

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г. С. СКОВОРОДИ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ імені БОРИСА ГРІНЧЕНКА

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ТРЕГУБ ГАННА АНАТОЛІЇВНА

УДК 274-045.74(477) "19/20"

ДИСЕРТАЦІЯ

ДИВЕРГЕНТНІ ПРОЦЕСИ В КОНФЕСІЯХ ПІЗНЬОГО
ПРОТЕСТАНТИЗМУ УКРАЇНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ
XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТЬ: ЗОВНІШНІ
ТА ВНУТРІШНІ ЧИННИКИ

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Трегуб Г. А.

Науковий керівник: Филипович Людмила Олександрівна, доктор філософських
наук, професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Трегуб Г. А. Дивергентні процеси в конфесіях пізнього протестантизму України другої половини ХХ – початку ХХІ століть: зовнішні та внутрішні чинники. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України; Київський університет імені Бориса Грінченка. Київ, 2019.

Дисертацію присвячено дослідженню зовнішніх та внутрішніх чинників відцентрових процесів, які відбуваються в релігії як системному явищі, на прикладі пізньопротестантських конфесій України другої половини ХХ – початку ХХІ століть. Дослідження спрямоване на аналіз механізмів збереження, адаптації, трансформації пізньопротестантських конфесій як за умов тоталітарного режиму, так і в часи незалежності України.

Об'єктом є конфесії пізнього протестантизму (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники) в Україні між 1945 роком (штучне створення Всесоюзної ради євангельських християн і баптистів) і лютим 2014 року (початок збройної агресії Росії проти України). **Предметом** є зовнішні та внутрішні чинники дивергентних процесів у конфесіях пізнього протестантизму України другої половини ХХ – початку ХХІ століть. Окреслений період, обраний для аналізу, включає в себе час радянського суспільного експерименту зі знищення релігії, падіння СРСР та перехід від тоталітаризму до демократичного ладу, а також процеси державотворення та відстоювання демократичних прав і свобод у незалежній Україні до нинішнього часу, тобто драматичні історичні злами та екстремальні зміни, на які доводиться швидко реагувати.

Методи дослідження. Дослідження базується на сукупності дослідницьких методів, що застосовуються в гуманітарних і соціальних науках (структурно-функціональний, семантичний, компаративний, біографічний, порівняльно-історичний, каузальний, філософсько-логічний), а також на загальнонаукових (методи аналізу й синтезу, індукції та дедукції, аналогії, узагальнення). Завдяки

методологічному використанню теорії самоорганізації складних нелінійних систем та теорії автопоезису під час дослідження такого складного феномену як релігія, його було визначено як динамічне, системне утворення й виокремлено ті відцентрові й доцентрові процеси, які забезпечують його динамічну рівновагу та збереження.

Найпродуктивнішими методологіями у дослідженні дивергентних процесів постають теорія самоорганізації складних нелінійних систем та теорія автопоезису, завдяки яким дивергентні процеси переосмислюються як такі, що є відцентровими, забезпечують її динамічну рівновагу на рівні з доцентровими, а також дають згаданій системі змогу до адаптації та трансформації. Таким чином, дослідження дивергентних процесів є так само цінним для наукового пізнання, як і доцентрових, доповнює уявлення про релігійну систему на різних рівнях її функціонування. Дослідження відбулося за максимальним дотриманням принципів наукової об'єктивності, конфесійної та ідеологічної незаангажованості, толерантності. Відтак, дослідження проведене без елементів конформізму і з вираженням суб'єктивного авторського погляду на поставлену проблему.

У ході дослідження було доведено наступне. Дивергенція – це загальний тренд розвитку релігій на всіх її історичних етапах та який спрацьовує і в тоталітарних, і в демократичних суспільствах. Сутність дивергенції полягає в тому, що вона становить базовий принцип ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, завдяки яким виникають, трансформуються та впроваджуються численні релігійні традиції. Залежно від зовнішніх і внутрішніх причин, як це показує приклад українських пізньопротестантських конфесій, дивергентні процеси мають різні якісні характеристики. В умовах тоталітарного радянського режиму це був інструмент, який дав змогу конфесіям вижити й зберегти свою ідентичність, багатоманітність своїх ідейних та інституційних форм. За демократичного ладу незалежної України дивергентні процеси дають змогу пізньопротестантським конфесіям зберегти деномінаційне різноманіття, яке виявляє себе як в інституалізованих, так і неінституалізованих формах. Адаптаційні механізми пізньопротестантських течій

залежать від конкретних соціально-політичних умов (зокрема, України), характеру політичної влади, мають свій ритм і темп поступу для кожної окремо взятої деномінації, які перебувають у транзитному стані та пошуку сучасної етноконфесійної ідентичності.

Дивергентні процеси розуміємо як один із процесів самоорганізації складної відкритої системи, якою є релігія. Дивергенція – це іманентний системний відцентровий процес, який є реакцією на замкнутість та консервативність релігійної системи і, таким чином, приводить до її трансформації та оновлення через вироблення максимально можливої множини варіантів. Зазначені процеси розглянуто як питомий і закономірний структурний компонент будь-якого системного розвитку, інструмент підтримки динамічної рівноваги в релігійній системі, який може виявляти себе або як інструмент ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, або як засіб адаптації та збереження. Специфіка дивергентних процесів полягає в тому, що йдеться не лише про зміни інституційного чи організаційного порядку, які можуть фіксуватися спостерігачами як розколи, реформації, оновлення тощо, а передусім про концептуальні, догматичні, ідейні зрушення, що можуть набувати інституційних рис, а можуть існувати й інституційно неоформленими.

Характер і якість дивергентних процесів у конфесіях пізнього протестантизму України й світу залежить від зовнішніх і внутрішніх чинників. Зовнішніми чинниками зазначених процесів є стан соціополітичного довкілля, в якому перебуває конкретна релігійна конфесія. Внутрішніми чинниками дивергентних процесів, відповідно, є діяльність окремих людей, тобто релігійних лідерів, їхні особисті амбіції чи конфлікти, незгода з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами, будь-якими іншими моментами організаційного життя релігійної громади, що найчастіше виникає у відповідь на зміну групових доктрин, літургії, і/або рівня суворості, тобто лібералізації чи фундаменталізації магістральної доктрини, зміна поколінь вірян і церковних лідерів, рівень їхньої загальної освіченості, заглибленості до віроповчальних

засад власної релігійної традиції, відкритість світові і суспільству, доступність альтернативних засобів легітимації.

За умови відсутності тиску суспільства і влади на представників пізньопротестантських конфесій, ворожості до них, мети їхнього знищення, дивергентні процеси є інструментами якісного оновлення та пошуку можливих варіантів ідейного та інституційного розвитку пізньопротестантських течій. Коли ж держава здійснює тиск, вдається до тоталітарних форм адміністрації, зокрема існує фактична загроза знищення деномінації, дивергентні процеси є інструментом адаптації та збереження релігійних традицій, а зовнішні і внутрішні чинники дивергентних процесів впливають на якість і спрямованість одне одного.

Усупереч спробам радянської тоталітарної влади об'єднати баптистів та п'ятидесятників в рамках однієї організаційної структури, уніфікувати їх доктринально з метою викорінення, а також заборонити і знищити адвентистський рух, дивергентні процеси в цьому середовищі не припинилися, а посилювалися, бо всі вище згадані деномінації шукали такі механізми адаптації, які б дозволили не тільки вижити, а й зберегти їхню ідейну та організаційну специфіку.

За радянських часів модель дивергентних процесів для баптистів, п'ятидесятників та адвентистів є подібною. За часів незалежності України крім спільних характеристик дивергентних процесів для кожної з деномінацій є специфічні риси, які зводяться до питань про доктрину та організаційно-інституційну ідентичність кожної з вище названих пізньопротестантських конфесій. Також крім зовнішньої дивергенції існує дивергенція внутрішня за ознакою ставлення та належності до нової української ідентичності, або збереження і відтворення старої радянської або пострадянської.

Порівняльний аналіз історії, віровчення та інституційні форми трьох гілок пізнього протестантизму в Україні, з'ясовано, що існує генетичний зв'язок між радянським періодом та часом незалежності, проте доба незалежної України має свої притаманні характеристики. Конкретизовано, що для баптистів точкою роз'єднання слугують інваріантні інтерпретації свого віровчення, зокрема

конфлікт між прихильниками кальвіністським та армініанським його прочитаннями. Для п'ятидесятників таким каменем спотикання є синхронне існування та діяльність трьох генерацій п'ятидесятництва – традиційного, харизматичного та неохаризматичного. Для адвентистів дискусійною є ідейна опозиція консервативного, поміркованого та прогресивного крил всередині течії. Продемонстровано, що для всіх трьох течій пізніх протестантів викликом, що посилюють дивергентні процеси, є питання вибору між українською та євразійською, фактично пострадянською, сучасною ідентичністю.

Пізнопротестантські конфесії в умовах незалежної України та її релігійного плюралізму оформилися у вигляді деномінацій, як одні з-посеред багатьох інших форм духовного життя українців. Визначено, що їхній церковний статус в таких умовах укріпився в останні роки в широкому українському суспільному дискурсі як а) саме церковних інституцій, які гарантують індивідуальне спасіння кожному, б) як соціальних структур, що допомагають спільнотам в звичайному повсякденному житті, в) як складової українського громадянського суспільства, активних і відповідальних соціополітичних акторів. Через те що пізні протестанти не представляють собою єдину вертикально ієрархізовану структуру, а здобувають авторитет в горизонтальних зв'язках з різноманітними подібними зарубіжними центрами, які є диверсифікованими, їхня репрезентація на міжнародній конфесійній арені збільшується в рази. Єдність у багатоманітності відкриває перед представниками пізнього протестантизму України широкі горизонти можливостей.

Ключові слова: Пізнопротестантські конфесії, баптизм, адвентизм, п'ятидесятництво, дивергентні процеси, розколи, оновлення, реформації, трансформація, адаптація, розвиток, релігійне дисидентство, інституалізація, СРСР, Україна.

ANNOTATION

Tregub G. A. Divergent processes in confessions of late Protestantism of Ukraine in the second half of the 20th and the beginning of the XXIth centuries: external and internal factors. – Qualifying scientific work on the rights of manuscripts.

Thesis for the scientific degree of Candidate of Philosophy in specialty 09.00.11 – Religious Studies. – Hrygorii Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine ; Borys Grinchenko Kyiv University, Kyiv, 2019.

The dissertation is dedicated to the study of external and internal factors of axiomatic processes occurring in religion as a systemic phenomenon, using the example of the late protestant denominations of Ukraine in the second half of the XXth and the beginning of the XXI centuries. The research is aimed at analyzing the mechanisms of preservation, adaptation, transformation of the late Protestant denominations both under conditions of a totalitarian regime, and in the times of Ukraine's independence.

Confessions of late Protestantism (Baptists, Adventists, Pentecostals) on the territory of Ukraine between 1945 (the moment of artificial creation of the Soviet All-Union Council of Evangelical Christians and Baptists) and February 2014 (the beginning of Russian armed aggression against Ukraine) are chosen as **object** of this dissertation research. The **subject** of the study is the external and internal factors of the divergent processes in the confessions of late Protestantism of Ukraine in the mid-XX century – second decade of the XXI century. This defined period is chosen for analysis, because it includes the time of the Soviet social experiment on the destruction of religion, the fall of the USSR and the transition from totalitarianism to the democratic system, the processes of state building and the advocacy of democratic rights and freedoms in independent Ukraine until today, that is, dramatic historical maladies and extreme changes, which demanded to respond quickly.

Methods and approaches used in this dissertation. The study outlined in this thesis is based on a combination of research methods used in the humanities and social sciences: structural-functional, semantic, genetic, comparative, biographical, comparative-historical, causal, philosophical-logical, and general scientific methods – analysis and synthesis, induction and deduction, analogy, generalization. Such

methodologies as the theory of self-organization of complex nonlinear systems and the theory of autopoiesis, in the study of such complex phenomena as religion, enable its understanding as a certain dynamic, systemic formation, and the definition of those axsifugal and centripetal processes that ensure its dynamic equilibrium and preservation.

The most productive methodologies in the study of divergent processes are the theory of self-organization of complex nonlinear systems and the theory of autopoiesis, through which divergent processes are re-thought as being centrifugal, providing its dynamic equilibrium at the level with the centripetal, and also enable the system to adapt and transform. Thus, the study of divergent processes is equally valuable to scientific knowledge, as well as centripetal, complements the idea of a religious system at different levels of its functioning. The research was carried out with maximum respect for the principles of scientific objectivity, confessional and ideological indifference, and tolerance. Therefore, the research was carried out without elements of conformism and with the expression of a subjective author's view of the problem posed.

During the study, the following was proved. Divergence is the general trend of the development of religions, which works both in totalitarian and in democratic conditions, is present at all historical stages of its existence. Its essence is that it is a question of the basic principles of the ideological and institutional separation of new formations from the maternal tradition, through which different religious traditions arise, transform and evolve. Depending on external and internal reasons, as shown by the example of Ukrainian Late Protestant denominations, divergent processes have different qualitative characteristics. Under the conditions of a totalitarian Soviet regime, this is an instrument that has allowed surviving and preserving its confessional identity, the diversity of its ideological and institutional forms. In the democratic system of independent Ukraine, divergent processes allow the late Protestant denominations to preserve the dynamical diversity that manifests themselves in both institutionalized and non-institutionalized forms. The adaptation mechanisms of the late Protestant depend on specific socio-political conditions, and the Ukrainian are not an exception to this rule, the nature of political power, have their own rhythm and pace of progress for each

particular denomination that are in a transit state and seek a modern ethno-confessional identity.

