апостола Павла. Використання логіки для віднайдення структури теологічних аргументів є ефективним інструментом, який дозволяє формувати постфундаменталістичний раціоналізм, що уникає спокус з одного боку – традиціоналізму, з іншого боку – лібералізму. Цей постфундаменталістичний раціоналізм як теологічна



методологія С.Головіна цілком належить до модерного типу мислення. С.Головін наголошує, що «світ» має від постмодерністичного релятивізму та суб'єктивізму повертатися до наукової і повсякденної раціональності, заснованої на формальній логіці. І в цьому місці світ зустрінеться із церквою, яка до логічної раціональності звертається заради витлумачення своєї віри, відмовившись від релятивізму лібералізму та суб'єктивізму традицій. Методологія С.Головіна багато в чому аналогічна до методологій В.Карпуніна [108] та Н.Гайслера [54], але позбавлена філософічності першого та метафізичності другого. Із сучасною західною протестантською теологією С.Головін суголосний у визнанні, що саме авторитет Бога і Христа – це підстави для авторитету Писання і слідування церкви як спільноти учнів Христа повелінням Біблії [197, с. 82–88].

Використання біблійних наративів як джерела для українського протестантизму сьогодні є предметом для принципових дискусій серед протестантських інтелектуалів. Головним мотивом цих дискусій є гостра критика фундаменталізму та різноманітні пропозиції змінити підходи до Біблії під гаслом «нової Реформації», що стає все більш популярним з огляду на наближення 500-річчя початку реформації, що буде святкуватися в 2017 році. Без такої нової реформації церква мислиться як така, що не може виконати «велике доручення» проповідувати Писання всім народам, бо і сама не живе згідно із біблійним наративом, і не здатна розкрити його світові без спотворень. Особливо значущими стали книги та статті М.Черенкова [263; 266; 262], Р. Ткаченко [232], Д.Бінцаровського [23], Р.Соловія [231], А.Денисенко [76; 75], Ф.Райцинця [171; 172], І.Русіна [202], Д.Кондюка [122]. Близькими до цього «повороту» є праці Є.Шаталова [306], П.Коваліва [114], Р. Тацюна [225], Д.Горенкова [68], К.Тетерятнікова [226], М.Балакліцького [10], А.Прокопчука [161], С.Флюгранта [245]. При цьому фундаменталізм розглядається як пізньомодерністичне відступництво від адекватного розуміння авторитету Писання, що було у великих реформаторів, починаючи з Лютера. При цьому пропонуються два фундаментальні кроки для герменевтичної стратегії. По-перше, пропонується повернення до Христа як головного авторитету: церква має орієнтуватися на

його слова, на дух його вчення та вчинків, на образ його особистості, на його ставлення до Бога і людини як взірцеве. Християнин – це вже не стільки член спільноти, але «друг Христа», що максимально у всьому його уподібнюється, і саме із цього виводить свій світогляд та практику (індивідуальну та особисту). Герменевтичними питаннями стають наступні: що сказав би у такій ситуації Христос? Як би вчинив Христос? Як би вчинив друг Христа? Такого роду христоцентрична герменевтика задає нові міру відповідальності для християн. По-друге, оновлене християнство має звертатися із словом та ділом не до уявного світу модерну чи домодерну, до уявного гетто християнських спільнот чи упосліджених верств населення, але до всього суспільства у його постмодерному стані. Сучасний постмодерний світ – це «нове язичництво» і церква не може йти до нього із благовістям Євангелія, несучи численні традиційні ритуали, приписи і дивний спосіб життя із минулого. Як апостоли мінімізували іудейський елемент у зовнішній стороні християнства, залишивши незмінною саму суть – відносини Бога і його народу, – так і сучасний протестантизм має бути вільним від культурних форм модерну, домодерну, постмодерну. Християнство повинно бути відкритим до різноманітних форм власного втілення, які б поставали у діалозі церкви та світу. Церква не повинна заздалегідь пристосовуватися до постмодерного світу, понижуючи чи змінюючи суть благовістя, виходячи із власних проєктів, але має приймати нові форми, що виникатимуть в процесі живого діалогу. Таким чином, авторитет Писання стає подією у діалозі, у суспільному дискурсі, а не статичною даністю.

Сприйняття Біблії як цілісного нарративного джерела, яке не може бути об'єктом маніпуляцій читача, але повинно перетворювати як спільноту, так і читача-індивіда, характерне лише для останнього теоретичного напрямку. Але при цьому елементи нарративного підходу існують і в традиційній герменевтичній практиці українського протестантизму. На початку цього розділу ми згадували, що прагматика використання Біблії як нарративного джерела у самих спільнотах відходить від модерністичного теоретичного шаблону у всіх його підвидах, нами проаналізованих вище, і набуває рис

«трансформаційної герменевтики». Характерні особливості такої герменевтики найкраще можуть бути проаналізовані у коментарях до Писання, які самі мають не технічний, але наративний і повчальний характер. Серед таких коментарів нами було вибрано в якості предмету для аналізу працю українського баптистського богослова і пастора Олександра Дудніка «Ні, я не піду» [86]. Жанр цього твору книжки автор позначив як роздуми пастора над книгою пророка Йони. Невелика біблійна розповідь (4 глави) тлумачиться уривок за уривком у постійному співвіднесенні історії Йони із різними історіями віруючих, невіруючих, церкви, громад, людства. Також і переживання чи вчинки Йони аналізуються у співставленні із переживаннями і вчинками сучасних християн і не християн. Маємо характерне для наративної теології подвійне дзеркало: в історії Йони читачі бачать аналогії до себе і свого світу, а у своєму житті та житті оточуючого світу бачать сюжети, переживання, ідеї, цінності, які несе наратив про Йону. Згідно із логікою О.Дудника таке явище взаємного відображення історій можливе завдяки тому, що як наратив про Йону, так і наратив про життя читачів охоплюється більш загальною історією про людину як таку, про її гріх та покаєння, її випробування і пристрасті, Божу милість та допомогу. Віднесення історій тексту та історій читача до єдиної універсальної історії є прийомом, що несе риси логіки модерністського богослов'я, але цей прийом цілком органічний і показує, що О.Дудник дійсно так мислить і це не викликано зовнішнім примусом себе до такого дискурсу, але є вираженням певної парадигми світогляду традиційного віруючого.

Праці О.Дудника як «самобутнього богослова» [146, с. 156] представляють певний тренд, виражають світогляд протестантської спільноти у формі теології як сповідання віри і безпосереднього вираження досвіду духовної боротьби та духовного вдосконалення вірних. В радянські часи праці О.Дудника розповсюджувалися віруючими, багаторазово передруковувалися і ставали «незамінним посібником для служителів, молодих проповідників, для всіх християн, які прагнули духовної, євангельської їжі» [146, с. 159]. У працях О.Дудника спільнота бачила вираз своєї віри. З одного боку, О.Дудник славився

критичністю свого розуму, який спрямовував на розрізнення правильного і неправильного згідно із протестантським віровченням, а ортодоксальність високо цінувалася і багатьма цінується до цього часу як визначальна для схвалення творів богослова. З іншого боку, власні твори О.Дудника вважаються прикладом того як потрібно застосовувати «євангельський принцип пояснення тексту Писання за допомогою самого Писання» [там само].

Головним організуючим принципом тексту О.Дудника є паралелізм між біблійним нарративом про Йону та власним нарративом протестантського письменника про церкву. Основний конфлікт нарративу – це драматичні відносини церкви та світу. Останній знаходиться у стані гріха, є ворожим, однак, Богові його потрібно спасти, як колись Ніневію. Головним героєм нарративу – церква (чи часто – окремі віруючі) має покликання (завдання) – спасти світ (хоча із розгортанням нарративу виявляється, що спасає власне Бог, але через церкву).

Зав'язка нарративу – у зраді церкви чи окремих вірних своєму покликанню «бути світлом для світу», тобто бути взірцем духовної поведінки та проповідувати звістку про спасіння від Бога.

Постійний предмет роздумів книги – це шляхи повернення віруючих і спільнот до духовного життя, повернення церкви на шлях повного виконання її покликання. В такому поверненні – розв'язка конфлікту. Це повернення можливе не силами самої церкви (чи окремого віруючого), і цьому головному герою необхідний помічник. Таким помічником виступає сам Бог, який повертає церкву та вірних на шлях виконання їх призначення, як Йону визволив із черева великої риби – у відповідь на смиренні молитви головних героїв, що усвідомили власне безсилля і благають про допомогу.

Стан після розв'язки – це стан життя спільноти та християнина згідно із волею Бога в її тотальному вираженні Писанням (і традицією) та цілісному сприйнятті без всяких виключень людьми. Від Бога втекти без наслідків неможливо. Усі хто зраджував своєму покликанню мали численні біди. Виконання покликання після повернення на шлях духовного життя – гарантія щастя «внутрішнього» і благополуччя «зовнішнього». Читач має зрозуміти, що

«усе в руках Божих», все звершується за його волею, все у Богові, і уникнути відносин із Богом неможливо. Якщо людина чи світ відмовляються вступати у відносини за типом «молитва від людей – спасіння від Бога», то все одно мають відносини за типом «гріховне діяння – суд Божий». Отже, завершення наративу – в існуванні в Богові, але не як у якійсь особливій довершеності, але у звичайному християнському житті, яке вже мислиться як досконале виконання задуму Божого щодо церкви та вірних.

Основний сюжет додатково обтяжений розмірковуваннями про можливість на духовному шляху не лише спокус зрадити своєму покликанню, але і можливість випробувань від Бога. Усі такі випробування треба перенести із повним сприйняття волі Божої, якому відомо що саме є потрібним для нас і для інших людей заради спасіння їх самих та цілого світу.

До наративної структури роздумів О.Дудника постійно додаються його розмірковування на теми «церква – світ», «віруючий – гріх», «віруючий – спасіння від гріха», «віруючий – життя в благодаті». Під час цих роздумів О.Дудник додає до основного наративу власне розуміння головних тез протестантського вчення щодо духовного шляху людини. Ці роздуми не нав'язуються читачу з позицій монологічного переконування, але є діалогічним свідченням О.Дудника. Для створення ситуації діалогу автор постійно звертається до типових проблемних ситуацій в життя людини, в житті вірних, у життя громад, і кожен раз починає своє свідчення про певні істини із свого досвіду, із світу біблійного наративу простягаючи особистий дискурс до світу читача. Автор перебуває в всіх світах – наративному світі повісті про Йону та наративному світі Біблії взагалі, у світі звичайного людського життя та світі християнських спільнот, і говорить із глибини кожного із цих світів до читача у стилі свідчення про власне духовне бачення. Уникати повчальності та зберігати діалогічність О.Дуднику також вдається завдяки тому, що він постійно використовує наративний прийом, відомий із античності: нагадування читачу того, що він і так знає. Навіть якщо читач вперше дізнається про щось, сам стиль такого нагадування приводить його до думки, що таким і є загальноприйняте

християнське вчення, що таким є нормативний духовний досвід, і відповідне підключення до певного світогляду відбувається майже автоматично. Такого роду методологічний прийом використовувався у античній, єврейській та християнській літературі [2], і цілком природно, що О. Дудник як талановитий письменник свідомо чи неусвідомлено звернувся до нього.

Коли наративи і роздуми-нагадування поєднуються, отримуємо цікаві свідчення про уявлення українських протестантів про світ, церкву, Бога, людину, гріх, спасіння. Положення віровчення перестають бути ритуальними формулами, але розкриваються у певних інтерпретаціях. Так само і ключові біблійні образи оживають, стають ключами для інтерпретації духовного життя особистостей та спільнот. Для розуміння того, як саме Біблія стає наративним джерелом для теорії та практики церкви необхідно розглянути основні вузлові моменти наративу, виділені нами раніше: конфлікт, зав'язку, розв'язку, наслідки розв'язки.

На початку змалювання конфлікту О.Дудник зображає Йону як уособлення спільнот та особистостей, які мають покликання від Бога йти до світу («Неневії») проповідувати необхідність покаяння (радикальних змін від зла до добра, від гріха до святості) [86, с. 9–13]. Якщо людина (наприклад, читач) ще належить до «світу», знаходиться у стані гріха, до нього теж звернено заклик – встань, покайся, і потім тут же йди проповідуй світові [86, с. 9]. Бачення християнського покликання саме у проповіді – характерна риса протестантизму, і це відразу полегшує для читача можливість ототожнювати себе із Йоною як героєм наративу. Тим більше, що і для активних членів церков покаяння як загальний настрій християнського життя є необхідним завжди [86, с. 30–31, 48–49, 95–97, 106–109, 114–117, 146]. «Світ» («Ніневія») як об'єкт впливу церкви-пророка-віруючого змальовано як повністю злий – як згідно із свідченням Писання, так і згідно із очевидностями розуму і досвіду (останні не розрізняються як самостійні носії авторитетних суджень). Наприклад, О.Дудник пише: «Святе Письмо говорить: «Весь світ лежить у злі» (1 Ів. 5:19). Це істина не потребує доказів» [86, с. 9]. Протистояння церкви та світу не є протистоянням

двох принципів добра із зла – такими є лише Бог і диявол [86, с. 74]. Це протистояння двох народів із двома інтенціями: церква є народом із інтенцією на добро [86, с. 44], а світ є народом, що і перебуває у злі, і має інтенцію до зла. О.Дудник розмірковує: «Є тільки два народи: народ Божий і народ диявола, діти Божі і діти диявола (Рим. 8:14; Гал. 3:26; Ів. 8:44; Бут. 6:2). А з якого народу ти, любий друже? Як правило, діти подібні до своїх батьків. Діти Божі також подібні до свого Небесного Батька, ... своїми вподобаннями, смаками, характером і поведінкою. Бог – святий, і Його народ також святий. Бог є любов, і Його народ також може любити, навіть ворогів. Бог ненавидить гріх, але любить грішників і прагне спасти їх, – такий і Його народ. ... Диявол – брехун за своєю природою, і його народ також не цурається брехні, неправди і пліток. Диявол – вбивця, його народ також проливає ріки крові. ... Різниця між цими двома народами настільки велика, що ти безпомилково можеш сказати з якого ти народу» [86, с. 40–41]. В цьому розрізненні двох народів О.Дудник переплітає біблійні наративи (особливо апостола Йоана із його різкими протиставленнями добра і зла, життя і смерті, святості і гріха, світла і темряви) із посиланнями на загальні очевидності. Судження про подібність між Богом і його народом, а також між дияволом і його народом – це пряме відсилання до численних місць Біблії. Також відмітимо, що належність до народу Божого прямо зумовлює, на думку О.Дудника, обов'язок мати певну поведінку, від особистої святості до місіонерського звернення до грішників із словами та ділами любові. Так само належність до народу диявола означає необхідність покаятися та перемінити власну поведінку, і ця необхідність має бути усвідомлена. Також О.Дудник говорить про необхідність покаяння для тих, хто за віросповіданням формально належить до народу Божого, але у своєму способі життя йде на компроміси із «світом» [86, с. 41]. Такі люди зраджують своє покликання і заклики до духовної віднови таких людей – головне завдання книги. Але не можна не помітити різкого осудливого тону О.Дудника: «Сумне явище являє собою ця проміжна ланка: не християни і не світ, не діти диявола і не діти Божі. Вони хотіли б бути своїми і Богу, і світу, а насправді вони чужі і світу, і Богу. Вони бояться зректись Бога словами, але їх

зовнішній вигляд говорить про те, що вони не знають Бога» [там само]. Ще трохи – і він назве таких лібералів «іудами». Підведення власних ліберальних противників під образи зрадників, зображених у Біблії – це головний спосіб ідеологічної війни консерваторів проти лібералів, широко розповсюджений і в українському православ'ї. Сам О.Дудник творить численні алюзії, але до прямого ототожнення вже ж не переходить, хоча ці «несправжні християни» викликають у нього явно більш негативні емоції, ніж грішники. Щоб легітимізувати позитивну установку на проповідь світові, О.Дудник як раз і використовує розрізнення «світу» як території зла, що так і залишитися «Ніневією» («Вавилоном», тощо), та народу грішників, які можуть виправитися через покаєння. «Проповідуй не Ніневії, але в Ніневії. Одна справа проповідувати світу, і зовсім інша – проповідувати і словом, і життям, живучи серед людей цього світу» [86, с. 11]. Отже, зображення загального конфлікту відбувається за допомогою біблійних образів та центральних для біблійного нарративу цінностей, сюжетів, протистоянь, які спільною та особисто О.Дудником інтерпретуються у зв'язку із звичайним та духовним досвідом людей та віруючих. І на рівні цього попереднього зображення «народу Божого» і «народу диявола» очевидними стають обов'язки проповідувати «світу», мати святе життя внаслідок повного покаєння та вірності Богові. Тема цих обов'язків стає вихідною точкою для зав'язки.

Зав'язка нарративу полягає у небажанні церкви чи окремих вірних проповідувати світові, при чому це відхилення від власного головного обов'язку має причиною глибоку гордовиту відразу щодо світу і егоїстичну самозамкненість. Слід зазначити, що для протестантизму характерним є особливий наголос на «Великому дорученні», висловленому в словах воскреслого Ісуса (Мт. 19–20): «Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи: християчи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа; навчаючи їх берегти все, що я вам заповідав. І я з вами по всі дні аж до кінця віку». Цій заповіді надається абсолютний характер аж до того, що виконанню інших заповідей Христа відводиться другорядна роль. Особливо пониження важливості множини



заповідей Христа і піднесення «Великого доручення» відбувається тоді, коли, під впливом кальвінізму, заповіді із Нагірної проповіді Христа вважаються неможливими до виконання і метою їх проголошення Христом вважається лише доведення неможливості для людини стати на шлях святості без всесильної благодаті Бога. Цілком природно, що невиконання обов'язку проповідувати світові вважається основною спокусою на духовному шляху в наративі О.Дудника. «Ви чуєте Ви голос Божий? Чи бажаєте ви виконати Його накази? Подивіться на вояків і навчіться від них. У них не буває такого, щоб хтось не виконав наказу командира. Чи не повинні ми ще старанніше виконувати накази Царя царів, Господа Ісуса Христа? Тому йди! «Іди до Ніневії, великого міста». Можливо, нам хотілося б піти на гору Фавор, тобто в якесь урочисте зібрання, до наших братів і сестер, котрі нас люблять і з радістю підтримають. ... Але йти в Ніневію, тобто до людей цього світу, йти туди, де панує невірство, злоба, прокляття, погрози, де нас зустріне презирство, насмішки, небезпека – туди нам іти зовсім не хочеться. Так, нам не хотілося б іти до ніневітян. Якщо вже й кликати їх до покаяння, то ми більше бажали б, щоб грішники самі прийшли в наші будинки молитви, де ми з кафедри сказали б їм слово про покаяння або заспівали «закличну» пісню. Звичайно, легше проповідувати в зібранні, серед своїх братів, ніж одному йти в цей холодний черствий світ, що дихає злобою, і закликати грішників до покаяння. Так Бог усе-таки говорить «Іди до Ніневії!» ... І, підбадьорюючи Своїх дітей, Бог говорить, що в цій важкій, відповідальній праці ми не будемо самі, Він буде з нами (Мт. 28:19-20). Отже, у цьому питанні у нас вибору немає. Ми можемо або послухатися Господа і піти в Ніневію, тобто в світ, щоб проповідувати про спасіння, або ж піти проти Бога, викликаючи гнів Всемогутнього на себе» [86, с. 10]. Отже, для О.Дудника відмова християн від проповіді світові стає архетипом гріха взагалі, архетипом духовної спокуси і зради. Для християнина проповідувати так само природно, як для сонця – світити. Відмова від активності означає зраду, катастрофу, яка своїми наслідками руйнує християнина, що відмовляється бути собою. Крім того, така відмова є виявом невдячності Богові, який повністю володіє життя людини, і без волі якого

християнин би просто не існував би. Ті хто відмовляються виконувати волю всемогутнього Бога самі викликають деструктивні наслідки для власного життя. О.Дудник наводить приклади окремих віруючих та цілих родин, які покинули громади і почали жити виключно світським життям. Усі такі зрадники християнства були покарані нещастями, хворобами, а той й смертю – якщо не покаялися. Розповіді про таких християн-зрадників для О.Дудника стають паралельним нарративом, у дзеркалі якого чіткіше промальовуються риси біблійного нарративу про Йону. Адже пророк Йона не лише не захотів виконати наказ Божий – проповідувати в Ніневії необхідність покаяння через загрозу цьому місту загибелі від Божого покарання. Йона намагається втекти до міста Таркшіша, багатого торгівельного порту, що за О.Дудником символізує «світ» і його спокуси.

Таким чином, «звичайне життя» в спрямованості на матеріальні цінності – це прямиий конфлікт із Богом для віруючого, що відмовляється від виконання місіонерського покликання. Але чи можна конфліктувати із всемогутнім Богом, від якого повністю залежить існування людини? Приклад Йони, що опинився в череві великої риби і звідти попросив Бога про помилування, усвідомивши власне безсилля, підкріплюється у О.Дудника історіями із життя спільнот та окремих вірних, колективним та індивідуальним досвідом. Людина безсила проти стихій та хвороб, гріхів та спокус, і тим більше у людини немає сил боротися із Богом. Дудник розмірковує, що нещастя Бог людині посилає [86, с. 108] лише як крайній засіб: «У Бога є три ключі до нашого серця: золотий, тобто коли Бог намагається підкорити наше серце любовю і добром; срібний – коли він звертається до нас із настановами і попередженнями, і, нарешті, залізний, тобто коли Господь діє через утиски, покарання і труднощі» [86, с. 62]. До речі, Бог часто і не карає людину, але остання просто попадає у тенета до жорсткого мучителя – диявола [86, с. 73]. О.Дудник цілком у дусі протестантизму вважає, що єдиний вихід для людини – це визнати власне безсилля, попросити про милість і благодать, і після відновлення відносин із Богом – виконувати усі його заповіді [86, с. 141]. Допомога від Бога можлива тому, що Бог здійснив спасіння

на хресті, і людям залишається лише це спасіння прийняти і пережити досвідно, а не лише теоретично [86, с. 78–79]. Як людина безсила без Бога чи проти Бога, так людина має усі сили із Богом та може виконати будь-які заповіді від Бога. Сила благодаті є силою спасіння, і саме навернення можливе через прийняття Слова Божого, яке «просто, зрозуміле, дохідливе, конкретне» [86, с. 104]. Людина вірить не розмитій «силі», якою була б благодать, якби не була поєднана із Словом, але вірить Богові, який подає і благодать, і Слово. Подвійність з'яви Бога: Слово і Дух – як раз і зумовлює можливість прийняття благодаті спасіння.

