

РАЦІОНАЛІЗМ ТА ФІДЕЇЗМ В ДИСКУРСІ УКРАЇНСЬКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Tatiana Levchenko

RATIONALISM AND FIDEISM IN THE DISCOURSE OF UKRAINIAN PROTESTANTISM

Анотація. У статті аналізується форми раціоналізму та фідеїзму, які пропонуються українськими протестантськими теологами на початку ХХІ століття. Доводиться, що ці форми раціоналізму та фідеїзму стали можливими завдяки подоланню антиінтелектуалізму, який був властивим для протестантизму у радянські часи. Протистояння тенденцій до раціоналізму та фідеїзму пов'язане з позиціонуванням українських протестантів у часи постмодерну. Прихильники раціоналізму де-факто пропонують реконструювати модерний релігійний світогляд, наново синтезуючи елементи ліберальних та фундаменталістичних концепцій. Дослідження показує, що надії на відновлення модерного світогляду в умовах викликів початку ХХІ століття містять у собі елементи утопізму. Прихильники фідеїзму пропонують повністю враховувати реальний стан речей у добу постмодернізму та визнати неможливість для християн використовувати модерний раціоналізм у всіх його різновидах. При цьому особливого значення набуває віра як вираз особистих відносин святого народу з Богом.

Український протестантський раціоналізм у статті проаналізовано на прикладі творчості Сергія Головіна як найбільш послідовного виразника цього світоглядного напрямку. Доведено, що його ідеї залежать від концепцій Нормана Гайслера,

видатного протестантського богослова. Головін, наслідуючи Гайслера, вважає, що християнський світогляд має бути завершальною надбудовою над фундаментом класичного логічного раціоналізму та онтології суцього. Така логіка походить від класичного томізму. Раціоналізм Головіна є раціоналізмом формальної логіки. Першою контрверсійною пропозицією у Головіна є редуція тих парадоксів та суперечностей, які містяться у Біблії. Така редуція суперечить біблеїстиці початку ХХІ століття, а тому вже не може бути переконливою для професійних богословів. Для простих віруючих ця редуція є малозрозумілою раціоналізацією образу Бога, який вони мають при читанні Писання. Другою контрверсійною пропозицією є навернення людей спочатку до логічної раціональності як світоглядного фундаменту людяності, а потім вже їх звернення до християнства. Така пропозиція багато у чому є застарілою, оскільки вже у ХХ столітті стало очевидним, що сама по собі раціональність може бути інструментом будь-якого світогляду та не забезпечує збереження чи реабілітації людяності. Автор доводить, за допомогою порівняння з богословськими практиками відновлення людяності через етику прийняття іншого, що відновлення людяності можливе через звернення до потенціалу екзистенціалістичної духовності, теології міжособистісного спілкування та інших практичних стратегій християнського богослов'я. Найбільшим недоліком раціоналізму Сергія Головіна є пропозиція побудови його власного «наукового креаціонізму», який заперечує основні наукові теорії сучасності. Найуспішнішим елементом системи Головіна стала соціальна етика, яка пропонує ідею модерної правової держави як таку, що можна вивести з духу і букви біблійних заповідей.

Фідеїзм українського протестантського богослов'я народжується з розуміння того, що етичне прийняття іншого та любов до нього можливі лише на основі особистої віри. Виклики початку ХХІ століття вимагають прийняття іншого, але осо-

бистостям і спільнотам бракує природних сил для такого прийняття. І лише віра та породжувана вірою любов допомагають проявляти відкритість до іншого. Також лише на особистій вірі ґрунтується посткапіталістична економіка взаємного дарування, яка пропонується богословами і християнськими спільнотами. Доведено, що фідейзм українського протестантського богослов'я більш ближчий до ідей постконсерватизму, ніж концепції постлібералізму.

Виявлено, що спільним для раціоналізму та фідейзму сучасного українського протестантського богослов'я є радикальний захист прав особистості та гуманного ставлення до іншого. Саме ці ідеї важливі для розуміння того, якою є та людяність, що має бути передумовою для буття справжнім християнином.

Ключові слова: сучасна українська протестантська теологія, фідейзм, раціоналізм, гідність людської особистості, християнський гуманізм.

Abstract. The article analyzes the forms of rationalism and fideism proposed by Ukrainian Protestant theologians at the beginning of the XXI century. It turns out that these forms of rationalism and fideism were made possible by overcoming the anti-intellectualism that was characteristic of Protestantism in Soviet times. The opposition of tendencies to rationalism and fideism is connected with the positioning of Ukrainian Protestants in the postmodern times. Proponents of de facto rationalism propose to reconstruct the modern religious worldview, re-synthesizing elements of liberal and fundamentalist concepts. The study shows that hopes for the restoration of the modern worldview in the face of the challenges of the early XXI century contain elements of utopianism. Proponents of Fideism suggest taking full account of the real state of affairs in the postmodern era and recognizing the impossibility for Christians to use modern rationalism in all its forms. At the same time, faith acquires special significance as an expression of the personal relations of the holy people with God.