Divergent processes are meant as one of the processes of self-organization of a complex open system, which is religion, an inherent system centrifugal process characterized by a reaction to closure, conservation of the current state of the religious system, resulting in the development of the maximum possible set of options and solutions leading to its transformation and renewal. These processes are considered as a specific and logical structural component of any system development, a tool for maintaining a dynamic equilibrium in the religious system, which can manifest itself either as a tool for the ideological and institutional separation of new formations from the maternal tradition or as a means of adaptation and preservation. The specificity of divergent processes consists in the fact that it is not only about changes in the institutional or organizational order that observers can fix as splits, reforms, updates, etc., and above all about conceptual, dogmatic, ideological shifts that can formalize institutional features, and may exist unformed in this way.

The nature and quality of divergent processes in confessions of late Protestantism in Ukraine and in the world depends on external and internal factors. The external factors of these processes are the state of the sociopolitical environment in which a specific religious confession is. The internal factors of divergent processes, respectively, are the activities of specific people, i.e. religious leaders, their personal ambitions or conflicts, disagreement with doctrinal, liturgical, behavioral norms, any other moments of the organizational life of the religious community, which often occurs in response to the change of group doctrines, liturgy, and / or the degree of severity, that is, the liberalization or fundamentalization of the mainstream doctrine, the change of generations of believers and church leaders, the level of their general education, the depth of the irrational principles of its own religious tradition, openness to the world and society, the availability of alternative means of legitimating.

Given the absence of pressure from society and authorities on representatives of the late Protestant denominations, hostility to them, the goals of their destruction, divergent processes are tools for qualitative upgrading and the search for possible

variants of the ideological and institutional development of the late Protestant denominations. When the state exerts pressure, it resort to totalitarian forms of administration, in particular, there is an actual threat of the destruction of the denomination, divergent processes are the tools of adaptation and preservation of religious traditions, and external and internal factors of divergent processes affect the quality and orientation of one another.

Contrary to the attempts of the Soviet totalitarian power to unite the Baptists and Pentecostals within the same organizational structure, unify them in doctrines for the purpose of eradication, and also to ban and destroy the Adventist movement, the divergent processes in this environment did not cease but intensified, because all the above-mentioned denominations looking for such adaptation mechanisms that would not only survive, but also preserve their ideological and organizational specificity.

In Soviet times, the model of divergent processes for Baptists, Pentecostals and Adventists is similar. During the independence period of Ukraine, in addition to the common characteristics of divergent processes for each of the denominations, there are specific features that are reduced to the questions of doctrine and organizational and institutional identity of each of the above-mentioned Late Protestant denominations. Also, in addition to external divergence, there is an internal divergence on the basis of the attitude and belonging to the new Ukrainian identity, or the preservation and reproduction of it as the old Soviet or post-Soviet.

A comparative analysis of the history, doctrine, and institutional form of the three branches of late Protestantism in Ukraine has revealed that there is a genetic link between the Soviet period and the time of independence, but the era of independent Ukraine has its own characteristics. It is specified that for the Baptists the point of separation is the invariant interpretations of their doctrine, in particular the conflict between adherents of Calvinistic and his Arminian readings. For Pentecostals, such a stumbling block is the synchronous existence and activity of the three generations of the Pentecostal, a traditional, charismatic and neo-charismatic one. For the Adventists, the ideological opposition of the conservative, moderate and progressive wings within the current is debatable. It has been demonstrated that for all three trends of the late

Protestants, the challenge that intensifies divergent processes is the choice between Ukrainian and Euro-Asian, in fact, post-Soviet, modern identities.

Late Protestant denominations in the conditions of independent Ukraine and its religious pluralism took shape in the form of denominations, as one among many other forms of the spiritual life of Ukrainians. It has been determined that their church status in such conditions has strengthened in recent years in the broad Ukrainian public discourse as: a) the church institutions that guarantee individual salvation to everyone; b) as social structures that help communities in their ordinary everyday life; c) as a component of Ukrainian civil society, active and responsible sociopolitical actors. Due to the fact that the late Protestants do not represent a single vertically hierarchical structure, but gain authority in horizontal ties with diverse similar foreign centers that are diversified, their representation on the international confessional arena is increasing at times. Unity in diversity opens up broad horizons of opportunities to representatives of Ukraine's late Protestantism.

Key words: Late Protestant denominations, Baptism, Adventism, Pentecostalism, divergent processes, divisions, renewals, reforms, transformation, adaptation, development, religious dissidence, institutionalization, USSR, Ukraine.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті в наукових фахових виданнях України

1. Трегуб Г. А. Адвентисти сьомого дня реформованого руху: стан та особливості інституалізації в Україні. *Українське релігієзнавство*. 2014. № 71–72. С. 195–205.
2. Трегуб Г. А. Протестантизм крізь призму концептуальних основ теорії диверсифікації. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 69. С. 60–71.
3. Трегуб Г. А. «Читати знаки часу»: вітчизняна баптистська теологія у світлі впливів суспільних трансформацій в Україні та російсько-української війни. *Українське релігієзнавство*. 2017. № 84. С. 116–125.
4. Трегуб Г. А. Динаміка соціокультурних процесів: фокус на релігії. *Мультиверсум: Філософський альманах*. 2014. Вип. 2 (130). С. 207–205.

5. Трегуб Г. А. Євангельські християни в радянській Україні: диверсифікація як відповідь на виклик несприятливих умов. *Гілея*. 2014. Вип. 89. № 10. С. 277–282.

Статті в зарубіжних фахових виданнях

6. Tregub G. A. Epistemology of religion in the light of academic religious studies modern approaches. *Sciences of Europe*. 2016. №5 (5). Vol. 3. P. 4–8.

Які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

7. Трегуб А. А. Преодолеваю границы: к вопросу о междисциплинарных подходах в изучении религии в украинском контексте. *Проблемы исторического и теоретического религиоведения* : V Межвуз. науч. конф. (РФ, Москва, 5–6 апреля 2013) (усна доповідь).

8. Трегуб Г. А. Дивергентність як інтерпретаційне поняття для релігійних процесів в Україні. *Історія релігій в Україні* : XXII Міжнародна конф. (Львів, 9–13 травня 2012) (усна доповідь).

9. Трегуб Г. Баптистське бачення соціальних трансформацій: від лозаннської конференції – до «теології Майдану». *Протестантські церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (до 500-ліття Реформації* : матер. IV Всеукраїнської наук.-практ. конф. (Тернопіль, 27–28 квітня 2017). С. 293–300.

10. Трегуб Г. А. “I have a dream”: баптистська теологія і відстоювання громадянських прав від Мартіна Лютера Кінга до Революції гідності 2013–2014 років. *Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності* : матер. Міжнародної наук.-практ. конф. (Львів, 8–9 грудня 2017). С. 230–233.

11. Трегуб Г. А. Динамічне протестантство: український контекст. *Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини* : матер. Міжнародної наук. конф. (Галич, 24 травня 2013) (усна доповідь).

12. Трегуб Г. А. Основні внутрішньо конфесійні дискусії в середовищі євангельських християн сучасної України. *Суспільство, держава і церква у*

спектрі міждисциплінарних досліджень : зб. матер. Міжнародної наук.-практ. конф. (Хмельницький, 1–2 червня 2018). С. 106–108.

13. Трегуб Г. А. Реформація, що триває: баптистська політична теологія і Революція гідності 2013–2014 років. *Людина, яка реформується та реформує* : матер. Всеукраїнської наук.-практ. конф. до 500-ліття Реформації (Київ, 10 листопада 2017). С. 60–62.

14. Tregub G. “Price of survival”: a case of Uniat Church in USSR. *Ends and Beginnings* : EASR Annual Conference, IAHR Special Conference Abstracts (Sweden, Stockholm, August 23–26, 2012). P. 340–341.

15. Tregub G. Import and export: current geopolitical situation in Ukraine and Baptist political theology. *Communicating Religion* : EASR Annual Conference (Belgium, Louvain, 18–21 September 2017) (усна доповідь).

16. Tregub G. Towards post non-classic approaches in the era of arts interparadigmatic gap: what methodology religion as living system might demand? *Современные подходы к изучению религии* : матер. Научной конф. (РФ, Москва, 13–14 декабря 2013) (усна доповідь).

17. Tregub G. Pentecostals, Baptists and Adventists in independent and Soviet Ukraine: transformations and plurality as a logical answer for chalanges posted by unforable conditions. *Religious diversification worldwide and in Central and Eastern Europe* : 11th ISORECEA Conference (Lithuania, Kaunas, 24–27 April 2014). P. 64–65.

Які додатково відображають наукові результати дисертації

18. Трегуб Г. А. На сторожі мирного протесту. Скільки релігій представлено на Майдані. *Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка* / за заг. ред. д-ра філос. н. Л. О. Филипович, канд. філос. н. О. В. Горкуші. Київ : Самміт-Книга, 2015. С. 41–46.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСНОВКИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДИВЕРГЕНТНИХ ПРОЦЕСІВ У ПІЗНЬОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ	26
1.1. Вивчення пізньопротестантських конфесій в Україні у світлі історичних та релігієзнавчо-богословських досліджень	26
1.2. Дивергентні процеси в релігії як предмет наукових досліджень	39
Висновки до першого розділу.....	57
РОЗДІЛ 2 ВИТОКИ Й ФАКТОРИ ДИВЕРГЕНТНИХ ПРОЦЕСІВ У КОНФЕСІЯХ ПІЗНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ УКРАЇНИ ЗА РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ.....	62
2.1. Роль Всесоюдної ради євангельських християн і баптистів у дробленні організації та в появі автономних баптистських церков (1960–1970 рр.).....	62
2.2. Прояви дивергенції як наслідок пошуку п’ятидесятниками УРСР механізмів адаптації та виживання за умов радянської ідеології.....	76
2.3. Моделі збереження адвентистської традиції в СРСР та дисидентський рух у середовищі пізніх протестантів України.....	93
Висновки до другого розділу.....	123
РОЗДІЛ 3 СУЧАСНИЙ ЕТАП ДИВЕРГЕНТНИХ ПРОЦЕСІВ У СТРУКТУРІ ПІЗНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ УКРАЇНИ ТА ПРОБЛЕМИ, ЩО ЇХ СПРИЧИНИЛИ	128
3.1. Баптистські, п’ятидесятницькі та адвентистські організації в ситуації в період змін суспільно-політичного та державно-економічного устрою України	131
3.2. Пошук теологічної та громадянської ідентичності пізнього протестантизму в сучасній Україні.....	153
Висновки до третього розділу	184
ВИСНОВКИ.....	190
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	202
ДОДАТКИ.....	238

ВСТУП

Актуальність дослідження. Сучасне релігійне життя перебуває під впливом різноманітних процесів – конвергентних і дивергентних. Вони є інструментами адаптації, існування та оновлення її, а водночас – і підставою для трансформації цієї системи. Аналіз побутування релігії дає змогу констатувати, що дивергентні процеси приводять до релігійного плюралізму та конфесійної багатоманітності. Нинішню ж добу чимало дослідників характеризують як секулярну. Однак це не означає, що настав період, який можна описати як безрелігійний або ж пострелігійний. Ідеться про ситуацію, коли співіснує множина релігійних і позарелігійних опцій, причому такий соціальний плюралізм є не проблемою сучасного людства, а способом його існування. Зазначений стан особливо характерний середовищу пізнього протестантизму та його конфесійній парадигмі. Протестантизм як течія християнства у всіх своїх формах (зокрема, пізньопротестантських конфесіях) виростає з реформаційної парадигми, яка утверджує різноманіття як принцип і соціальну цінність в релігійній сфері. Це, своєю чергою, свідчить про активні дивергентні процеси в середовищі цього релігійного напрямку.

В останні десятиліття дивергентність у релігійному середовищі все частіше стає об'єктом дослідження релігієзнавців Заходу. Зокрема, аналізуються її процеси та їхні наслідки в різні періоди й у різних ситуаціях, визначаються зовнішні та внутрішні причини цих процесів. Проте ці питання досліджують не лише зарубіжні вчені (Р. Старк, В. Бейнбридж, Е. Баркер, Г. Йоас, Ч. Тейлор, Х. Казанова), а й українські релігієзнавці (А. Арістова, О. Горкуша, В. Єленський, А. Колодний, О. Лахно, О. Спир, І. Панчук, В. Титаренко, Л. Филипович, П. Яроцький). Однак попри те, що розвитку пізньопротестантських конфесій в Україні присвячено чимало праць зарубіжних і вітчизняних дослідників, проблема дивергентних процесів, їхніх зовнішніх та внутрішніх причин, специфіки й наслідків висвітлена побіжно. Баланс між лімітами уніфікації та унікальності завжди був викликом для всіх релігійних рухів (від найдавніших часів до сучасності) і є таким для пізньопротестантських конфесій України.

Наприклад, під час комуністичного режиму, який поставив їх на межу виживання заборонами та штучною, примусовою уніфікацією, прагнучи викоринити ці релігійні традиції. Це змусило їх вдатися до дивергентних процесів як інструменту, який допоміг пережити епоху складних суспільно-політичних змін до і після розвалу СРСР, водночас було набуто досвід самозбереження і ефективних трансформацій. Особливо важливе значення дивергентність має нині, коли країна перебуває в процесі відстоювання незалежності та суверенітету, формування сучасної ідентичності, розбудови громадянського суспільства з урахуванням його релігійної строкатості.