Стан преображення описується Дудником доволі просто. «Коли б усі люди – від малого до великого, від простого селянина до керівника держави – звернулися до Бога, Він почув би їхні молитви і відвернув би всі нещастя і біди, в країні настали б благополуччя і мир» [86, с. 109]. Такого роду уявлення – наївні, оскільки є нації де від селянина до керівника держави всі зверталися до Бога і були християнами, але повного відвертання всіх нещасть – не було. Звичайно, Дудник вважає, що Бог через продовження випробувань хоче навчити нас молитися [86, с. 108]; що після покаяння духовне життя лише розпочинається і «християнин повинен все більше і більше наближатися до Бога» [86, с. 44]. Але в цілому нещастя людей, які повністю покірні Богові – це проблема перед якою пасує герменевтика Дудника, бо він може лише заявити, що через такі нещастя Бог береже своїх людей від більших гріхів [86, с. 142, 59]. А стан преображеного суспільства є радіснішим і легшим [86, с. 74], ніж життя без Бога [86, с. 74–76]. Цей внутрішній критерій кращості доповнюється зовнішнім: статистика злочинів очевидно вказує на те, що народ Божий живе краще, ніж народ безбожний чи народ диявола [86, с. 77]. Останній аргумент відсилає до численних споминів про гідну поведінку на роботі та в родині як взірцевий етос, за який віруючих поважали на заводах і у селах, в армії та на будівництві. Пишатися цим етосом і досвідом суспільного цінування його – це вже стало суттєвою рисою ідентичності українських протестантів, навіть тоді, коли відповідна трудова і суспільна етика – втрачені. Але в цілому звертає на себе увагу змістовна бідність «преображеного стану». На все це О.Дудник може лише

сказати, що спасенна людина «цілком задовольняється велінням Божим» [86, с.95].

У результаті розгляду використання біблійного нарративу в творі О.Дудника, як репрезативному для традиції, бачимо відсутність фундаменталізму з його індуктивним прочитання Біблії та пропозиційною теологією. Також бачимо відсутність і лібералізму із довільними релятивістськими тлумаченнями на догоду читачам. Дудник інтуїтивно ставиться до Біблії як цілісного нарративу і збірки нарративів, оперує досвідом громад та особистостей як джерелом для паралельних нарративів. Герменевтична практика О.Дудника цілком узгоджується із рекомендаціями пост-консервативної протестантської теології, хоча сама духовність, яка є герменевтичною лінзою, більш консервативна та традиційна.

Альтернативним способом використання біблійного нарративу в українському протестантизмі є пост-ліберальна протестантська герменевтична практика. Побачити її основні риси можна на прикладі численних проповідей, есе і публіцистичних статей М.Черенкова [260–261, 263–266]. Цей автор пройшов певну еволюцію від лібералізму до пост-лібералізму. В своїй герменевтичній стратегії М.Черенков пропонує два кроки. Перш за все необхідно віднайти самого Христа – як цього і вимагає один із принципів протестантизму. У другому кроці М.Черенков закликає віднайденого Христа розуміти як Бога не лише для Церкви, але і Господа для всього світу. Але реалізація влади Бога над світом можлива лише через діяльність Церкви, і тому потрібний діалог християнських спільнот і цілого суспільства. Здається, що існує самосуперечливість пост-лібералізму: з одного боку – заклик триматися тільки Христа, а з іншого – заклик до діалогу. Насправді, самосуперечливість ця лише позірна. Заклик вернутися до Христа (а також до Писання) спрямований проти домінування традицій над Писанням. Повернення до Христа має сприяти очищенню церковної спільноти від людських пристрастей. І вже така оновлена, наново реформована спільнота, як учні Христа і тільки Христа, зможуть вступити у діалог із світом. Тим більше, що світ потребує не християнських

особистих чи традиційних забобонів, а чогось більшого – християнства у його чистоті.

Чи можливим є таке чисте християнство – це проблемне питання для самих теологів. Але саме прагнення повернутися до чистого християнства не є довільним традиційним конструктом, але зумовлене впливом центрального нарративу Старого завіту, згідно із яким народ Божий відхиляється від поклоніння істинному Богові, допускає служіння ідолам, і тим звершує зраду щодо власного покликання та ідентичності. Бог, що керує своїм народом, що переходить від рабства до свободи, від царства ідеологій до царства Божого – цей Бог керує всією історією, карає зло і винагороджує добро. В Новому завіті наявне розширене тлумачення ідолослужіння. Три спокуси дияволом Христа, розкривають якими є три головні «духовні ідоли» для людства: гонитва за матеріальними благами, бажання влади над народами, бажання чудесної всемогутності. Також на ідола може бути перетворена релігійна традиція. Фарисеї та садукееї із євангельського нарративу абсолютизували традицію, і заради її збереження ввійшли у конфлікт із Христом. М.Черенков дивиться на стан сучасного протестантизму крізь герменевтичну призму біблійних нарративів про вихід із Єгипту (теми звільнення народу Божого від рабства та ідолослужіння, гідності людини, володарювання Бога над історією та «світом»), про Христа (теми спокус, зіткнення з фарисеями і садукееями, перемоги віри в умовах безнадійності). Визначатися такими нарративами – це суттєва риса протестантизму, і М.Черенков підкреслює, що його герменевтична стратегія – це частина нової Реформації. Герменевтична стратегія у дусі М.Черенкова підтримується значною кількістю молодих протестантських богословів України (А.Денисенко, Е.Шаталов, Д.Кондюк, та ін.). Але в цілому панівною залишається традиційна нарративна стратегія в дусі О.Дудника, а змагання молодих богословів – лише легітимна альтернативна стратегія.

Отже, для практики використання Біблії як нарративного джерела в українському протестантизмі характерним є збереження модерністські інтерпретаційних рамок. Але при цьому і фактичне визнання нарративного

характеру Біблії, і звертання уваги на спільноту та її духовний досвід як ключ до наративу вказує на тенденцію до пост-консервативного типу пост-модерної теології. Оскільки уявлення спільноти про саме себе відіграють роль герменевтичної призми через яку бачаться усі наративні джерела конфесійної ідентичності і як бачимо наративи Писання не уникають такої долі, то центральною проблемою стає питання про самоусвідомлення церквою самої себе, про те що власне українські протестанти розповідають про себе як традицію та спільноту.

### **Висновки до третього розділу**

Здійснений аналіз особливостей використання основних наративних джерел українського протестантизму дозволяє зробити такі узагальнюючі висновки.

1.Сучасна українська протестантська теологія власним наративними джерелами визнає Писання і власну вітчизняну традицію. У цьому є певна суперечність, оскільки протестанти мають триматися одного із принципів Реформації: тільки Писання. Але авторитет традиції як додаткового наративного джерела вводиться в тій чи іншій мірі як лібералами, так і консерваторами, як теологами, що мислять у парадигмі модерного мислення, так і постмодерністами.

2.Християнський наратив українського протестантизму є розповіддю про історію і сьогодення церковної спільноти, чиї засновники та «хранителі» були (або є) особливими «героями віри». Розповіді про героїв віри написані у наслідуванні взірцям біблійних наративів про пророків, апостолів, тощо, а також є аналогічними до православних «житій святих». Церковна спільнота є носієм особливого духовного досвіду, без якого неможливе адекватне читання Біблії та

нормативний християнський світогляд. Цей духовний досвід сформований героями віри і збережений у часи випробувань. Самі герої віри досягли цього досвід завдяки невтомним пошукам істини в Біблії та нескінченій жадобі мати правильну церковну практику.

3. Біблійні наративи протестантські богослови читають при паралельній актуалізації історій «героїв віри», історій із життя спільнот та окремих вірних. Біблійний наративний світ бачиться крізь призму наративного світу українських протестантських спільнот, через практику їх сьогодення чи недавнього минулого. Наратив має драматичний характер і складається із наступних актів: 1) зав'язка, в якій розповідається про покликання героя проповідувати світу; 2) спокуси героя і невиконання покликання; 3) повернення до духовного життя; 4) благословіння Богом духовного розвитку героя. При цьому, героєм наративу може бути або індивід, або ціла спільнота.

4. Пропозиції альтернативних способів читання Біблії за допомогою індуктивного фундаменталістичного прочитання є лише слабким віддзеркаленням західних взірців, і теологи, які пропонують такі стратегії ставлення до Біблії належать до консерваторів, які духовний досвід власної традиції мають за невід'ємний елемент ідентичності та наративу про самих себе.

## РОЗДІЛ 4

### НАРАТИВНЕ ТЛУМАЧЕННЯ УКРАЇНСЬКИМИ ПРОТЕСТАНТАМИ РОЗВИТКУ СВОЇХ ЦЕРКОВ У КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ

При дослідженні використання Біблії як наративного джерела для української протестантських спільнот ми постійно зустрічалися із зверненням до авторитету вітчизняної протестантської традиції. Також нами не раз відмічалися намагання вибудувувати альтернативні наративи по відношенню до традиційно усталених, відірватися від традиції за допомогою «нової Реформації». Окремо було помічено намагання перетлумачити традицію в новаторському ключі. Згідно із наратитологією, спільнота – це перш за все колективне уявлення про саму себе, яке задається історіями, які спільнота розповідає про саму себе. Нашим завданням буде проаналізувати наративні стратегії, які використовують українські протестанти для все нових переказів історій про власну традицію і для формування пост-традиційного дискурсу про «нову Реформацію» доби постмодерну.

Наративна стратегія, яка традиційно експлуатується українськими протестантами найбільш яскраво представлена в книгах історичного жанру – історіях вітчизняного протестантизму, мемуарах, історичних нарисах про героїв віри. Найбільш яскраво риси цього виду наративу виражені в книзі консервативного автора О.Нагірняка «Подвижники віри» [146]. Книга складається із трьох частин. Перша частина, що називається «Носії віри», містить біографічні нариси про діячів євангельського відродження XIX – початку XX століть. Друга частина «Хранителі віри» розповідає про тих діячів євангельського руху, які передали початковий імпульс сьогodнішньому поколінню вірних, ставши у радянські часи взірцевими носіями традиції. Третя частина містить загальні історичні статті, і покликана створити враження, що протестантизм в Україні та Росії почався із «майже-баптизму» чи «чистого



баптизму» в XIX столітті, розвивався і розвивається навколо баптистської ідентичності у її консервативному варіанті.

Розповідь про кожного героя містить його характеристику як шукача Істини. Герой може мати різне соціальне походження (селянин, багатій, інтелігент, народжений у родині баптистів). Але на початку наративу Істини герой не знає, але активно її шукає. Віднайдення Істини відбувається через відкриття в Євангелії того, яким є істинне християнство. Герой стає на шлях істини через два діяння: свідоме хрещення і проповідь Євангелія. Заради проповіді герой має пожертвувати всім і будь-які компроміси тут недоречні. Особливо наголошується на тому, що деякі герої віри не до кінця жертвували своїм майном (наприклад, Мазаєв), потім все одно його втратили у вогні революції, дуже жаліли що не жертвували всім, що мали, на справи місіонерства. Під час навернення до Істини та проповіді Істини герой зустрічається із анти-героєм, якою є колективна система царського, а потім – радянського режиму. Ідеологічною складовою цієї системи є православ'я, іноді у якості часткового антигероя виступає молоканство як недостатньо чисте християнство. Герой має порвати із «системою» (православ'ям, молоканством, тощо), і цей вибір є правильним, схвалюється Богом і його родичами (якщо не відразу, то із часом).

Істинність у цьому наративі зводиться до вузької «правильності». При цьому «правильне» буває лише чимось одним – однією традицією, одним віровченням, одним способом поведінки та служіння. Пошук абсолютної істини стає пошуком «кінцевої правильності»: до появи баптизму похвально було належати до молокан, але тепер, коли знайдена «повна євангельська віра» потрібно бути лише баптистами.

Успіх загального духовного шляху вимірюється знову-таки його правильністю, а також додатковими ознаками благословення Божого над головним героєм. Кількість навернених ним людей, видатні посади у церкві, багатодітність, чудесне спасіння у таборах чи під час війни – все це ознаки такого благословення, знаки правильності обраного героєм шляху.

Наративна стратегія, застосована О.Нагірняком, є типовою, і застосовується навіть при написанні біографій сьгоднішніх керівників церков. Через це біографії стають значно стилізованими, свого роду протестантським варіантом «житій святих». Особливо яскраво описана наративна стратегія багато в чому на автоматизмі виявилася в книзі А. Райчинця «Воздвигнуті Богом» [170], яка містить популярні біографічні нариси про екс-лідера баптистів Г.Коменданта, лідера п'ятидесятників М.Паночка, президента Союзу вільних церков християн євангельської віри В.Райчинця, лідера адвентистів В.Крупського.

О.Попов звертає увагу на те, що за радянських часів історії біблійних героїв – Авраама, Якова, Йосифа, Давида, Петра, Павла, Йони, Ісаї, Єзекіїля та Ієремії – формували взірцеві парадигми для співвіднесення [303, с. 277–278]. Популярність цих історій Попов пов'язує із необхідністю протистояти як православної традиції житій святих, так і радянській пропаганді героїв другої світової війни [303, с. 279]. На думку Попова, історії героїв віри – від старозавітніх до сучасних – є частиною «Великого наративу» вітчизняного протестантизму, що залежить від Біблії та з неї починається, але нею не завершується [303, с. 264–288]. Але Попов невірно тлумачить наратив як концепт цілком аналогічний до поняття «міфу» із філософії та теології Олексія Лосева [303, с. 267–268]. В результаті такого ототожнення Попов втрачає методологічний інструментарій, який мав би евристичний потенціал і опускається до рівня популярних роздумів.

Офіційні історії українського протестантизму, з одного боку, претендують на науковість, але з іншого – слідує описаному наративу [191]. В таких історіях головними героями розповідей про духовне народження, випробування, духовне благословення стають цілі спільноти вірних та релігійні рухи. Спільноти зображуються як такі, що самобутньо досягнули істини Євангелія як в його чистоті, пройшли численні випробування, зберегли традицію церкви, в якій «все по Біблії» чи «реалізується повне Євангеліє».

Така наративна стратегія є нормативною для української протестантської традиції, однак само вона не є традиційною у сенсі належності до домодерного способу мислення. Навпаки, такого роду наратив є вираження модерністичного уподібнення релігії до науки. Розповіді про героїв віри, які відкрили істину нагадують наративи про Декарта (чи навіть Декарта про себе), про Бекона і Ньютона: у результаті досліджень відкрита істина, життя відкривача змінилося, ці особисті відкриття можна універсалізувати і за допомогою них впливати на станс справ у світі.

Цілісну альтернативну стратегію до панівного наративу намагається запропонувати помірковано пост-модерний протестантський богослов А.Пузинін у своїй книзі «Традиція євангельських християн» [164]. Пузинін гостро критикує намагання віднайти корені для вітчизняного протестантизму в православній традиції, ігнорує чисельну перевагу та ідейне домінування в кінці XIX і в XX століттях українського баптизму в загальному руслі спільної традиції для Російської імперії та СРСР. Всіляко Пузинін ігнорує велику роль кавказького ареалу розповсюдження баптизму, в той час як консервативними істориками тифлістська спільнота вважається такою, що слугувала взірцем для всього руху на початку XX століття. Пузинін у своєму наративі джерелом для мейнстріму вважає діяльність лорда Редстока у Санкт-Петербурзі. Редсток проповідував в дусі «руху святості», ігнорував конфесійні рамки, православ'ю протиставляв не баптизм із його конфесійним віровченням і практикою, а просте християнство, що вслухалося в Писання. На думку Пузиніна, євангельське християнство було підтримане Пашковим, справило значний вплив на духовність вітчизняних протестантів. Строгості баптизму на думку Пузиніна завжди спотворювали початкову ідентичність євангельського християнства, якої потрібно триматися, тому що вона є своєрідним ДНК для українського і російського протестантизму. Ця ідентичність в пострадянський період спотворюється на думку Пузиніна вдруге: зарубіжні вчителі консервативного напрямку намагаються нав'язати біблійний фундаменталізм, кальвіністичне уявлення про напередвизначення, індуктивні методи тлумачення Біблії, пропозиційну теологію. Чомусь Пузинін

вважає, що вітчизняний протестантизм не має права мінятися, але повинен лише повертатися до першопочаткової ідентичності «євангельського християнства» в дусі Редстока. Крім того, не маючи жодних аргументів, Пузинін вважає, що таке просте євангельське християнство є більш відкритим до діалогу із православ'ям, ніж власне баптизм та інші протестантські конфесії.

Надзвичайно важливим для Пузиніна є доведення того, що просте євангельське християнство не є відкриттям героїв віри минулого, але є перенесеною Редстоком із Англії певної західною релігійною традицією. Редсток приніс жолудь і посадив його, з нього виріс прекрасний дуб, який зараз має плодоносити знову простим християнством, навіть якщо в середині історії був лише твердий баптизм. Отже, на зміну наративу героїв віри з їх пошуками та трагедіями, перемогами і благословеннями від Бога, Пузинін приносить біологічну метафору, уподібнюючи традицію до рослини – якою вона явно не являється.

Іншою альтернативною стратегією до панівного наративу є розуміння традиції вітчизняного протестантизму в теологічних творах М.Черенкова. Свій теологічний наратив про традицію і сучасний стан українського протестантизму М.Черенков намагається розвивати в книзі «Баптизм без лапок» [266]. В даному тексті М.Черенков звільняється від ліберально-ідеологічних та релігієзнавчих концептів, які були характерні для його ранніх робіт [259] і були розкритиковані А.Пузиніним [164, с. 382–398]. Черенков протиставляє протестантизм як «відкрите християнство» православній та католицькій закритим традиціям – якими вони були до середини ХХ століття (католицизм), або і є навіть сьогодні (православ'я). Природна відкритість протестантизму не завжди була утримана в традиції українського і російського протестантизму. У вогні героїчних випробувань елементи закритості стали характерною рисою як для повністю визнаного державною протестантизму, так і для дисидентів – наприклад, «ініціативників». Черенков стверджує, що навіть народившись як ініціатива неформальна і харизматична, «рух неприєднаних» за кілька років перетворився на орден із своїми правилами і структурами, дисципліною та ієрархією. Сьогодні

традицією, яка потребує преображаючого впливу нової реформації є перш за все церква. Якщо український протестантизм не реформує себе, то ніякі технологічні хитрощі із місіонерством чи політичним впливом не допоможуть передати традицію новим поколінням. На думку М.Черенкова український та російський протестантизм потрапили в історичну турбулентність і переживають свою найбільшу кризу. Із неї українські протестанти або вийдуть лідерами громадської думки та душею всього суспільства, або закріпляться на маргінесі суспільного життя.

Роздуми про кризу в теологічному плані осмислюються як випробування постмодерном. Цей новий стан суспільства із його пост-ідеологічністю та пост-раціональністю є часом в який відкидаються усі великі надії, вірування, цінності. Зневіра, яка раніше знищила природну релігійність суспільства, і створила стан секулярності, тепер знищує усі світські цінності, ідеали, норми. Черенков не вважає стан постмодерну хворобою, на яку перехворівши, суспільство повернеться до віри – або у ідеали просвітництва, або в Євангеліє. Черенков вважає постмодерн випробуванням, яке необхідно пройти повністю. Конфесійна традиція як релігія в добу постмодерну обов'язково відімре. Християнству щоб вижити потрібно бути «тільки вірою». Не важливо, якою була попередня історія, важливо що тепер українські протестанти мають бути фідейстами у своїх простих віросповіданнях та апологетичних стратегіях, практиками етики добросусідства та діалогу в своїх вчинках.

Теологію діалогу християн із світом Черенков називає новою теологією хреста, оскільки агресивне середовище все частіше відкидає християнство, що намагається діалогізувати. Але повернутися до закритості перед обличчям цієї агресії означало б відразу програти битву за християнізацію світу, оскільки тоді б церква стала традиційною організацією, але перестала б бути церквою. Для Черенкова жертвна відкритість християн як нових «гандистів» до жорстокого і безпринципного світу є новою формою християнського сповідництва. Як «батьки» сьогоdnішнього покоління протиставили християнські цінності безпринципній та нігілістичній радянській системі та історично виграли, так і їх

діти ті самі цінності через діалог та «гандізм» доносять до суспільства. Постмодерні люди звертають увагу на християн оскільки їх «зачіпає» «гандізм» християн, їх мирна боротьба не права власних конфесій, а за гідність всіх громадян, їх свідчення про можливість жити вільно в суспільстві постійного полону матеріальними та ідеологічними псевдо-цінностями. Черенков сам не помічає, коли від прикладу Ганді переходить до взірців Мартіна Лютера Кінга та Бонгеффера. А від цих останніх Черенков іде й до прикладу Лютера, оскільки без оновлення християнства не можна досягти нового впливу християнства на ціле суспільство.

Суб'єктивні відчуття кризи мають цілком об'єктивне підґрунтя. Пострадянський протестантизм переживає перманентну кризу, пов'язану із загальною невдачею широкої проповіді у суспільстві. Надії на духовне відродження і протестантизацію пострадянського простору не виправдалися. Нова реальність кризи породжує нові наративи, головним предметом яких стає криза церкви. Від спасіння світу як нагального завдання протестанти перейшли до змагань за спасіння самих церков.

Альтернативу до закритого традиційного християнства в межах українського протестантизму, на наш погляд, зумів сформулювати лише М.Черенков. Представлений у його працях [255; 254; 278; 279; 54] проект відкритого християнства потребує комплексного аналізу з особливою увагою до тих наративних стратегій, які пропонує український богослов. Особливо важливо, що його тип теології не використовує наратологію як інструментарій за допомогою якого можна маніпулювати християнством як об'єктом. Сама його теологія – повністю наратологічна. Написані М.Черенковим теологічні тексти являють собою природне переплетіння жанру раціонального роздуму та пророчого бачення (що виникає за допомогою пророчої уяви, віри, риторики, тощо). Головний герой цих наративів – сучасна людина, яка лише має прийти до християнського перетворення власного життя. Черенков перевертає традиційне співвідношення християнства та світу. Для традиції, в тому числі – вітчизняної протестантської, світ – це глобальний контекст, у якому розгортається історія

християнства, історія церкви як народу Божого, історія місцевої традиції, історія окремого «героя віри». Для Черенкова глобальним універсальним контекстом є християнство у різних його іпостях: Царство Боже, правління Провидіння над історією, християнська європейська культура, тощо.