Ukrainian Protestant rationalism in the article is analyzed on the example of the work of Sergei Golovin as the most consistent expression of this worldview.. It has been proven that his ideas depend on the concepts of Norman Geisler, a prominent Protestant theologian. Golovin, imitating Geisler, believes that the Christian worldview should be the final superstructure over the foundation of classical logical rationalism and the ontology of being. This logic comes from classical Thomism. Golovin's rationalism is the rationalism of formal logic. Golovin's first controversial proposal is to reduce the paradoxes and contradictions contained in the Bible. Such a reduction contradicts the biblical studies of the beginning of the 21st century, and therefore can no longer be convincing for professional theologians. For ordinary believers, this reduction is an obscure rationalization of the image of God they have in reading the Scriptures. The second controversial proposition is to convert people first to logical rationality as the ideological foundation of humanity, and then to their conversion to Christianity. Such a proposal is largely outdated, because in the twentieth century it became clear that rationality in itself can be an instrument of any worldview and does not ensure the preservation or rehabilitation of humanity. By comparing it with theological practices of restoring humanity through the ethics of accepting another, the author argues that the restoration of humanity is possible through recourse to the potential of existentialist spirituality, theology of interpersonal communication, and other practical strategies of Christian theology. The biggest shortcoming of Sergei Golovin's rationalism is the proposal to build his own «scientific creationism», which denies the basic scientific theories of today. The most successful element of Golovin's system was social ethics, which offers the idea of a modern state governed by the rule of law as one that can be deduced from the spirit and letter of the biblical commandments.

The fideism of Ukrainian Protestant theology is born from the understanding that the ethical acceptance of others and love for them

is possible only on the basis of personal faith. The challenges of the beginning of the 21st century require the acceptance of another, but individuals and communities lack the natural strength to accept such. And only faith and faith-generated love help to be open to others. Also, the post-capitalist economy of mutual gift, proposed by theologians and Christian communities, is based only on personal faith. It has been proven that the fideism of Ukrainian Protestant theology is closer to the ideas of postconservatism than the concepts of postliberalism.

It has been found that radical protection of individual rights and humane treatment of others is common to the rationalism and fideism of modern Ukrainian Protestant theology. It is these ideas that are important for understanding what humanity is, which should be a prerequisite for being a true Christian.

Key words: *modern Ukrainian Protestant theology, fideism, rationalism, dignity of human personality, Christian humanism.*

Постановка проблеми. Для пострадянського українського протестантизму звичайною стала боротьба тендерцій шлекання культури антиінтелектуалізму та спроб систематичної раціональної апології християнства. Сьогодні визнається, що антиінтелектуалізм у протестантському середовищі був свідомо прищеплений через зусилля радянського режиму, спрямовані на маргіналізацію впливу релігії. Це суттєво суперечило розвинутій в XIX і XX століттях ліберальній протестантській теології, для якої ніяк не був характерним антиінтелектуалізм. Більше того, навіть протестантський фундаменталізм, що виник у 1910 році, був значною мірою продуктом модерного раціоналізму, оскільки намагався раціонально ствердити певний світогляд, виводячи його з певного кола аксіом. Антиінтелектуалізм як частина світогляду українського протестантизму систематично критикувався вітчизняними релігієзнавцями (В.Любашенко [Любашенко 2001]) і теологами (М.Черенков [Че-

ренков 2008], К.Тетерятніков [Тетерятников 2011], Д.Горенков [Горенков 2011]), оскільки він був очевидною перепоною для ефективної проповіді в суспільстві та для повноцінного діалогу церкви з оточуючим середовищем. В останні роки антиінтелектуалізм «народного протестантизму» поступово втрачає власний вплив і все більш значимим стає голос богословів, які пропонують різноманітні стратегії ефективної самопрезентації протестантизму в суспільстві початку XXI століття. Теоретичні системи протестантської теології, які пропонуються українськими авторами, не є однорідними, і для них характерна єдність різноманіття, надання вірним для вибору різних світоглядних позицій. Серед іншого на особливу увагу заслугоує презентація раціоналізму та фідейзму в дискурсі українського протестантизму сьогодення.