Бажання уніфікації християнських конфесій не підтверджується історією: ця релігія завжди була представлена сукупністю різних інституалізованих та неінституалізованих явищ. Численні форми протестантизму вкотре заперечують очікувану кожною з християнських конфесій і деномінацій уніфікацію, а заповідь Христа, щоб «усі були одно», лишається тільки мрією. Конфесійне ставлення до появи нових інституційних і неінституційних форм християнства є виразно негативним. Нині конфесійний підхід до тлумачення плюральності в релігії, а також до механізмів та інструментів, що її забезпечують, не спрацьовує. Тому замість апології чи засудження потрібен зважений підхід до таких явищ, серед яких дивергентні процеси в пізньопротестантських конфесіях посідають одне з чільних місць.

Таким чином, зважаючи на значення протестантизму в українській та світовій спільноті, дослідження дивергентних процесів кінця ХХ – початку ХХІ століття в його конфесіях становить одну з актуальних тем релігієзнавства. Окреслений період украй важливий для аналізу, адже включає час радянського суспільного експерименту зі знищення релігії, падіння СРСР та перехід від тоталітаризму до демократичного ладу, процеси державотворення та відстоювання прав і свобод в Україні до сьогодні, тобто драматичні історичні злами та екстремальні зміни, на які доводиться швидко реагувати.

Пізній протестантизм є складовою духовної культури значної частки української спільноти, тому всі процеси, які відбуваються в цій конфесії, врешті

впливають на формування і суспільної свідомості, і соціополітичного укладу країни загалом. Спираючись на попередній науковий доробок, необхідно розширити наукові дослідження тих дивергентних процесів, які відбуваються в середовищі сучасних протестантських конфесій України та є його органічними компонентами. Релігієзнавцям, загалом соціуму, на який поширюється вплив протестантизму, необхідно зрозуміти, які механізми приводять до конфесійного різноманіття й спричинюють їх примноження, яку роль вони відігравали в минулому та відіграють у конкретних історичних умовах сучасності.

Зв'язок роботи з науковими програмами й темами. Дисертація виконувалася згідно з дослідженнями Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ й відповідає плановим темам «Релігійний фактор в культурному просторі сучасної України» (2012–2014 роки, 0112U008021); «Трансформація функцій релігійних інституцій в процесах суспільних перетворень України» (2015–2016 роки, 0114U007289); «Релігійний феномен у змінах його структурних складових та перспективах десакралізації» (2015–2017 роки, 0114U003995).

Мета роботи полягає в з'ясуванні суті, змісту, якісних характеристик, внутрішніх і зовнішніх причин дивергентних процесів у конфесіях пізнього протестантизму України другої половини ХХ – початку ХХІ століть, у виявленні базових принципів ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції.

Відповідно до мети роботи визначено такі **завдання**:

- проаналізувати стан наукової розробки проблеми дивергентних процесів пізнього протестантизму у вітчизняному та закордонному релігієзнавстві;
- сформулювати основні методологічні підходи у вивченні дивергентних процесів, з'ясувати ступінь їхньої продуктивності для дослідження конфесій пізнього протестантизму України;
- концептуалізувати поняття дивергентних процесів для академічного релігієзнавства;
- з'ясувати зовнішні та внутрішні чинники дивергентних процесів у світовому та українському контекстах пізнього протестантизму;

– визначити специфічні риси, яких дивергентні процеси набували для пізньопротестантських конфесій за радянської доби та за незалежності України з огляду на суспільно-політичні й державно-економічні трансформації цих періодів;

– на основі компаративного аналізу історії, віровчення та організації баптистів, адвентистів і п'ятидесятників простежити та конкретизувати, чи існує причинно-наслідковий зв'язок між моделями дивергентних процесів в ідейній та інституційній сферах пізніх протестантів радянської доби та незалежної України;

– визначити сучасний стан, динаміку й особливості розвитку пізньопротестантських течій в Україні, охарактеризувати проблеми їхнього сучасного розвитку й спрогнозувати можливості їх вирішення.

Об'єктом дослідження є конфесії пізнього протестантизму (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники) в Україні між 1945 роком (штучне створення Всесоюзної ради євангельських християн і баптистів) і лютим 2014 року (початок збройної агресії Росії проти України).

Предметом дослідження є зовнішні та внутрішні чинники дивергентних процесів у конфесіях пізнього протестантизму України другої половини ХХ – початку ХХІ століть.

Методологічну основу дослідження становить сукупність дослідницьких методів, що застосовуються в гуманітарних і соціальних науках (структурно-функціональний, семантичний, компаративний, біографічний, порівняльно-історичний, каузальний, філософсько-логічний), а також загальнонаукові (методи аналізу й синтезу, індукції та дедукції, аналогії, узагальнення). Завдяки методологічному використанню теорії самоорганізації складних нелінійних систем та теорії автопоезису під час дослідження такого складного феномену як релігія, його було визначено як динамічне, системне утворення й виокремлено ті відцентрові й доцентрові процеси, які забезпечують його динамічну рівновагу та збереження.

Дослідження спирається на принципи об'єктивності, позаконфесійності, історизму, толерантності, системності й плюралізму, які перебувають в основі

сучасних фундаментальних релігієзнавчих досліджень. У своїй сукупності використані під час дослідження методи взаємодоповнювали один одного, що дало можливість отримати як фундаментальні, так і прикладні знання з досліджуваної проблематики.

Теоретичною базою дослідження послужили праці А. Баркер, В. Бейнбриджа, Дж. Бекфорда, П. Боєра, Дж. П. Гілфорда, А. Данілова, Г. Деві, Г. Йоаса, Х. Казанови, Г. Керера, Дж. Льюїса, Р. Робертсона, Р. Старка, Е. Трьольча, Р. Фінке, А. Арістової, В. Бондаренка, Л. Виговського, О. Горкуші, В. Докаша, В. Єленського, А. Колодного, В. Любащенко, М. Мокієнка, І. Панчук, О. Сагана, С. Саннікова, Р. Сітарчука, Р. Соловія, О. Спис, В. Титаренко, Л. Филипович, М. Черенкова, П. Яроцького, в яких досліджено особливості релігії як системи, що розвивається, описано й охарактеризовано відцентрові й доцентрові процеси та механізми, які забезпечують сталість та безперервність розвитку релігії в різних формах, зокрема, у євангельському християнстві. Окрему базу становить доробок мислителів, які працювали у сфері процесуальної метафізики та філософії й здійснили значний вплив на неї, зокрема А. Вайтхеда, Н. Решера, П. Вайса, Ч. Хартсхорна, Дж. Міда, С. Александра, Дж. Д'юї, Ч. С. Пірса, С. Л. Моргана, Е. П. Ушенка, В.Джеймса, а також І. Пригожина, Н. Гартмана, Л. фон Берталанфі, М. Месеровича, Дж. Ван Гіга, Ю. Габермаса, У. Матурани, Ф. Варелли, Д. Сейдла, О. Богданова, П. Асаро, Т. Парсонса, Н. Лумана, які розробили й адаптували теорію систем до потреб гуманітарного сектору наук.

Наукова новизна дисертації полягає в тому, що в ній уперше:

– доведено, що дивергенція – це загальний тренд розвитку релігій на всіх її історичних етапах та який спрацьовує і в тоталітарних, і в демократичних суспільствах. Сутність дивергенції полягає в тому, що вона становить базовий принцип ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, завдяки яким виникають, трансформуються та впроваджуються численні релігійні традиції. Залежно від зовнішніх і внутрішніх причин, як це показує приклад українських пізньопротестантських конфесій,

дивергентні процеси мають різні якісні характеристики. В умовах тоталітарного радянського режиму це був інструмент, який дав змогу конфесіям вижити й зберегти свою ідентичність, багатоманітність своїх ідейних та інституційних форм. За демократичного ладу незалежної України дивергентні процеси дають змогу пізньопротестантським конфесіям зберегти деномінаційне різноманіття, яке виявляє себе як в інституалізованих, так і неінституалізованих формах. Адаптаційні механізми пізньопротестантських течій залежать від конкретних соціально-політичних умов (зокрема, України), характеру політичної влади, мають свій ритм і темп поступу для кожної окремо взятої деномінації, які перебувають у транзитному стані та пошуку сучасної етноконфесійної ідентичності.

– запропоновано концептуалізоване поняття дивергентних процесів як одного з факторів самоорганізації складної відкритої системи, якою є релігія. Визначено, що дивергенція – це іманентний системний відцентровий процес, який є реакцією на замкнутість та консервативність релігійної системи і, таким чином, приводить до її трансформації та оновлення через вироблення максимально можливої множини варіантів. Дивергентні процеси охарактеризовано як питомий і закономірний структурний компонент будь-якого системного розвитку, що підтримує динамічну рівновагу в релігійному середовищі та який може виявляти себе або як інструмент ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, або як засіб адаптації та збереження їх. Специфіка дивергентних процесів полягає в тому, що йдеться не лише про зміни організаційного порядку, які можуть трактуватися спостерігачами як розколи, реформації, оновлення тощо. Ідеться насамперед про концептуальні, догматичні, ідейні зрушення, що можуть набувати інституційних рис, а можуть існувати й інституційно неформованими.

– визначено, що найпродуктивнішими методологіями в дослідженні дивергентних процесів є теорія самоорганізації складних нелінійних систем та теорія автопоезису. Завдяки їм дивергентні процеси переосмислюються як такі, що є відцентровими, забезпечують динамічну рівновагу релігійної системи

нарівні з доцентровими, а також сприяють її адаптації та трансформації. Тому дослідження дивергентних процесів є не менш вагомим для наукового пізнання, як і доцентрових, і так само доповнює уявлення про релігійну систему на різних рівнях її функціонування.

– уточнено, що характер і якість дивергентних процесів у конфесіях пізнього протестантизму України й світу залежить від зовнішніх і внутрішніх чинників. Зовнішнім чинником є стан соціополітичного середовища, в якому перебуває певна конфесія. Внутрішніми чинниками є: діяльність релігійних лідерів (їхні особисті амбіції чи конфлікти); незгода з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами, будь-якими іншими сторонами організаційного життя релігійної громади, що найчастіше виникає у відповідь на зміну групових доктрин, літургії, і/або рівня суворості, тобто лібералізації чи фундаменталізації магістральної доктрини; зміна поколінь вірян і церковних лідерів, рівень їхньої загальної освіченості, заглибленості у віроповчальні засади власної релігійної традиції, відкритість світові й суспільству, доступність альтернативних засобів легітимації. Доведено, що за відсутності тиску суспільства й влади на представників пізньопротестантських конфесій, ворожості до них, дивергентні процеси є інструментами якісного оновлення та пошуку варіантів ідейного й інституційного розвитку пізньопротестантських течій. Коли ж держава чинить тиск, вдається до тоталітарних форм адміністрації (зокрема, існує загроза знищення релігійної течії), дивергентні процеси стають інструментами адаптації та збереження релігійних традицій.

– показано, що всупереч спробам радянської тоталітарної влади об'єднати баптистів та п'ятидесятників у межах однієї організації, уніфікувати їх доктринально з метою викорінення, а також заборонити й знищити адвентистський рух, дивергентні процеси в цьому середовищі не припинилися, а посилювалися, бо всі деномінації почали шукати ті механізми адаптації, які дали б змогу не тільки вижити, а й зберегти свою ідейну й організаційну специфіку. Виявлено, що такими механізмами в радянський час було релігійне дисидентство,

інституційні поділи (створення й існування двох чи більше церковних організацій паралельно), підпільне функціонування тощо.

– набуло подальшого розвитку твердження, що за радянських часів моделі дивергентних процесів баптистів, п'ятидесятників та адвентистів є подібними. За часів незалежності України, крім спільних характеристик дивергентних процесів для кожної з деномінацій, виникли специфічні, які зводяться до питань про доктрину та організаційно-інституційну ідентичність кожної з цих пізньопротестантських конфесій. Також виявлено, що крім зовнішньої дивергенції існує дивергенція внутрішня – за ознакою ставлення та належності до нової української ідентичності або збереження й відтворення старої радянської (чи пострадянської). При порівнянні історії, віровчення та інституційних форм трьох гілок пізнього протестантизму в Україні з'ясовано, що існує генетичний зв'язок між радянським періодом та часом незалежності, проте останній має свої характеристики. Конкретизовано, що для баптистів точкою роз'єднання слугують інваріантні інтерпретації свого віровчення, зокрема, конфлікт між апологетами кальвіністського й армініанського його теологічного тлумачення. Для п'ятидесятників таким предметом непорозуміння є синхронне існування та діяльність трьох генерацій їх церкви – традиційної, харизматичної та неохаризматичної. Для баптистів і п'ятидесятників разом дискусійним є питання про природу та завдання Церкви, форми та структури міжцерковного співробітництва (союз, братство, асоціація тощо), сенс і наповнення автономії помісних церков. Для адвентистів дискусійною є ідейна опозиція консервативного, поміркованого та прогресивного крил усередині течії. Доведено, що для всіх трьох течій пізніх протестантів причинами, які посилюють дивергентні процеси, є питання включеності в політичний процес України, вибору між українською чи євразійською (фактично пострадянською) сучасною ідентичністю, інтеграції до європейського простору (зокрема, як до можливого простору для євангелізаційної роботи); якісно нове усвідомлення себе як частини громадянського суспільства, вибудовування/невибудовування нового типу

відносин із зовнішнім релігійним середовищем, відхід від дихотомії «держава–церква» на користь алгоритму «суспільство–церква–держава».

