

В архітектоніці протестантського віровчення акцент на особистісному аспекті та внутрішньому досвіді блокує саму можливість універсальної симфонії як тотальності, в якій особистість підкоряється авторитарному чи соборному началу, а внутрішнє втрачає автономію та включається в імперативну логіку соціального.

Автономія особистості як суб'єкта релігійних відносин та співприсутність (навіть агоністика) альтернативних соціальних форм та структур відрізняють протестантизм від історичних церков та роблять його важливим фактором духовного життя за умов активної апології свободи совісті і принципової опозиції до тотальності.

Слід відзначити, що природною умовою релігійної свободи є наявність альтернативи, можливості обирати недомінуючу традицію. Протестантизм в Україні – це не тільки інослав'я та віра європейців, але й віра тих українців, які не поділяють фундаментальні презумпції візантизму: принцип тотальності, винятковості, колективізму, традиціоналізму.

Євангельський протестантизм є відкритим та, відповідно, адогматичним; він протистоїть і візантизму як тотальності релігії та влади, і секуляризму як тотальності світськості. Він є реформаційно спрямованим, тобто орієнтованим, на майбутнє, на відміну від релігійного традиціоналізму, зануреного в історичний досвід патристики або схоластики. При цьому для євангельських віруючих властива богословська ортодоксія та консервативна соціальна позиція.

Таким чином, євангельський протестантизм являє собою продовження Реформації всередині протестантської церкви, нескінчене напрацювання форм, найбільш адекватних сучасним духовним викликам та соціальному контексту, який постійно змінюється.

Віталій ДОКАШ (Чернівці)

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ХАРАКТЕР ЕСХАТО-СОТЕРІОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПТІВ НОВІТНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Для постмодерну, як останнього із трьох стазисів розвитку європейської культурної свідомості, характерним є нове сприйняття людиною самої себе, суспільства, світу та Бога (Християнство доби постмодерну. - К., 2005.- С.5). В цьому контексті можна говорити про такі риси сучасних релігій як просвітительський модернізм та лібералізацію церковного життя, активне входження церкви у «світ». Найбільше це притаманне течіям пізнього та новітнього протестантизму, що, за увагою В.Лук'янця, слід розуміти як особливий настрій чи настроєність на нові форми життєдіяльності (Постмодерн: переоцінка цінностей.- Вінниця, 2001.- С.7-8). Ці форми в рамках теологічних доктрин протестантизму реалізують таку характерну рису постмодерну як світоглядне розчарування в різних духовних системах, започаткування «традиції відмови від традиції» (Е.Джелнер), девальвація ідеології фундаментальних істин (Р.Бультман, Ч.Додд); потреба в постматеріальних цінностях, зокрема таких як людяність, чутливе та ніжне відношення до людей, підняття самозначимості особи на противагу актуалізації ідеї гріховності. Тим самим нібито на зміну зраціоналізованому вченню приходить глибокоемоційне та прагматичне сприйняття світу й суспільного простору, бажання дати віру в їх зміну, удосконалення, що й можна кваліфікувати як постмодерністську релігійну чуттєвість з такими характеристиками як плюралізм, відмова від абсолютної істини, поява нового, зміна означених станів, антропогенність.

Постмодернізм, як вважають українські релігієзнавці, знаходить своє відображення і в ряді інших рис. Так, сьогодні спостерігається розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього змінюються духовними (трансцендентний Абсолют –

К.Барт), з іншого – включення людини як співпрацівника, співвиконавця у процесі зміни Землі та Всесвіту разом із Богом (Християнство доби постмодерну.- С.17). При цьому «кінець світу», «кінець історії», як і інші богословські категорії, розуміються не буквально, а символічно. Віруючому пропонується трансформована есхато-сотеріологічна концепція отримання Царства вічності «тут і тепер» («реалізована есхатологія Ч.Додда» - авт.) за рахунок невидимої зустрічі з Богом на рівні рефлексії (Див.: Докаш В. Кінець світу: есхатологія протестантської інтерпретації. –К.-Чернівці. 2007. - С. 426). На задній план відходять традиційні християнські концепти про гріховність та потойбічну відплату, альтернативу вирішення питання – рай-пекло. Відбувається десакралізація «священних книг». Сьогодні уже не йде мова про пошук коду до розуміння їх текстів, а скоріше пропонується їх сучасне тлумачення («деміфологізація» Р.Бультмана – авт.) (Там само.- С.416).