Переміна уявної перспективи змінює весь світогляд Черенкова як християнського теолога. Християнство – це не маленький острівець у океані «світу», яким потрібно частково опанувати. Навпаки, світ – це маленький острівець в океані християнства як Присутності Бога. При такому розумінні християнства і світу, їх відносини не можуть мислитися як «завоювання», «місіонерський прорив», «захоплення», тощо. Реальність світу – не зовні церкви, а вже всередині неї. Якщо церква – величина нескінченна, а світ – скінченний, то світ – завжди всередині церкви як свого природного контексту. Така ситуація виявляє парадоксальність положення Іншого: він не може бути зовнішньою проблемою, якою церква може чи не може зайнятися. Інший – з його проблемами, вже всередині церкви, навіть якщо він не є віруючим.

Таким чином, проблеми діалогу у відносинах церква-світ – це проблеми дискурсу всередині церкви. Усі проблеми світу – вже всередині церковної огорожі. Розмова із атеїстом – це діалог всередині церкви і церковна проблема. Місіонерська проповідь – це внутрішня терапія всередині церкви.

Церква може не визнавати територію світу «своєю». Але на ній весь час виникають реальності, в яких церквах впізнає свою власність. Наприклад, нові горизонтальні зв'язки та виникнення спільнот у містах, релігійна конфесійна і екуменічна активність під час соціальних революцій (український протестантизм активно підтримав політичні події 2004 року). Повернення сакрального у мистецтво. Релігійні тенденції у постмодерній філософії.

Черенков із тотальності християнства виводить не претензії на глобальну владу, але абсолютну відповідальність за весь світ. Наратив Черенкова має своєю головною рисою те, що розповідає не про минуле, але про майбутнє. Для дискурсу Черенкова характерні: відкритість до нової епохи постмодерну, пошук нових можливостей для церкви у часи постмодерну, протистояння

постмодерністичному релятивізму як ідеології, свідоме рішення звільнитися від стандартів модерністичної раціональності на користь відповідального діалогізму як стратегії в часи постмодерну. Усі ці риси не лише яскраво проявляються у есеїстиці, публіцистиці та проповідях Черенкова, але і обґрунтовуються ним в теоретичних теологічних працях.

Церква у її модерністичних формах організацій та союзів має пройти через власну трансформацію радикального типу. Саме лише повернення до самовідчуття себе не «організацією», а «спільнотою» – вже не допомагає. На думку Черенкова необхідним є виникнення нових форм поклоніння Богові у новому постіндустріальному суспільстві, в якому важко вирізнити в просторі та часі сакральне від профаного контексту. На думку Черенкова, церква може виникати у своїх вільних формах (часто – постконфесійних) у самих несподіваних місцях: у офісах робітників інформаційної ери, під час протестів, під час спільних святкувань. В горі та радості люди відчувають потребу до безпосередніх відносин із Богом, і професійні служителі можуть лише допомогти людям реалізувати ці прагнення. Церква бачиться як така, що втратила «стіни» і не може відгородитися від «світу», але завжди вже перебуває «у світі» та вже є «секулярною», «пост-сакральною». Втративши кордон між собою та світом, церква отримує якісно новий шанс на розвиток, оскільки паростки сакрального з'являються у світській реальності і завдання церкви – бути поруч і допомагати їм зростати. Таке бачення відносин церкви та світу є новим наративом, який виростає під впливом творів Бонгеффера, який оцінюється як пророк нової Реформації. Втрата надій на церковні «корпорації» робить носієм церкви окрему особистість. Гарантії церковності цієї особистості – її персональні відносини з Богом. Видимий прояв церкви – це зібрання особистостей, які мають досвід живого спілкування з Богом, для спільного поклоніння і прославлення Бога. Колективізм корпоративної церковної культури міг бути виправданим коли християнин і громадянин ще не «подорослішали», але після всіх успіхів та випробувань модерну, вже не потрібний і шкідливий. Нова реформація – це коли для поклоніння збирається не корпорація з ієрархією, але особистості, які



встановили між собою горизонтальні зв'язки. Така нова реформація є завершенням реформації Лютера. Часи постмодерну дозволяють реалізувати ідеали Лютера не частково, але в усій повноті чистоти його теологічних задумів. Звичайно, що нова реформація має свої особливості. Якщо для реформації XVI століття і всього пізнішого протестантизму важливим елементом ідентичності була ортодоксія як правильні уявлення про теорію та практику народу Божого, то для нової реформації доби постмодерну головними елементами ідентичності стають правильні інтенції в особистих відносинах із Богом та спільна практика поклоніння. Ортодоксія менш важлива, ніж ортопраксія. Християнин – той, хто має відносини із Богом і має християнський етос, що проявляється в особистій та суспільній поведінці (така людина «ходить перед Богом» за висловом Писання). При цьому на теоретичному рівні такий християнин може мати більше питань, ніж відповідей, із цими питаннями звертатися до Бога як біблійний Йов.

Для Черенкова немає однозначно вираженого ідеалу: церкви повинні мати рішучість на нову реформацію заради майбутнього. Церкви не повинні пристосовуватися під особливості теперішнього моменту, але повинні бути пристосовані до «завтра», до тієї нової епохи, яка лише починається. Саме через таке перенесення наголосу на майбутнє, наративна теологія Черенкова звільняється від полону у минулого і майбутнього. На думку Черенкова, якими б не були особливості українського протестантизму у минулому, він має бути вільним від зумовленості традицією, але не може бути вільним від обов'язку бути церквою для нового постмодерного суспільства. На думку Черенкова, і великі реформатори минулого – Лютер та Кальвін, і засновники українського протестантизму останньої хвилі Рябошапка, Цимбал та інші, і видатні діячі протестантського спротиву радянському тиску на церкву – усі вони сьогодні були б радикальними реформаторами християнства для потреб нового стану суспільства. Звідси певний парадокс: Черенков менше за Пузиніна чи Головіна критикує помилки представників традиції протестантизму XIX-XX століть: адже немає універсального критерію, і те що герої віри робили у минулому було цілком (або майже цілком) виправданим. Черенков критикує лише сучасних

йому українських протестантів за відсутність необхідних для завтрашнього дня радикальних трансформацій, за неготовність до нових викликів та нових можливостей епохи постмодерну.

Від нового осмислення наративних джерел у традиції та сьогодні, українські протестанти творчо переходять до формування принципово нових наративних джерел напередодні 500-річчя Реформації. Ряд українських та російських ліберальних інтелектуалів започаткували «євангельські собори» на п'ятидесятницю 2010 року. Відбулися чотири «собори» і чотири конференцій «Реформація versus Революція», матеріали яких повністю видані [174–182]. Собори відбуваються щорічно та збирають сотні учасників із різних конфесій пострадянського протестантизму – в основному інтелектуалів та церковних лідерів молодшого покоління. Відбуваються спільні молитви і спільний «пророчий пошук» відповідей на питання порядку денного. Але головними подіями соборів є інтелектуальні дискусії, в який пошук на проблемні питання відбувається раціонально, в межах теологічного дискурсу із залученням історичної, культурологічної, філософської експертизи. Основними питаннями обговорення є шляхи нового утвердження вітчизняного протестантизму в постмодерному суспільстві. Усі протестантські інтелектуали на соборах погоджуються із тим, що існує криза пострадянського протестантизму, яка буде поглиблюватися в часи постмодерну (навіть якби вітчизняний протестантизм був у відмінному стані, криза через виклики постмодернізму все одно була б великим випробуванням). Подолання негативних тенденцій в сьогоднішньому стані пострадянського протестантизму і відповіді на нові виклики доби постмодерну не можуть бути пошуком нових «технологій проповіді». Мислення, що якісь нові технології проповіді можуть принести радикальну трансформацію церков та суспільства – помилкові. Навіть короткостроковий ефект застосування будь-яких технологій дається все більшими зусиллями. Якщо перестають діяти будь-які пізньомодерні та ранньопостмодерні технології проповіді та церковного впливу, то єдиним виходом є відмова від надій на «технології» взагалі. Ідейні лідери євангельських соборів, серед яких провідну роль грає М.Черенков,

пропонують наново замислитися над відповідальністю церков за суспільство, над тим, які є можливості існування оновленого протестантизму в постмодерному місті, яким є місце протестантизму в пострадянській дійсності, уникаючи відповідей у дусі «рецептів» та «технологій». Відповідями на проблемні питання мають бути оновлені ідеї протестантизму, які актуалізуються у діалозі з сьогоdnішнім та завтрашнім пострадянським контекстом. Ці відповіді стають новим наротивним джерелом, аналогічним до рішень вселенських соборів у православ'ї чи рішень Другого Ватиканського собору в католицизмі. Звичайно, що суб'єктом цих змін мислиться не весь протестантизм, а лише пострадянська протестантська родина. Основні країни для пострадянського протестантизму при цьому – Україна і Росія. І оновлення Росії як більш далекої від ідеалів християнського відкритого суспільства мислиться як більш пріоритетна задача, бо Україна оцінюється як більш європейська країна, із позитивною динамікою суспільних процесів. Бажані зміни церковної ідентичності безпосередньо пов'язуються при цьому із необхідністю нового позиціонування церков в суспільстві. Особливо актуальними стають іноваційні рішення «євангельських соборів» при формальному характері рішень офіційних з'їздів, які викликають стриману реакцію навіть у самих протестантських лідерів [211].

Пострадянський євангельський рух має перспективи лише при надконфесійності, яка забезпечує єдність цього руху і при відкритості до досвіду історичних церков. Відкритість просторова (до різних конфесій) і часова (до досвіду усіх епох) є виявом належності євангельського руху до єдиної церкви, заснованої Христом [174, с. 8]. Справжня єдність не можлива без конфесійного та прагматичного різноманіття [174, с. 22–23]. Своїм завданням євангельські собори ставлять «створення власного дискурсу», актуального для церков та суспільства та створення повноцінної ідеології «іншості» [174, с. 9], яка має прийти на зміну психології «маргіналізму» [174, с. 10]. Євангельський рух давав для України та Росії «дух свободи», який для церков служив умовою можливості святості, а для суспільства – шансом для модернізації [174, с. 16–20].

В основу оновленої євангельської ідентичності учасники соборів пропонували покласти п'ять принципів. Перший принцип: «єдність досягається не компромісами, а жертвою любові» [174, с. 24]. Компроміс мислиться як вимога різним сторонам діалогу поступитися частиною своїх цінностей. Тому компроміс є тимчасовим примиренням, за яким будуть нові зіткнення. Альтернативна програма полягає у прийнятті цінностей інших християн як частини цілісної істини, яка важлива для кожного учасника діалогу, в якій він зацікавлений так само, як і у власних цінностях та ідеях [там само]. Другий принцип: основою єдності мають бути цінності, а не доктрини [174, с. 25]. Люди із спільними цінностями живуть спільно, навіть при розбіжностях у доктринах. І навпаки, спільна доктрина не гарантує єдності, якщо у християн – різні цінності. Доктрини дають орієнтири для духовного зростання, але єдність церкви та її вплив на суспільство залежать виключно від цінностей [там само]. Цінності, а не доктрини чи обряди роблять християн різних конфесій належною до вселенської церкви. Також через пропозицію цінностей церква може стати у центрі суспільних дискусій навіть якщо є малочисельною і у цьому – єдиний спосіб подолання стану маргінальності [там само]. Двома більш практичними принципами є третій та четвертий: «для сучасних християн володіння усім спектром сучасних знань є не забаганка, а необхідність» [174, с. 26] і «моральна висота» християнського служіння вимагає постійного реагування на суспільні проблеми, під час якого «бути живим важливіше, ніж бути правильним» [174, с.26]. Таким чином, елементами протестантської ідентичності учасники євангельських соборів бачать відкритість до знань та нових практичних досвідів, прийняття ризиків пов'язаних із такою відкритістю.

Також євангельські собори запропонували замість технологій пристосування до постмодерну відроджувати соборність церкви, замість маніпуляцій та революцій – здійснювати суспільні реформи та модернізацію, замість намагання оживити старі форми поклоніння по неділях – шукати нових форм щоденного поклоніння в офісах та вдома. Головною є навіть не відкритість до майбутнього, але сам принцип, що собори як колективний дискурс можуть

бути наративними джерелами для формування ідентичності – поруч із Біблією і вітчизняною традицією. До речі, остання не протиставляється іншим традиціям, але мислиться як природна частина світового протестантизму. Останній – не ідеальний, так само, як і вітчизняна традиція. Але долається спокуса мислити «молоде покоління» як християн, а вітчизняні та зарубіжні церкви як «фарисеїв» (традиціоналісти) та «садукеїв» (ліберали), з якими християнам «не по дорозі». Учасники соборів намагаються побачити «скарби єдиної церкви» у всіх різновидах протестантизму, і навіть – у католиків та православних. Мати Тереза чи о. Олександр Мень стають не меншими авторитетами, ніж Бонгеффер чи Кіркегор.

Пропозиція євангельських соборів як нового наративного джерела для українського (і російського) протестантизму є ефективною, оскільки дозволяє виникненню нових ефективних наративних стратегій. Навіть без новизни ідей, вже сам механізм соборів інтелектуалів виявився «новим словом», тоді як весь український протестантизм з одного боку страждав від повторення старого, а з іншого боку – не знав як вирішувати конфлікти інтерпретацій біблійних і традиційних наративів.

Отже, напередодні 500-річного ювілею Реформації, в українському протестантизмі відбуваються пошуки нових наративних стратегій розповідей про власну традицію, сьогодення і майбутні перспективи. В русі «євангельський соборів» знайдено механізм вирішення конфліктів інтерпретацій і народження нових наративів для постмодерної епохи.

В епоху постмодерну всередині кожної конфесії, що діє на території нашої країни. розгорнулися дискусії про те, яка реакція на постмодерн була б правильною, які стратегії діяльності церков були б правильні та ефективні. Актуальність цих дискусій підсилюється й тим, що Україна в цілому не завершила процесів модернізації, коли потрапила в світ постмодерної економіки та політики. Тож і церкви як найбільш консервативні спільноти гостро переживають цю проблему, розмірковуючи над тим, чи потрібно далі модернізуватися, якщо «на порозі нове середньовіччя»? Додаткової гостроти і

заплутаності проблемі додає той факт, що керівники та ідеологи українських церков за дуже нечастими винятками не можуть закликати до прийняття постмодерну. Констатуючи кінець модерну та схвалюючи його крах як раціоналізованого та секуляризованого суспільного проекту, церкви не можуть прийняти постмодерн, який є релятивістським запереченням всіх цінностей. Звідси – намагання запропонувати проекти бачення церковного та суспільного життя у форматі не лише «після модерну», а і «після постмодерну».

Протестантські церкви провадили значну місіонерську та соціальну роботу, ставили собі за завдання повернути спочатку соціально активну меншість, а потім і все українське суспільство. Ця модель є «прогресистською» і найбільше виражає дух модернізму. Не випадково у протестантизмі деякі українські релігієзнавці (М. Черенков [259], П. Яроцький [278; 279], Л. Филипович [240]) бачили модернізаційну силу для українського суспільства. Інші українські вчені заперечували цю тезу, вказуючи на значний світоглядний консерватизм, якого набули українські протестанти у часи «радянських гонінь» (В. Любашенко [133]), а модернізаційний потенціал вбачали лише у харизматичному неопротестантському русі (В. Тітаренко [230]). Але так чи інакше, місіонерська та соціальна робота українських протестантів, часто інспірована їх західними спонсорами, осмислювалася лише в координатах модернізаційного прогресизму.

В той же час Православні церкви намагалися «відновити традицію» чи то дореволюційного російського типу, чи то українського автокефалістського. Ідеологія «відновлення традиції» є однією із стратегій, характерних для модерну. Така реконструктивістська стратегія передбачає, що проектом майбутнього, до якого має рухатися спільнота, стає ідеалізована картина життя минулого, якому нібито були властиві особливі «цілісність», «моральна чистота», «відносини любові» тощо [260, с. 300–301]. Греко-католицька церква намагалася сумістити обидва ідеали, із більшим акцентуванням на необхідності для України прогресивного руху до більшої свободи, дотримання прав людини, правової держави, солідарності [260, с. 302–303]. Вірність цінностям справедливості, солідарності та субсидарності робили цей проект християнсько-демократичним.

Наголос на цінності свободи та гідності людини робив цей проект християнським варіантом лібералізму. Водночас, замилювання минулим, пошуки ідеальної традиції у міжвоєнній Галичині, наголос на цінностях родини, боротьба проти абортів робили вносили в цей проект нотки консерватизму.

Першим кроком позитивної програми виживання церкви в умовах постмодерну та намагання перейти до «суспільства після постмодерну» є теза про постсекулярний характер сучасного суспільного дискурсу як ситуацію, в якій доводиться позиціонувати себе і церквам, і богословам. Постсекулярний стан суспільства пов'язується богословами не із «великим поверненням релігії», яке стало предметом розгляду соціології. І не з кризою концепцій секуляризації, яка поставила нові проблеми перед релігієзнавством. Ці процеси є лише тлом для основного повороту суспільної думки, який важливий для богословів. Постсекулярний стан суспільства проявляється згідно із богословами в новій якості суспільного дискурсу, що виникла після розчарування в ідеалах модерну і Просвітництва. Український протестантський богослов Анатолій Денисенко так описує загальну ситуацію: «Сьогодні ми вже вступили в простір постсекулярного мислення, яке, як максимум, передбачає вихід за межі дихотомій і розділень, і, як мінімум, підштовхує до переосмислення розмежування світського і релігійного, віри й знання, розуму та уяви, природного і надприродного. Це простір, де зникає дихотомія віри і знання, сакрального і світського, університету і семінарії. У часи постсекулярного стану відбувається не лише повернення релігії в публічну сферу політики, економіки, культури, а і своєрідна теологізація всіх існуючих дискурсів» [75, с. 41]. Як світські мислителі, так і теологи не довіряються більше метанаративам модерну. Жижек, Агамбен, Бадью, Ваттімо, Жілар діють так, ніби кордонів між філософією та теологією ніколи не існувало. Теологи в свою чергу не розрізняють власного мислення від філософії, принаймні в області герменевтики (Ванхузер, Капуто) [там само]. Дійсно, концепти, які, здавалось би, є лише релігійними, стають звичайними для філософського дискурсу, навіть атеїстів. І навпаки, філософська антиметафізична методологія стає центральним рушієм

біблійної герменевтики для теологів. Уперше теологи визнають наявність впливу на власне мислення уяви, тілесності, мистецтва, ідеологій. Ці аспекти постсекулярного мислення як нової парадигми для філософії та теології є значно важливішими для теологів, ніж габермасівське розуміння постсекулярного стану. Згідно із останнім, сьогодні релігійні аргументи знову легітимні у загальному світському дискурсі, і навпаки, релігійний дискурс чутливий до секулярно формованих аргументів. Але якщо за Габермасом постсекулярність – це взаємне проникнення релігійної мови в область світської, а світської мови – в область релігії, то за сучасними теологами постсекулярність – це визнання того, що окремої секулярної мови не існувало ніколи. Різні ідеології та соціальні теорії, згідно із теологами, є різними викривленнями загального теологічного дискурсу. Всі варіанти мислення модерну (і атеїстичного постмодернізму) виникли як християнські єресі, язичницькі чи гностичні вчення. Світського як нерелігійного не існує і ніколи не існувало.

Як бачимо, ці парадоксальні твердження підважують ряд розрізень, фундаментальних як для релігії, так і для науки, філософії. Зокрема, розрізнення священного (святого) і профанного (світського) не належить до інструментарію мислення виключно модерну, а властиве всякій релігійній свідомості. Намагання сучасних теологів довести, що «профанне» теж є священним, але меншою мірою, веде до торжества особливого різновиду язичництва. Тотальність священного і неможливість вказати на «несвященне» веде до благоговіння перед життям взагалі, а не до релігійного благовоління перед Живим Богом. Веде до магізму та апології «фентезі», а не до євхаристії та Євангелія. Сучасні теологи визнають, що труднощі наявні, і на користь християнського теїзму вони можуть лише запропонувати християнські наративи як особисті свідчення. Апеляції до фактів неможливі, бо в постмодерному мисленні істини факту не відрізняються від гадок, які суб'єкт має довільно. За таких умов апологетика, яка апелює «істинами фактів» та «доказами», замінюється на «нову апологетику», яка апелює до суб'єктивної переконаності та свідчень релігійних спільнот для всієї інтерсуб'єктивної спільноти людства. Більше того, церкви мають



відновлюватися у своїй ідентичності через свідчення особистостей та малих спільнот вірних. Усе це перевертає логіку традиційних церков, які вчили про пріоритет себе як суспільних інституцій та спільнот над особистостями і малими групами. Очевидно, що такий релятивізм не може бути основою для продовження класичної теологічної традиції, яка визнавала ту норму загальної раціональності, згідно із якою будь-яке мислення (і «релігійне», і «світське») розпочинається з розрізень, і без розрізень зовсім неможливе. Заміна філософського й теологічного мислення поетичними свідченнями про особистий і груповий досвід є кінцем теології, а не лише закінченням її метафізичної (філософської, традиційної, модерної) форми.

Звільнення теологічної думки від залежності щодо традиційних та модерних форм мислення уможлиблює обґрунтування соціально-богословської проповіді кількох концепцій емансипації для суспільства та церкви. Перша форма української протестантської теології емансипації є простим наслідуванням логіки латиноамериканської теології звільнення. За Анатолієм Денисенком український капіталізм та загальна корупція створюють політичний світ, від якого суспільство має перейти до «нормального стану» соціальної справедливості, солідарності та свободи [75, с. 58].

Друга форма української протестантської теології емансипації концентрується лише на вимогах політичних свобод. Згідно із речниками цього різновиду теології звільнення, наприклад, М.Черенковим [263] та Ф.Райчинцем [171, 172], правова держава та свободи особистості та громад приведуть самі по собі до розквіту економіки і суспільства загального добробуту. Вимоги соціальної справедливості з боку А.Денисенка видаються М.Черенкову та Ф.Райчинцю хворобою політичного лівацтва та надмірною політизацією християнства.