– продемонстровано, що пізньопротестантські конфесії в умовах незалежної України та її релігійного плюралізму оформилися в деномінації на кшталт багатьох інших форм духовного життя українців. Визначено, що їхній церковний статус укріпився в останні роки в українському суспільному дискурсі як: а) саме церковних інституцій, які гарантують індивідуальне спасіння кожному; б) як соціальних структур, що допомагають спільнотам у повсякденному житті; в) як складових українського громадянського суспільства, активних і відповідальних соціополітичних акторів. Через те що пізні протестанти не є єдиною вертикально ієрархічною структурою, вони здобувають авторитет у горизонтальних зв'язках з різноманітними подібними зарубіжними центрами, які є диверсифікованими, тож їхня репрезентація на міжнародній конфесійній арені збільшується в рази. Єдність у багатоманітності відкриває перед представниками пізнього протестантизму України широкі можливості.

Теоретичне значення отриманих результатів полягає в тому, що на продовження методологічних пошуків у гуманітарній науці, до арсеналу сучасного українського релігієзнавства залучено нові підходи, зокрема, теорію складних нелінійних систем і теорію автопоезису. Це сприятиме оцінюванню дивергентних процесів у релігії не як маргінальних і деструктивних явищ, а як закономірних системних. Їх дослідження допоможе зрозуміти, завдяки чому пізньопротестантські течії в Україні здійснили якісний стрибок: із заборонених та репресованих в СРСР «сект» у незалежній Україні перетворилися на інституалізовані оцерковлені об'єднання. Результати можуть бути використані в подальшому поглибленні проблематики дослідження, конструктивному аналізі глобальних та конкретних релігійних ситуацій.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що наукове пояснення дивергентних процесів сприятиме: подоланню стереотипів у суспільній та індивідуальній свідомості (зокрема, досі наявного в українському суспільстві уявлення про пізньопротестантські конфесії як «сектантів»);

вирівнюванню ставлення до представників різних релігійних організацій; пізньопротестантським конфесіям у процесі самоусвідомлення. Запропоновані методологічні підходи можуть бути використані для аналізу релігійного феномену як системи не статичної, а динамічної, яка розвивається й постійно трансформується, а отримані висновки та результати – для поглиблення знань про специфіку пізньопротестантських конфесій в Україні. Для державних органів влади йдеться про врахування багатоманітності релігійного життя України як природного, а не штучного процесу, а також про включення нашої держави завдяки пізньопротестантським конфесіям до глобальних релігійних трендів. Результати дослідження можуть бути корисними також для християнських церков, які становлять статистичну більшість в Україні, адже сприятимуть налагодженню толерантних відносин у релігійному середовищі країни. Основні положення дисертації, матеріали дослідження та висновки можуть бути використані при читанні загальних курсів з релігієзнавства, філософії та методології релігієзнавства, курсів з історії протестантизму і євангельського християнства в Україні, а також із соціології релігії.

Особистий внесок здобувача. Вирішення комплексу поставлених завдань здійснено автором самостійно (без співавторів) і відповідає основному змісту дисертації, а також поданим публікаціям. Робота містить теоретичні та методичні положення та висновки, сформульовані дисертантом особисто. Використані в дисертації ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання й використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні ідеї та положення дисертації викладено в доповідях на 12 наукових та науково-практичних конференціях, з яких 9 міжнародних: XXII Міжнародна конференція «Історія релігій в Україні» (Львів, 2012); EASR Annual Conference, IANR Special Conference “Ends and Beginnings” (Щорічна конференція Європейської асоціації з дослідження релігії, спеціальна конференція Міжнародної асоціації історії релігії «Завершення і початки»; Швеція, Стокгольм, 2012); V Міжвузівська наукова конференція «Проблеми історичного та теоретичного релігієзнавства» (Росія,

Москва, 2013); «Авраамічні релігії в Україні: Історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини» (Галич, 2013); «Сучасні підходи до дослідження релігії» (Росія, Москва, 2013); 11th ISORECEA Conference “Religious diversification worldwide and in Central and Eastern Europe” (11-та конференція Міжнародної асоціації з дослідження релігії у східній та центральній Європі «Диверсифікація релігії у світі та у центральній і східній Європі»; Литва, Каунас, 2014); International Conference “Renewing the Church in a secular age: holistic dialog and kenotic vision” (Міжнародна конференція «Оновлення Церкви у секулярну добу: холистичний діалог та кенотичне бачення», Італія, Рим, 2015); EASR Annual Conference “Communicating Religion” (Щорічна конференція Європейської асоціації дослідження релігії «Зв’язок релігій», Бельгія, Лувен, 2017), I Міжнародна міжконфесійна конференція «Роль релігійних цінностей у зміцненні соціальної стабільності та поширенні культури мирного співжиття й подолання ненависті» (Київ, 2017), IV Всеукраїнська науково-практична конференція «Протестантські церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (до 500-ліття Реформації)» (Тернопіль, 2017); Всеукраїнська науково-практична конференція до 500-ліття Реформації «Людина, яка реформується та реформує» (Київ, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності» (Львів, 2017), Міжнародна науково-практична конференція «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень» (Хмельницький, 2018).

Публікації. Основні результати дослідження висвітлено у дванадцяти одноосібних наукових публікаціях, з яких 5 – в українських наукових фахових виданнях, 1 стаття в зарубіжному періодичному виданні з філософських наук, а також у 6 тезах виступів на наукових конференціях.

Структура й обсяг дисертації. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів (7 підрозділів), висновків, списку використаних джерел обсягом 412 позицій (на 36 сторінках), з яких 87 – іноземні джерела, і додатки. Загальний обсяг дисертації – 259 сторінок, із них основного тексту – 187 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСНОВКИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДИВЕРГЕНТНИХ ПРОЦЕСІВ У ПІЗНЬОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ

1.1. Вивчення пізньопротестантських конфесій в Україні у світлі історичних та релігієзнавчо-богословських досліджень

Проблеми вивчення пізньопротестантських конфесій в Україні мають давню і складну історію. Крім кількаразової зміни підходів до об'єкта дослідження (від православно орієнтованих до вульгарно атеїзованих, а також від конфесійно апологізованих до аналізованих критично), гостро постає питання джерел, які можна покласти в основу дисертації. При своєму аналізі джерел ми будемо використовувати хронологічно-конфесійний підхід, тобто як, коли і хто, на яких засадах досліджували баптизм, адвентизм та п'ятидесятництво на теренах України у час, охоплений нашою роботою. Аналіз наявної джерельної бази, яка розкриває історію та трансформації баптизму, п'ятидесятництва та адвентизму на українських теренах у другій половині ХХ – початку ХХІ століття, дозволяє нам виділити *прямі й непрямі* джерела. До першої із зазначених категорій належать архівні документи (церковні та державних органів), конфесійні періодичні видання та література, в якій ідеться про специфічні питання кожної з пізньопротестантських течій. Джерела з першої категорії умовно можна поділити на такі, *в яких представники певної течії самі говорять про себе* (маємо на увазі конфесійні періодичні видання для різних вікових категорій вірян, духовну літературу, а також таємно складені протоколи судових засідань, листи-прохання на адресу радянського уряду та міжнародних організацій, особисту переписку, у пізніший час, після 1991 року – мемуари та спогади як пересічних вірян, так і їхніх лідерів, їхні інтерв'ю для світських та церковних медіа), а також ті, де про них ідеться в архівних документах силових органів СРСР, судових протоколах, судових справах тощо.

Якщо говорити про конфесійні періодичні видання, в яких міститься інформація про життя та історію різних пізньопротестантських громад від 1945

до 1991 року, то ця група джерел збереглася непогано. Так, для частини баптистів та п'ятидесятників, що мали в СРСР легальний статус, йдеться про «Братский вестник», офіційний друкований орган Всесоюзної Ради євангельських християн-баптистів (ВРЄХБ), який видавали з 1945 по 1992 рік. З 2005 року цей журнал почали видавати як друкований орган Євразійської федерації союзів ЄХБ. Офіційним друкованим органом Ради Церков ЄХБ (РЦЄХБ; «ініціативників») з 1963 року було видання «Вісник істини» (перейменоване 1976 року видання «Вісник спасіння»), який після розвалу СРСР став друкованим органом Міжнародної ради церков євангельських християн-баптистів. Також РЦЄХБ і її організація-наступниця з 1965 року видавала й досі видає «Братский листок». Окрім згаданих видань, історію репресій щодо баптистів після II Світової війни зафіксовано у таких виданнях РЦЄХБ, як «Бюлетень Ради родичів в'язнів ЄХБ». Видання «ініціативників» друкувалися підпільно, тож вони належать до самвидаву [див. Додаток В]. П'ятидесятники, що не входили до лав ВРЄХБ, своїх періодичних друкованих видань не мали [див. Додаток Г]. Заборонена радянською владою Церква АСД видавала між 1960–1987 роками два самвидавські журнали – «Бросаемая бурей» та «Сеятель» [див. Додаток Д]. Видаються самвидавом також «Відкриті листи» підпільного видавництва «Вірний свідок» Всесоюзної церкви вірних і вільних адвентистів сьомого дня (шелковців).

Оскільки роботу присвячено зовнішнім та внутрішнім причинам дивергентних процесів у пізньопротестантських конфесіях у другій половині ХХ – на початку ХХІ століть, то постає завдання з'ясувати, чи існували і якими були різночитання у богослов'ї зазначених конфесій, що теоретично обґрунтувало розділення (відокремлення) в церковному середовищі, і чи є джерела, в яких вони зафіксовані [275]. Так, С. В. Санніков зазначає, що у баптистських збережених церковних архівах, а також у періодичних виданнях теологічні питання обговорювалися і висвітлювалися в радянський час дуже обмежено [див. Додаток Б]. З інформації, отриманої в ході інтерв'ю з цим науковцем, а також М. Черенковим,

М. Мокієнком і В. Шевчуком¹ впливає, що найголовнішим богословським питанням часу між 1945 і 1991 роками були державно-церковні відносини, тобто питання цілком практичного ґатунку, що стосувалися збереження і виживання релігійних традицій за радянського ладу [див. Додатки В, Г, Д]. Для баптистів актуальними для рефлексії були питання напередвизначення та свободи волі, структури Союзу, його керівництва, соціальна доктрина, ставлення до політики, суспільної діяльності [див. Додаток В]. Для адвентистів – питання виживання, вірності Богу, питання виховання дітей, як налагоджувати відносини між виконанням християнських обов'язків та державних вимог [див. Додаток Д]. У вище згаданій конфесійній періодиці йдеться про державно-церковні відносини, питання патріотизму тощо, тобто практичного повсякденного християнське життя, а не складні богословські розмірковування. За часів радянських гонінь проти релігії перед баптистами, п'ятидесятниками та адвентистами СРСР та під радянської України не стояло питання розвитку теології, а завдання виживання. Пізні протестанти СРСР – це люди переважно прості, без глибокої гуманітарної, а тим паче духовної освіти, знання мов. Природа Трійці не була для них проблемою, бо вони сприймали її на віру, так, як їм заповіли їхні попередники. Пізньопротестантська теологія в Україні поволі з'являється і розвивається лишень в 2000 роках, в працях таких авторів, як Р. Соловій, М. Мокієнко, М. Черенков, про яких мова піде далі. Архівні документи дають змогу знайти певні матеріали до історії пізньопротестантських конфесій, з'ясувати їхню політичну орієнтацію тощо, але не дають чіткої відповіді на питання про природу, чинники дивергентних процесів у пізньопротестантських конфесіях України².

¹ Щоби з'ясувати стан збереженості та можливість доступу зовнішніх дослідників до церковних архівів пізньопротестантських конфесій, які розглянуто в нашій роботі, проведено чотири експертні інтерв'ю з відомими баптистами, адвентистами та п'ятидесятниками, які також є не просто вірянами чи духовними особами, а й науковцями, що досліджують церкви, до яких належать [див. Додатки Б, В, Г, Д].

² За свідченнями С. В. Саннікова та М. М. Черенкова, баптистські церковні архіви збереглися в дуже обмеженій кількості. Є в Москві, Союзі ЄХБ та Києві, у канцелярії ВСОЄХБ [див. Додаток Б]. Не всі з них відкриті для зовнішніх науковців і, очевидно, найцікавіші документи не будуть відкриті в найближчі роки, тому що стосуються репутації живих діячів. З

Ще одним типом прямих джерел, в яких представники пізнього протестантизму в Україні говорять від свого імені, є *спогади та інтерв'ю* різного спрямування. Зокрема, використано мемуари секретаря Ради церков євангельських християн-баптистів Г. П. Вінса та його доньки Н. Вінс [30; 29; 264], А. Коркосенка [133], С. П. Фадюхіна [283], Н. К. Величка [25], п'ятидесятників Р. Ууемийса, Б. Г. Перчаткіна [211; 282; 404] адвентистів О. В. Цветкова та Р. В. Цветкової (старшої доньки В. Шелкова) [294; 292; 293], Л. Муркіна [184; 185], братів Аспідових [246] та ін. Цей список був би неповним без щоденників та мемуарів керівників різних об'єднань і груп баптистів, п'ятидесятників та адвентистів радянського часу. До таких документів треба ставитися критично і помірковано. Зокрема не можна виключати, що це стосується щоденника генерального секретаря ВРЄХБ А. В. Карєва, який стосується подій 1961–1962 року, або його наступника на зазначеній посаді А. М. Бичкова. Також для розкриття історії таких явищ, як Талліннське пробудження та Церкви вільних та вірних адвентистів сьомого дня, ми використовуємо у своєму дослідженні інтерв'ю Р. Ууемийса [141], Ю. Ніїмяге [138] та ін. У таких джерелах є певні натяки на характер і зміст богословських дискусій, згадки про їхню наявність або відсутність у різних пізньопротестантських конфесіях, хоча аналіз їхнього перебігу і якості заслуговує на окреме дослідження. Також вони містять у собі інформацію щодо реального релігійного життя різних громад пізніх протестантів за радянського часу, реальний обсяг і розмах репресій щодо вірян.