Метою статті є аналіз раціоналізму та фідейзму як світоглядних позицій в сучасному дискурсі українського протестантизму та вияв гуманістичного потенціалу, переваг та недоліків цих обох позицій.

Формування комплексного вивчення інтелектуальних тенденцій в сучасному українському протестантизмі багато у чому стало можливим завдяки наявності цілісної методології аналізу сучасної теології як такої, що переживає етап боротьби парадигм модерного і постмодерного мислення. Особливе значення у цьому аспекті мають праці А.Колодного [Колодний 2005], П.Яроцького [Яроцький 2013], С.Ставроян [Ставроян 2016], Ю.Подорожнього [Подорожній 2018].

Основний виклад. Найбільш радикально запропонував здійснити раціоналізацію конфесійного світогляду Сергій Головін, відомий український богослов, засновник апологетичного центру, автор кількох десятків книг на те-

матику співвідношення релігійного та світського світоглядів. На його думку, перш ніж надавати людині християнський світогляд, необхідно навчити її навичкам людяності, відновити людське в людині. Це передбачає прищеплення певної культури мислення, певних цінностей, моральних принципів, навичок послідовної поведінки. І на цю відновлену людську ідентичність особистість вже могла би отримати прищеплення «церковності». Власні погляди Сергій Головін виклав у книзі «Світогляд – втрачений вимір благовістя» [Головін 2004], а також у ряді праць із логіки, богослов'я, апологетики. Звичайно, важко погодитися із тезою Сергія Головіна про те, що євангельські слова Христа є логічно послідовними множинами суджень, що позбавлені суперечностей. Адже очевидно, що висловлювання Христа не можуть бути структуровані за допомогою формальної логіки аж до такого ступеня, щоб зникла їх парадоксальність. На обмеженість можливостей націоналізації біблійного світогляду звертав увагу видатний сучасний протестантський апологет Валерій Карпунін у своїй праці «Логіка і богослов'я» [Карпунін 2002]. Намагання Сергія Головіна максимально формалізувати зміст Нового завіту та зробити все у ньому прийнятним для середньостатистичного науковця чи освітянина слід відразу визнати занадто претензійними. Але загальна думка про те, що пострадянська людина потребує відновлення власної людяності – цілком вірна. Таку ж установку знаходимо у православній теології Олександра Філоненка [Філоненко 2018]. Однак останній пропонує реабілітацію людяності через екзистенціальну рефлексію над травматичним досвідом знелюднення у ХХ столітті, через формування культури солідарності, через відновлення соціальних інституцій як культуротворчих для нації та церкви. Відповідно,

людяність, яку пропонує відновлювати Філоненко – це екзистенційна людяність, яка не може бути раціоналізована, але може бути утверджена через культуру спілкування як основоположну позитивну практику міжособистої та міжспільнотної взаємодії. Дійсно, навчити людину бути людиною через «виховання відчуттів», які необхідні для особистості – легше, ніж створити у особистості культуру високого логічного мислення. Окрім того, Філоненко поділяє переконання багатьох сучасних християнських богословів, що розвинута раціональність може заважати людині пережити релігійний досвід, а отже, якщо відновлювати людяність саме через утвердження високої інтелектуальної культури, то можна отримати протилежний від очікуваного ефект.

У своїх переконаності у необхідності спочатку раціоналізації світогляду, а потім його християнізації, Сергій Головін слідує класичній схемі томізму: реабілітація людської природи передує прийняттю віри. Але для Томи Аквіната реабілітація людської природи включала завжди два рівнозначні елементи: розвиток раціональності, яка покликана до пошуку істини та розвиток волі, яка прагне до любові. Саме певний баланс між розумом та волею дозволяв Аквінату створити вчення про акт віри як двоєдиний процес, в якому особистість раціонально погоджується з певними вірогідними пропозиціями як істинними для неї та волею приймає рішення визнавати це прийняття як власну віру [Чорноморець, Левченко 2008]. Редукція у Сергія Головіна процесу набуття віри до лише раціонального розвитку є традиційною помилкою для цілого ряду протестантських апологетів. Останнім прикладом такого відомого апологета є Норман Гайслер, який теж слідував логіці Аквіната щодо відновлення раціональності як першого кроку та христия-