Усі ідеологи української протестантської теології емансипації з надмірним оптимізмом оцінюють творчий потенціал громадянської солідарності. Малі групи активних християн, об'єднані не лише навколо церковної діяльності, а і на роботі, на рівні місцевого самоврядування, в межах

місійних та професійних організацій, мають перетворювати соціальну дійсність «знизу». Самі церкви та парацерковні організації мають бути єдиним громадянським суспільством, не поділеним конфесійно чи ментально. Спільні цінності та солідарність мають об'єднувати християн різних деномінацій в спільній діяльності та у формуванні спільної пропозиції цілому українському суспільству. Власні цінності та послуги для «світського» суспільства християнське громадянське суспільство України не повинно нав'язувати: у часи постмодерну доречною є лише пропозиція, висловлена у діалозі. Всяке нав'язування викликає різко негативну реакцію та може лише провокувати антиклерикальні, а то й антицерковні настрої. Численні кризові явища в житті українського суспільства створюють сприятливі можливості для діалогу церковного середовища із цілим світським громадянським суспільством, якщо християнські організації практично демонструють свій позитивний модернізаційний потенціал, а не лише борються за «збереження традиційних цінностей».

За М.Черенковим, у постмодерному і постіндустріальному суспільстві основним місцем для християнської проповіді та діяльності є місто [182, с. 36–40]. Християнізація сучасного міста з його мережевою структурою комунікацій, ненормованим часом для роботи та відпочинку, недовірою до корпорацій та інституцій – надважке завдання. Церква не може займати місце «лікарні» для суспільних хвороб, оскільки перетвориться на один із «сервісів», без всякого авторитету та права голосу. На думку М.Черенкова, міжконфесійне громадянське суспільство повинно бути повноцінною «душею» сучасного міста. Для цього християни повинні бути присутніми у всіх інституціях сучасного міста як повноцінні професіонали та активні громадяни. Від усіх інших містян християн має відрізняти розвинута здатність до співчуття, відкритість до діалогу, готовність спонтанно жертвовно діяти в різноманітних контекстах і ситуаціях. На думку М.Черенкова, саме з рівня міст, і саме із нових соціальних практик християнських спільнот у містах має зароджуватися реформація націй. Церкви не повинні бачити метою власної діяльності благополуччя самих церковних

інституцій. Ідеалом Євангелія є царство Боже, яке охоплює усю соціальну та природну реальність, а не особливий сакральний простір храму чи молитовного будинку. Живучи передчуттям есхатологічного стану, коли Бог буде «всім в усьому», християни мають пропонувати якісно нові способи існування для всього суспільства.

А.Денисенко помічає певну обмеженість цих пропозицій щодо діяльності християн у сучасному місті. Євангеліє закликає до проповіді не лише у місті, а для всього світу та «всім народам». Отже, метою має бути все глобалізоване суспільство, вперше конституйоване як повністю єдиний світ, як сучасна єдність «всіх народів». Крім того, паралельно з реальним світом чи конкретним містом все більше людей живе у «кібер-просторі», в «кібер-місті» [75, с. 54–55]. Присутність церкви в цьому просторі вже точно не може бути присутністю храму чи ієрархічних інституцій. Авторитет особистого пророчого голосу в цьому просторі важливіший за думку всієї ієрархії. Крім того, в кібер-просторі інформаційного суспільства церква як інституція стає відкритою для аналізу та критики, не може приховати власні недоліки, не може закритися від критики. Церква стає «храмом із прозорими стінами». Така ситуація накладає на християн все більшу відповідальність: ніхто не судитиме про християн із того, що вони говорять. Важливим стає лише те, як вони живуть. Сила прикладу для життєвої орієнтації в кібер-просторі не може мати морального характеру. Привабливим є цілісний образ життя, який приваблює естетично, який захоплює, в тому числі – моральною красою особистостей та спільнот.

Криза, яка охопила українське суспільство у зв'язку з так званою Революцією Гідності та війною, привернула увагу протестантських теологів до того, що метою проповіді мають бути нації як спільноти свідомих громадян з певною політико-цивілізаційною та етно-культурною ідентичністю [260, с. 180–368]. Уперше протестанти високо оцінили не лише можливість звернення до всього народу як політичної нації, а і засоби традиційних церков проповідувати, душпастирювати, просто бути з народом під час кризи. Також і різке розділення між українською та російською державними політичними культурами

спричинило практично повне розмежування між українським та російським протестантизмом, що півтора століття розвивалися як єдине ціле. Усвідомлення специфіки українського типу політичної культури як європейської привело протестантів до розуміння необхідності позиціонування себе як частини європейського і українського суспільного простору, як діалогічного партнера для українського народу як цілого. Російський протестантизм, навпаки, утвердився у власній монологічності, яка цілком слідує за сучасною російською державною пропагандою. При цьому відповідні монолози у постмодерному просторі культури набувають вигляду перформансу, що серйозно не сприймається російським суспільством. Діалогічні пропозиції українських протестантів, навпаки, мають цілком реальні перспективи бути почутими сучасним українським суспільством.

Зрозуміти специфіку протестантської позиції більш глибоко можливо, якщо порівняти її з реакцією на постмодерн українського православ'я. Українські православні богослови найбільш критично оцінюють постмодерн і знаходяться у полоні модерністичної парадигми «відновлення традиції». Саме епоха постмодерну сприймається як принципова загроза для православної церкви як «живої традиції». Нових можливостей для розвитку християнства, які надаються самим постмодерним станом суспільства, православні богослови найчастіше просто не бачать.

Яскравим прикладом консервативної ідеологічної критики постмодерну є богослов'я митрополита Антонія (Паканича), керуючого справами УПЦ МП. Згідно із Паканичем основою людської культури, що забезпечує збереження і розвиток людського, є традиція. Він також вважає, що «традиція – це передача культурних цінностей від людини до людини, від покоління до покоління» [6, с.139]. Сама культура є світ людських цінностей, втілених в ідеях, речах і вчинках [6, с. 140]. Антоній постулює, що «традиція – це природний стан культури, нормальний спосіб її актуалізації» [там само]. Така абсолютизація значення традиції, доведення того, що традиція є нормативним та єдиним способом існування культури, потрібна Антонію з двох причин. По-перше, це

дозволяє вважати доведеним, що «відмова від традиції – це відмова від самої культури, а не від її певних форм, а тому це відмова від людяності, яка створюється у культурі та через культуру» [6, с. 140–141]. По-друге, якщо традиція має таке універсальне значення в своїх звичайних формах, то цілком можливо постулювати, що церковне передання – це не просто одна із традицій, а традиція «абсолютна», що втілює «Божественні цінності» і навіть самого Бога [6, с. 140]. Богословські тези про тотожність Церкви із Втіленим Богом з одного боку, та із традицією з іншого боку, «діалектично» розмиває межі понять «Божественного», «людського», «церковного», «традиційного». Абсолютна традиція протистоїть деструкції людяності найбільш ефективно [там само, с.141–142], пізнається у досвіді, про який свідчать самі християни [там само, с.142–143], причому їх свідчення із століття в століття – аналогічні, а сама традиція в цілому – незмінна [там само, с. 144]. Теза про незмінність церковної традиції постулюється завдяки своєрідному візантійсько-православному баченню історії: нібито після імператора Костянтина відбувався повноцінний синтез, і християнство сприйняло культурно-цивілізаційні форми від язичницької релігії імперії [там само, с. 147]. Саме ця абсолютна традиція, яка із певними спотвореннями була втілювана в середньовіччі [там само, с. 148–148], була замінена на модерн як традицію обоготворення людини. Модерн у цілому оцінюється як пародія на християнську традицію. І лише постмодерн розглядається як дійсно посттрадиційний стан суспільства. Оскільки, згідно із початковими установками Антонія, суспільство не може існувати без традицій, то постмодерн характеризується як «постсуспільство» [там само, с. 154]. У відмові від традиції Антоній вбачає єдину причину всіх кризових явищ сьогодення. Традиційне суспільство, на його думку, теж мало «схильність до впадіння в есхатологізм, секстанство і ескапізм» [там само, с. 147]. Конкретних шляхів відновлення традиції, за яке ратує митрополит Антоній, він сам не накреслює, обмежуючись загальними рекомендаціями бути «творчими консерваторами» і мати надію на Божу допомогу [там само, с. 162].

Конкретні рекомендації для «відновлення традиції» в українських умовах знаходяться в творах попереднього предстоятеля УПЦ митрополита Володимира (Сабодана). На думку цього богослова, головною проблемою України є цивілізаційно-культурний розкол, оскільки історично склалися дві ідентичності: «західноукраїнська» та «східноукраїнська» [47, с. 51]. Митрополит Володимир відмовлявся бачити у «східноукраїнському» культурному просторі частину «руського міра». Ця культурна ідентичність хоч і сформована в орбіті російського впливу, але вже є відмінною від власне російської і може бути частиною єдиного українського культурного простору. Для досягнення єдності Україна потребує православного оновлення в дусі реформ митрополита Петра Могили [там само, с. 51–52, 25]. Єдина українська православна церква, яка була б сама українським та європейським синтезом Заходу та Сходу, могла б стати і початком для єдності України, якби мала значний творчий потенціал та була генератором ідей і нових способів життя. Така «консервативна модернізація» з точки зору релігієзнавства є ідеалом проукраїнським, і в цілому проєвропейським. Невипадково, що митрополит Володимир як предстоятель УПЦ одним із своїх останніх рішень підтримав проєвропейський курс України взагалі та асоціацію з ЄС зокрема [там само, с. 19, 25].

Греко-католицькі богослови розвивають як модернізм, так і традиціоналізм у руслі ідей такого напрямку сучасної теології як радикальна ортодоксія [57–59]. Засновник цієї богословської течії Дж.Мілбанк намагається створити теорію нового середньовіччя як відновлення християнської традиції після постмодерну, як зняття антихристиянського і секуляризаційного модерну. На зміну капіталізму приходить цивілізація солідарності. У посткапіталістичній економіці ефективним соціальним проектом стає християнський солідаризм, який вже близько ста років проповідується католицькою церквою. Греко-католицькі теологи вважають, що християнські цінності гідності людини, справедливості та солідарності можуть бути фундаментом для оновленого українського суспільства. Ідейний порив так званого «Євромайдану» УГКЦ вважає боротьбою за ці цінності, повна реалізація якого має бути справою

найближчої історичної перспективи. У подальшому, з розвитком суспільства солідарності, УГКЦ розраховує на досягнення не лише єдності українців навколо цих ліберальних цінностей, а й екуменічної взаємодії. Початком такої взаємодії церков та рядових християн має бути не екуменічний діалог, а допомога суспільству в часи кризи: спільні проекти православних і греко-католиків у сфері волонтерства, капеланства, соціального служіння біженцям тощо [267].

Таким чином, українські богослови протестантського, православного і греко-католицького напрямків активно шукають нових методів позиціонування у відносинах із суспільством та державою в епоху постмодерну. Православні богослови найконсервативніші у власних теоріях, протестантські – найбільш ліберальні. Греко-католицькі богослови намагаються синтезувати лібералізм та традиціоналізм, отримуючи політичну еkleктику. Напрацювання ефективних стратегій діяльності в умовах постмодерну є справою майбутнього, але найближче до виконання цих завдань підійшла українська протестантська богословська думка.

Українська «революція гідності» спонукає протестантських богословів до нових дискусій у зв'язку із відродженням у суспільстві схильності до регуляції особистої та колективної поведінки через прийняття певних цінностей. Схильність до самопожертвування, довірливість людей під час майдану, волонтерів та добровольців під час війни, на думку українських протестантських богословів вказують на подолання стану постмодерну та зникнення впливу постмодернізму в суспільній думці України. У вересні 2014 року М.Черенков опублікував знакову статтю-маніфест «До теології постпостмодернізму» [260, с.349–354].

На думку М.Черенкова, під час Майдану традиційні та протестантські церкви, їх ієрархічні лідери та офіційні органи, відсторонилися від участі у подіях, що визначали долю нації. Відмова від співучасті та спільної відповідальності за країну із цілим громадянським суспільством була викликана звичкою церковних ієрархів завжди підкорюватися впливу державної влади та побоюваннями матеріальних втрат для церковних організацій. За умов

відсторонення офіційних церковних лідерів, на майдані активно діяли нові молодіжні лідери та малі церкви, достойно представляючи майбутнє українського протестантизму. Протестанти, які підтримали майдан, керувалися не лише співпереживанням постраждалим та необхідністю для церкви бути разом із народом, що потребував духовної опіки. Важливим мотивом для діяльності була неможливість займати нейтральну позицію відносно таких явищ суспільного зла як корупція, спроби запровадження диктатури, обмеження практично всіх прав людини (принаймні, за їхнім баченням). Вплив особистостей і малих груп замість впливу великих церковних організацій створює для українського протестантського місіонерства умови аналогічні до тих, в яких перебували перші християни. Особистий вплив у часи постмодерної невіри в ідеології залишався єдиним надійним каналом для євангелізації. Але ситуація самовідсторонення церковних лідерів, який на майдані у кращому випадку бачили лише по неділях на сцені, створила унікальні умови для зміни поколінь всередині самих церков: замість обраних ієрархічних лідерів впливовими виявилися молоді ініціативні християни, які мали своє «пророче бачення» сьогодення і майбутнього. І хоча для самих молодих лідерів ця ситуація стала приводом для критики старшого покоління у керівництві церков, з релігієзнавчої точки зору можемо говорити про об'єктивні процеси, характерні для протестантизму. А саме, протестантський рух демонструє власну здатність до постійної реформації церкви, і оновлення «знизу» в зв'язку з необхідністю активної соціальної позиції під час кризи – це лише спосіб прояву процесів самореформування церков.

Більш унікальним явищем, яке справило вплив на молоде покоління українських протестантських богословів, став екуменічний характер солідарності християн під час майдану [260, с. 211]. Не лише представники різних протестантських церков були єдині на майдані. Протестанти відкрили для себе християнське та гуманістичні обличчя традиційних церков, особливо священства УГКЦ та УПЦ КП. Виявилось, що біблійні наративи можуть задавати і для священства та мирян традиційних церков світогляд, способи дії,



цінності, почуття. Екуменічні молитви не заради самої лише видимої єдності, а для спасіння народу виявилися способом, через який протестантизм пізнав у традиційних церквах «своїх», суспільно активних християн, які діють та моляться у глибокій згоді із Біблією [78]. Деякі протестантські богослови навіть відмітили, що часом традиційні українські церкви виявилися більш вірними духу і букві Біблії, ніж протестанти. В цьому явищі М.Черенков побачив підтвердження протестантського вчення про невидиму церкву, яка є універсальною, і проявом якої у суспільній реальності є кожна окрема громада свідомих християн [260, с. 211–212, 322–324]. Якщо свідомі власного покликання та відповідальності християни є у традиційних церквах, то існування цих церков стає виправданим, і традиційний універсалізм, який вони являють, теж є ресурсом для духовного натхнення українських протестантів. Все це ще раз підтверджує тезу М.Черенкова про те, що українські протестанти є спадкоємцями хрещення Русі 988 року не менше за українських православних чи греко-католиків. Така нова екуменічна історіософія долає дихотомію, що існувала в протестантських дискусіях, коли одні теологи намагалися довести повну тотожність місцевого протестантизму із західним реформаторським рухом, а інші виводили унікальність цього самого протестантизму із православних єретичних рухів. Бачення універсального, «кафолічного», київського християнства як реальної сили на майдані дозволило наново усвідомити власну належність до невидимої церкви, яка проявляється навіть там, де не сподівалися її побачити західні та вітчизняні протестантські теологи [260, с. 323]. Залишається актуальним питання, на скільки щирими були всі ці спроби, чи були викликані кон'юнктурними аспектами. Подальший розвиток подій припускає можливість другого варіанту.

В подіях так званого Євромайдану українські протестантські теологи побачили подію, аналогічну до виходу євреїв із Єгипту. А.Денисенко звертає увагу на намагання перейти від стану залежності до стану свободи [79]. М.Черенков вважає, що для обох подій – виходу євреїв з Єгипту та Євромайдану – характерним є розрив із попередньою історією, який веде, одна не до вічності

чи завершення історії, а до початку зовсім нової історії. «Вихід – це неочікуваний розрив в історії, який сам по собі є чудом, чудом народження нового із середини того ж самого, і який до того ж являє у собі ще більше чудо – спасительну дію Бога в історії. При тому що Вихід є частиною історії, він відкриває її нові виміри, задає новий спосіб розуміння історії не з середини рабської свідомості, але зсередини вільного мислення» [260, с. 295]. П.Ковалів і Т.Дятлик звертають увагу на соціальне звільнення, яке відповідає біблійному світогляду: якщо суспільство потрапило в стан повної корумпованості та несправедливості, то воно має пройти через «перезавантаження», яке подібне до заключення завіту з Богом [115; 88]. Таким чином, ідея оновлення суспільного договору зустрічається з ідеєю підтвердження особливих відносин із Богом, царем історії.

Активність майдану у відстоюванні цінностей гідності людини та справедливості осмислюється українськими протестантськими богословами як християнська по своїй суті діяльність. На фоні цієї діяльності звичайні форми місіонерства та збереження церков виявляються не відповідними історичним вимогам до християн. Якщо громадянське суспільство здатне продемонструвати більше солідарності та любові, відповідальності та віри, ніж церковники, то самі церкви потребують реформування. Коли Майдан виявляється більш християнським, то в чому ж смисл присутності християн? М.Черенков свідчить, що у часи безпосередніх зіткнень був ризик насилля по відношенню до полонених «беркутівців», і саме християни повертали майдан до ненасильного способу дій та милосердя. Також роду терапія людяності необхідна і під час війни. Вона дозволяє самим християнам піднятися над радянською звичкою цінувати «своїх» та вороже ставитися до «чужих». Тим самим народжується нова церковність разом із новою нацією. М.Черенков підкреслює значимість подій майдану та війни для суспільства і церков наступним чином: «Ці трагічні події стали муками народження української нації як суб'єкта політичного і духовного життя, здатного робити вільний та відповідальний вибір. Ці ж події стали народженням нової форми релігійності, яка умовно може бути названа громадянською або національною церквою – не за титулом чи історичними

заслугами, але за роллю, значенням, впливу на формування нації та її духовне становлення» [260, с. 308]. Звичайно, в таких формулюваннях є певне риторичне перебільшення. Але сам наратив про народження у історичних випробуваннях нових спільнот, здатних бути ефективними та «спасаючими» для особистостей і громад – дуже симптоматичний. Традиційно позитивну роль інституту релігії взагалі та церкви зокрема для суспільства бачили в єднанні, яке релігія може дати нації та соціуму. В умовах української поліконфесійності релігійний фактор не стільки об'єднує, скільки роз'єднує суспільство. Сучасний український дослідник С.Здіорук ретельно вивчає конфліктогенний потенціал суспільно-релігійних відносин, порівнюючи релігійні конфлікти із етнічними. Так, вчений пише: «Для визначення конфліктогенного потенціалу міжконфесійних, міжцерковних та державно-церковних взаємовідносин у поліетнічному суспільстві необхідно враховувати конкретні політичні, економічні та культурно-історичні умови, в яких формувалася конкретна етноконфесійна спільнота. Як показує досвід, сучасні християнські церкви здебільшого уникають безпосереднього втручання в етнополітичні процеси. Церкви справляють здебільшого непрямий, опосередкований вплив на перебіг подій через позицію своїх послідовників, віддаючи перевагу винесенню моральних оцінок» [96, с. 167]. Також серед соціально значущих функцій релігії С. Здіорук називає інтегративно-дезінтегративну; далі, підкреслюючи діалектичну єдність інтеграції та дезінтеграції, автор характеризує цю функцію наступним чином: «Інтегративно-дезінтегративна, яка підтримує конфесійну або етнічну спільноту, зміцнює підвалини державності. Водночас згуртування людей за ознакою віри в поліетнічному суспільстві може обернутися своїм сегрегаційним боком, коли виникне дезінтеграція суспільства, яке буде ділитися на громади прихильників різних релігій» [96, с. 167–168]. Підсумовуючи значення релігійного чинника як потенційного конфліктогенного фактору, С. Здіорук пише: «Таким чином, релігійні чинники відіграють важливу роль у мобілізації та консолідації поліетнічного суспільства і водночас можуть виступати потужним конфліктогенним фактором. У традиційних суспільствах, які проходять етап

модернізації (до них належить більшість пострадянських країн) конфесійна мобілізація інкорпорується в мобілізацію етнонаціональну та соціальну. При цьому відбувається неминуче поєднання політики (в загальному розумінні) та релігії, що у свою чергу веде до збереження конфліктності у власне міжетнічних та міжконфесійних стосунках. Можна зробити висновок, що збереження конфліктогенності іманентно притаманне будь-якому поліконфесійному і поліетнічному суспільству. Насамперед, це пов'язано з динамічною зміною інтересів різних соціальних верств і груп, а відтак – їхньої етноконфесійної самоідентифікації. Стосується це й українського народу» [96, с. 168]. Отже, наскільки релігія об'єднує, настільки і роз'єднує. Бажаною в сучасних українських умовах є актуалізація інтегративного потенціалу релігії. М. Черенков підкреслює, що різні церкви та релігійні організації сприяли єднанню християн та всього суспільства перш за все завдяки діяльності на майдані, соціальній допомозі біженцям, потерпілим в зоні так званого АТО, родинам загиблих тощо. Таке єднання є початком якісно нового соціального життя як у відношенні до нації, так і у відношенні до церкви. Однак, чи дійсно «єкуменізм майдану» витримає випробування українськими суспільними кризами? Вже сьогодні можна говорити про те, що цілий ряд церков відходить від єдиної патріотичної позиції, яку займала Всеукраїнська рада церков та релігійних організацій в 2013–2014 роках. Наприклад, УПЦ МП все більше втягується в орбіту впливу Росії, і протистоїть Україні та україноорієнтованим церквам. Протестантські лідери України намагаються применшити значення конфлікту з Росією та радикальність власної підтримки держави і нації, яка була інтенсивною в 2014 році [141]. Також не існує єдності, яка б стихійно виникала в українському релігійному середовищі «знизу». Навпаки, релігійне середовище України ще більш роз'єдане, ніж саме суспільство [274]. Наприклад, російський тип православ'я розповсюджений у тих областях, де під час кризи 2014–2015 років перемогла українська патріотична позиція [там само]. УГКЦ в Галичині скидає маску орієнтованої на Європу церкви, нехтує цінностями, які проповідує та веде себе як РПЦ в Росії [там само]. Тому швидше саме суспільство об'єднається і спровокує інтегративні процеси в

релігійній сфері України, ніж церкви зможуть позитивно вплинути на «зшивання» країни [там само].