На особливу увагу заслуговують ті джерела щодо пізньопротестантських конфесій на теренах України в досліджуваний нами період, авторами яких є особи, що поєднують дві іпостасі – вірянина або церковного лідера та світського

цієї ж таки причини лишаються засекреченими багато особистих справ у державних архівах [див. Додаток В]. Як зазначає дослідник п'ятидесятництва, д-р філос. наук М. М. Мокієнко, у випадку з церковними архівами п'ятидесятників ситуація ще гірша: архіви, а тим паче такі, що систематизовані, у цієї конфесії відсутні станом на 1991 рік. Він констатує, що можна знайти деякі фрагменти в окремих общинах, обласних об'єднаннях чи деномінаційних центрах, але інформацію треба суттєво перепрацювати, щоб витягнути якісь смисли [див. Додаток Г]. Така сама ситуація з церковними архівами АСД, яких з 1945 по 1986 роки практично немає [див. Додаток Д].

науковця, що досліджує ту релігійну течію, до якої належить. На початку 2000-х років світ побачила велика тритомна праця з історії п'ятидесятництва на теренах України В. І. Франчука «Просила Россия дождя у Господа» [287]. Авторству М. А. Жукалюка та А. Ф. Парасея належать історичні нариси «Бедная бросаемая бурей» [207], присвячена 110-літньому ювілеєві церкви адвентистів сьомого дня в Україні праця, видані 1997 року, а також написана у співавторстві з В. І. Любащенко «Історія християн-адвентистів сьомого дня в Україні» [91]. Історію баптизму в СРСР після Другої Світової війни досліджено в праці Вальтера Завацкі «Евангелическое движение в СССР после второй мировой войны» [92]. Також серед комплексних наукових праць, в яких розглянуто історію баптизму, зокрема на українських теренах, варто звернути увагу на праці С. Савінського [237], серед яких «История русско-украинского баптизма» [237], документальна база якої нараховує більше двохсот найменувань першоджерел. Праця С. Саннікова і Ю. Решетнікова «Обзор истории евангельско-баптистского братства на Украине» [229] розкриває історію євангельсько-баптистського руху в Україні, його виникнення та особливості трансформацій за радянських часів та у період незалежності, стану п'ятидесятництва присвячена кандидатська робота М. М. Мокієнка «Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991–2004 рр.)» [181]. Дослідження церкви АСД проведене в кандидатській дисертації І. Г. Чернушки «Сучасний стан та основні тенденції розвитку адвентизму в Україні» [304].

Серед досліджень, присвячених адвентизмові, зокрема адвентистам-реформістам різних типів, які діяли на теренах СРСР та тих теренів цієї нині неіснуючої країни, що належать до складу сучасної України, варто виокремити двотомне дослідження Д. О. Юнака про історію церкви християн адвентистів сьомого дня в Росії [311; 312], А. А. Диманя «Церковь христиан адвентистов седьмого дня и реформационные движения» [78], Е. В. Зайцева «История церкви АСД в России» [93], а серед робіт, які висвітлюють історію п'ятидесятників – «Очерки по истории пятидесятничества» В. А. Слободяника [255]. Питання сучасних напрямків та тенденцій розвитку баптизму в Україні, можливих

способів та форм його втілення аналізує М. Черенков. Зокрема, ідеться не лише про його докторську дисертацію «Європейська реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідальних засад, особливості соціокультурних трансформацій» [303], а також про таку працю, як «Баптизм без кавычек. Очерки и материалы о будущем евангельских христиан» [302] та низку дописів в особистому блозі й для сучасних інтернет-видань, в яких він аналізує сучасний стан і проблеми та перспективи баптизму в Україні [299; 300; 301]. Уваги також заслуговує дослідження Р. Соловія, яке перебуває на межі історичних та методологічних дослідженням сучасного протестантизму – «Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі» [259].

До моменту розпаду Радянського союзу 1991 року світ побачили не лише наукові дослідження пізньопротестантських рухів на теренах згаданої велетенської тоталітарної держави, зокрема УРСР, а й той опис принаймні власної історії, здійснений всередині цих релігійних рухів. Їх можна поділити на дві категорії: ті, які були видані в межах СРСР, і діаспорні публікації. Річ у тім, що багато представників євангельських християн до кінця 1940-х років полишили терени, які входять до складу сучасної України, та емігрували. На противагу антирелігійним публікаціям опозиційна Рада Церков євангельських християн-баптистів регулярно випускала власні друковані видання. 1979 року з'явилося перше конфесійне видання церкви ЄХБ «История евангельских христиан-баптистов в СССР» [105], яке ще раз перевидали через десять років, 1989 року. Але воно було не єдиною працею з історії баптистського руху на теренах СРСР, зокрема України, в якому ця історія викладалася з позицій (і особисто) самих вірян. У цьому контексті варто згадати про роботу заступника генерального секретаря ВРЄХБ А. І. Міцкевича «История евангельских христиан-баптистов» [178], яка, щоправда, вийшла друком 2007 року, через 19 років по смерті автора. 1958 роком датована невелика брошура І. Семенини «Збережені Господом: спомини проповідника» [249], видана в Чикаго; 1967 року в Торонто вийшла книжка «Нарис історії Української євангельської баптистської церкви»

Г. Домашовця [76]; 1975 року у Вінніпезі побачила світ праця С. Нищика «Шлях віри» [194].

Згадані вище джерела є проміжними між тими, які ми визначили як прямі і непрямі. Вони безперечно заслуговують на нашу увагу, бо йдеться про системний виклад історії тих конфесійних рухів, які становлять об'єкт нашого дослідження. Ці перші спроби системного упорядкування історії баптистів, адвентистів, п'ятидесятників на українських теренах, як і спроби осмислити процеси та причини різних типів інституційних та ідейних змін в них, є надзвичайно цінними. Але у них бракує елементів компаративістики, бо кожному з вище згаданих авторів важливо було описати і показати ту релігійну традицію, до якої вони належали, а отже і досліджували. Також поза їхньою увагою лишилася тема множинності як специфічного тренду розвитку релігійного феномену. У згаданих роботах дослідники в загальних рисах констатують наявність подій та процесів, які ми зараховуємо до дивергентних, не аналізують їхні можливі чинники, фактори як богословської, так і інституційної природи. Відсутність аналізу дивергентних процесів, які супроводжують пізньопротестантські конфесії протягом їхньої історії, наукового пояснення їхньої ролі та якості для згаданих вище релігійних течій спонукали нас узятися за дослідження такої теми.

Прямі джерела щодо історії пізньопротестантських конфесій містять також такі документи, де про представників цих течій говорять органи державної влади, зокрема силовики, а також інші зовнішні спостерігачі, зокрема члени правозахисних організацій, які відстоювали права репресованих вірян, а також інформували про них світ, або представники закордонних урядів, до яких правозахисники зверталися за допомогою і захистом репресованих протестантів. Зокрема в нашій роботі використано документи з Президентського архіву США, в якому вміщено документи стосовно міжнародних відносин цієї країни, зокрема із СРСР, де йдеться про факт листовного спілкування між президентом Дж. Картером та А. Сахаровим, зокрема, і про репресії щодо радянських протестантів [362]. Також цікавим джерелом, що розказує про репресії проти релігійних спільнот у Радянському Союзі, є «Хроніка поточних подій», у номерах якої

йдеться про судові справи проти цілої низки баптистів, п'ятидесятників та адвентистів [225]. Повніше інформацію з такого штибу інформаційних правозахисних медіа узагальнено та проаналізовано у творах Б. Захарова [95], Л. М. Алексєєвої [2] та ін. Такі джерела містять інформацію про характер частини зовнішніх чинників, що призвели до поглиблення і специфічного характеру дивергентних процесів у пізньопротестантських конфесій на теренах радянської України.

Архівні документи радянських служб безпеки, судові справи та постанови щодо представників пізнього протестантизму проаналізовано доволі повною мірою у роботі українських істориків релігії та соведологів, науковий доробок яких також становить джерельну базу нашого дослідження і належить до категорії непрямих джерел. Такі дослідження вводять згадані джерела до широкого наукового вжитку, складають базу для подальшого аналізу та виявлення різних загальних процесів та явищ у пізньопротестантському середовищі, якими, зокрема, є і дивергентні процеси. Серед таких досліджень, присвячених різним аспектам існування євангельського християнства та адвентизму на українських теренах у період з кінця 1940-х років і до нашого часу, зокрема чинників розколів, які там трапилися, на додаткову увагу заслуговують кандидатські дослідження В. І. Докаша «Етична концепція сучасного адвентизму» [72], Ю. І. Решетнікова «Становлення та диференціація євангельського руху в Україні» [231], О. А. Слис «Соціально-політичні і соціокультурні імплікації протестантизму в процесі трансформації українського суспільства» [263], О. П. Лахна «Опозиція в євангельсько-баптистському русі в УРСР (середина 40-х – 80-ті роки ХХ століття)» [144], О. І. Назаркіної (Панич) «Протестантські конфесії України в 90-ті роки ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії» [188], Ю. В. Вільхового «Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40–70-х років ХХ ст.)» [34], Т. В. Грушової «Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.)» [62], І. Ю. Данілової «Протестантські релігійні організації в Україні в повоєнний період (1945–1955 рр.): структура, діяльність та стосунки з владою» [65]. Серед докторських досліджень,

присвячених згаданій вище тематиці, заслуговують на увагу «Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце у соціокультурних процесах» В. І. Любащенко [164], «Трансформація есхато-хіліастичних концептів протестантської теології» В. І. Докаша [73], «Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Україна в центрально-східноєвропейському контексті» В. Є. Єленського [85].

Серед дисертаційних робіт російських авторів останніх трьох десятиліть після розвалу СРСР, присвячених пізнім протестантам, зокрема в умовах радянського ладу та політики, варто звернути увагу на комплексну роботу релігієзнавців Т. К. Нікольської «Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг.» [193], Р. Н. Лункіна «Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России» [162], С. Е. Лавренова «Постсоветская модернизация и протестантизм в современной России: социально-философский анализ» [142].

Системний академічний характер дослідження протестантизму, зокрема євангельсько-баптистського, п'ятидесятницького, адвентистського руху в незалежній Україні відображений у академічних виданнях авторства Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Григорія Сковороди НАНУ, зокрема у двох томах 10-ти томної «Історії релігії в Україні», що вийшла за загальною науковою редакцією А. М. Колодного. У п'ятому томі праці змальовано схематичний богословський портрет баптизму, історію його виникнення як окремої релігійної течії, зародження і розвиток євангельсько-баптистського руху наприкінці ХІХ-початку ХХ століття і в радянський період, а також діяльність євангельських віруючих у незалежній Україні [109]. У шостому томі «Історія релігії в Україні» за такою самою схемою П. Л. Яроцький, В. І. Докаш, В. І. Франчук висвітлюють п'ятидесятництво, адвентизм, а також єговізм [110]. Так само, як і частина згаданих джерел до історії пізньопротестантських конфесій, ці джерела дають змогу побачити прихід, становлення та розвиток тих релігійних спільнот та їхніх інституцій, що становлять інтерес для нашої роботи, проте не дають відповіді на

питання, чому йдеться про ціле гроно конфесій та течій у них, а не одну, і які процеси сприяють і підтримують таке різноманіття.

Окрім згаданої та іншої дослідницької роботи українських релігієзнавців з Інституту філософії ім. Григорія Сковороди [318; 316], треба згадати також спеціальний номер бюлетеня «Українське релігієзнавство» – тематичний випуск «Вітчизняний євангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми» за редакцією А. М. Колодного і О. Панич, що побачила світ 2011 року й містить низку статей з проблематики нашого дослідження таких українських та закордонних авторів, як Ю. Вільховий [36], Н. Белякова [15], О. Лахно [145; 146], Т. Нікольська [195], І. Папаяні [206]. Також у контексті дослідження баптизму в Україні варто звернути увагу на видання «Реформація в Україні» [228] за редакцією А. М. Колодного та П. Л. Яроцького.

Також до непрямих джерел, які дають змогу зробити висновки про зовнішні та внутрішні чинники дивергентних процесів у пізньопротестантських конфесій, належать роботи науковців радянської доби. Попри факт ідеологічної ангажованості та включення в рамки провадженої і санкціонованої на всіх рівнях атеїстичної кампанії не варто відкидати раціональні зерна в наукових дослідженнях, здійснених за радянські часи, зокрема на рівні фіксування чи описання фактів, які стосувалися представників різних течій пізнього протестантизму у пізніх 1940–1980-х роках. До кінця 1950-х років важко знайти помітні наукові публікації, які б стосувалися різних течій євангельських християн, зокрема на теренах сучасної України. Радше мова про популярні брошури, серед авторів яких варто згадати Л. А. Сердобольську [251], В. Г. Соколова [257], Є. А. Тучкова [277].