янськості як другого кроку [Гайслер 2004]. У одних своїх книгах він намагається довести, що у Біблії немає жодних суперечностей чи незрозумілих місць [Гайслер 2003]. У інших книгах він презентує християнський світогляд як ідеально раціональний та доводить, що усі інші різновиди світогляду в історії людства мали значні хиби саме з точки зору дотримання логічної несуперечливості, цілісності, гуманізму. Християнство у його зображенні Гайслером є єдиним відомим в історії раціональним світоглядом, який може бути надбудовою над логікою, метафізикою і наукою. Усі інші види світогляду Гайслер презентує як такі, що сповненні численних помилок. Особливо детально критикуються різноманітні релігійні вчення, філософські системи, світські ідеології, оскільки Гайслер намагається довести, що жодний відомий в історії та сучасності світогляд не є настільки ж раціональним та реалістичним як християнство. Для Гайслера формальна логіка та онтологія буття у дусі томізму нібито є підставою для науки. В цілому логіка, онтологія та наука є загальним базисом, над яким надбудується власне християнський світогляд як такий, що задовольняє екзистенційні прагнення людини і при цьому є послідовно раціональним. З таких позицій Гайслер активно критикує релятивізм сьогоденішнього постмодерного світогляду, вмівло спростовуючи усі відомі аргументи постмодерністів на користь релятивізму. Сергій Головін послідовно продовжує розвивати християнський раціоналізм Гайслера, але опускає його онтологію у дусі томізму та вдається до систематичної критики деяких наукових теорій, які він вважає не підтвердженими фактами ідеологічними конструктами, що штучно нав'язуються суспільству. Такими теоріями він вважає вчення про еволюцію та значну кількість наукових теорій, які йому важко пов'язати з ясними та одно-

значними твердженнями Біблії. Тут Сергій Головін робить очевидну методологічну помилку у своїй формальній раціоналізації, оскільки не враховує особливостей біблійних текстів та наративів. Часто метафоричні висловлювання він приймає за буквальні раціональні твердження, і у результаті не отримує шансу узгодити Біблію та науку: для згоди з Біблією Сергію Головіну доводиться створювати винайдену ним «науку» та ігнорувати усю сучасну біблеїстику, яка довела наративний та поетичний характер висловлювань у Старому та Новому завітах. В «креаціоністській версії науки» Головін є справжнім енциклопедистом, що створив альтернативні офіційним підручники з усіх дисциплін природознавчого циклу. На жаль, ця «наука» не може бути прийнятою науковою спільною, а усі намагання отримати дозвіл на її викладання у школі закінчилися невдачею. Таким чином, раціоналізм Сергія Головіна виявився непослідовним, і у ставленні до сучасного природознавства він виявив себе як протестантський фундаменталіст, далекий від раціональності наукового світогляду.

При цьому у соціальній етиці та теорії політики Сергій Головін є взірцем раціонального мислення у дусі модерну [Головін 2017]. Всі біблійні заповіді він інтерпретує як підставу для норм правового порядку, які відрізняються універсальністю та захищають права людини. Досягається така інтерпретація перш за все через позитивне прочитання сенсу Десяти заповідей: вони інтерпретуються не як самоцінні формальні заборони, а як вказівки на цінність головних аспектів особистого і соціального життя. «Урешті-решт, кожна із заповідей Тори вказує на абсолютну цінність, з якою вона пов'язана в Божому задумі. Найбільш очевидно можна в цьому переконатися на прикладі Декалогу (Вихід 20: 1-17). Перша з Десяти заповідей вказує на

святість Бога. Друга – на святість заповітних стосунків з Ним. Третя – на святість Божої сутності, яка відображена в Його імені. Четверта – на святість Божого спокою (Божий шалом). П'ята – на святість сімейних стосунків. Шоста – на святість людського життя. Сьома – на святість шлюбного завіту (паралель з Другою заповіддю). Восьма – на святість власності. Дев'ята – на святість істини. Десята – на святість задоволення і вдячності (людський шалом)» [Головін 2017: 16]. Така інтерпретація є прочитанням модерністським та раціоналістичним, але не можна не визнати, що такі цінності дійсно малися на увазі при встановленні відповідних заповідей. При такому розумінні Декалогу заповіді стають підставою для формування правової держави як морально значимої реальності, релігійно легітимізованої та раціонально необхідної. Також заповіді вказують на характер Бога, якому як Ідеалу мають наслідувати усі люди як його образ і подоба. Зокрема, український богослов наголошує: «Десять заповідей, які стоять в центрі Закону, відображають абсолютний і незмінний характер Господа. Перші чотири з них унормовують відносини людини й Бога. Інші стосуються тих сфер взаємин між людьми (повага до батьків, святість людського життя, святість шлюбного завіту, святість власності, святість істини, задоволення тим, що маєш), які найбільшою мірою відображають моральні абсолюті, закладені в них Творцем – чесність, чистоту, безкорисливість, любов. Будь-яке суспільство, позбавлене цих основ, приречене. Дотримання ж Божого задуму веде народ до процвітання» [Головін 2017: 8–9]. Усі заповіді спрямовані на забезпечення захисту гідності особистості та розкриття святості людини, формування суспільства справедливості та солідарності. Сергій Головін через порівняльний аналіз норм права у Торі та інших давніх правових систем дово-

дить, що запропоновані Біблією моральні заповіді та правові норми, судові процедури та періодичні амністії були максимально гуманними для тогочасного контексту. Відповідно, і сьогодні має бути усвідомлена цінність спрямованості заповідей на справедливість та солідарність, на захист свободи і гідності, на розвиток творчості та святості людини.