Таким чином, протестантська теологічна конструкція постпостмодернізму як реальності, що нібито виникла в часи майдану є романтичною утопією. Твереза оцінка цієї утопії тим більше необхідна, що існують православні аналоги, сформовані у зв'язку з подіями майдану [109; 268]. А саме, ліберальні теологи із УПЦ ідеалізували майдан, на основі інтерпретації відозви від 1 грудня 2011 року сформували цілісне бачення християнської національної ідеї як вимоги правової держави, в якій захищені права людини та панує суспільна солідарність. І якщо протестантські теологи бачили у постпостмодернізмі майдану «вікно можливостей», сформоване відкритістю майбутнього [258], то православні теологи намагалися вивести нові універсальну постпостмодерну ідентичність українського християнства із минулого київської духовної традиції [268].

Романтична утопія про постпостмодернізм як стан суспільства та церкви, суспільної думки та теології, зародилася в західній теологічній думці в зв'язку із появою такого напрямку богослов'я, як радикальна ортодоксія [269, 270, 275]. Ця утопія типологічно співпадає із конструктом російської релігійної філософії про «нове середньовіччя» після «занепаду Європи». Мислення модерну і постмодерну тлумачиться як відхилення від християнської середньовічної теології. Це відхилення привело до численних криз, і занепад людяності досяг максимуму в часи постмодерну. Очевидна необхідність спасіння від криз протестантськими теологами віднаходиться в ідеалах радикальної ортодоксії, яка пропонує: в гносеології – ідею цілісного пізнання як релігійної феноменології життя; в онтології – теорію причетності скінченного життя до нескінченного буття; в соціальній теорії – християнський солідаризм малих громад. Для українських протестантів головним мотивом для прийняття постулатів радикальної ортодоксії є бажання покінчити із секуляризмом епохи модерну як загрозою для релігії взагалі та християнства зокрема [77]. Щоб подолати протистояння секулярного розуму та догматичного протестантського

фідеїзму доби модерну, українські протестанти готові послабити претензії християнства на теоретичне підтвердження власного віровчення. М.Черенков так узагальнює власне розширене бачення радикальної ортодоксії як теології після «постмодерну»: «Відношення богослов'я до постмодерністських провокацій можна виразити наступними парами: прокляття самовпевненого розуму – благословення розуму віруючого, заперечення об'єктивного знання – знання з одкровення, закони ринку – феноменологія дару, логіка детермінації – логіка втілення, герменевтика підозри – герменевтика довіри, смерть суб'єкта – чудо воскресіння, занепад метанаррацій – відновлення догматики, тотальність влади і насильства – релігія без насильства, сила переконання – краса істини, смерть традиції – повернення традиції, розчинення індивідуальності – життя спільнот, розцерковлення – відновлення «кафолічності» тощо» [260, с. 351].

Теологічна програма, сформована М.Черенковим враховує найперспективніші ідеї сучасної західної теології, які є перспективними в часи постмодерну та дійсно для християн вже пов'язані з ідеалами стану суспільства та думки, що подолали б хвороби постмодерну та модерну. Водночас, така ідейна програма радикально відрізняється від релігійного фундаменталізму та всіх спроб відновити традицію, оскільки всерйоз сприймає постмодерне деконструювання як секулярного модерну, так і домодерного традиціоналізму. Основним методом такої теології стає герменевтика довіри, яка передбачає сприйняття християнського дискурсу як комунікативної спільноти, яка продукує свідчення про релігійний досвід життя особистостей та спільнот на межі протистояння добра і зла, де добром є духовне відновлення особистості, а злом – її деструкція. Дискурс конкретної релігійної громади як християнської спільноти, що кидає виклик постмодерному релятивізму, конституюється як частина ідеального універсального дискурсу християнської традиції як цілого. Таким чином конкретна інтерсуб'єктивна спільнота вірних ґрунтує власну ідентичність на загальній інтерсуб'єктивній спільноті християн. При цьому теологи визнають, що ототожнення реальної конкретної спільноти із універсальною церквою як ідеальною комунікативною спільнотою відбувається перш за все завдяки уяві.

Оскільки наявність спільного символу віри та раціональної догматики не вважається більше обов'язковою (у таких вимогах бачать вплив раціоналізму філософії античності та модерну), то кордони єдиної церкви визначаються визнанням ідей Трійці та Христа, а також суб'єктивним «впізнанням» вірними «своїх». Впізнання християнами «своїх» в «інших» відбувається тоді, коли ці «інші» мають той самий або аналогічний спосіб життя. При цьому сповідування віри чи теоретичні уявлення «інших» можуть бути найрізноманітнішими, і це цілком допускається як норма життя. Якщо не існує збігу способу життя, то впізнання відбувається завдяки спільності цінностей, які визнають вірними. Через цей механізм впізнання вірні можуть визнати «анонімними християнами» тих, хто не «народився згори» у протестантському хрещенні. Так, під час майдану та наступної кризи, частими стали визнання протестантами повноцінності християнської ідентичності представників традиційних церков. Час кризи вивів у статус героїв віри тих, хто вважався «малоцерковним», але ризикував власним на майдані або на війні, під час евакуації мирного населення із потерпаючих від війни міст Донбасу або доставленні гуманітарної допомоги [195]. Найбільшими ознаками настання постпостмодерну українські теологи вважають небувалу раніше солідарність, проявлену соціумом на майдані та під час кризи. Волонтерський рух і соціальна взаємодія під час подій Євромайдану виступають як приклади посткапіталістичної соціальної поведінки. Відсутність економічних мотивів, перевага боротьби за цінності робили «революцію гідності» не соціальною, а духовною [260, с. 296]. Волонтерство і соціальна взаємодія на майдані стали прикладами дій, мотивом яких був «чистий дар». Приклади самопожертви з боку християн і нехристиян під час майдану і війни дозволяють протестантським теологам краще зрозуміти наскільки і жертва Христа була чистим дарунком. Відповідно, ідеологія «євангелія успіху» і місіонерство за допомогою проектів усвідомлюються як неадекватні способи порівняно з спонтанністю жертвовної дії під час соціальної кризи.

Присутність церков на майдані, екуменічні молитви майдану створювали особливий простір постсекулярного міста, в якому відбулася зустріч церкви та

народу [260, с. 290]. Результатом цієї зустрічі не є воцерковлення народу чи українізація церкви, але духовне оновлення як церкви, так і народу [260, с. 308]. Постсекулярний стан означає повернення релігійності у публічний простір суспільства, а також усвідомлення церкви себе як частини громадянського суспільства. Падіння розмежування церковного і суспільного, неможливість віднести релігійне лише до сфери приватного не означають ототожнення церкви і суспільства. Церква і суспільство, церква і нація, церква і держава залишаються самостійними суб'єктами, які взаємодіють за моделлю діалогу та партнерства. Якщо у часи модерну партнерство релігійних організацій та світських інституцій було можливим, але в часи після майдану в умовах України вони приречені на партнерство. Самі по собі ані церква, ані суспільство не можуть досягти «спасіння» ані християн, ані громадян від наявних викликів та криз.

Альтернативою до постпостмодерну як стану партнерства українських церков та держави виступає «остмодернізм», як особливий стан постмодернізму в умовах російського суспільства. А саме – це постмодернізм, який симулює реанімацію фундаменталізму та традиціоналізму в умовах сучасної Росії, спекулюючи на реваншистських настроях суспільства. Такий постмодернізм підмінює дійсне відновлення традицій постмодерністичною грою, в якій цінності «руського світу» стають симулякрами, оперування якими знищує сам соціум [17, с. 26–28].

Наразі Україна перебуває в доволі складному становищі через перманентний процес суспільних трансформацій, що, фактично, триває аж від утворення української держави в 1991 році. Останні соціально-політичні та військові події значно загострили та актуалізували існуючі й до того проблеми та конфлікти, які раніше все ж таки вдавалося вирішувати. Так, поряд із економічними, політичними та соціальними проблемами важливе місце займає проблема пошуку національної ідентичності, яка й досі залишається не визначеною та вкрай розмитою, а також проблема духовних, світоглядних цінностей.



Вельми значущою ми вважаємо проблему національної ідентичності, формування національної ідеї, ідеологічної бази, яка б мала бути стрижнем суспільства. Очевидно, що це питання залишається невизначеним, а ті постаті, ідеї, які останнім часом висувуються як інтегруючі, швидше, навпаки, роз'єднують суспільство, жодним чином не консолідуючи його. Так, серед таких чинників можна назвати мову, історичних та політичних діячів, а також, релігію. Релігійний чинник, як показує суспільна практика, ще більше роз'єднує українське суспільство, що наразі проявляється у постійних конфліктах між релігійними громадами, зокрема, внутрішні суперечки між православними конфесіями. Очевидним є той факт, що релігійні суперечки є відображенням політичних протистоянь, а цезарепапистська політика української влади щодо втручання у церковні справи з метою утворення єдиної помісної автокефальної церкви не дає результату, а лише викликає супротив та звинувачення у втручанні в церковні справи. На наш погляд, найбільш ефективним рішенням було б відокремлення сфер державної та релігійної зони впливу, що б дало можливість краще використовувати гуманістичний, інтегративний та морально-виховний потенціал релігійних громад. Що стосується питання національної ідеї, то очевидним є той факт, що релігійний чинник не є оптимальним варіантом для її утвердження, принаймні, на даний час. Тому для консолідації українського суспільства більш ефективним було б використання культурних чи, скажімо, спортивних чинників.

Також вельми значущим є питання формування світоглядних принципів, орієнтирів, цінностей тощо. Разом із відмовою від методів жорсткого тотального державного контролю над сферами моралі, виховання, культури, освіти, науки тощо, всі ці соціальні інститути отримали більше свободи, можливостей власного розвитку. Але разом із очевидними позитивними наслідками цього необхідно зазначити важливі негативні наслідки. Так, після відмови від радянської ідеології марксизму-ленінізму, радянської етики наше суспільство не визначило чітких духовних та моральних принципів, норм, ідеалів; а ті, які висувуються, часто суперечать один одному. Так, патріархальні православні

цінності (які розділяє значна частина суспільства) слабо збігаються із європейськими цінностями толерантності, гендерної рівності, перегляду ролей у родині, навіть, самої суті родини. Далі, традиційне розуміння української душі, менталітету зазвичай пов'язують (зокрема, Г. Сковорода) із кордоцентризмом, душевністю, щирістю тощо. Ці риси аж ніяк не є характерними для успіху за умов ринкової економіки, жорсткої конкуренції тощо.

Ще одним наслідком десовєтизації українського суспільства стала відмова від цензури щодо культури, мистецтва, ЗМІ, тощо. Не підтримуючи ідею введення цензури, зазначимо, що разом із позитивною ідеєю ідеологічного плюралізму в ці сфери неодмінно приходить ідея вседозволеності, що нерідко призводить до падіння рівня культури, зведення мистецтва до витворів, що містять елементи фарсу, порнографії, епатажу і т.п. Так, аргументуючи свою позицію правом авторського бачення світу, власного переживання, митець може робити речі, які не мають нічого спільного ані з мораллю, ані з самим мистецтвом; за умов ринкової економіки це може навіть приносити комерційний успіх, або ж підтримуватися ззовні. Таким чином, функцію морального виховання, яку не ризикує брати на себе держава, очевидно, не може брати на себе і мистецтво. За таких умов реалізація цієї вкрай важливої функції має залишатися або у приватній сфері, тобто, в родині, яка, в переважній більшості випадків не має ані можливостей, ані бажання її виконувати, або ж доручати її церкві. Церква ж, на наш погляд, маючи бажання займатися цим питанням, не має достатнього авторитету в очах суспільства, а це загрожує «конфліктами інтересів», про які детально йшлося вище. Отже, проблема трансформації духовних цінностей у сучасному українському суспільстві залишається невирішеною.

На сьогоднішній день більшість дослідників визнають впливовість релігійного фактору на суспільні процеси, застерігаючи від його недооцінки. Релігія як одна з провідних форм суспільної свідомості відіграє важливу роль в соціумі, виконуючи світоглядну, регулятивну та інші функції. Необхідно зазначити, що вплив релігійних традицій не завжди є позитивним для

суспільства: нерідко релігія виконує дезінтегративну функцію, провокуючи релігійні конфлікти, створюючи міжконфесійні сутички тощо. Розглядаючи так звані «гарячі точки» на політичній карті світу, неважко побачити, як владні структури різних країн світу використовують релігії як засіб маніпулювання масами, виправдовуючи військові агресії, війни, терористичні акти необхідністю захисту релігії, релігійних святинь тощо.

Можна із впевненістю сказати, що в Україні зараз створено сприятливі умови для розвитку й діяльності релігійних організацій, пропаганди релігійних культів та обрядів, проникнення релігійності в різні сфери буття. Це можна пояснити, зокрема, політичними причинами: із відходом від комуністичної ідеології виникає бажання знищити все, що було їй притаманним (атеїзм в даному випадку), а також знайти заміну тій ідеології. Звідси влада вважає за необхідне підтримку релігійних організацій, що відображено у Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації», інших нормативно-правових актах, роботі Державного комітету України у справах національностей та релігій (далі – Держкомнацрелігій) тощо. Також зауважимо, що законодавча база поки що є недостатньо широкою, деякі аспекти прописані нечітко: зокрема, слабо обмежена діяльність деструктивних культів, не пояснені принципи відокремлення школи від церкви тощо.

Український релігієзнавець С. Здіорук пише: «Сучасний період трансформації духовності Українського народу вимагає вдумливого та ґрунтовного аналізу релігійних цінностей, вивчення етноконфесійної специфіки релігії в Україні, усвідомлення і врахування релігійних чинників у національній стратегії свого розвитку. Етноконфесійна специфіка релігії стимулюється необхідністю потреб нації у власній релігійній структурі, суттєво допомагає самоусвідомленню нації як самоцінності й самодостатності, а відтак є могутнім чинником розбудови власної національної держави, як повноправного і рівноправного суб'єкта міжнародних відносин. Тому цілком закономірно, що у сучасних умовах функціонування Української держави, відновлення культурно-духовних самобутніх традицій Українського народу та зростання його історичної

самосвідомості, популярності набуває ідея творення національної Церкви, що знову ж таки є невіддільним елементом національної ідеї або рельєфніше це можна назвати стратегією національного поступу» [96, с. 82]. Більш детально розгляд питання щодо утворення Української Помісної Православної Церкви буде розглянуто в другому підрозділі третього розділу, а наразі погодимось, що така ідея давно обстоюється деякими релігійними, громадськими та навіть політичними діячами, але, на наше переконливе твердження, має швидше політичний характер та супроводжується деякими фактами беззаперечного втручання державної влади у релігійну сферу.

Релігія – складне соціокультурне явище, й вимагає, відповідно, певної законодавчої бази, яка б регулювала сферу релігійних відносин в суспільстві. Особливих труднощів додає те, що після розпаду СРСР сильних змін зазнала суспільна ідеологія: на зміну марксизму-ленінізму із атеїзмом прийшов ідеологічний плюралізм, створюються сприятливі умови для розвитку релігійних громад, в тому числі так званих «деструктивних», або «тоталітарних» сект. Так у суспільстві формується «споживацьке» ставлення до релігії, причому акцент ставиться на ритуальній, обрядовій частині релігійного життя: політики, провідні суспільні діячі розповсюджують «моду» на ходіння в церкви, храми, приналежність до релігійних громад, а слухняні ЗМІ нав'язують таке ставлення громадянам України [140].

Необхідно зазначити, що в Україні існує чимало конфліктних ситуацій щодо питань, пов'язаних із релігією. Зокрема, між Московським та Київським Патріархатами Української Православної Церкви, православними та католицькими конфесіями, між традиційними церквами та харизматичними рухами, мусульманами та юдеями тощо. Також не слід забувати, що Конституція України разом із правом обирати будь-яку конфесію дозволяє бути атеїстом: «Кожен має право на свободу світогляду та віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої (*тобто бути атеїстом* – прим. автора), безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність» [123,

с. 14]. Чимало вчених вважають, що порушуються саме права атеїстів, що відбуваються явища сакралізації, клерикалізації суспільства, проникнення релігії в освіту (уроки «Християнської етики» в школах), політику (пряма чи опосередкована агітація під час виборів) тощо. Все це дає змогу говорити про те, що релігійна ситуація в Україні є досить складною, характерними рисами є плюралізм релігійних думок, «мода на релігію», а законодавча система поки що є недостатньою та розмитою.

Те, що українські протестанти пропонують партнерську модель взаємодії церкви та держави, яка б не обмежувала свободи особистості, а була б шляхом реалізації прав людини на спільнот, є позитивним фактором. Фактично в часи після майдану відбувається поступове формування ідентичності українського протестантизму як явища цілком відмінного від протестантизму російського. Останній входить у симбіоз з російською державою, який передбачає злиття бюрократії світської та релігійної. В цих умовах розпадається духовний простір ще донедавна єдиного пострадянського протестантизму [260, с. 250, 356–370].

Важливою тенденцією в сучасному українському соціумі є зведення духовності та моральності виключно до релігійної площини. Часто підкреслюється, що без релігійності неможлива моральність, і етично виховану людину не можна виховати без допомоги релігії. Згадаємо крилату фразу французького філософа доби Просвітництва Вольтера: «Якби Бога не було, його слід було б вигадати». Таким чином, відмова від підтримки церкви як соціального інституту, релігії як форми суспільної свідомості виставляється як аморальність, розбещеність. Видатний релігієзнавець Є. Дулуман вважає, що у процесі морального виховання людини важливу роль займають й інші соціальні інститути: «Не отрицая значения морального потенциала религии, надо всё же трезво видеть, что религии и церквям не под силу сейчас решать совокупность всех тех моральных проблем, которые стали вызовом существования всего человечества. Груз всей системы моральных проблем современности религии и церквям не по плечу» [198, с. 68].

Суперечливим також є питання взаємозв'язку релігії з розвитком громадянських ініціатив, розбудовою громадянського суспільства, які є особливо актуальними в Україні саме в останні роки. Спочатку звернемося до поняття «громадянське суспільство». Анатолій Карась, один з відомих сучасних дослідників поняття «громадянське суспільство» в Україні, пропонує таке визначення цьому поняттю: «солідаризований вплив громадськості на формулювання та реалізацію владних рішень щодо дотримання прав людини та гарантії її вільного розвитку з метою самовизначення кожної особи» [106, с. 425–426]. Також автор зазначає, що існує дуже багато дефініцій цього складного поняття, але всіх їх об'єднує розуміння громадянського суспільства як простору здійснення свободи. Український дослідник А.А. Карась серед необхідних умов громадянського суспільства виділяє, зокрема: «добровільні об'єднання громадян або неурядові (недержавні організації)» [106, с. 427] та «незалежні засоби масової інформації» [106, с. 428].

У колективній монографії «Розвиток громадянського суспільства в Україні: минуле, сучасність, перспективи» пропонується наступне визначення поняття «громадянське суспільство»: «З огляду на зазначене, громадянське суспільство – це суспільство, яке відкрите на раціональні аргументи, альтернативні позиції, інші культури та світогляди. Саме тому утвердження принципів громадянського суспільства висуває вимогу пошуку можливостей толерантності, що становить основу співпраці. Доволі часто в працях політичних філософів трапляється думка про те, що доброчесністю сучасної держави повинна бути саме толерантність. Ставлення до іншого, що характеризується толерантним ставленням до його іншості, здатне подолати неавтентичні прояви політичного, які вносять спотворення буттєвої основи політичного світу» [196, с. 18].

Нарешті, у філософському словнику соціальних термінів під загальною редакцією В.П. Андрущенка пропонується наступне визначення цього складного та багатогранного поняття: «Громадянське суспільство – це механізм соціальної взаємодії, що складається зі сфери особистого (особливо родини), різноманітних

об'єднань, суспільних рухів і публічної комунікації. Громадянське суспільство означає також цінності, відмінні від національних та соціальних. Більше, ніж це роблять націоналізм чи соціалізм, громадянське суспільство, принаймні, деякі його форми – цінує плюралізм, самообмеження й самоосмислення» [244, с. 205].

Однак необхідно зазначити, що в історії людства у так званих «громадянських суспільствах» (давньогрецькі міста – поліси, деякі західноєвропейські держави Нового Часу тощо) дійсно вільними були лише деякі «обрані», свобода та благополуччя яких забезпечувалися пригніченим становищем більшості людей. Так, в античних полісах громадянами вважалися лише вільні чоловіки, корінні жителі міста; в західноєвропейських країнах дуже сильною була соціальна стратифікація (яка зазнала сильної критики з боку марксизму). В сучасному світі, на жаль, можна спостерігати схожу картину. В ринковому суспільстві правлячим елітам досить легко маніпулювати свідомістю громадян за допомогою ЗМІ, а громадські організації дуже рідко мають якусь реальну змогу впливати на прийняття суспільно важливих рішень, при тому, вони самі не є повністю самостійними та незалежними.

Згідно із Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації», релігійні організації можуть брати активну участь у громадському житті країни: «Релігійні організації мають право брати участь у громадському житті, а також використовувати нарівні з громадськими об'єднаннями засоби масової інформації» [95]. З іншої сторони, релігійний світогляд передбачає, як правило, визнання даної релігійної доктрини найбільш вірною, в той час як ведення будь-яких переговорів буде успішним лише за умови визнання опонента рівним, який також може виявитися правим. Представники ж церков, релігійних організацій вважають правильною свою доктрину (в даному контексті – соціальну), причому велика кількість конфесій призводить до великого плюралізму думок. Також слід зазначити, що релігійні організації в переважній більшості випадків займають консервативну позицію по таким суспільно значущим питанням, як легалізація абортів, одностатевих шлюбів тощо, яка є однозначно гріховною з релігійної точки зору.

За даними досліджень сучасних вчених, зокрема, О. Кисельова, в Україні поки що відсутнє постійне співробітництво між церковними організаціями. Певний діалог є можливим лише в деяких окремих випадках, де наявний очевидний інтерес усіх сторін (наприклад, лобіювання введення курсів «православної (християнської) етики», матеріальна підтримка з боку держави тощо). На нашу думку, цілком можливим та необхідним є налагодження тісної та цілеспрямованої співпраці між релігійними та громадськими організаціями у питаннях соціальної допомоги, волонтерства, пропаганди здорового способу життя тощо, так як робота в цих напрямках може дійсно об'єднати світське і духовне. В схожому дусі пише вже згадуваний Ж.-П. Віллем: «Релігійність не можна зводити до постійної структурної загрози, з якою вона, на думку деяких людей, нависає над фундаментальними свободами та здійсненням демократичного суверенітету як у колективному, так і в індивідуальному плані; вона може бути також активною підтримкою приведення активізації громадянського життя в демократіях, що зазнали розчарування» [46, с. 312].