На зламі 1950–1960 років у Радянському Союзі почалося активне формування наукових шкіл дослідників релігії, які не лише вивчали проблеми загально-методологічного спрямування, а й окремі релігійні течії та конфесійні групи. Зауважимо, що саме в часи М. Хрущова та через специфіку провадженої ним антирелігійної політики в ідеологічному, а далі й науковому та публічному дискурсі пізньопротестантські течії християнства (баптизм, п'ятидесятництво, адвентизм) активніше таврують ярликом «секти», назвою з виразно негативною конотацією.

Тому ми включаємо дослідження радянського часу з проблематики сектантства до переліку літератури нашого дослідження, а також констатуємо, що наприкінці 1970-х років, поступово релігійна діяльність починає розглядатися з використанням наукових методів, заснованих на конкретно-історичному аналізі, що дозволяє використовувати тодішні дослідження і нині. Пізній протестантизм крізь призму сектантства в той час досліджували О. І. Клібанов [122], А. В. Белов [14], Б. І. Гальперін [45], В. І. Гараджа [46], В. Є. Лешан [149], О. Н. Чанишев [298]. Вивченням діяльності баптистів займалися Л. М. Мітрохін [176], Г. С. Ляліна [165], І. А. Малахова [168], П. Л. Каушанський [119], А. А. Єришев [81; 82], Б. І. Гальперін [44], З. В. Калінічева [113], А. В. Ісаєнко [102], Г. М. Лебединець [147], Е. Г. Філімонова [285], Р. В. Надольський [187]. П'ятидесятництво в його варіативності досліджено у роботах таких авторів, як В. Д. Граждан [57; 58], В. І. Мельник [172], А. Т. Москаленко [182], О. І. Первомайський [209], Н. В. Козлов [124], В. Є. Солдатенко [258]. Адвентизму присвячені праці В. Н. Лентіна [148], А. В. Белова [13], Г. П. Жосан [88], Е. М. Бартошевича та Є. І. Борисоглібського [10], В. Г. Яковлева [314].

Цікавими, на наш погляд, є конкретно-соціологічні дослідження баптизму, які велися в СРСР, починаючи від 1960-го [41]. На матеріалах з України побудовані дослідження В. І. Голубовича [52], С. Т. Машенка [171], Т. І. Беленка [11], В. С. Скопенка [254]. На окрему увагу заслуговує кандидатська робота вже вище згаданого Б. І. Гальперіна [45], в якій автор торкається питання того об'єднання баптистів-ініціативників, яке утворилося після розколу у баптистському середовищі СРСР на початку 1960-х років. Заслуговують на увагу праці В. Є. Єленського [79; 87], в яких автор аналізує важливі й для нашого дослідження питання трансформації в середовищі зокрема і різних євангелічних християн, та форми, які вони набувають під дією політичних факторів. Згадані вище роботи є цікавими як джерела до дослідження історії пізньо-протестантських конфесій в радянський час, містять згадки про сучасну авторам множинність внутрішніх організаційних та ідейних течій в баптизмі і почасти – п'ятидесятництві України, фіксують його як наявний факт. Також слугують

джерелом інформації про ставлення СРСР до релігії як такої та пізніх протестантів. Ці джерела містять у собі специфічну радянську критику різних форм релігії як чужого радянській дійсності опозиційного, ворожого явища, і роблять акцент саме на цьому, а не на науковому аналізі питання, поясненні, чому ж маємо справу не лише з множинністю різних релігій, а й напрямків всередині однієї та, глибше, наявністю різних інституційних та ідейних течій всередині однієї конфесії.

Торкнемося також ще однієї групи джерел, *в якій ідеться про найсучаснішу історію пізньопротестантських конфесій на теренах України*. Попри увесь раніше згаданий масив історичної інформації щодо них фіксування та наукове опрацювання інформації про різні баптистські, п'ятидесятницькі та адвентистські організації, які діють в Україні, є завданням майбутнього. Маємо констатувати брак таких джерел. Уваги науковців потребують як ті релігійні організації, які генетично споріднені із організаціями радянського і ранішого часу, а ще більше – ті, що виникли в часи Перебудови, між кінцем 1980 – в середині 1990-х років як домашні групи, і з плином часу перетворилися на повноцінні церкви, процес і процедура їхньої легітимації в очах решти інституцій тієї ширшої конфесії, до якої вони належать. На окрему увагу заслуговує діяльність пізньопротестантських місіонерів від останніх років існування СРСР до нашого часу, характер та наслідки їхньої діяльності, а також з'ясування якості і гатунку теологічної дискусії серед баптистів, адвентистів та п'ятидесятників в силу їхнього впливу до українського громадянського суспільства, всесвітньої спільноти своїх одновірців тощо. На наш погляд, для з'ясування цих питань одним з джерел є дописи церковних лідерів та тих з церковних спільнот, що ведуть не лише душпастирську, а й наукову і теологічну діяльність, Інтернет-форумів вірян, електронних медіа. Такі джерела є не менш вагомими, ніж наявні паперові, потребують збирання, опрацювання, систематизації та введення в науковий обіг. Науковцю, який не є членом певної релігійної громади, але досліджує її, такі джерела дають можливість зануритися у контекст дискусій та зрозуміти ставлення вірян досліджуваної конфесії на низку як актуальних

викликів, так і власну історію, її інтерпретацію тощо. Наукові роботи українських дослідників, які в той чи інший спосіб торкаються вказаних вище питань, тількино почали з'являтися. Зокрема варто згадати кандидатські дисертації з релігієзнавства О. Г. Пальчевської «Екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих пізньопротестантських конфесій» [201] та Ю. А. Подорожнього «Діалог церкви та суспільства в сучасній українській теології» [217], докторську дисертацію з богослов'я М. М. Мокієнка «П'ятидесятництво: особливості богословської та соціальної ідентифікації» [180].

Окремою важливою темою для релігієзнавчого аналізу є вплив суспільно-політичних конфліктів на релігійну сферу, в українському контексті – Революції гідності та російської агресії проти України, що точиться нині. Одним з перших наукових джерел, де зафіксований релігійний контекст революції на зламі 2013–2014 років та дана його релігієзнавча оцінка, є видання «Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка» [166]. Однією з перших спроб глибшого наукового релігієзнавчого опрацювання питань у контексті подій, що стартували в нашій державі на зламі 2013–2014 років, зокрема і щодо пізньопротестантських конфесій, є кандидатська дисертація Т. А. Калениченко «Релігійна складова суспільно-політичного конфлікту кінця 2013–2017 рр. в Україні» [112]. Нам відомі й інші роботи, в яких висвітлено згадані питання, але ми на них не зупиняємося, бо історіографія пізнього протестантизму в Україні не є завданням нашої роботи. Перелічені вище джерела є важливими й часто першими в низці досліджень, які започатковують (проте також не ставлять собі за мету та лише побіжно торкаються) питання різноманітних чинників дивергентних процесів, зокрема в пізньопротестантських конфесіях України.

Зважаючи на те, що в УРСР не велося систематичного збору соціологічних даних щодо кількісного складу релігійних напрямків та громад, оцінити дивергентні процеси в середовищі пізньопротестантських конфесій за цим параметром видається проблематичним. За часів незалежності України ситуація зі збором таких соціологічних даних суттєво не поліпшилася. Щорічні звіти про мережу церков та релігійних організацій, які складає й оприлюднює Департамент

у справах релігій та національностей, не наводить кількісні дані, які цікавлять нас у контексті провадженого дослідження. Так само ця інформація перебуває поза увагою інших державних і недержавних соціологічних служб країни. Це не в останню чергу послугувало тому, що наше дослідження стосується радше якісного боку процесів, ніж кількісних. Кількісний аналіз дивергентних процесів у пізньопротестантських конфесіях лишається науковим завданням.

Таким чином, загальне знайомство з джерелами до історії пізньопротестантських рухів на теренах України дає уявлення про те, що сама історіографія цієї течії є проблемою, а отже, темою для окремого дослідження. Зауважимо, що наша праця не є історичною чи джерелознавчою, а використовує історичний матеріал для виявлення, фіксації й ілюстрування перебігу дивергентних процесів, їхніх чинників у пізньопротестантських конфесіях України між 1945 роком і лютим 2014 року (початком російської збройної агресії проти України), а також пошуку можливого наукового визначення, чим згадані вище процеси є для релігії. Відповідно, одним з перших питань цього розділу є джерельна база, яка дозволяє нам провадити своє дослідження.

1.2. Дивергентні процеси в релігії як предмет наукових досліджень

Приставаючи до аналізу теми дивергентних процесів, їхніх зовнішніх та внутрішніх чинників, яка не є історичною, а історіософською, виникає потреба методологічно визначитися. З огляду на актуальність сучасних методологічних підходів треба оновити ті методологічні заснування, з якими були написані зазначені вище джерела. Наша робота спрямована на те, щоб подивитися на знайомі вже речі з урахуванням тих методологічних напрацювань, яке має вітчизняне та західне релігієзнавство. Вартий уваги той факт, що від початків свого існування як самостійної науки вітчизняне релігієзнавство усвідомлює потребу розробки власної методології або адаптації наявних у філософії, в інших соціогуманітарних та природничих науках до власних потреб [71; 100; 154]. У 1970–1980 роках увага тих науковців, які в СРСР досліджували релігію, попри панівний атеїстичний наратив була прикута й до проблем природи релігії як

соціально-історичного явища поряд зі встановленням її місця в структурі духовного життя суспільства, зв'язок з іншими формами суспільної свідомості. Прагнучи встановити ті об'єктивні соціально-економічні фактори, що детермінують її виникнення і відтворення, частина дослідників, зокрема і вітчизняних, прагнули розкрити механізм їхньої дії в процесі релігійного розвитку. В. К. Танчер, крім соціальних і гносеологічних, вичленовує ще й онтологічні, етичні, психологічні корені релігії [265]. Г. М. Лебединець указує на неправомірність цілковитого ототожнення соціальної основи та соціальних коренів релігії [147], Б. О. Лобовик аналізує гносеологічне коріння релігійного феномену [152]. Аналізуючи роботи вітчизняних науковців радянського періоду, які з-посеред перших торкаються методології релігієзнавчих досліджень, треба згадати дисертацію Є. К. Дулумана «Релігія як соціально-історичний феномен» [77]. Також варто згадати про роботи російського радянського дослідника релігії Д. М. Угриновича «Введение в теоретическое религиоведение» [280], де викладено марксистське бачення концепції релігії та теоретичний аналіз найактуальніших на момент написання монографії релігієзнавчих проблем. Важливо зауважити, що цей дослідник чітко виокремлює щонайменше три аспекти наукового дослідження релігії – філософський, соціологічний та психологічний.

Окрема потужна сторінка в розробці вітчизняної релігієзнавчої методологічної та історіософської проблематики вже за часів незалежності України належить А. М. Колодному, хоча розпочато такі дослідження ще в радянський час. Зокрема, мова про такі його праці, як-от «Історіософія релігії» [128], «Релігієзнавство: предмет, структура, методологія» [227], «Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції» [130], та ціла низка статей на цю ж таки тематику. Цінними для нашого дослідження є дві тези, які він відстоює у своїх працях: релігію запропоновано аналізувати як соціально-історичне явище, а єдність християнства, до якої на словах і в писаннях масово прагнули – утопічною і з низки конкретних і логічних причин неможливою. Ці ідеї стають логічним підґрунтям для пошуку тих наукових засобів, завдяки яким можна пояснити наявний стан справ, наявність не тільки консолідації та конвергенції, а

й роз'єднання різних типів, дивергенції, що їх заходимо в історії різних релігійних течій, а у нашому випадку – на прикладі пізніх протестантів, баптистів, п'ятидесятників та адвентистів [394]. Аналізуючи історію релігії у всій її повноті, він пише: «Історію релігії не можна зводити лише до вивчення релігії з точки зору її конкретно-хронологічного розвитку, бо ж вона, крім конфесійної конкретики, має ще й свою логіку, яка виявляється в особливостях еволюції певного релігійного феномену від природних його форм до сучасних вже штучних, розвинутих релігійних систем світового масштабу. То є вже історіософія релігії, виявити і співставити в цьому процесі об'єктивне і суб'єктивне, свідоме і стихійне, традиційне і новаційне, етичне і релігійне, зовнішній і внутрішній контекст релігійних феноменів...» [127, с. 12].

Сучасні трансформаційні процеси, які відбуваються в середовищі пізніх протестантів світу та України, аналізує у роботі «Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні» П. Л. Яроцький [319]. На сторінках цієї роботи він зазначає: «Дослідження процесів і тенденцій розвитку пізньопротестантських конфесій в Україні – один з актуальних напрямків українського академічного релігієзнавства ... Ці течії пізнього протестантизму за роки незалежності України пройшли шлях – за догматичними, культово-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, мірою їхньої відкритості до суспільства і ставлення до держави, і, навпаки, ставлення суспільства й держави до них – від секти чи деномінації до церкви» [319, с. 182].

Серед досліджень Відділення релігієзнавства Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАНУ, які стосуються сучасних методологічних підходів до аналізу розвитку і еволюції християнства, конвергентних і дивергентних процесів, які згаданий поступ забезпечують, варто звернути увагу на працю «Академічне релігієзнавство» [1], а також на статті А. М. Колодного «Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства» [129], Л. Виговського «Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу» [28], «Конвергентні процеси релігійного життя нашого часу» Е. Мартинюка [169], «Глобальні трансформації християнства доби постмодерну» С. Свистунова [247],

«Утопія єдиного християнства та конвергенційні процеси в ньому» П. Павленка [199]. Також необхідно згадати збірку наукових праць «Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету», видану 2012 року, в якій вміщено статті на методологічну тематику В. В. Волошина «Епістемологічна складова філософії релігії» [38] та О. В. Сарапіна «Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих варіантів» [243].