Фідеїзм в сучасній українській протестантській теології захищається переважно тими мислителями, які пропонують повністю визнати крах модерного раціоналізму, руйнування надій Просвітництва на постійний прогрес і нескінченні можливості людини, кризу світських ідеологій, що відігравали роль громадянських релігій. Усі кризи ХХ століття лише роблять більш очевидним той факт, що людина та її раціональність самі по собі ніколи не забезпечували необхідних умов для збереження людського в людині. Формування нового фідеїзму в сучасній українській протестантській теології Р.Соловія, М.Черенкова та інших авторів сьогодні пов'язане з рефлексією над етичними викликами соціальної дійсності. Так, під впливом французького постмодернізму, українські богослови відкривають для себе радикальність біблійних заповідей щодо гостинності [Соловій 2019; Соловій 2019a]. Адже не можливо вимагати від усіх проявів любові до кожного іншого, неможливо вимагати універсальної солідарності, але здається реалістичною мінімалістська вимога бути гостинним щодо іншого. Прийняття іншого у всій його іншості важливе для церковного буття, бо без цього неможлива дійсна помісна церква. Прийняття іншого є релігійно мотивованим, оскільки Бог як Абсолютно Інший може бути у діалозі лише з тими, хто відкритий до прийняття іншості свого ближнього. У такому контексті прояв гостинності щодо іншого здається не таким вже і неможливим. Але коли мова йде

про прийняття мільйонів емігрантів у сучасній європейській реальності, то часто християни виявляють, що навіть гостинність є певним екзистенційним вибором з великим ризиком та жертовністю. І для такої гостинності необхідною передумовою є особиста віра у сенсі кіркегорівської та лютерівської беззастережної довіри до Бога, ірраціонального підкорення Христу і його заповідям. Дійсно, без зусилля віри здійснення гостинності часто є утрудненим, а протидія іншому може приводити до торжества ксенофобії навіть серед християн певних церков. Таким чином, щира гостинність стає маркером наявності справжньої людяності, а умовою її збереження є щоденний подвиг віри.

Головним елементом соціальної етики протестантського богослов'я у добу постмодернізму стала критика капіталізму як системи соціальних відносин, що перетворюють людину на товар, знищують її гідність. Капіталізм поставив задоволення людських потреб у центр свого функціонування, підніс людину на п'єдестал самопоклоніння. Але він же підпорядковує людину економічному порядку речей, робить її «гвинтиком» системи або через опосередкований примус до праці або через стимуляцію нескінченних бажань, коли у гонитві за престижем або гаданою цінністю товару людина неусвідомлено «продає» власне життя, витрачаючи час і ресурси на те, що не є їй насправді необхідним. Протиотруту для всієї цієї ситуації українська протестантська теологія доби постмодерну бачить у використанні практик взаємного дарування. Ці практики зумовлюють можливість посткапіталістичного економічного ладу, економіки безкорисливої творчості. Перед богословами постає завдання показати можливість безкорисливих відносин при обміні подарунками. Ж.Дерріда намагався довести, що справжній дар можливий лише при відсутності роз-

рахунку на взаємність, і розмірковував, що в релігійних колах розрахунок на взаємовигідний «обмін» з Богом та між людьми приводить до перетворення відносин у подобу капіталістичних товаро-грошових відносин. Українські протестантські богослови звертають увагу на звичку рядових вірних дарувати подарунки або робити послуги «у слава Божу» без очікування, що люди або Бог віддячать «пропорційно». Намір доброго вчинку «щоб усі прославляли Бога» виводить дар за межі логіки обміну, робить можливою надання подарунку чи послуги як творчого прояву спонтанної доброти і любові, людяності та християнськості. Звичайно, для таких спонтанних жестів дарування необхідною є певне вивищення особистістю над обмеженістю індивідуалізму, формування звички вільно дарувати власні ресурси та час на інших, особливо потребуючих, людей. Величезний розвиток волонтерського руху в сучасному світі доводить, що люди здатні на безкорисливі дарунки, на поведінку, якій чужі мотиви розрахунку на взаємовигідний обмін дарами. Мотивом вчинків дарування має бути любов, яка коріниться у вірі. Саме завдяки вірі особистість здатна на застосування любові як основного мотиву для безкорисливого творчого дарування. У теологів таке дарування уподібнюється творчій самореалізації художника, який діє заради самої цієї реалізації, заради щастя творити. Краса створюваного спонукає діяти більш активно, і відносини дарування розповсюджуються, формуючи нову культуру людяності. Звичайно, що спокуса вимагати жертвовного дару від іншого може призводити до систематичних зловживань. Тому дар завжди має бути вільним, а не спричиненим відкритим чи прихованим насиллям над особистістю.