Взагалі, на нашу думку, оптимальною є ситуація взаємного невторчання церкви та держави у державні та релігійні процеси відповідно. Віра, релігія мають бути приватними справами, кожен громадянин вирішуватиме їх самотійно, а не розкривати таємниці власної душі перед суспільством. Питання ж суспільно-політичні, розбудови громадянського суспільства – навпаки, питання колективні, які мають постійно обговорюватися спільно. І, звичайно, необхідним є можливість вільного вибору релігійної позиції для кожного громадянина, наявність різних релігійних організацій, конфесій, деномінацій. Також важливим є налагодження конструктивного діалогу між ними, чого, на жаль, поки що не вдалося зробити в сучасній Україні. Світовий досвід показує, що суспільство, в якому панує єдина офіційна ідеологія (релігія, доктрина тощо), обов'язково стане тоталітарним, в ньому пригнічуються будь-які громадські рухи та ініціативи. Причому не важливо, якою є ця ідеологія: релігійною чи атеїстичною.



Партнерство церкви і держави, церкви і суспільство, яке пропонується протестантськими теологами України не передбачає уніфікації та унеможлиблює тоталітарні тенденції. Демократичний характер пропозицій протестантів пов'язаний не з індивідуалістичною та спільотною культурою реформації, оскільки цінності класичного реформаційного руху вітчизняними протестантами засвоєні недостатньо. Українські протестанти скоріше натхненні наративом звільнення як виходу із стану рабства до стану свободи. При цьому ця свобода розглядається як дарунок від вільного Бога, а прогрес суспільної свободи пов'язується із торжеством ідеалів Царства Божого [260, с. 296]. Царство Боже як перемога свободи та гідний людини стан соціуму як початок цього Царства стають для протестантів ідеалом, що замінює панівний раніше ідеал, згідно із яким метою діяльності було лише зростання церков. Таким чином, якщо раніше місіонерською програмою було перетікання людей від суспільства до церкви, і це було самоціллю, то тепер метою місіонерства та соціальної діяльності українських протестантів стає перетворення суспільства на територію свободи та людяності. Навіть якщо не відбуватиметься масового навернення до церков, позитивна діяльність вірних на користь суспільства матиме високу цінність, оскільки є дарунком християн для суспільства. Таким чином, релігійна мотивація діяльності в партнерських відносинах церкви та суспільства долає колективний егоїзм, стає більш відповідною фундаментальним початковим ідеям християнства.

За одним з провідних дослідників громадянського суспільства Ю. Габермасом, сама сутність громадянського суспільства передбачає суспільну відкритість, готовність до ведення діалогу, а також до сприйняття «Іншого», поваги до інших сторін. Детально ця концепція висвітлена мислителем у його книзі: «Залучення іншого». На той час, майже у всіх релігійних вченнях вважається, що саме ця релігія (конфесія, громада тощо) є виразником істинного, абсолютного знання (Бога, одкровення). Тому представникам релігійних організацій непросто знайти ані спільну мову, ані порозумітися із державними органами, іншими організаціями тощо. Зокрема, дослідження С. Кисельова у

сфері міжконфесійних відносин в Україні показують, що в суспільстві поки що відсутнє плідне та тривале співробітництво між церковними організаціями. Певне об'єднання можливе лише у випадках, де присутній очевидний інтерес в обох сторін (наприклад, щодо ведення в загальноосвітніх навчальних закладах України предметів «Етика віри», «Християнська етика», «Православна етика» тощо).

Необхідно також зазначити, що Церква та релігійні організації з більшості питань займають реакційні позиції з гострих соціальних питань (таких, як легалізація одностатевих шлюбів та інше), опонуючи ліберальним політичним силам та громадським організаціям. З одного боку, це гальмує ліберальні зміни, а з іншого – створює необхідну протизвагу, виражає інтереси певних соціальних груп.

Таким чином, для формування громадянського суспільства необхідний рівнозначний діалог між представниками різних релігійних організацій. Необхідною умовою існування громадянського суспільства є ідеологічний плюралізм, який забезпечується співіснуванням різних релігійних течій в суспільстві. Для цього релігійні організації мають брати активну участь у громадському русі, постійно інформувати громадськість про свої акції та заходи.

Очевидно, що ідейні трансформації в українському протестантизмі часів майдану та постмайданної кризи об'єктивно відповідають новим потребам суспільства, і вже тому будуть розвиватися в повноцінну теологію майдану та «преображеної України» [260, с. 203–231]. Переважно завдяки українським протестантським теологам в 2013–2015 роках вдалося сформувати унікальну ліберальну теологію звільнення, пристосовану до українських реалій боротьби за свободу і гідність особистості та незалежність нації і держави. Ця теологія стала новим явищем у політичній теології, оскільки якісно відрізняється від консервативної політичної теології К.Шміта, ліберальної теології Р.Нібура, соціальної теології звільнення латиноамериканських богословів. В результаті новим змістом наповнено гасло, сформоване в 1991 році: «Вільна церква у вільній державі».

## Висновки до четвертого розділу

Здійснений аналіз особливостей нарративного тлумачення українськими протестантами розвитку своїх церков у контексті суспільного життя доби постмодерну дозволяє зробити такі узагальнюючі висновки.

1. Пошук нових нарративних стратегій зумовлений визнанням неефективності усіх традиційних і новаторських методів проповіді. В цих умовах відбувається зміна спрямованості зацікавлень із нових технологій донесення євангелія до суспільства на оздоровлення самих церков шляхом нової Реформації. Така реформація вважається необхідною через явну кризу, яка проявляється у скороченні чисельності громад, у конфлікті поколінь, у непристосованості до умов постмодернізму. Новою формою нарративних джерел для доби постмодернізму стали «євангельські собори», започатковані українськими та російськими протестантами, як інноваційна форма для формування спільного церковного вчення про цінності, теорії та практики християнства майбутнього.

2. Основним нарративом сучасної української протестантської теології є нарратив звільнення, «виходу» із «Єгипту» радянського та імперського тоталізму до стану особистої і суспільної свободи.

3. Український протестантський нарратив звільнення передбачає необхідність не лише релігійної свободи, але і захист гідності людини та нації через збереження і розвиток всіх прав людини. Вільна церква неможлива без вільного громадянина та вільного суспільства.

4. Партнерство церкви та суспільства, церкви та держави в Україні мислиться як необхідне для збереження простору свободи та розвитку українського соціуму в умовах стану «постпостмодерну».

5. Нарративний ідеал «постпостмодерну» є різновидом романтизму в теології, спорідненого із ідеалами радикальної ортодоксії західного протестантизму та концепціями російської релігійної філософії.

6. Специфікою наративного ідеалу «постпостмодернізму» стає претензія на деконструкцію модерну і постмодерну через їх подалання, а не фундаменталістичне реконструювання традицій.

7. Теологія постпостмодернізму, поява якої спровокована подіями майдану та наступної української кризи, є відповіддю протестантського теологічного середовища на об'єктивні історичні виклики, і забезпечує українським протестантським богословам ідейне лідерство в українському релігійному дискурсі.

## ВИСНОВКИ

Комплексний аналіз наративних джерел українського протестантизму в зв'язку із українською та зарубіжною протестантською наративною теологією дозволив вперше в українському релігієзнавстві на основі системно-аналітичного підходу розкрити специфіку української протестантської наративної теології та особливості використання наративних джерел у дискурсі сучасного українського протестантизму.

Вивчення теоретичних джерел дозволило виділити основні напрями наукового дослідження, що сприяли розробці зазначеної проблематики. Зосереджено увагу на науковій літературі, яка висвітлює новітні підходи до дослідження наративних джерел протестантизму; проаналізовано роботи, у яких здійснено спроби сучасного тлумачення понять «релігійний дискурс», «наративний дискурс», створення нових типологій відповідних наративних джерел.

Опрацьовані теоретичні джерела дають підстави стверджувати, що класичні концепції, використовувані для пояснення сутності християнського дискурсу, допомагають розкрити особливості сучасних протестантських наративів. Водночас нинішній розвиток релігійного світу не завжди узгоджується з виробленими теологічними й філософськими концепціями. Саме тому при аналізі наративних джерел протестантизму слід опиратися на так звані модерні й постмодерні концепції, до яких власне наближена українська герменевтична традиція.

Теоретичні труднощі, які виникають у процесі дослідження протестантських наративів, пов'язані з певними змінами світоглядної парадигми сучасного протестантизму. Йдеться про оперативне реагування на соціальні, культурні, економічні й навіть політичні виклики часу; використання нових суспільних умов для організації місії або соціального служіння; поширення нововведень з їхнім подальшим позитивним застосуванням для потреб церкви;

використання новітніх інформаційно-комунікаційних засобів для створення нових наративів протестантизму тощо.

Розглянуті підходи слугують теоретико-методологічним підґрунтям для визначення протестантського дискурсу як сукупності способів (комунікативних стратегій, засобів) впливу на населення, що використовуються протестантською церквою та її агентами для досягнення своїх цілей. Протестантський дискурс розглядатиметься як наративний дискурс, тобто цілісне утворення, побудоване за певним зразком (схемою) мовної дії та мовної практики.

Розвиток протестантського дискурсу призводить до формування наративних джерел протестантизму як сукупності усних і письмових текстів, що становлять сутність релігійного спілкування в межах цього віросповідання. У дисертаційному дослідженні здійснено спробу окреслити основні сучасні наративні джерела протестантизму, серед яких розглядаються наступні: християнські канонічні тексти з акцентуванням уваги на канонічних текстах протестантизму; релігійна та світська література щодо проблем протестантського світобачення; усні (розмови, бесіди, проповіді тощо) та письмові результати (документи діяльності громад, звернення, заяви керівників церков, об'єднань протестантів) діяльності протестантських конфесій України; Інтернет-ресурси й інші інтерактивні засоби спілкування представників протестантських конфесій.

Наративне джерело перш за все має визначати характер спільноти, формувати її ідентичність або суттєво впливати на неї. Сучасні українські протестанти прийшли до усвідомлення важливості, крім Писання, ще двох наративних джерел – вітчизняної протестантської традиції та сучасних світоглядно-богословських дискусій. Проте ці дискусії є скоріше актуальною частиною традиції, і тому поруч із писанням можна виділити саме традицію як додаткове наративне джерело, при тому що Писання залишається головним наративним джерелом.

Визначені в науковій літературі основні теоретико-методологічні положення щодо наративних джерел протестантизму дають змогу

конкретизувати напрями представленого дослідження в частині виявлення особливостей формування наративних джерел протестантизму, а також їхнього впливу на діяльність протестантських конфесій України.

Сучасна протестантська теологія стверджує, що характерною ознакою людини є здатність жити під впливом наративів спільнот і створювати нові наративи. Крізь призму наративного сприйняття людина тлумачить реальність. Під впливом наративних взірців змінює свою поведінку та спосіб життя. Для віруючого і християнської спільноти біблійний наратив створює цілісний наративний світ із його метафорами, символами, ідеальними героями та основоположними конфліктами. Наратив зумовлює світогляд спільноти, даючи відповідь на чотири основні світоглядні питання: «Хто ми? Де ми? Що не так? Як це можна виправити?». Наратив має драматичний характер і дозволяє особистості увійти у наративний світ через свідоме чи несвідоме прийняття певних ролей у світовій драмі.

Християнський наратив є п'ятиактовою драмою, в якій порядок актів складається із репрезентації сюжету, розвитку дії із кульмінацією в четвертому акті, розв'язки у п'ятому. Акти п'єси зумовлені діями Бога у Його відносинах із людством і є наступними: творіння, гріхопадіння, Ізраїль, Ісус, церква як істинний Ізраїль та початок Царства Божого. Характер християнської спільноти визначається її існуванням у п'ятому акті, перша дія якого пройшла (П'ятидесятниця), а остання ще не наступила (Друге Пришестя). Граючи власну роль, спільнота й окремі християни покликані до творчої свободи інтерпретацій себе, але у відповідних межах своєї ролі. Це означає, що моральна та релігійна поведінка мають зумовлюватися загальним образом християн, який є у Писанні як певний сценарій, а не вирваними із тексту і контексту імперативними повеліннями.

Релігійний наративний світ має здатність до оновлення через використання пророчої уяви, яка дозволяє пропонувати альтернативні наративи, що переповідають наново всю історію і пропонують нові шляхи до свободи та солідарності. У новому наративі та цінностях, які він пропонує, по-новому

розкривається характер Бога та спільноти як Божого народу. Альтернативні наративи можуть стати основними, якщо спільнота їх прийме і зробить частиною канону. Як саме відбувається процес надання наративам статусу канонічних, залишається предметом дискусій. Закріплення канону різними теологами приписується, зокрема: спільноті; традиції; літургійному переказу наративу; образу Христа; трьом кореневим метафорам – «спільнота», «хрест», «нове творіння»; Богові як уявному авторові. Пояснення здатності наративу до змін та закріплення цих змін як нормативних розкриває механізм оновлення традицій як легітимізований – при всій драматичній напруженості цих змін. Головною метафорою оновлення традиції є звільнення, відповідно, в традиції історії Ісуса та церкви розповідаються із свідомим паралелізмом до історії виходу народу Божого із Єгипту.

Аналіз особливостей наративної методології в сучасній зарубіжній та українській протестантській теології дозволяє зрозуміти, яким є дискусійне поле щодо впливу наративних джерел (Писання, традиція) на протестантські спільноти. Врахування досягнень наративної теології, особливо останніх років, відкриває нові перспективи для релігієзнавчого аналізу наративних джерел українських протестантських спільнот.

Сучасна українська протестантська теологія власними наративними джерелами визнає Писання й автономну вітчизняну традицію. У цьому є певна суперечність, оскільки протестанти мають триматися одного із домінантних принципів Реформації: «тільки Писання». Але авторитет традиції як додаткового наративного джерела вводиться тією чи іншою мірою як лібералами, так і консерваторами, як теологами, що мислять у парадигмі модерного мислення, так і постмодерністами.

Християнський наратив українського протестантизму є розповіддю про історію і сьогодення церковної спільноти, чиї засновники та «хранителі» були (або є) особливими «героями віри». Розповіді про героїв віри написані у наслідуванні взірцям біблійних наративів про пророків, апостолів тощо, а також є аналогічними до православних «житій святих». Церковна спільнота є носієм



особливого духовного досвіду, без якого неможливе адекватне читання Біблії та нормативний християнський світогляд. Цей духовний досвід сформований героями віри і збережений у часи випробувань. Самі герої віри досягли цього досвіду завдяки невтомним пошукам істини в Біблії та нескінченій жадобі мати правильну церковну практику.

Біблійні наративи протестантські богослови читають при паралельній актуалізації історій «героїв віри», історій із життя спільнот та окремих вірних. Біблійний наративний світ бачиться крізь призму наративного світу українських протестантських спільнот, через практику їх сьогодення чи недавнього минулого. Наратив має драматичний характер і складається із наступних актів: 1) зав'язка, в якій розповідається про покликання героя проповідувати світу; 2) спокуси героя і невиконання покликання; 3) повернення до духовного життя; 4) благословіння Богом духовного розвитку героя. При цьому, героєм наративу може бути або індивід, або ціла спільнота.

Пропозиції альтернативних способів читання Біблії за допомогою індуктивного фундаменталістичного прочитання є лише слабким віддзеркаленням західних взірців. Відповідно, теологи, які пропонують такі стратегії ставлення до Святого Письма належать до консерваторів, які духовний досвід власної традиції мають за невід'ємний елемент ідентичності та наративу про самих себе.

Пошук нових наративних стратегій зумовлений визнанням неефективності усіх традиційних і новаторських методів проповіді. В цих умовах відбувається зміна спрямованості зацікавлень із нових технологій донесення Євангелія до суспільства на оздоровлення самих церков шляхом так званої нової Реформації. Така реформація вважається необхідною через виразну кризу, яка проявляється у скороченні чисельності громад, конфлікті поколінь, непристосованості до умов постмодернізму. Новою формою наративних джерел для доби постмодернізму стали «євангельські собори», започатковані українськими та російськими протестантами, як інноваційна форма для

формування спільного церковного вчення про цінності, теорії та практики християнства майбутнього.

Основним наративом сучасної української протестантської теології є наратив звільнення, «виходу» із «Єгипту» радянського та імперського тоталітаризму до стану особистої і суспільної свободи. Український протестантський наратив звільнення передбачає необхідність не лише релігійної свободи, але й захист гідності людини та нації через збереження і розвиток всіх прав людини. Вільна церква неможлива без вільного громадянина та вільного суспільства.

На нашу думку, партнерство церкви та суспільства, церкви і держави в Україні мислиться як необхідне для збереження простору свободи та розвитку українського соціуму в умовах стану «постпостмодерну».

Наративний ідеал «постпостмодерну» є різновидом романтизму в теології, спорідненого з ідеалами радикальної ортодоксії західного протестантизму та концепціями російської релігійної філософії. Специфікою наративного ідеалу «постпостмодернізму» стає претензія на деконструкцію модерну і постмодерну через їх подалання, а не фундаменталістичне реконструювання традицій. Теологія постпостмодернізму, поява якої спровокована подіями Майдану та наступної української кризи, є відповіддю протестантського теологічного середовища на об'єктивні історичні виклики, а також забезпечує українським протестантським богословам ідейне лідерство в українському релігійному дискурсі.

Пристосування українського протестантизму до умов постмодерного суспільства відкриває нові виразні перспективи для його динамічного розвитку. Висловлюємо переконання, що український протестантизм перестає бути пострадянським і формується як власне український, європейський. Розвиток наративної теології українського протестантизму та особливості використання наративних джерел для конституювання власної автономної ідентичності відкривають нові можливості для екуменічного діалогу, для більш гармонійних

відносин між церквами і громадянським суспільством, церквами й державою, церквами та культурним середовищем.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агеев В. Протестантизм в Україні: причины популярности [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/18547-protestantizm-v-ukrayini-prichini-populyarnosti.html>
2. Адо П. Духовные упражнения // Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; [пер. с фр. при участии В. А. Воробьева; общ. ред. изд. «Логос» (Москва)]; предисл. А. Дэвидсона. – М.; СПб. : «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – С. 213-226.
3. Академічне релігієзнавство : Підручник / [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
4. Академічне релігієзнавство України: Колект. монографія. Спецвипуск «Українського релігієзнавства» / За ред. А.Колодного. – К., 2006. – 324 с.
5. Андроновъене Л., Парушев П. Церковь, государство и общество: о сложности участия постсоветских евангельских христиан в жизни общества / Андроновъене Л., Парушев П. // Богословские размышления. – № 3. – 2004. – Одесса : ЕААА. – сс. 173–193.
6. Антоний (Паканич), митрополит. Богословские статьи, доклады и речи /Митрополит Антоний (Паканич). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2013. – 448 с.
7. Арапов А.В. Две парадигмы в протестантской библейской герменевтике / Арапов А.В. // NB: Философские исследования. – 2014. – № 1. – С. 1–19 [Электронный ресурс] – Режим доступа : [http://enotabene.ru/fr/article\\_10746.html](http://enotabene.ru/fr/article_10746.html)
8. Арапов А.В. Контекстуальные подходы в современной библейской герменевтике / А.В. Арапов // Вестник ВГУ. – Серия «Гуманитарные науки». – 2003. – № 1. – С. 299–306.

9. Арістова А. Релігійні конфлікти: природа, вияви, шляхи врегулювання / Алла Арістова. – К., 2007. – 145 с.
10. Балаклицкий М. Евангельская проповедь: Божья истина и человеческий фактор / Балаклицкий М. // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям. – Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 249-258.
11. Балаклицкий М. Секуляризм и религиозная вера / М.Балаклицкий // Богословские размышления. – № 10. – 2009. – Одесса : ЕААА. – С.175–179.
12. Балаклицкий М.А. Промоушн протестантської літератури в незалежній Україні / М.А.Балаклицкий // Гуманитарные научные исследования. – Январь 2013. – № 1 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://human.snauka.ru/2013/01/2141>
13. Барт К. Введение в евангелическую теологию / Карл Барт / Пер. с нем.: Г. Вдовина. – М. : Центр «Нарния», 2006. – 192 с.
14. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Р. Барт // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / [пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Издательская группа «Прогресс», 2000. – С. 196–238.
15. Баумейстер А. Буття і благо / Андрій Баумейстер. – Вінниця: Т.П. Барановська, 2014. – 418 с.
16. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук / М.М.Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М. : Прогресс, 1979. – 372 с.
17. Бачинин В. Еретический дискурс внутренней эмиграции / В.Бачинин // М. Черенков, В. Бачинин. Протестантская этика и дух ...остмодернизма / М. Черенков, В. Бачинин. – К. : «Книгоноша», 2015. – С. 180–368.

18. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н.А.Бердяев. – М. : Международные отношения, 1990. – 336 с.
19. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Э.Бетти / Пер. с нем. Е. В. Борисова. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 144 с.
20. Библийская енциклопедия. – М. : ЛОКИД-ПРЕСС, 2005. – 768с.
21. Бистрицька Е.В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією і СРСР (1878-1964рр.). Монографія / Е.В. Бистрицька. – Тернопіль : ФАПА, 2009. – 510 с.
22. Біленко Т.І. Феномен слова в християнському культурі України / Т.І. Біленко. – Дрогобич, 1993. – 96 с.
23. Бінцаровський Д. Протестантизм без Реформації / Д.Бінцаровський // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 4 (2013) «Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 212–228.
24. Блакар Р. Язык как инструмент социальной власти [Текст] / Р.Блакар // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М. : Прогресс, 1987. – С. 88–125.
25. Бобырева Е. В. Содержательный план и концепты религиозного дискурса / Е.В.Бобырева // Научный вестник Воронежского гос. архитектурно-строит. ун-та. Серия «Современные лингвистические и методико-дидактические исследования». – 2006. – № 6. – С. 90–91.
26. Богачевська І. Постмодерністські наративні концепції та сучасна протестантська біблійна герменевтика / І. Богачевська // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка: Філософія. Політологія. – К., 2006. – Вип. 76-79. – С. 13–15.
27. Богачевська І. Сакралізація, десакралізація чи виклик New Age / І. Богачевська // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 16–19.

28. Богачевська І. Християнська нарративна традиція: філософсько-релігієзнавчий аналіз: автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 – релігієзнавство / І. Богачевська / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2007. – 26 с.