Окрім згаданої вище колективної монографії на увагу заслуговують статті методологічного характеру українських релігієзнавців, вміщені до російського видання «Вопросы религии и религиоведения», зокрема його другої частини під назвою «Религиоведение Украины конца XX – начала XXI века», як-от «Исторические закономерности развития религиозных систем: феноменологический дискурс» І. Я. Гаюк [47], «Религиозное многообразие мира и перспективы религиозного плюрализма» В. Є. Єленського [80]. Аналізуючи релігійне різноманіття світу та його перспективи, він зазначає, що «Плюралізм не релятивізує істину, радше він заперечує претензію на володіння істиною будь-якою однією релігією. Релігійний плюралізм передбачає: 1) множинність та різноманітність; 2) визнання цього різноманіття суб'єктами релігійного життя, 3) наявність у цих суб'єктів можливості донести сутність свого послання; 4) визнання права на вільний вибір, зокрема для тих, хто хоче змінити свою релігійну належність; 5) бажання знайти спільне при розумінні масштабів відмінностей» [80, с. 256]. Також методологічних питань у свої працях торкаються Л. О. Филипович [286], О. В. Горкуша [55] та В. В. Титаренко [267]. Так аналізуючи сучасні релігійні процеси в світі та Україні, Л. О. Филипович зазначає: «Як би не прагнуло християнство зберегти первісний вигляд початкових своїх етапів, вся його історія, починаючи з першого століття, характеризується появою різних течій, «схизм», «єресей», від бунтуванням й організаційним відособленням цілих напрямків, які були незадоволені чи домінуючою лінією його розвитку, чи ж суб'єктивним фактором інституційних виявів конкретної конфесії тощо. Тому при вивченні релігійного феномену

взагалі, а особливо його конфесійних модифікацій, важливо дотримуватися принципу історизму, прискіпливо аналізувати внутрішні їх зміни, що врешті-решт зумовлюють стабільність світових релігійних систем» [286, с. 24]. Тематику епістемології релігії досліджує В. В. Волошин, зокрема, у монографії «Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії» [39] та окремих статтях.

У дисертації використовуються праці російських науковців, які аналізували доступний релігієзнавцям методологічних арсенал. Тривале перебування в одному інформаційному і методологічному полі в рамках радянської науки, пошуки нових методологічних парадигм вивели нас на монографії «Философия религии: систематический очерк» Ю. А. Кімільєва [121], «Методологические проблемы религиоведения» А. Н. Краснікова А.Н. [135]. Монографія Е. І. Арініна «Философия религии. Принципы сущностного анализа» [5] осмислює методологічні та соціально-філософські аспекти уявлень про сутність релігії як основу виявів цього цілісного феномена з позицій класичної філософії, релігійної філософії, теології, сучасного теоретичного релігієзнавства та системного аналізу, що роблять і українські дослідники [120]. Соціологічне осмислення сучасного релігійного плюралізму представлено у докторському дослідженні соціолога релігії І. Г. Каргіної «Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ» [116]. Серед білоруських релігієзнавців, що торкаються теоретико-методологічних засад, підходів та можливостей, цікавою видається робота А. В. Данілова «Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теория диалога» [64]. Для нашого дослідження цінними є ідеї вище згаданих науковців, що пропонують аналізувати релігійний феномен у його цілісності та історичному розростанні, змінності та динамічності.

Множинність як одна з притаманних релігійному феномену ознак є серед тих складних питань, яких торкається сучасна філософія релігії, соціологія релігії та інші галузей релігієзнавства. Усі вони сукупно дають великий масив методів для пояснення таких складних явищ природи релігії, як плюральність, дивергентні процеси тощо, які поділяються на філософські та наукові. Оскільки

наша робота не є методологічною, хоча опрацьовано й ці питання [271], то зі згаданої множини різних методів та концептуальних підходів зупинимося у своєму дослідженні на тих декількох.

Питання про те, чи є форми релігії, наявні нині у світі, одним і тим самим, належить до сфери сучасної філософії релігії, а дослідження плуральності – однією з тем гуманітаристики [75, с. 80]. Зокрема, воно досліджено в роботах філософа Дж. Хіка, найдетальніше в праці «Бог має багато облич» [351]. Продовжуючи започатковану ним аналітичну традицію, американська дослідниця К. Яндел пише: «Немає жодної функціональної ідентичності між релігійними традиціями. Вони містять у собі на стільки дивергентні, відмінні цінності, що та мета, яку вони шукають, ті максими, що втілюються ними, роблять неможливим для них служіння одним і тим самим психологічним цілям та соціальним функціям, хіба тільки ми описуємо ці цілі та функції надто узагальнено» [411, с. 62].

На увагу заслуговує філософська теорія, запропонована А. Вайтхедом, названа «філософією організму» [407], над якої цей мислитель працював на початку ХХ століття. Для нього процес є однією з центральних категорій, а час та зміни – найбільш помітними питаннями метафізики. Його традицію продовжують Ч. Хартсхорн, один з найбільших релігійних філософів. До цієї ж філософської традиції належать такі мислителі, як Ч. Пірс [212], С. Александр [322], К. Л. Морган [374], Е. П. Ушенко [403]. В. Джеймс [357] та Дж. Д'юї [339] засновують засновану на процесуальності прагматичну метафізику.

Своєрідним мостом між філософією процесуальності та тими течіями філософії, які вивчають природу систем різного типу, став І. Пригожин [190], творець теорії диссипативних систем. Його авторству належить теза про те, що порядок у системі може бути досягнути через флуктуації. Релігійний феномен може розглядатися як своєрідна система, і тому для аналізу тих процесів і закономірностей, які протікають в її середині, цінними можуть бути підходи тих філософів, які досліджували поняттям «система». Зокрема мова про німецького мислителя Н. Гартмана [349; 348], а також інших теоретиків систем, як-от Л. фон Бергаланфі [334], М. Месарович [175], Дж. ван Гіг [48], М. М. Моїсеєв [179] та ін.

Розвиток теорії складноорганізованих систем став поштовхом до появи концепції автопоезису. Її розробка та аналіз відбувалася чилійськими дослідниками У. Матураною та Ф. Варелою [372; 371]. І в теорії складно організованих систем, і в теорії автопоезису йдеться про наявність певних динамічних відцентрових процесів, які паралельно із доцентровими відповідають за підтримання рівноваги у системах, але не мають якоїсь окремої назви. Про дивергентні і конвергентні процеси одним з перших починає говорити американський психолог Дж. П. Гілфорд, коли аналізує наявність у людини конвергентного та дивергентного мислення [347; 346].

Запропоновану У. Матураною та Ф. Варелою теорію автопоезису поряд із теорією складноорганізованих систем у своїх працях аналізують такі соціологи, як Н. Луман [365; 366; 367], який адаптує концепцію автопоезису до потреб соціогуманітарних наук [156; 157; 158], та Т. Парсонс, який досліджує елементарну соціальну систему [380; 379; 381; 378]. Їхні роботи вказують на те, що конвергентні процеси ведуть до уніфікації в системах і процесах, то дивергентні навпаки – до розбіжностей, певного типу новацій і несхожостей, того, що можна інтерпретувати як багатоманітність, плюральність [4; 197; 390].

Серед класиків соціології релігії маємо звернути увагу на погляди, запропоновані Е. Трьольчем, прискіпливим дослідником християнства у його розвитку. Йому завдячуємо тезою про те, що секта (у соціологічному розумінні цього поняття) – це творчій етап у становленні релігійної організації [402]. Це твердження є цінним для нашого дослідження, бо прямо торкається питання дивергентних процесів, які ми розглядаємо в ньому. Осмислення та пошук засобів дослідження релігійного плюралізму щодо зовнішніх форм його прояву в останні десятиліття зацікавило цілий ряд соціологів релігії, зокрема таких як Дж. Бекфорд [328], П. Бергер [332; 331], Д. Белл [329], О. Піс [387], Р. Вутноу [410], Т. Лукман [364], Б. Малиновський [368], Р. Інглхарт [376], П. Бурдьє [24], групу авторів теорії «релігійної економіки» або «маркетингової парадигми» Р. Фінке [342], Р. Старка та У. Бейнбріджа [392; 393], Л. Іанноконе [354]. Осердям теорії «релігійної економіки» є інтерпретація зв'язків між релігійним

плюралізмом, релігійними ринками та активністю релігійних дійових осіб. Постулати цієї теорії виявляють наявність складних зв'язків між соціальними контекстами, релігійним плюралізмом та життєздатністю релігії.

Методологія, яка дозволяє аналізувати наведену вище кореляцію, доопрацьована швейцарським релігієзнавцем, соціологом релігії С. Хубером у співпраці з дослідником з Фінляндії К. Кітолою та Німеччини Р. Траунмюллером [353]. Головним висновком, який вони роблять зі свого дослідження, полягає в тому, що життєздатність релігії визначається мірою, якою релігійні сенси формують світогляд, відносини, мотиви і поведінку індивідів. Варто наголосити, що суголосна тема життєздатності релігії у її конкретних формах розкрита у дослідженні українського історика, соціолога Н. В. Шліхти «Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр.» [309] на прикладі УГКЦ. Усі зазначені дослідження теоретичного та методологічного характеру задають нашому дослідженню напрям та дають, принаймні, необхідний інструментарій для аналізу та пояснення дивергентних процесів.

Погляд на релігію як систему – це не нова ідея, і наше дослідження не є першим, в якому використано такий підхід до аналізу релігійного феномену, а радше продовжує його традиції. Е. Дюркгейм один з батьків-засновників соціології релігії, у своїй основоположній праці «Елементарні форми релігійного життя» визначав релігію як «уніфіковану систему вірувань та практик, які стосуються священних речей» [341, с. 289]. У наш час К. Гірц, антрополог і релігієзнавець, писав про релігію як про культурну систему [344, с. 87]. Суголосними першим двом є також погляди А. Колодного: «Релігія – це сукупність елементів, певним чином взаємопов'язаних і взаємозумовлених розвитком самої її цілісності. Релігія як ціле виступає в ролі самодостатнього феномена, її елементи – в ролі частин; водночас вони є відносно самостійними в своєму розвитку і можуть служити (за умови визнання їх елементом цілого) об'єктом для окремих релігієзнавчих досліджень» [128, с. 25]. Також релігієзнавець акцентує ще одне суттєво важливе для нашого дослідження положення: «Органічна цілісність релігійного феномена є динамічною, але

розвиток його як цілого і його елементів не веде до порушення її сталості, стабільності» [128, с. 25]. Вагому заувагу з приводу апріорного сприйняття кореляції релігійних і соціальних процесів робить українська релігієзнавець В. Титаренко [268, с. 142], акцентуючи увагу на тому, що релігієзнавство випрацювало визначення, чим є релігійна система. «Практичне релігієзнавство розглядає релігію як функціонуючу реальність, яка потенційно і практично (в практичному вияві) постає як функціональна система» [268, с. 142], – покликається вона на визначення, дане А. М. Колодним.

У своєму дослідженні ми відстоюємо ту позицію, що релігія є складною системою, що розвивається, соціокультурним і культурно-біологічним явищем. Про який би з феноменів, що криються під терміном «релігія», не йшлося, всі вони прив'язані не лише до вищого, трансцендентального і абсолютного Буття, а й до людини як їхнього творця, зберігача та споживача. Всі вони не існують у відриві від людини як соціобіологічної істоти, наділеної здатністю до абстрактного та символічного мислення та суспільства/суспільств, в які люди об'єднуються. Так само, як людина, як індивід розвивається протягом свого життя, а людство – протягом своєї історії, релігія не є статичним, навіки покладеним в одній-єдиній формі явищем, що є незмінним [272, с. 210]. Важливо враховувати той факт, що з погляду складних систем, здатних до самоорганізації як сучасного методологічного підходу до розуміння релігійного феномену, структура (організація) розуміється як процес [268, с. 142].

Олександр Селіванов характеризує конкретний об'єкт, що розвивається, так: «Це певний матеріальний, ідеальний або матеріально-ідеальний системно організований комплекс компонентів, які взаємодіють, мають межі у часі та просторі, володіють якостями необхідності та достатності для здійснення та збереження:

- своєї даності (самості) у ряді послідовних станів
- свого функціонування

– свого розвитку – в умовах заданих та змінних зовнішніх потоків речовини, енергії та інформації, і в цьому контексті самодостатній в реалізації своєї самості» [248, с. 52–65].

Мова про цілісність, що об'єднана в таку засобом взаємодії її компонентів, такою, що сама себе підтримує, сама рухається, сама розвивається за рахунок внутрішньої детермінації у зовнішньому потоці речовини, енергії, інформації, обмеженою у просторі та часі свого буття [409]. На суспільному рівні організації мова про такі об'єкти, як цивілізації, держави, політичні та суспільні організації, а також ідеальні об'єкти: наукові теорії, ідеології, морально-етичні комплекси тощо.