В наш час євангельське богослов'я уступає місце новій теології, коли на противагу біблійній ортодоксії, пропонується неоортодоксія, в якій Євангеліє пристосовується до цінностей і характеру мислення сучасного суспільства. На місце сотеріологічної концепції про спокутну жертву Ісуса Христа приходить віра в дароване спасіння Духом Святим через наслідування вірним праведної поведінки та мислення Христа (Християнство доби постмодерну.- С.14-24). Саме такий підхід влаштовує сучасного віруючого, оскільки новітній протестантизм в його неоортодоксійній формі знімає проблему страху перед невіданим есхатологічним майбутнім. У цьому плані К.Барт, наприклад, переконаний, що основним завданням теології є не залякування апокаліпсисами, а допомога людині зрозуміти життя і знайти в ньому свій шлях (От Лютера до Вайцеккера: великие протестантские мыслители Германии.- М., 1994.- С.196-197). Есхатологія ж реалізується визнанням історичної реальності воскресіння Христа.

Ми спробуємо тут показати, яким чином ці постмодерністські ідеї концептуально визначаються в новітньому протестантизмі. Як ми думаємо, методологічно буде правильним зауважити, що поняття «новітній протестантизм» відрізняється від поняття «пізній протестантизм» тим, що перший є позаконфесійним та пропонує нове осмислення міфологічно архаїчного багажу біблійної есхатології. Діалектична теологія, як один із напрямів нео ортодоксії, подається в двохтомній праці К.Барта «Церковна догматика» Вона, зокрема, знімає проблему протиставлення вічності і часу, пропонуючи «вічність» як щось трансцендентне, що не має відношення до часу і однаково присутнє у будь-який час. В ній входження у вічність – через слово Боже; прийняття чи неприйняття Слова є визначенням долі майбутнього спасіння (Бенгт Хегглунд. История теологии.- СПб, 2001.- С.342-348).

Однією із тенденцій розвитку «нової теології», на нашу думку, є спроба звільнити релігійний світогляд від баласту минулого, від тих його елементів, які успадковані від архаїчної картини світу та представлені в релігійній міфології. Мова йде про бажання перевести «об'явлення Боже» на сучасну мову, або провести те, що Бультман називає «деміфологізацією», програму якої він виклав в своїй праці «Новий завіт і міфологія». Цей підхід був сприйнятий прибічниками неоортодоксії як заклик до «недогматичного» християнства, співзвучного з духом часу. Звертаючись до методу звільнення керигми (вісті, які приймаються без осмислення – авт.) за допомогою суб'єктивно-ідеалістичної філософії Хайдегера, Р.Бультман пропонує таку сотеріологічну концепцію: знайшовши Бога, ви знайдете й есхатологічне Царство (Там само. - С.22-46).

«Побудову нової історії», відкриття есхатологічного майбутнього пропонує у своїй роботі «Теологія надії» Ю.Мольтман. Надію світу він вбачає у «воскресінні Ісуса Христа» як глобальному есхатологічному процесі, як передвизначенні та передбаченні майбутнього. Бартівська ж есхатологія полягає не в націленості на майбутнє, а в пошукові Бога в собі, що знімає проблему есхатологічного часу (От Лютера до Вайцеккера: великие протестантские мыслители Германии.- С.198-200). Постмодерністську сотеріологічну концепцію К.Барт викладає у своєму принципі «христологічної концентрації», який в той