Отже, фідейзм для українських протестантських теологів необхідний задля легітимізації їх етичної позиції радикального прийняття іншого. Це є підстава для теологічної позиції, аналогічної до ідей мультикультуралізму. Цікаво, що навіть коли політика мультикультуралізму в світській культурі зазнає системної кризи, богослови продовжують притримуватися аналогічних позицій у власній етичних і політичних поглядах. Це викликано намаганням перешкодити повторенню політик геноциду і політичних репресій, які мали місце в ХХ столітті. Слід визнати, що така позиція є дещо ідеалістичною, оскільки вона передбачає етичне прийняття іншого навіть за умови, що його дії можуть становити суттєву загрозу для мене. Ця позиція, перейнята від етики Е.Левінаса, видається богословам єдино можливою. Але таке положення є де-факто елементом їх віровчення, так само обмеженим, як і редукації християнства до моралі у ліберальній теології початку ХХ століття. Віра у необхідність саме такої етичної позиції залишається вірою, і богослови визнають, що їх аргументації на її користь є скоріше сповіданням віри та риторикою універсального соціального примирення, ніж раціональною системою обґрунтування. Більше того, сама вимога радикального прийняття іншого у світському етичному і політичному просторі сьогодні привела до практик, які зловживають реабілітацією меншин, що веде до нових форм дискримінації, часто за довільними ознаками або звинуваченнями. Показати де є межа прийняття іншого – не можливо при наслідуванні етичної позиції Е.Левінаса. Тому твердження про необхідності слідувати такій позиції навіть якщо вона може мати негативні практичні наслідки, не може мати раціонального обґрунтування. Сповідування такої позиції є наслідком віри, але ця віра сама по собі є певним світоглядно-

філософським та етично-соціальним вибором. Релігійний сенс такої позиції доводиться віднаходити у прагнення віруючої людини мати досвід живого спілкування з Богом як Іншим. А саме, етична відкритість до іншого з релігійної спільноти чи світського соціуму оголошується умовою можливості досвідного пізнання Бога як Іншого.

У результаті звернення до особливостей презентації раціоналізму та фідейзму в дискурсі українського протестантизму маємо відмітити як їх спільну рису наголос на гідності особистості, на необхідності ідеалістичного етичного ставлення до іншого. Надії на побудову оновленої соціальності в українських умовах збігаються з тими тенденціями, які були характерні для документів групи «Першого грудня». Але остання ставила за мету лише розбудити прагнення до свободи та підкреслювала важливість побудови правової держави, формування культури солідарності та забезпечення прав людини. Українські протестанти наголошують на тому, що сам по собі порив до нової соціальності не буде успішним, якщо церкви не будуть демонструвати існування якісно кращих міжособистих відносин у церковних спільнотах, у родинях, у колективах, у навчальних закладах [Черенков 2015].

Висновки. Отже, тенденції раціоналізму та фідейзму в дискурсі українського протестантизму мають спільний гуманістичний фундамент. Якщо шукати аналогів до цих позицій у сучасній філософській думці, то підхід раціоналізму, який ми проаналізували на прикладі Сергія Головіна, суголосний до ідей про модерн як незавершений проект у думці Ю.Габермаса. Відповідно, позиція С.Головіна є скоріше спробою закласти основу для реконструкції модерного раціоналізму у свідомості, а вже на цій основі можливою є побудова власне християнського світогляду.