29. Богачевська І.В. Християнська нарративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / Ірина Богачевська. – К. : Вид-во «Світ Знань», 2005. – 235 с.

30. Богачевська І.В. Мова християнства і мова християнських церков в Україні / І.В. Богачевська // Релігійна свобода. Релігія і церква в Україні: уроки минулого і проблеми сьогодення: Науковий щорічник.– 2003. – №7. – С. 16–20.

31. Богданов Е.В. Философская герменевтика: история и современность / Е.В. Богданов. – СПб. : Санкт-Петербург. гос. ун-т аэрокосмического приборостроения, 2002. – 26 с.

32. Бодак В.А. Релігія і культура: взаємозв'язок і взаємовплив / В.А. Бодак. – Київ-Дрогобич, 2005. – 305 с.

33. Бондар І. О. Лютеранство в контексті загальноєвропейського духовного розвитку: особливості релігійно-культурних відносин: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11. / І. О. Бондар / Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. – Київ, 2011. – 22 с.

34. Борисенкова А. Теория повествования Поля Рикера: от нарративной организации опыта к нарративным основаниям научного знания / А. Борисенкова // Социологическое обозрение. – Том 6. – 2007. – № 1. – С. 55–63.

35. Брокмейер П. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / П. Брокмейер, Р. Харре // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 29–42.

36. Брунер Дж. О перцептивной готовности / Дж. Брунер // Хрестоматия по ощущению и восприятию / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер и М.Б. Михалевской. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1975. – С. 134–152.

37. Брюггеман У. Пророческое воображение / Уолтер Брюггеман / Пер. с англ. С. Корниенко. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 231 с.
38. Бугаева И. В. Типы языковой личности в религиозном дискурсе [Текст] / И. В. Бугаева // Лингвистика и поэтика: сб. науч. тр. – М. : ЦГЛ, 2005. – С. 106–109.
39. Буньян Дж. Христос – совершенный Спаситель или Ходатайственное служение Христа и кто удостоивается его / Дж.Буньян [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.sunhome.ru/books/b.hristos-sovershennii-spasitel>
40. Ванхузер К.Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / Кевин Дж. Ванхузер / Пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2007. – 736 с.
41. Вардин А. Насколько самобытным было баптистское движение в Российской империи / А. Вардин // Богословские размышления. № 10. – 2009. – Одесса : ЕААА. – С. 158–166.
42. Васмут Дж. Протестантизм в зеркале русского православного богословия XIX–XX вв. / Дж. Васмут [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/1337758.html>
43. Вебер М. Социология религии / Макс Вебер // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М. : Юрист, 1994. – С. 78–446.
44. Верклер Г.А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии / Г.А. Верклер. – Schaumburg, Illinois, U.S.A. : Gospel Literature Services, 1995. – 133 с.
45. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л.Витгенштейн // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. – М., 1985. – С. 79–128.
46. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI-го століття / Віллем Жан-Поль. Пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
47. Володимир (Сабодан), митрополит. Доповіді, звернення, промови / Митрополит Володимир (Сабодан). – К. : Фонд митрополита Володимира, 2014. – 203 с.



48. Волох В.О. Письмо и повествование. Принципы нарративного анализа посланий Павла / В.О.Волох. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 130с.
49. Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе / А.В.Ворохобов // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. – Выпуск 11. – Нижний Новгород, 2013. – С. 7–36.
50. Ворохобов В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики / В.Ворохобов [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/3465741.html>
51. Выготский Л.С. Психология развития человека / Л.С.Выготский. – М. : Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. – 1136 с.
52. Гадамер, Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
53. Гадомский А.К. О лакунах в системе лингвистической науки: проблема взаимодействия языка и религии / А.К.Гадомский // Культура народов Причерноморья. – № 49. – Т.1 – 2004. – С. 164–167.
54. Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики / Норман Л. Гайслер; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.
55. Гегель Г.-Г. Философия религии в 2 тт. / Г.-Г. Гелель. – М. : Мысль, 1975-77. – Т.1. – 532 с., Т. 2. – 573 с.
56. Геллей Г. Біблійний довідник: Короткий біблійний коментар / Г.Геллей / Пер. з англ. – Торонто, 1985. – 356 с.
57. Гірник О. Теологія встає після сутінків. Частина I. Теологія як критерій євангелізації / О.Гірник [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/main/bogoslovya/12696-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-i-teologiya-yak-kriterij-jevangelizaciyi.html>

58. Гірник О. Теологія встає після сутінків. Частина II. Від post-модерну до cyber-середньовіччя / О. Гірник [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/12873-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-ii-vid-post-modernu-do-cyber-serednovichchya.html>

59. Гірник О. Теологія встає після сутінків. Частина III. Нова євангелізація і виклики cyber-середньовіччя / О. Гірник [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/12997-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-iii-nova-yevangelizaciya-i-vikliki-cyber-serednovichchya.html>

60. Голованова Е.И. Категория профессионального деятеля: Формирование. Развитие. Статус в языке [Текст] / Е. И. Голованова. – М. : Изд-во «Элпис», 2008. – 304 с.

61. Головин С. Во что мы верим / Сергей Головин // Головин С. Слава Богу за кризис. Омилии. – Одесса : Духовное возрождение, 2009. – С. 9–164.

62. Головин С. Мобильная антропология / Сергей Головин // Головин С. Слава Богу за кризис. Омилии. – Одесса : Духовное возрождение, 2009. – С. 167–307.

63. Головин С.Л. Введение в христианскую апологетику / Сергей Головин. – Симферополь : Христианский научно-апологетический центр, 2004. – 224 с.

64. Головин С.Л. Мировоззрение – утраченное измерение благовестия / С.Л.Головин. – Симферополь : ДИАЙПИ, 2008. – 96 с.

65. Гонсалес Х. История христианства / Х. Гонсалес. – СПб. : Библия для всех, 2002. – 264 с.

66. Горбаченко Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект: Монографія / Т.Г. Горбаченко. – К. : Академія, 2001. – 272 с.

67. Горбачук Г. Н. Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материалах творчества С. И.

Фуделя): монография [Текст] / Г. Н. Горбачук. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2011. – 268 с.

68. Горенков Д. Как разрешается проблема «отцов и детей», преемственности и конфликта поколений в служении? / Д.Горенков // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям. – Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 109–121.

69. Гоффманн Г. Особливості співвідношення релігієзнавства, філософії релігії та феноменології релігії у сучасному польському релігієзнавстві / Г. Гоффманн // Українське релігієзнавство. – 2012. – № 64. – С. 28–35.

70. Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях / А.-Ж.Греймас // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Издательская группа «Прогресс», 2000. – С. 153–170.

71. Гренц С. Богословие и богословы XX века / С.Гренц, Р.Олсон / Пер. с англ. – Черкасы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.

72. Гусейнов А. А. К соотношению морали и религии / А.А.Гусейнов // Свобода совести и культура духовности: (философско-этич., религиозн. и культурн. аспекты). Ч. 2. – Пермь, 2011. – С. 103–112.

73. Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом завете. Исследование природы первоначального христианства / Дж.Д.Данн / Пер. с англ. Н.Балашов, Г. Ястребов. – М. : ББИ, 1997. – 526 с.

74. Данн Дж.Д. Научные методы толкования Евангелий / Дж.Д.Данн // Данн Дж.Д., Ивлев И., и др. Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. – М. : ББИ, 2010. – С. 101–117.

75. Денисенко А. Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса / А.Денисенко //

Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 41–60.

76. Денисенко А. Кто (все еще) напуган постмодернизмом? / А.Денисенко // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям. – Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 155–170.

77. Денисенко А. Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» / А.Денисенко [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/15348-radikalnaya-ortodoksiya-kak-bogoslovskaya-dekonstrukciya-ponyatiya-sekulyarnyj.html>

78. Денисенко А. С нами была вера / А.Денисенко [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://studgazeta.com.ua/articles/s-nami-by-la-vera/>

79. Денисенко А. Теология протеста: когда, зачем и почему христианам необходимо участвовать в революциях? / А.Денисенко [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.ideas4god.com/2013/11/29/teologiya-protesta-kogda-zachem-i-pochemu-xristianam-neobxodimo-uchastvovat-v-revoljuciyax/>

80. Десницкий А. «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики / А. Десницкий [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/492188.html>

81. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / Уильям Джеймс. – М. : Наука, 1993. – 346 с.

82. Добродум О. Информационное общество: украинский религиоведческий дискурс / О. Добродум [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://kulturolog.org.ua/i-conference/2012/109-infconf2012/552-dobrodum2.html>

83. Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації : Монографія / В.І. Докаш. – Київ-Чернівці : Книги – XXI, 2007. – 544 с.
84. Доусон К. Г. Религия и культура / К.Г.Доусон / Пер. с англ. – СПб. : Алетейя, 2000. – 280 с.
85. Дудар Н. Нові релігійні течії: український контекст / Н. Дудар. – К. : Наукова думка, 2000. – 132 с.
86. Дудник О. Ні, я не піду. Роздуми пастора над книгою пророка Йони / Олександр Дудник. – Черкаси : «Смірна», 2000. – 148 с.
87. Дюркгейм Е. Елементарні форми релігійного життя / Е.Дюркгейм / Пер. с фр. – К, 2001.
88. Дятлик Т. Когда я позволю Богу разрушить СССР в своем сердце? / Т.Дятлик [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.christianmegapolis.com/2014/02/5058/>
89. Егоршина Н. В. Нарративный дискурс: Семиологический и лингвокультурологический аспекты интерпретации: дис... д-ра филол. н-к : 10.02.19. / Н. В. Егоршина. – Тверь, 2002. – 308 с.
90. Есенкулов Б. А. Идея ситуационного анализа К. Поппера и философская герменевтика Х.-Г. Гадамера / Б. Есенкулов // Вестн. Кыргыз.-Рос. славян. ун-та. – 2009. – Т. 9, № 6. – С. 13–20.
91. Єленський В. Сучасний протестантизм: динаміка, процеси, тенденції / В. Єленський. – К., 1989. – 179 с.
92. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття. / В. Єленський. – Львів : видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
93. Жаловага А. Антропологічні аспекти сучасного протестантського проповідування (наслідки контент-аналізу) / А.Жаловага // Українське релігієзнавство. – 2002. – № 22. – С. 31–45.

94. Жуков А. В. Религиозность, субъективизм и конструирование концепций религиозной личности [Текст] / А. В. Жуков // Вестник ЧитГУ. – 2010. – № 2 (59). – С. 129–136.
95. Закон України про свободу совісті та релігійні організації N 987-XII від 23 квітня 1991 року.
96. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття : монографія. / Здіорук С.І. – К. : Знання України, 2005. – 552с.
97. Зединг Т. Богодухновенность Писания в западном богословии. Заметки о Новом Завете / Т. Зединг // Данн Дж.Д., Ивлев И. и др. Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. – М. : ББИ, 2010. – С. 158–192.
98. Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / упоряд.: З. Антонюк, М. Маринович; Ін-т релігії та сусп-ва при Львівській Богословській академії. – К. : Сфера, 1999. – 504 с.
99. Иванова И. И. Семиотико-методологические возможности герменевтики / И. Иванова // Человек. Культура. Образование. – 2012. – №5. – С. 5–14.
100. Ирпенская библейская семинария. Академический каталог. – Ірпінь, 2012. – 91 с.
101. Ігнатуша А.Є. Протестантська періодика України як суспільно-політичне явище 20-х рр. ХХ ст. : автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / А.Є. Ігнатуша / Запорізь. нац. ун-т. – Запоріжжя, 2009. – 20 с.
102. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере в 3 т. – Т.1 / Жан Кальвин / Пер. с фр. – М. : Издательство Российского государственного гуманитарного университета, 1997. – 582 с.
103. Калюжная Н. А. Человек религиозный и человек метафизический: вера и типология личности [Текст] / Н. А. Калюжная // Гуманитарные исследования. – 2005. – № 3. – С. 5–10.
104. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант. – М. : Либроком, 2012. – 304 с.

105. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс [Текст] / В. И. Карасик. – М. : Гнозис, 2004. – 390 с.
106. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. / Карась А. – К., Л. : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.
107. Каргина И. Г. Метаморфозы христианства на фоне постмодернистского пейзажа / И. Г. Каргина // Политические исследования. – 2012. – № 5. – С. 106–122.
108. Карпунин В.А. Логика и богословие / В. А. Карпунин. – СПб. : Библия для всех, 2002. – 408 с.
109. Кирилл (Говорун). Богословие Майдана / Кирилл (Говорун) [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/4975/>
110. Кирюшко М. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу / М. Кирюшко, О.Бойцова. – К. : Світогляд, 2005. – 300 с.
111. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві / О. Кисельов. – К. : Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, 2009. – 133 с.
112. Кислюк К.В. Релігієзнавство: підручник / К. Кислюк, О. Кучер. – К. : Кондор, 2004. – 646 с.
113. Кірюхін Д. Теорія громадянського суспільства: автономний індивід у філософії Канта і Гегеля / Д. Кірюхін [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_68/Kiriuhin.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_68/Kiriuhin.pdf)
114. Ковалив П. Истинное богословие Креста и Миссии Церкви / П.Ковалив // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – С. 99–127.
115. Ковалів П. Чому християни вийшли на Майдан, або біблійні основи Майдану / П. Ковалів [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/54986/>

116. Коденев М. Сравнительное религиоведение сегодня; методологические основания и возможности / М. Коденев [Электронный ресурс] – Режим доступа : [http://www.sobor.by/religioved\\_kodenev.htm](http://www.sobor.by/religioved_kodenev.htm)

117. Козловський О.Р. Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу / О.Р. Козловський. – К. : ВД «Стилос». – 2007. – 192 с.

118. Колодний А. Україна в її релігійних виявах / А. Колодний. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.

119. Колодний А.М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки, прогнози / А. Колодний. – К., 2009. – 450 с.

120. Кондюк Д. Некоторые наблюдения по богословию книги Псалтырь с перспективы канонико-структурного подхода Церкви / Д.Кондюк // Богословские размышления. – № 9. – 2008. – Одесса : ЕААА. – С. 35–53.

121. Кондюк Д. Нові напрямки у євангельській герменевтиці та можливі перспективи її розвитку / Д. Кондюк // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 4 (2013) «Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 118–132.

122. Кондюк Д. Формирование самоидентификации в контексте миссии / Д. Кондюк // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – сс. 62–78.

123. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 черв. 1996 р. – К. : Преса України, 1997. – 80 с.

124. Конфесіологія релігії. Колективна монографія / За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2009. – 257 с.

125. Кузнецов В. Г. Классическая и неклассическая герменевтика: преемственность и трансформации / В. Кузнецов // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. – 2010. – № 3. – С. 51–64.



126. Куссе Х. Парадоксы оправдания в религиозном дискурсе [Текст] / Х. Куссе // Логический анализ языка: Языки этики. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 271–280.

127. Кустарев А. Капитализм в XXI веке: минус протестантская этика плюс конфуцианство / А. Кустарев [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.intelros.ru/readroom/nz/neprikosnovennyu-zapas-79-52011/12088-kapitalizm-v-xxi-veke-minus-protestantskaya-etika-plyus-konfucianstvo.html>

128. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.

129. Кюнг Г. Куда идет христианство? / Ганс Кюнг; пер. с нем. А. Б. Григорьева // Путь. – 1992. – № 2. – С. 144–159.

130. Лешко О. Протестантські громади Закарпаття 1945 – 1991 рр. : автореф. дис... канд. іст. наук / О. В. Лешко; Ужгород. нац. ун-т. – Ужгород, 2008. – 22 с.

131. Лосев А. Ф. Основные особенности русской философии // А. Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 509–514.

132. Лункин Р. Протестантизм и глобализация на просторах Евразии / Р. Лункин [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/protestantism/>

133. Любащенко В. Протестантизм в Україні: творення стереотипів триває / В. Любащенко // Незалежний культурологічний часопис «І». – 2001. – № 22. – С. 90–104.

134. Любчик В.П. Стратегія сучасної державної етноконфесійної політики: правові засади / В.П.Любчик // Державно-конфесійні відносини в Україні: вітчизняний та європейський досвід. – К., 2009. – С. 71–76.

135. Лютер М. О свободе христианина / М. Лютер [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.bible-center.ru/article/freedom>

136. МакГрат А. Богословская мысль Реформации / А. МакГрат. – Одесса : ОБШ "Богомыслие", 1994. – 316 с.

137. Макдауэлл Дж. Неоспоримые свидетельства Исторические свидетельства, факты, документы христианства / Дж. Макдауэлл [Электронный ресурс] – Режим доступа : [http://azbyka.ru/hristianstvo/bibliya/neosporimye\\_svidetelstva\\_00-all.shtml](http://azbyka.ru/hristianstvo/bibliya/neosporimye_svidetelstva_00-all.shtml)

138. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Е.Макінтайр / Пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.

139. Мантатова Л. В. Философская герменевтика как методология понимания: генезис и эволюция / Л. В. Мантатова, С. Ю. Протасов // Вестн. ВСГТУ. – 2012. – № 1. – С. 42–46.

140. Матеріали VII міжнародної науково-практичної конференції студентів, аспірантів та молодих вчених «Сучасні проблеми управління: виклики інформаційної епохи» (2013 р., м. Київ). – К. : НТУУ «КПІ», 2013. – 176 с.

141. Меренков Г. Ми об'єднані нашими загальними потребами, які є в суспільстві: Віктор Алексеєнко, який щойно склав повноваження головуєчого у Раді церков, розповів про роботу ВРЦіРО 141 / Меренков Г. [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/interview/30948-mi-obyednani-nashimi-zagalnimi-potrebami-yaki-ye-v-suspilstvi-viktor-alyeksyeyenko-yakij-shhojno-sklav-povnovazhennya-golovuyuchogo-u-radi-cerkov-rozpoviv-pro-robotu-vciro.html>

142. Миронович Д.В. Головні тенденції та специфіка розвитку новітніх релігійних організацій в Україні (на прикладі неопротестантських груп) : автореф. дис... канд. соціол. наук: 22.00.04 / Д.В. Миронович / Ін-т соціол. НАН України. – К., 2009. – 17 с.

143. Миронович Д.В. Особливості механізму релігійної конверсії (на прикладі неопротестантських груп) / Д.В. Миронович // Вісник Одеського національного університету: Зб. наук. праць. Соціологія і політичні науки. –Том 12. Вип. 6. – Одеса, 2007. – С. 175–184.

144. Михайлов П. Б. Святоотеческая герменевтика таинства Евхаристии / П.Б. Михайлов // Вестн. Православ. Свято-Тихонов. Гуманитар. ун-та. Сер. 1, Богословие. Философия. – 2008. – № 24. – С. 40–51.

145. Мокієнко М.М. Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991-2004 рр.) : автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / М.М. Мокієнко / Запоріж. нац. ун-т. – Запоріжжя, 2007. – 20 с.

146. Нагірняк А. Подвижники веры / Андрей Нагірняк. – К. : Книгоноша, 2014. – 307 с.

147. Недавня О. Християнські фактори в контексті культурного і громадянського вибору українців. Монографія / Ольга Недавня. – К. : Український видавничий консорціум, 2011. – 600 с.

148. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн. : Книжный Дом. 2003. – 1280 с.

149. Новые религиозные культы, движения и организации в России: Словарь-справочник. – 2-е изд., доп. и перераб. – М., 1998. – 456 с.

150. Олянич А. В. Презентационная теория дискурса: монография / А.В. Олянич. – Волгоград : Парадигма, 2004. – 507 с.

151. Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / Г.Р. Осборн / Пер. с англ. Н. Сериковой. – Одесса : ЕААА, 2009. – 728 с.

152. Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. Сборник публикаций. – Одесса : «Черноморье», 1992. – 160 с.

153. Павленко П. Ісус Христос – постать історії / Павло Павленко. – Біла Церква, 2002. – 347 с.

154. Павленко П.Ю. Етнічне та універсальне в ранньому християнстві: засади, особливості, тенденції / П. Ю. Павленко. – К. : Абрис, 2009. – 527 с.

155. Павлюк Г. В. Становище та діяльність пізньопротестантських громад Волинської губернії в другій половині XIX – на початку XX ст. : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 09.00.11 / Г. В. Павлюк / Нац. ун-т "Остроз. акад.". – Острог, 2011. – 20 с.

156. Панова Л. Г. Грех как религиозный концепт (на примере русского слова «грех» и итальянского «peccato») [Текст] / Л. Г. Панова // Логический анализ языка: Языки этики. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 168–177.

157. Паращевін М. Релігія і релігійність в Україні / За ред. С.Макеєва / Максим Паращевін. – К. : Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – 68 с.

158. Пеннер П. Ф. Миссиология и герменевтика. Прочтение библейски текстов в контексте миссии / П. Ф. Пеннер. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 312 с.

159. Петерсен Ю. Библия в современном мире: аспекты толкования / Фи Г.Д., Дик Э., Паркер Д., Гай К.М., Уилкинсон Л., Хьюстон Д.М., пер с англ. Е.Канищева. – М. : Триада, 2002. – 555 с.

160. Подберезский И.В. Протестанты и другие: Религиозная публицистика / И. Подберезский. – Спб. : Мирт, 2000. – 392 с.

161. Прокопчук А. Проблема авторитета Писания. Понимание, признание, приложение / А. Прокопчук // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям. – Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 265–285.

162. Протестантизм: Pro et Contra. – Спб. : Изд-во: "Русская христианская гуманитарная академия", 2012. – 848 с.

163. Протестантизм: Словарь. – М. : Политиздат, 1990. – 319 с.

164. Пузынин А. Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней / Андрей Пузынин. – М. : ББИ, 2010. – 523 с.

165. Пузынин А. Традиция евангельских христиан: Реконструкция практики библейского толкования / Андрей Пузынин // Богословские размышления. – № 13. – 2012. – К. : ЕААА. – сс. 7–31.

166. Пузынин А. Учитель Иисус. Сравнительное исследование древних моделей ученичества / Андрей Пузынин. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 176 с.

167. Пылаев М. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии Р. Отто, Ф. Хайлера / М. Пылаев // Вестник Московского ун-та. – Сер. 7. Философия. – 2001. – №3. – С. 28–35.

168. Райт Н.Т. Авторитет Писания и власть Бога / Н.Т. Райт / Пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы : Коллоквиум, 2007. – 152 с.

169. Райт Н.Т. Новый Завет и народ Божий / Н.Т. Райт / Пер. с англ. Н. Холмогоровой. – Черкассы : Коллоквиум, 2013. – 704 с.