же час можна вважати принципом «реалізованої есхатології». Сутнісні характеристики цього принципу полягають в наступному: Бог бачить всіх людей в Ісусі Христі, бачить всіх прощеними (універсалізм – авт.). Звертання людини до Ісуса Христа через Слово Боже, є обіцянкою об'явлення майбутнього. Всі дії Бога відтак спрямовані до людини, в тому числі й прийдешнє спасіння через Христа (Лейн Тони. Християнские мыслители.- СПб, 1997.- С.257-262). Перший прихід Христа, тим самим, уже є виконанням обітници, есхатологія в ньому вже реалізувалася (Див.: Засе Г. Хто такі лютерани? – Лютеранська спадщина, 1999.- С.188-189). К.Барт знімає апокаліптичне майбутнє через смерть і воскресіння Христа. Новий еон (період – авт.), новий образ світу, у нього, виникає на третій день після смерті Христа, коли в ній був повністю вичерпаний і завершений старий світ. Пасхальна звістка, таким чином, означає, що вороги людини – гріх, прокляття і смерть – знищені, а есхатологія має своє завершення у воскресінні Христа (Барт К. Очерк догматики. - СПб, 1997.- С.209-213). Своєрідність сотеріологічної концепції К.Барта в тому, що вона побудована на принципах універсалізму – спаситися можуть всі, хто вибрав Христа.

Подібний підхід спостерігається і у «богослов'ї відчаю» С.К'еркегора, який, як і Барт, наголошуючи на трансцендентності Бога, був переконаний, що зустріч з Богом (як входження у Його Царство – авт.), вимагає «стрибка віри» людини у відчай; коли людина у відчаї, Бог, за його концепцією, виходить їй назустріч (Див.: Еннс Пол. Підручник з богослов'я.- Львів, 2003.- С.604-605). Есхатологія у цього богослова також «реалізована», оскільки християнське життя, за ним, передбачає процес «наслідування» (Хегглунд Бенгт. История теологии.- СПб, 2001.- С.319-320).

Знімає проблему апокаліптичних катастроф і автор концепції «зреалізованої есхатології» Ч.Додд у ряді своїх праць, зокрема «Реалізована есхатологія» (1936), «Тлумачення четвертого Євангелія» (1953), «Історична традиція у четвертому Євангелії» (1963). В його концепції новий вік уже відзначив свій початок через служіння, смерть і воскресіння Христа, що стало кульмінацією всієї історії, прийдешнім царством в абсолютному, а не в тимчасовому сенсі.

Дещо в іншій площині тлумачиться есхатологія теологом-реформатором Е.Бруннером. Визнаючи таємницю останніх речей як хід історії до свого кінця, теолог, разом з тим, впевнений, що Бог радикально змінив хід історії з приходом Христа. Есхатологія в нього полягає в тому, що віруючи в Христа – Посередника між тимчасовим і вічним, уже сьогодні кожен може прилучитися до вічності. Звідси тільки віра в Христа надає сенсу людському буттю: там, де Христос відкриває Себе, припиняється історія і починається Царство Боже. Щоправда, Е.Бруннер відкидає теорію апокатастасису (теорію всезагального «відновлення» світу, згідно якій спасеними будуть всі мислячі істоти – авт.). На противагу цьому висувається основоположний принцип протестантизму – спасіння тільки через віру, а не всезагальну благодать. Смерть у нього – не катастрофа, оскільки, він висуває тезу, що людина в Христі залишається живою навіть у смерті. Віруючі, таким чином, «помирають не в небуття, а в Христа». Тому вони не просто мають надію на прийдешнє життя, бо ж вони вже там живуть, хоча й очікують воскресіння. Бруннер, як і Барт, сповідує ідею універсалізму (Див.: Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. - С.429-430).