Однак, як ми бачили, у С.Головіна християнський світогляд має у собі риси модерного богослов'я, при чому ідеї про гідність людини суголосні з позиціями ліберального богослов'я, а ідеї про «науковий креаціонізм» є відверто фундаменталістичними. Речники фідейзму в дискурсі українського протестантизму визнають крах модерного світогляду, і тому для них очевидно є неможливість відродження такого типу світогляду. Вони не мають жодних надій на можливість застосування сьогодні постулатів ліберальної чи фундаменталістичної протестантської теології, бо ці світоглядні модерні позиції виглядають анахронізмом на початку XXI століття. В цілому позиція речників фідейзму в українській протестантській теології коливається від постлібералізму до постконсерватизму. Обидві ці ідейні течії сучасного протестантизму підкреслюють визначальний характер наративів для існування і розвитку спільнот, засадничий характер ключових метафор за допомогою яких формується цілісний світогляд. Але при цьому постконсерватизм наголошує на важливості духовного досвіду, що повинен бути наявним у особистості та спільноти. Такий духовний досвід, що описується протестантами як досвід особистих відносин з Богом, має усі ті типологічні риси, які характеризували для батьків реформації спасаючу віру. І тому український фідейзм ми можемо оцінити як постконсерватизм, який, безумовно, є ефективним в умовах постмодерну, хоча і він не позбавлений деяких утопічних рис, оскільки прийняття іншого все-таки має свої межі.

Список літератури

Гайслер, Н. (2003). *Непоколебимые основания. Современные ответы на главные вопросы о христианской вере*. Симферополь: Христианский научно-апологетический центр.

Гайслер, Н. (2004). *Энциклопедия христианской апологетики*. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2004.

Головин, С. (2004). *Введение в христианскую апологетику*. – Симферополь : Христианский научно-апологетический центр.

Головин, С. (2008). *Мировоззрение – утраченное измерение благовестия*. Симферополь : ДИАЙПИ.

Головин, С. (2009). *Во что мы верим*. В Головин С. *Слава Богу за кризис. Омилли*. (с. 9–164). Одесса : Духовное возрождение.

Головин, С. (2009а). *Мобильная антропология*. В Головин С. *Слава Богу за кризис. Омилли*. (с. 167–307). Одесса : Духовное возрождение.

Головин, С. (2016). *Церковь и общество*. В «Школа без стен»: *следующий шаг*. (с. 46-82). Коростень : Триада С.

Головин, С. (2017а). *По образу и подобию. Происхождение, сущность и предназначение человека*. Киев: Книгоноша.

Головин, С. (2017). *Біблія і політика. Основи справедливого суспільства*. Київ: Книгоноша.

Горенков, Д. (2011). *Как разрешается проблема «отцов и детей», преемственности и конфликта поколений в служении?* В М.Черенков (ред.) *Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе*. (с. 109–121.). Київ: Дух і літера.

Епишев, А. (2014). *Эсхатология и политика. Эсхатология как мотив социально-политической деятельности Церкви на постсоветском пространстве*. *Христианская мысль*, 8. (с. 83–126). Киев: Украинская евангельская теологическая семинария.

Карпунин, В. (2002). *Логика и богословие*. Санкт-Петербург.: Библия для всех.

Колодний, А. (2005). *Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства*. В А. Колодний (ред.) В *Християнство доби постмодерну*. (с. 5–33). Київ: УАР.

Любашенко, В. (2001). *Протестантизм в Україні: створення стереотипів триває*. *Незалежний культурологічний альманах «І»*, 22, 90–103.

Подорожній, Ю. (2018). *Діалог церкви і суспільства в сучасній українській теології*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Київ.

Соловій, Р. (2012). *Виникаюча церква*. Черкаси : Коллоквиум.

Соловій, Р. (2019 а). *Традиція гостинності і гостинність до традиції*. Доповідь на конференції «Нове та Старе: традиція та оновлення в богослов'ї, церкві та освіті» Отримано з: <https://www.youtube.com/watch?v=wtda4Vm8D7k&fbclid=IwAR2BPQlrx-JTobOvFrr8J388Rg-DVfbnkUdj6wpOza2N0L7JrLpPOIUrXcs>.

Соловій, Р. (2019). *Гостинність* Отримано з: <https://www.youtube.com/watch?v=90G2wWKnpCQ>.

Ставроянні, С. (2016). *Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку ХХІ століття*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Київ.

Тетерятников, К. (2011). *Церковь вчера и сегодня: почему евангельские церкви остаются маргинальными в обществе?* В М.Черенков (ред.) *Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе*. (с. 175–188). Київ: Дух і літера.

Філоненко, О. (2018). *Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології*. Рівне : Видавець Михайло Дятлик.

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

Черенков, М. (2012). *Баттизм без кавычек*. Черкаси : Коллоквиум.

Черенков, М. (2015). *Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии*. В М.Черенков (ред.) *Новые горизонты миссии*. (с. 282–297). Черкаси : Коллоквиум.

Чорноморець, Ю. (2008). Віра як акт розумної волі (згідно із вченням Максима Сповідника і Томи Аквінського). *Колегія. Часо-*

пис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві, 3 (16), 137–153.

Яроцький, П. (2013). *Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні*. К. : Кондор.