170. Райчинец А.В. Воздвигнутые Богом / А.В. Райчинец. – Одесса : Духовное возрождение, 2010. – 147 с.

171. Райчинец Ф. Есть ли социальная и политическая позиция у Евангельских Церквей Украины / Ф. Райчинец // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям. – Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 318–333.

172. Райчинец Ф. Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания / Ф. Райчинец // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – С. 79–98.

173. Рассел Б. Почему я не христианин / Бертран Рассел / Пер с англ. И. Романова. – М. : Политиздат, 1987 – 368 с.

174. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 1. Материалы Первого Евангельского Собора. К стратегии евангельского движения. – М., 2010. – 60 с.

175. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 10. Материалы четвертой ежегодной конференции «Реформация vs Революция». Реформация: воплощение. – М. : «На Руси», 2014. – 60 с.

176. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 2. Материалы первой ежегодной конференции «Реформация vs Революция». Реформация: воплощение. – М., 2011. – 112 с.

177. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 3. Материалы Второго Евангельского Собора. Перманентная Реформация. – М. 2012. – 36 с.

178. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 4. Материалы второй ежегодной конференции «Реформация vs Революция». – М., 2012. – 104 с.

179. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 5. Материалы Третьего Евангельского Собора. – М., 2013. – 56 с.

180. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 6. Материалы четвертой ежегодной конференции «Реформация vs Революция». Пути Реформации. – М. : «На Руси», 2013. – 96 с.

181. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 7. Результаты богословского осмысления темы Всеобщего священства. – М., 2013. – 84с.

182. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 9. Материалы Четвертого Евангельского Собора. Церковь в пространстве города. – М. : «На Руси», 2014. – 60 с.

183. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – 358 с.

184. Релігійна політика в Україні у 1960-х – 1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин / П. М. Бондарчук, В. М. Даниленко,

В. О. Крупина, О. Н. Кубальський; відп. ред. В. М. Даниленко. – К. : Інститут історії України НАН України, 2010. – 210 с.

185. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України [Монографія] – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.

186. Релігійні меншини України // Історія релігії в Україні : у 10-ти т. / За ред. А. Колодного. – Т. 7. – К., 2011. – 600 с.

187. Релігійні організації в Україні (станом на 01.01.2013 р.) [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2013/51768/>

188. РЕЛІГІЯ – СВІТ – УКРАЇНА. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с.

189. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин: Інформаційні матеріали до круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?» 22 квітня 2013 р. – К., 2013. – 76 с.

190. Релігія і нація в суспільному житті України і світу. – К. : Наукова думка, 2006. – 286 с.

191. Решетников Ю. Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине / Ю. Решетников, С. Санников. – Одесса : Богомыслие, 2000. – 246 с.

192. Решетников Ю.Є. Становлення та диференціація євангельського руху в Україні : автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Ю.Є. Решетников / НАН України. Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди. – К., 2000. – 17 с.

193. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Поль Рикёр / Пер. с фр. И. С. Вдовина. – М. : Канон-Пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. – 624 с.

194. Ричка В. М. «...И просвѣти ю крещеньем святым» (Християнізація Київської Русі) / НАН України. Інститут історії України, Центр досліджень з історії Київської Русі / В.М. Ричка. – К. : Інститут історії України, 2013. – 222 с.

195. Розвадовська О. Пастор Петро Дудник: "Щоб "зшити" країну, потрібно говорити правду... і робити... / О. Розвадовська // «Дзеркало тижня. Україна». – № 32. – 4 вересня 2015 [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://gazeta.dt.ua/personalities/pastor-petro-dudnik-schob-zshiti-krayinu-potribno-govoriti-pravdu-i-robiti-dobro-inshomu\\_.html](http://gazeta.dt.ua/personalities/pastor-petro-dudnik-schob-zshiti-krayinu-potribno-govoriti-pravdu-i-robiti-dobro-inshomu_.html)

196. Розвиток громадянського суспільства в Україні: минуле, сучасність, перспективи: [колективна монографія / за заг. ред. О.М. Руденко, С.В. Штурхецького]. – Острог : ІГСУ, Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. – 328 с.

197. Ролоф Ю. Авторитет церкви и интерпретации Библии. Протестантская точка зрения / Ю. Ролоф // Данн Дж. Д., Ивлев И., и др. Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. – М. : ББИ, 2010. – С. 81–100.

198. Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XXVI Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк : ІПШ «Наука і освіта», 2009. – 460 с.

199. Романовская Е. В. Герменевтика традиции / Е. Романовская // Вопросы культурологии. – 2011. – № 5. – С. 31–36.

200. Руберт И. Б. Текст и дискурс: к определению понятий [Текст] / И. Б. Руберт // Текст и дискурс. Проблемы экономического дискурса: Сборник научных статей. – СПб. : Изд-во СПбГУЭФ, 2001. – С. 23–37.

201. Русакова О.Ф. Дискурс как властный ресурс / Современные теории дискурса / О. Ф. Русакова, А. Е. Спасский [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://discourse-pm.ur.ru/avtor6/std.php>.



202. Русин И.И. Богословские контуры концепции миссии / И.И.Русин // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – С. 12–31.

203. Рязанова Л. Особливості протестантських общин віруючих і їх роль в експансії протестантизму в сучасній Україні / Л. С. Рязанова // Вісн. Акад. праці і соц. відносин Федер. профспілок України . – 2002. – № 1. – С.18–25.

204. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К., 2004. – 923 с.

205. Салахова А. Г. Речевой портрет современного религиозного лидера [Текст] / А. Г. Салахова / А.Г.Салахова // Языки профессиональной коммуникации: сб. ст. участников Четвертой междунар. науч. конф. (Челябинск, 3–5 декабря 2009 г.) / Отв. ред.-сост. Е. Н. Квашнина. – Челябинск : Энциклопедия, 2009. – С. 187–189.

206. Салахова А. Конфессиональная языковая личность: коммуникативные стратегии и тактики : монография / А. Салахова. – Челябинск : Энциклопедия, 2013. – 166 с.

207. Самралл Л. Дух, душа и тело / Л. Самралл. – М. : Изд. дом «Золотые страницы», 2010. – 256 с.

208. Санников С.В. (составитель). Фундамент / С.В. Санников. – К. : «Библейская лига», 2013. – 512 с.

209. Свистунов С. Голос церкви має бути почутий в Інтернеті / С.Свистунов // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження. Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – К., 2001. – С. 90–92.

210. Святые и чудотворцы: крат. биограф. слов. / Сост. С. П. Останина. – М., 2004. – 354 с.

211. Сипко Ю. Глас вопиющего / Юрий Сипко. – К. : Книгоноша, 2013. – 560 с.

212. Сітарчук Р. Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії / Р. Сітарчук. – Полтава : Скайтек, 2008. – 324 с.

213. Смирнов А. Е. Христианская аскеза и «герменевтика субъекта» / А. Е. Смирнов, М.Ю. Аграфонов // Вестник Бурят. гос. ун-та. – 2009. – № 6а. – С. 55–57.

214. Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм: Словарь / М.Ю.Смирнова. – СПб. : Изд-во Спб. ун-та, 2005. – 197 с.

215. Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Джон Смит / Пер. с англ. В. Курат. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 214 с.

216. Современное зарубежное литературоведение (Страны Западной Европы и США: концепции, школы, термины). Энциклопедический справочник. – М. : Интрада, 1996. – 320 с.

217. Соловій Р. Виникаюча церква / Роман Соловій. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 328 с.

218. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве / В.С.Соловьев [Электронный ресурс] – Режим доступа : [http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/chteniya.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/chteniya.txt_with-big-pictures.html)

219. Соціальні виміри суспільства. – Вип. 4 (15). – К., 2012. – 464 с.

220. Слис О.А. Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства : автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 / О.А. Слис / Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2007. – 20 с.

221. Співак Г. Ч. В інших світах: Есеї з питань культурної політики / Г. Ч. Співак, пер. з англ. Р. Ткачук, І. Супрунець, А. Кулаков. – К. : Вид. дім «Всесвіт», 2006. – 480 с.

222. Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. К. Гестрих. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 552 с.

223. Стоколос Н. Уроки трагічної історії церковно-релігійного життя в Україні / Н. Стоколос // Українське релігієзнавство. – 2002. – № 22. – С. 84–93.

224. Таевский Д. А. Христианские ереси и секты I–XXI вв.: Словарь / Д.А. Таевский. – М. : Интрада, 2003. – 260 с.

225. Тацюн Р. Назаретский манифест Иисуса и миссия современной церкви в свете мотивов Юбилейного года / Р.Тацюн // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – С.151–172.

226. Тетерятников К. Церковь вчера и сегодня: почему евангельские церкви остаются маргинальными в обществе? / К.Тетерятников // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям. – Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 175–188.

227. Тиллих П. Систематическая теология: Т. 1–2 / Пауль Тиллих / Пер. с нем. – СПб. : Университетская книга, 2000. – 463 с.

228. Тиллих П. Систематическая теология: Т. 3 / Пауль Тиллих. / Пер. с нем. – СПб. : Университетская книга, 2000. – 415 с.

229. Тисельтон Э. Герменевтика / Э.Тисельтон. Пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 430 с.

230. Титаренко В. Майбуття релігії як духовного феномену / В.Титаренко // Українське релігієзнавство. – 2012. – № 61. – С. 170–182.

231. Титаренко О.Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11. – релігієзнавство / О. Титаренко / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2004. – 14 с.

232. Ткаченко Р. (Не) «только Писание»: исследование соотношения Священного Писания и Священного Предания как источников богословия у Мартина Лютера в контексте исторического

розвиття західної церковної традиції /Ростислав Ткаченко // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 4 (2013) «Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 154–180.

233. Ткачук В.Д. Методи и принципы толкования Священного Писания / В.Д. Ткачук. – К. : Центр християнської життя України, 2000. – 127 с.

234. Тлумачення Біблії в Церкві [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_interpretazione\\_uk.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_uk.html)

235. Томпсон М. Філософія релігії / М.Томпсон. – М. : Гранд, 2001. – 384 с.

236. Тюпа В. И. Коммуникативные стратегии теоретического дискурса / В.И.Тюпа // Критика и семиотика. – 2006. – № 10. – С. 36–45.

237. Українське суспільство 1992–2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. д. екон. н. В.Ворони, д. соц. н. М.Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2013. – 566 с.

238. Уэр К. Православная Церковь / Каллист Уэр, митрополит. – М. : ББИ, 2001. – 376 с.

239. Филипович Л. Державно-конфесійні і міжконфесійні відносини: від демократизації до тоталітаризації суспільства / Л.Филипович [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society\\_digest/39944/](http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/39944/)

240. Филипович Л. О. Етнологія релігії – актуальна сфера українського релігієзнавства / Л.О. Филипович // Українське релігієзнавство. – 2006. – № 40. – С. 31–46.

241. Филипович Л. Міжнародний діалог: Україна і Європа [Текст] : збірник / Л. Филипович // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду : Збірник наукових матеріалів

: до 40-річчя кафедри культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова / Держ. комітет України у справах релігій, НПУ ім. М.П. Драгоманова. – К. : VIP, 2004. – С. 155–163.

242. Філософія релігії в Україні [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://philosophyofreligion.wordpress.com/>

243. Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. – Зб. наук. праць за ред. А.Колодного та О.Горкуші // Українське релігієзнавство. – 2012. – № 64. – 233 с.

244. Філософський словник соціальних термінів. Видання третє, доповнене. Під заг. ред. В.П.Андрущенка. – Х. : «Р.И.Ф.», 2005. – 672 с.

245. Флюгрант С. Исследование «Великого поручения» в Евангелии от Матфея 28:18–20 / С.Флюгрант // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – С.32–45.

246. Франк С. Философия и религия / С. Франк // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. – М., 1990. – С. 319–334.

247. Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Дж.Фрезер / Пер. с англ. М. К. Рыклина. – М. : ТЕРРА, 2001. – 528 с.

248. Фуко М. Археология знания / М. Фуко / пер. с франц. – М. : Гуманитарная Академия, 2012. – 416 с.

249. Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко / пер. с франц. – М. : Смысл, 1998. – 310 с.

250. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер. – М. : ББИ, 2006. – 112 с.

251. Хаксли О. Вечная философия: [Обзор духов, наследия всех мировых религий] / О.Хаксли / Пер. с англ. – М. : Ваклер, 1997 – 384 с.

252. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : ООО Издательство АСТ, 2007. – 576 с.

253. Хауэрвас С. О важности переплетения слова, или Размышления о том, как стать известным библеистом / С.О.Хауэрвас //

Варнер Р., Роу К., Гриб К., сост. Слово. Толкование. Жизнь / Пер. с англ. – Черкаassy : Коллоквиум, 2012. – с. 1–20.

254. Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглунд. – Спб. : Светоч, 2001. – 370 с.

255. Хейз Р. Этика Нового Завета / Ричард Хейз / Пер. с англ. Г.Ястребова. – М. : ББИ, 2005. – 712 с.

256. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. В. Христокін // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Зб. наук. праць / Відп. ред. П.Ю. Павленко – № 43 – К. : Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2008. – С. 61–69.

257. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа / Упор. і наук. ред. М. Перун. – Львів : В-во УКУ, 2004. – 440 с.

258. Черенков М. Будущее теологии и теология будущего / М. Черенков. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/51860/>

259. Черенков М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм (генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри) / М. Черенков. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с.

260. Черенков М. Когда нельзя молчать // Протестантская этика и дух ...остмодернизма / М. Черенков, В. Бачинин. – К. : «Книгоноша», 2015. – С. 180–368.

261. Черенков М. Лицом к лицу. Евангельская вера в современной культуре / Михаил Черенков. – Одесса : Христианское просвещение, 2008. – 128 с.

262. Черенков М. Майбутнє теології та теологія майбутнього: теолого-філософські рефлексії / Михаил Черенков // Філософська думка-

Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 61–66.

263. Черенков М. Накануне. Предчувствие Реформации / Михаил Черенков. – К. : «Книгоноша», 2013. – 229 с.

264. Черенков М. Своими глазами: Сборник эссе и публицистики / Михаил Черенков. – СПб. : Мирт, 2009. – 192 с.

265. Черенков М. Соціокультурний вплив ідей реформації на соціально-богословську ідентифікацію українського євангельського протестантизму / М. Черенков [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_67/Cherenkov.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_67/Cherenkov.pdf)

266. Черенков М.Н. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей / М. Н. Черенков. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 291 с.

267. Чорноморець Ю. Відповідальність церков за майбутнє України / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/25820-vidpovidalnist-cerkov-za-majbutnye-ukrayini.html](http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/25820-vidpovidalnist-cerkov-za-majbutnye-ukrayini.html)

268. Чорноморець Ю. Джерела сили київського християнства, або Три складові національної ідеї / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/uk/article/cuspilstvo/dzherelo-sili-kiyvskogo-hristiyanstva-abo-tri-skladovi-nacionalnoyi-ideyi>

269. Чорноморець Ю. Яким буде християнське соціальне вчення в ХХІ столітті? / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies\\_of\\_religions/45261/](http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45261/)

270. Чорноморець Ю.П. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті / Ю.П. Чорноморець. // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії». – Вінниця : ВДТУ, 2012. – С. 7–14.

271. Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства / В.М.Шевченко. — К. : Наукова думка, 2004. – 560 с.

272. Шеретюк Р. Трансформація релігійно-церковного життя в Галицько-Волинській Русі другої половини XIII – першої половини XV століття: геополітичний аспект / Р. Шеретюк, Н. Стоколос. – Рівне : Волинські обереги, 2009. – 272 с.

273. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Фридрих Шлейермахер / Пер. с нем. А.Л. Вольского. – СПб. : «Европейский Дом», 2004. – 242 с.

274. Щеткина Е. Почему украинские церкви застряли в совке / Е.Щеткина, Ю. Вишневский [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.dsnews.ua/politics/pochemu-ukrainskie-tserkvi-zastryali-v-sovke-16112015070600>

275. Щипков Д.А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ / Д.А.Щипов. – Дисс. ... канд. филос. н.: 09.00.13. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.

276. Юрченко О. М. Біблійний символізм у культурно-національних картинах світу: спроба порівняльного аналізу: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури / О.М. Юрченко. – Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, Харків, 2007. – 22 с.

277. Якщо в Інтернеті зареєстровано мільйони українців, то є рівно стільки шансів розказати їм про Бога [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/comments/38995/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/comments/38995/)

278. Яроцький П. Особливості інституалізації, тенденції розвитку протестантських конфесій в Україні / П. Яроцький // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – 2004. – № 14. – С. 248–261.

279. Яроцький П.Л. Духовний і соціальний потенціал протестантських церков в Україні / П.Л. Яроцький // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті : шляхи реалізації. – К. : Світ Знань, 2007. – С. 167–172.



280. Ясперс К. *Философская вера* // Ясперс К. *Смысл и назначение истории* / Пер. с нем. 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – С. 420–526.
281. Aichele G. *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective* / G. Aichele. – New Haven, 1995 – 416 p.
282. Barr J. *The Semantics of Biblical Language* / J. Barr. – Oxford, 1961. – 155 p.
283. Bartkowski J. *Beyond Biblical Literalism and Inerrancy: Conservative Protestants and the Hermeneutic Interpretation of Scripture* / J. Bartkowski // *Sociology of Religion*. – 1996. – Vol. 57(3). – P. 259–272.
284. Bernstein M.J. «*Rewritten Bible*»: A Generic Category Which Has Outlived its Usefulness? / M.J. Bernstein // *Textus*. – 2005. – № 22. – P. 169–196.
285. Bruner J.S. *The narrative construction of reality* / J.S. Bruner // *Critical Inquiry*. – 1991. – № 17. – P. 1–21.
286. Cunningham C. *Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing & the Difference of Theology* / C. Cunningham. – London: Routledge, 2002. – 336p.
287. Dahl T. *Textual metadiscourse in research articles; a marker of national culture or academic discipline?* / T. Dahl // *Journal of Pragmatics*. – № 36 (10). – 2004. – P. 1807–1825.
288. Don D. E., Worthington Jr., Everett L., Hook J. N. *Research on religion/spirituality and forgiveness: A meta-analytic review* / Don D. E., Worthington Jr., Everett L., Hook J. N. // *Psychology of Religion and Spirituality*. – 2013. – Vol. 5(4). – P. 233–241.
289. Edwards D. L. *Christianity: The First Two Thousand Years* / D. L. Edwards. – London: T&T Clark, 1997. – 673 p.
290. Evans G., Northmore-Ball K. *The Limits of Secularization? The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia* / Evans G., Northmore-Ball K. // *Journal for the scientific study of religion*. – 2012. – Vol. 51 (4). – P. 795–808.

291. Fath S. Evangelical Protestantism in France: An Example of Denominational Recomposition? / S. Fath // *Sociology of Religion*. – 2005. – Vol. 66(4). – P. 399–418.

292. Frey Ch. Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych / Ch. Frey. – Kraków, 1991. – 198 s.

293. Geisler N. Christian Apologetics / N. Geisler. – Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1994. – 393 p.

294. Geisler N. Philosophy of Religion / N. Geisler, W. Corduan. – Grand Rapids, Michigan : Baker Book House. – 1988. – 402 p.

295. Gill J. The Love of God / J. Gill [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://pbministries.org/books/gill/Sermons&Tracts/sermon\\_10.htm](http://pbministries.org/books/gill/Sermons&Tracts/sermon_10.htm)

296. Greenberg M. The Vision of Jerusalem in Ezekiel 8-11: A Holistic Interpretation / M. Greenberg // *The Divine Helmeman: Lou H. Silberman Festschrift*, ed. by J. L. Crenshaw and S. Sandmel. – New York, 1980. – P. 143–153.

297. Hill H. S. The Bible at Cultural Crossroads: From Translation to Communication / H.S. Hill. – Manchester : St. Jerome Publishing, 2006. – 294p.

298. Kortner U.H.J. Theologie in durftiger Zeit. Ein Essay / U.H.J.Kortner. – Munich : Kaiser, 1990. – 154 p.

299. Lindbeck G. Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval / G. Lindbeck // *Theological Exegesis*, ed. by. C. Seitz et K. Greene-McCreight. – Grand Rapids, 1999. – P. 26–51.

300. Martinez B. C. Belonging and Participation in Religious Congregations / Brandon C. Martinez, Kevin D. Race Dougherty // *Journal for the scientific study of religion*. – 2013. – Vol. 52 (4). – P. 713–732.

301. Maxey J. A. From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible / J.A. Maxey. – Eugene : Cascade Books, 2009. – 221 p.

302. McLaren B. D. The Story We Find Ourselves In / B. D. McLaren. – Jossey-Bass, 2008. – 336 p.

303. Popov A. The Evangelical Christians-Baptists in the Soviet Union as a Hermeneutical Community: Examining the Identity of the All-Union Council of the ECB (AUCECB) through the Way the Bible Was Used in Its Publications. Ph.D. diss. – University of Wales and International Baptist Theological Seminary, 2010. – 352 p.

304. Reutter K. K., Bigatti S. M. Religiosity and Spirituality as Resiliency Resources: Moderation, Mediation, or Moderated Mediation? / Reutter Kirby K., Bigatti Silvia M. // Journal for the scientific study of religion. – 2014. – Vol. 53 (1). – P. 56–72.

305. Russell L. The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible / L. Russell. – Philadelphia : Westminster Press, 1975 – 145 p.

306. Schatalov Y. The contours of communitarian theology / Y. Schatalov // *Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 4 (2013) «Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії»*. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 254–280.

307. Seeley D. Deconstructing the New Testament / S. Seeley. – New York, 1994. – 201 p.

308. Smart N. Comparative-historical method / N. Smart // Encyclopedia of religion. Ed. in chief J. Lindsay. – 2nd ed. – USA : Thomson Gale, 2005. – Vol. 2. – P. 1868–1870.

309. Texts of identity / Ed. by Shotter J., Gergen K.J. – L., 1989. – 244p.

310. The encyclopedia of Protestantism. Edited by Hans J. Hillerbrand. Routledge. New-York, London. 2004. – Vols. I–IV. 902 p.+1040 p.+2006 p.+1156 p.

311. The Quiet Hand of God: Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism. Eds. R. Wuthnow and J. H. Evans. – Berkeley : University of California Press, 2002. – 429 p.

312. Village A. The relationship of psychological type to interpretations of Genesis among churchgoers in England / A. Village // *Psychology of Religion and Spirituality*. – 2014. – Vol. 6(1). – P. 72–82.