Докорінно переосмислив в постмодерністському дусі есхатологію, увівши новий концептуальний апарат, фахівець у галузі систематичного богослов'я Р.Бультман. Богослов запропонував осучаснену інтепретацію міфічних сюжетів Біблії («деміфологізація» - авт.), використовуючи методи екзистенціальної філософії Хайдеггера. Суть цього підходу, за Р.Бультманом, полягає в тому, щоб показати людині як позбавитись залежності від тимчасових земних потреб та налаштуватись на майбутню вічність. Ці зміни, вважає він, можливі завдяки вістці про Христа, який своєю смертю явив помирання для світу і тим самим став джерелом нової форми існування. Керигма, як звістка про смерть Христа і його перемогу над смертю, створюють, зазначає Бультман, можливість зміни існування; ця зміна реалізується через рішення увірувати, що є відповіддю на

звернення керигми. Основною ідеєю керигматичної теології в цьому контексті є наступне: через проповідання Слова людина постає перед проблемою прийняття рішення і переходить від невір'я до віри. Слово тут виступає як запрошення, а не інформація про факти чи релігійні дії. Смерть і воскресіння Христа, для Бультмана, мають значення лише в тому сенсі, що вони символізують екзистенціальні зміни, які пропонуються людині в керигмі як можливість. Парадоксом тут виглядає те, що Бультман, як і Барт, вважав історичним фактом лише смерть, а не воскресіння Христа. Разом з тим, Бультман ставить есхатологію в практичну площину: слід не чекати омріяного Царства, а входити в нього як у вічність через прийняття Христа (Хегглунд Бенгт. История теологии. - С.351-352). Деміфологізуючи Новий Завіт (пропонуючи його сучасне тлумачення – авт.), теолог пропонує спрощену концепцію есхатології: ніяких есхатологічних катастроф, всі питання розв'язуються прийняттям Христа та мислительним проходженням того шляху, який пройшов Христос, тобто нові можливості відкриваються для людини лише у вірі.

В постмодерністському дусі переоцінив есхатологію, в контексті теології історії, бартіанець та екзистенціаліст П.Тілліх, який бачив «кінець світу» не як апокаліптичний колапс земного буття, а його «подолання» через соціальні зміни. Він, як і Бультман, поставив питання про реінтерпретацію есхатологічних сюжетів Євангелії, яка б допомогла сучасним людям зрозуміти звістку про прихід Христа. Теолог в екзистенціалістському ключі, як і Бультман, зводить есхатологію не до майбутніх космічних катастроф, а хоче поставити релігію на службу суспільству, соціальним змінам. Виконання цього завдання Бультман бачить в подоланні двох крайнощів – «мирської автономії» повністю секуляризованої культури і теології, яка відкидає присутність Бога в людському житті, самому по собі обезбоженому і, в цьому розумінні, світському. Але, на відміну від К.Барта, який пропонував звільнитися від безбожного світу, Тілліх же в контексті своєї екзистенціальної концепції центром уваги бачить людські дії, їх зміст і мету. Апологетика захисту релігії П.Тілліха полягає в тому, щоб в есхатологічному змісті виконати двоєдине завдання: викладати християнське віровчення і співвідносити його з існуючою ситуацією (аналог бультманівської деміфологізації – авт.). Для цього він вводить *метод кореляції*, тобто зв'язування християнства з людською ситуацією за допомогою засобів, які надає ця ситуація. «Ситуація» в даному випадку – це ті наукові, політичні, етичні і художні форми, в яких індивіди і групи виражають свою інтерпретацію існування.

Відповідь на проблеми часу (як есхатологічного – авт.) Тілліх знаходить в «теомії», тобто у суспільства «суспільства духовного відродження», в якому світська культура і релігія очищуються від високомірності й взаємної недовіри, разом візьмуться за вирішення загального завдання відродження, пробуджуючи в людині відповідальність і творчу ініціативу, відновлюючи отрофовану віру в Бога, що переважає всекінечне і доповнює людську обмеженість. Це і є, за Тілліхом, входження у Царство Боже.