References

Geisler, N. (2003). *Unshakable foundations. Modern answers to the main questions about the Christian faith*. Simfiropol: Christian Apologetic Research Center [In Russian].

Geisler, N. (2004). *Encyclopedia of Christian Apologetics*. St. Petersburg: Bible for All [In Russian].

Golovin, S. (2004). *Introduction to Christian apologetics*. Simferopol: Christian Apologetic Research Center [In Russian].

Golovin, S. (2008). *Worldview - a lost dimension of evangelism*. Simferopol: DIPE [In Russian].

Golovin, S. (2009). What we believe In Golovin S. *Glory to God for the crisis. Omilia*. (pp. 9–164). Odessa: Spiritual Revival [In Russian].

Golovin, S. (2009a). Mobile anthropology In Golovin S. *Glory to God for the crisis. Omilia*. (pp. 167–307). Odessa: Spiritual Revival [In Russian].

Golovin, S. (2016). Church and society In «*School without walls*»: *the next step*. (pp. 46-82). Korosten: Triad S [In Russian].

Golovin, S. (2017). *Bible and politics. Fundamentals of a just society*. - К.: The Bookstore [In Ukrainian].

Gorenkov, D. (2011). How is the problem of «fathers and children», continuity and generational conflict in the ministry resolved? In M. Cherenkov (ed.). *Forum 20. Twenty years of religious freedom and active mission in the post-Soviet society*. (pp. 109–121). Kyiv: Spirit and letter [In Russian].

Epishev, A. (2014). Eschatology and politics. Eschatology as a motive for the socio-political activity of the Church in the post-Soviet space. *Christian Thought*, 8. (pp. 83–126). Kyiv: Ukrainian Evangelical Theological Seminary [In Russian].

Karpunin V. (2002). *Logic and theology*. St. Petersburg: Bible for all [In Russian].

Kolodnyi A. (2005) Premodern, modern, postmodern in the context of the history of Christianity. In A. Kolodnyi (ed.) *Christianity of the postmodern era* (pp. 5–33) Kyiv: UAR [In Ukrainian].

Lyubashchenko V. (2001). Protestantism in Ukraine: the creation of stereotypes continues. *Independent Cultural Almanac «I»*, 22, 90–103 [In Ukrainian].

Podorozhny Y.A. (2018). *Dialogue of church and society in modern Ukrainian theology*. - The dissertation on competition of a scientific degree of the candidate of philosophical sciences. Kyiv [In Ukrainian].

Soloviy R. (2012). *Emerging Church*. Cherkasy: Colloquium [In Ukrainian].

Soloviy R. (2019 a). *Tradition of hospitality and hospitality to tradition*. Report at the conference «New and Old: Tradition and Renewal in Theology, Church and Education». Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=wt4a4Vm8D7k&fbclid=UJDVDVDVDVDVDVDVDVI> [In Ukrainian].

Soloviy R. (2019). *Hospitality*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=90G2wWKnPCQ> [In Ukrainian].

Stavroyani S.S. (2016). *Partnership of the Church and Suspension of the Ukrainian Protestant Theological Councils on the Ear of the 21st Century*. - The dissertation on competition of a scientific degree of the candidate of philosophical sciences. Kyiv [In Ukrainian].

Tetryatnikov K. (2011). The church yesterday and today: why do evangelical churches remain marginal in society? In M. Cherenkov (ed.). *Forum 20. Twenty years of religious freedom and active mission in the post-Soviet society*. (pp. 175–188). Kyiv: Spirit and letter [In Russian].

Filonenko O. (2018). *Presence of the Other and gratitude: contours of Eucharistic anthropology*. Rivne: Publisher Mykhailo Dyatlyk, 2018 [In Ukrainian].

Cherenkov M. (2008). *European Reformation and Ukrainian Evangelical Protestantism (genetic-typological kinship and national-identification dimensions)*. Odessa: Christian education [In Ukrainian].

Cherenkov M. (2012). *Baptism without quotes*. Cherkasy: Colloquium [In Russian].

Cherenkov M. (2015). Global (post) secular society as a context and subject of missiology In M. Cherenkov (ed.). *New horizons of the mission*. (pp. 282-297). Cherkasy: Colloquium [In Russian].

Chornomorets Y. (2008). Faith as an act of rational will (according to the teachings of Maximus the Confessor and Thomas Aquinas). *Board. Journal of the Institute of Religious Sciences of St. Thomas Aquinas in Kyiv*, 3 (16), 137-153.

Yarotsky P.L. (2013). *Religious Studies: Modern Religious Processes in the World and Ukraine*. Kyiv: Condor [In Ukrainian].