Однак це не Царство Боже, яке створюється у буквальному розумінні слова, а постійна можливість піднятися над історією у вічність, тобто до Бога через віру у нього. Для Тілліха шлях до спасіння чисто індивідуальний – це отримання «нового буття» через особисте приєднання до «вічності», тобто до Бога. При цьому, він пояснює неможливість вирішення існуючих проблем відходом людини від Бога, їх же розв'язання він надає людям, щоправда, за допомогою віри у поєднанні з Христом. Характерно, що Тілліх уявляв Бога не якоюсь Сутністю, що перебуває «над світом». У нього він всюди, є «глибина існування». Реалізація ж есхатології, за його концепцією, і є знаходження цієї Сутності.

В модерністському дусі тлумачиться есхатологія Ю.Мольтманом в його «теології надії», в центрі якої знаходиться воскресіння, яке постає в ролі початку й обітничі прийдешнього світу (Теологический энциклопедический словарь, Под ред. Уолтера Элвелла.- М., 2003.- С.175-176). Ю.Мольтман не зводить есхатологію лише до «останніх днів», а ставить її в центр богослов'я. Християнство в цьому контексті є есхатологією надії, яка дивиться вперед і рухається вперед і в такий спосіб революціонує і перетворює

сьогоднішнє. У нього християнство – центральний елемент християнської віри, ключ до всього іншого, що освітлює все існуюче на зорі очікуваного нового дня. Есхатологічна перспектива для Мольтмана означає, що об'явлення тлумачиться як обітниця для майбутньої надії. Це - основа місії, яка розглядається через призму перетворення світу в очікуванні пророкованого нового творіння. Звідси мета християнської місії не просто індивідуальне, особисте, «духовне» спасіння. Це також і реалізація надії на справедливість, більш людські відносини і мир для всього творіння. Церква, переконаний Мольтман, повинна працювати тепер заради соціальних змін на підставі майбутньої надії. Посилаючись на 1 Кор. 15:58, Мольтман розглядає очікування Божого спасіння у майбутньому не як виправдання нинішнього пасивного існування, а як заохочення до активної праці. Соціальні дії, таким чином, укорінюються в християнській надії (Лейн Тони. Християнские мыслители.- С.287-288). На думку Мольтмана, майбутнє формує якраз церква, але вона при цьому дає надію через соціальні взаємозв'язки, особливо в інтересах бідного прошарку суспільства. Бог, в концепції Мольтмана, є глибиною процесу в часі (Він не Абсолют), що рухається у напрямку до майбутнього, де й виконає всі свої обітниці. Есхатологічне вирішення проблеми людства Мольтман вбачає у тому, щоб людина приєдналася до Бога, який відкриває себе. Богослов називає це *богослов'ям хреста*.

Мольтман також своєрідно вирішує проблему соціальних змін. Він, по-перше, ставить питання про ліквідацію рас, класів, національних церков, нерівності. По-друге, Церква у цьому процесі – Божий інструмент для проведення змін, формування майбутнього.

Своєрідну інтерпретацію есхатології в дусі ідей соціального реформізму ми спостерігаємо і в американській неоортодоксії. Вони детально подається в працях представника «християнського реалізму» Р.Нібура «Моральна людина і моральне суспільство» (1932) та «Природа і призначення людини» (1941, 1943). Заслуга теолога в тому, що він знімає з Біблії апокаліптичний характер, вважаючи, що вона більше є соціальним порадиником, ніж пророцтвом про кінець світу. Біблія, на його думку, є методичним посібником для вирішення соціальних проблем та усунення несправедливості. На жаль, Нібур визнає гріховність людини. До того ж, він вважає, що вона постійно збільшується, що засвідчує «зіпсутість» її природи. Такий підхід виправдовує неможливість створення ідеального суспільства. Зміст історії звідси – в есхатологічній надії не на реалізований в реальності тріумф добра; Царство Боже у нього - «неможлива можливість». В такій якості воно може лише жити надію і зміцнювати релігійні почуття.

Узагальнюючи вище сказане, ми можемо зробити такі висновки:

1. Новітній протестантизм пропонує віруючому трансформовану в дусі постмодерну есхато-сотеріологічну концепцію, яка передбачає отримання Царства Божого в земних умовах за рахунок невидимої зустрічі з Богом на рівні рефлексії.
2. Основними концептами новітнього постмодерну є зняття проблеми гріховності та потойбічної відплати, відкидання понять «рай» і «пекло» як есхатологічних станів майбутньої долі людини.
3. В новітньому протестантизмі євангельське богослов'я замінюється новою деміфологізованою теологією, коли, на противагу біблійній ортодоксії, пропонується неоортодоксія, в якій Євангеліє пристосовується до цінностей і мислення сучасного суспільства.
4. На зміну сотеріологічній концепції про спокутну жертву Ісуса Христа в наслідуванні вічності приходить віра в дароване спасіння Святим Духом через прийняття Христа. Есхатологія в новітньому протестантизмі реалізується визнанням реальності воскресіння Христа, як глобального есхатологічного процесу, що передвизначає майбутнє.

5. Новітній протестантизм сповідує сотеріологічний універсализм, де інструментом спасіння є прийняття чи неприйняття Слова Божого, яке вважається обіцянкою об'явлення майбутнього. Служіння, смерть і воскресіння Христа концептуально означають кульмінацію історії, початок прийдешнього Царства та завершення есхатології.
6. Своєрідним, соціалізованим концептом неоортодоксії є «теологія надії», в якій Бог є не тільки інструментом сотеріології, але й генератором соціальної діяльності.

Айдер БУЛАТОВ (Симферополь)

ВНУТРИИСЛАМСКИЕ ПРОЦЕССЫ В АВТОНОМНОЙ РЕСПУБЛИКЕ КРЫМ 2007-2008 ГОДОВ

Религиозная сеть. По состоянию на конец 2007г на территории Автономной Республики Крым зарегистрировано 338 мусульманских религиозных организаций, в том числе 332 общины Духовного управления мусульман Крыма (ДУМК), 5 мусульманских духовных учебных заведений и Духовное управление мусульман Крыма. Помимо общин ДУМК, начиная с 2000 года, в крымской автономии зарегистрировано 47 автономных мусульманских общин.

Процесс регистрации мусульманских общин ДУМК в Крыму происходил наиболее динамично, однако с 2005 года этот процесс значительно замедлился. Динамика регистрации мусульманских общин в Крыму значительно уменьшается, связано, прежде всего, с тем, что в АРК практически завершён процесс возвращения бывших мусульманских культовых зданий, которые передавались, согласно законодательства Украины, зарегистрированным юридическим лицам, т.е. мусульманским общинам. Второй причиной уменьшения количества зарегистрированных мусульманских общин является сокращение количества строящихся мечетей в населённых пунктах Крыма вследствие удорожания их строительства.

В то же время необходимо отметить, что устойчивые мусульманские объединения от 10 и более человек, сгруппировавшихся вокруг его организационного ядра – имама и его помощников, действуют практически в каждом населённом пункте компактного проживания крымскотатарского населения и проводят традиционные мусульманские обряды (намаз, нишан, дженазе, сунет и др.) на дому у единоверцев. Согласно проведённых исследований, число подобных зафиксированных объединений в Крыму достигает 612 общин.

Автономные общины. К концу 2007 года наибольшее количество автономных общин было зарегистрировано в Симферопольском районе, но постепенно география населённых пунктов, где регистрировались подобные общины, расширилась на многие регионы Крыма. Исключение составляют отдалённые степные районы Крыма, в частности, Красноперекоский, Советский, Нижнегорский, Ленинский и г. Керчь.

Пик роста автономных общин пришёлся на 2007г., в течении которого было зарегистрировано 11 мусульманских общин. К настоящему времени доля автономных общин в мусульманской сети автономии достигла 14%.

Первоначально, появлению автономных общин способствовала проведенная в 1999 году по инициативе ДУМК конференция мусульманских общин г. Симферополя и Симферопольского района, целью которого являлось создание регионального объединения. Однако, возникшие впоследствии разногласия между руководством