Маємо тепер запропонувати дефініцію основних понять, які є наріжними для нашого дослідження. За влучним висловлюванням Д. Горського: «По-перше, поняття, а тим більше система наукових понять, є концентрацією нашого знання, а тому лише засвоєння певної системи понять дає людині можливість осмислити явища, що відбуваються довкола неї. По-друге, поняття про сутнісні властивості і відношення дійсності є найважливішим засобом орієнтації в тій масі одиничних предметів і явищ, з якими людина стикається на кожному кроці. По-третє, оскільки в поняттях і системах понять фіксується досвід, накопичений людством, засвоєння певної сукупності понять є необхідною умовою подальшого прогресу науки, подальшого прогресу пізнання. Поняття в такому разі виявляється базою, на котрій здійснюється науковий прогрес. По-четверте, поняття є найважливішим інструментом впорядкованого мислення» [56, с. 129].

Терміни «дивергентний» і «конвергентний» прийшли до гуманітарних та соціальних наук з біології, де другий з них був використаний для опису одного з процесів еволюції живих систем [333]. У сучасних гуманітарних і соціальних науках термін «конвергентний» використовують на позначення різноманітних процесів сходження до одноманітного результату, а «дивергентний» – на позначення процесів, протилежних їм. Зазвичай процеси дивергенції і конвергенції протікають паралельно і одночасно, доповнюючи одне одного, і забезпечуючи певну стійкість системи загалом.

А. В. Данілов, аналізуючи динаміку процесу розвитку релігійного феномену, пише: «Усе те, що існує, являє себе для іншого, що існує, у динамічній інтенції від нього чи до нього. Наявність подібності обумовлюється об'єднаним відцентровим рухом довкола спільного центру ваги. Цей рух впливає на зв'язки об'єкта руху з іншими об'єктами трансформативно, протилежно доцентровому руху, який впливає на сам об'єкт і тягне його до трансцендентної мети. Доцентровий рух з плином часу може розвиватися двоюко: а) як рух колапсу, що призводить схожість до єдності, або б) як ентропійний рух, що повністю руйнує схожість сутностей, що розходяться» [64, с. 249]. Він зазначає, що дослідник, позбавлений можливості бачити процес цілісно від початку до кінця, довільно обирає початкову перспективу та шкалу сприйняття напрямку динаміки процесу релігійного розвитку. Відповідно до А. В. Данілова, можливі дві перспективи історичного розвитку: дивергенція або конвергенція релігії.

Конвергентний і дивергентний процеси, про які пише А. В. Данілов, мають антропологічний характер, і в своєму аналізі цих явищ дослідник відштовхується від того, що свідомість людини обумовлена двома типами процесами: дивергентними (виробленням та пошуком найбільшої кількості можливих рішень) та конвергентними (вільним вибором одного оптимального рішення з низки можливих, проте не маючи свободи від умов вибору, контекстуальної покладеності). Дивергентними процесами реалізується принцип творчості, а конвергентними – принцип свободи людської особистості. В своєму релігієзнавчому аналізі А. В. Данілов відштовхується від термінів, впроваджених в психологію американським психологом, творцем моделі структури людського інтелекту та одним із засновників психології креативності Дж. П. Гілфордом 1956 року. Він виокремлює 5 великих груп інтелектуальних здатностей людини: фактори пізнання, пам'яті, конвергентного та дивергентного мислення та оцінки [347, с. 472]. У лекції для студентів Стенфордського університету «Три сторони інтелекту» зазначає: «Особливість кінцевого мисленевого продукту, який отримуємо за допомогою дивергентного мислення – це різноманітність можливих відповідей» [347, с. 474]. Він доповнює це визначення так: «У дивергентному

мисленні мислитель має застосовувати «пошук довкола» або «пошук вглиб», і тоді можливою стає певна кількість відповідей, цілий їхній клас» [347, с. 474]. Продукування ідей, відповідно, за допомогою дивергентного мислення варто розглядати як єдину особливість, що належить до факторів, які можна узагальнити під назвою «гнучкість мислення».

Аналізуючи алгоритми розвитку систем різного типу, від неживої матерії до суспільств, російський математик, академік НАН СРСР М. М. Моїсеєв, що спеціалізувався на дослідженні системної теорії та прикладній математиці, запропонував таке бачення дивергентних процесів: «На перехресті «еволюційних каналів» відбувається «катастрофа». Характер розвитку якісно змінюється. Виникає декілька якісно нових і різних варіантів розвитку (еволюції). Цих варіантів стільки, скільки нових «каналів» виходить на «перехрестя». Що найголовніше у характеристиці біфуркаційного механізму – це невизначеність шляхів подальшого розвитку: яким з можливих «каналів еволюції» піде майбутній розвиток, якою буде нова організація системи – цього передбачити неможливо. Неможливо в принципі, бо фінальний вибір шляху обумовлюється випадковим характером неминуче присутніх розладів» [179, с. 23]. На думку цього вченого, виокремлення механізмів адаптації та катастроф (або біфуркацій) дозволяє не лише дати нову інтерпретацію процесів розвитку, а й зробити наочним один з принципів, який має важливе значення для розуміння процесів самоорганізації загалом, який носить назву принципу дивергенції – помноження (або розходження) нових форм організації. За метафору науковець використовує образ гіллястого розгалуженого дерева. Також він констатує, що зі збільшенням розміру системи, що завжди трапляється за поглиблення її складності, кількість станів, в яких можуть статися катастрофи, швидко зростає. Відповідно, чим складнішою є система, тим більшою є вірогідність збільшення кількості можливих шляхів її еволюції, тобто дивергенції. Це означає, що процес розвитку або самоорганізації призводить до безперервного росту різноманіття форм. Так само потреба розвитку не витримує жодних категоричних тверджень на кшталт «тільки так, і не інакше»: «Стійкість, доведена до своєї межі, припиняє будь-який

розвиток. Занадто стабільні форми – форми, що зайшли в глухий кут, еволюція яких припинилася. Надмірна адаптація чи спеціалізація так само припиняє процес розвитку системи» [179, с. 25].

Говорячи про рух у соціальних системах, М. М. Моїсєєв доходить висновку, що за своєю природою механізми їхнього розвитку є біфуркаційними: «На рівні живої природи найтипівішими та найлегшими для спостереження є механізми адаптаційного типу, а біфуркації виникають лише у виключні моменти її історії. На суспільному рівні ситуація драматичним чином змінюється...Розвиток будь-якої соціальної системи з будь-якого стану може відбуватися не в один спосіб навіть і тоді, коли система не зазнає дії невідомих нам сил, випадковостей та невизначеностей. Кожний стан соціальної системи є біфуркаційним. Саме ця обставина призводить до різкого прискорення всіх процесів самоорганізації суспільства» [179, с. 35].

Для порівняння, у докторській дисертації А. Л. Сафонова, де розглянуто питання соціально-філософського аналізу динаміки соціогенези етносів в епоху глобалізації, зазначений науковець також торкається питання, а чим же ж є дивергентні процеси в умовах сучасного глобалізованого світу. «У ході трансформації неунікними є дивергентні процеси, тобто створення нових, більш або менш нестабільних суспільних згромаджень та інших явищ колективної природи, що постали в наслідок зміни та фрагментації попередніх суб'єктів та форм суспільного життя» [245, с. 54].

Американський соціолог релігії Р. Фінке, аналізуючи фактори, які допомагають організаційній життєздатності релігійних груп, звертає увагу на її прив'язаність до балансу між збереженням ключових засад того чи іншого релігійного вчення та запровадженням адаптивних інновацій. «Збереження фундаментальних засад священних вірувань охороняє релігійний напрям понад часом, тоді як інновації адаптують ці вчення до нової культурної ситуації чи контексту – з тим, що найвдаліші інновації вбудовуються з плином історії до ядра віровчення» [343, с. 19], – пише він у статті «Інноваційне повернення до традиції: використання ключових засад релігійного вчення як базової підстави для

пристосування інновацій». Аналізуючи ситуацію на релігійному ринку США, роблячи особливий акцент на ті протестантські деномінації, які починали своє існування у зазначеному географічному ареалі у формі секти як форми соціальної організації, спираючись на дата-аналіз, зроблений соціологами релігії Р. Старком та В. Бейнбріджем наприкінці 1980-х років, дослідник констатує, що «з 417 сект, народжених у США, лише близько третини досягли найвищої позначки відносно днів початку свого існування» [393, с. 18]. Він також наголошує, що суто збереження релігійної традиції та високого рівня вимог до послідовників не достатньо для встановлення стабільної життєздатності релігійної організації. «Релігійні організації, що підтримують організаційну життєздатність, мають знайти шляхи для розвитку та адаптації організаційних інновацій, як-от нові результати в організації, залученні членів, виборі лідерів та багатьох інших сферах» [393, с. 20], – пише він. Релігійні організації, за логікою, запропонованою Р. Фінке, стикаються з двома протилежними завданнями, перше з яких полягає у збереженні своїх фундаментальних релігійних вірувань та практик, які треба розуміти як позачасові або такі, що не змінюються з плином часу, друге ж спрямоване на генерування інновацій, які допомагають громадам на місцях адаптуватися до змінного світу. Е. Трьольч, пишучи про відмінності між церквою та сектою як формою інституціональної організації релігійної життя, зазначає, що секти «роблять насправді креативну роботу, формують громади на справжній релігійній основі» [402, с. 365]. Варто зазначити, що цей видатний теоретик соціології релігії звертає увагу на те, що всі потужні світові релігійні течії починали своє життя саме у формі сект. На думку Р. Фінке, секти лишаються джерелом креативних інновацій, так само, як і пара-церковні організації, як-от ордени, місії чи рухи мирян тощо. Також він звертає увагу на той факт, що інновації можуть виникати й всередині вже сформованої церковної організації, зокрема вже сформовані деномінації можуть породжувати нові церкви.

Соціолог релігії Е. Баркер виразно окреслила перехід від концепції секуляризму в дусі Д. Белла [329] до концепції диверсифікації на сучасному етапі розвитку релігієзнавства [326]. Зокрема професор Е. Баркер у своєму виступі

«Diversification amongst New Religious Movements» (Каунас, Литва, 2014) чи не вперше публічно звернула увагу на те, що для того, аби лишатися незмінною, певна релігійна традиція має змінюватися. Також вона зазначає, що будь-яка мова про урізноманітнення (диверсифікацію), коли йдеться про феномен релігії, змушує дослідника говорити про процес, окреслений дієсловом, частиною мови на позначення дії та руху, а не про статичне дещо, окреслене іменником.

Свого часу з цього приводу слушно висловився професор А. Колодний. Зокрема йому йшлося про те, що глобалізація всіх сфер суспільного життя, яка розпочалася в ХХ столітті, зумовила появу екуменічних тенденцій в різних християнських конфесіях, хоч кожна з них виявляє своє розуміння екуменізму. До того ж мова йшла радше про ті чи інші форми екуменізму. «Екуменічний рух, про який так багато говорять і який одержав навіть міжнародне організаційне оформлення, перетворюється часто на засіб самопропаганди і вияву ще більшої неприязні, ніж це було у відносинах між християнськими течіями до того. Бо ж, пізнаючи особливості християнського думання й обрядового діяння інших конфесій, кожний суб'єкт цього екуменічного процесу, замість того, щоб визнавати можливість різноманіття шляхів до Бога, виявлення справжньої повноти християнської традиції через її конфесійну різноманітність, зумовлену особливостями соціокультурного розвитку народів, що засвідчив Ісус Христос своєю П'ятидесятницею, все більше утверджується в думці про свою єдино істинність і єдино непогрішимість. Звідси й маємо, що диференціація християнських конфесій продовжується майже з геометричною прогресією» [127, с. 8], – так він охарактеризував загальну ситуацію, стан християнства як такого при входженні в третє тисячоліття його історії. Далі він слушно запитує про те, яке майбутнє очікує християнство в наступному тисячолітті, якщо воно саме у своїх міжконфесійних і міжцерковних відносинах ігнорує основну заповідь Сина Божого, аби «всі були одне». Дійсно, християнство як одна з форм, якої набув релігійний феномен протягом історії свого розвитку, на сьогодні являє собою розгалужене дерево різноманітних внутрішніх течій, що гарно ілюструє як ідею М. М. Моїсеєва, так і Р. Фінке, що дає можливість припустити, що і в

подальшому за неекстремальних зовнішніх умов (йдеться про соціальний і політичний лад) сходження його варіативності до одного-єдиного варіанту не станеться. Очевидно, це припущення може справджуватися і щодо інших форм релігії, проте потребує додаткової перевірки.

Сучасне релігієзнавство бачить багатоманітність і варіативність ідейних та інституційних форм релігії як одне з питань, що його необхідно дослідити науково, знайти для цієї потреби емоційно нейтральні терміни. Вузкий конфесійний погляд на багатоманітність і змінність форм релігії, терміни, які там використовують для того, щоб говорити про згадані явища, є виразно емоційними та негативно забарвленими. Скажімо, такі поняття як «розкол» і «секта» існують у науковому словнику соціологів релігії, мають свої конкретні визначення, проте у широкому вжитку їх застосовують на позначення відверто негативних феноменів, які такими не є з позицій науки, зокрема релігієзнавства. Тому постає необхідність віднаходження нових наукових дефініцій, які не містять емоційного негативного компоненту, коли говоримо про трансформації, різноманіття, постання нових ідейних і інституційних форм у релігії [401, с. 9]. Також уже наявні в релігієзнавстві терміни, які дають змогу працювати з питаннями варіативності, множинності форм, новацій та трансформацій явища релігії, є вузько змістовними, такими, що не враховують важливих нюансів. Одне з тверджень, яке ми висуваємо у своїй роботі, полягає в тому, що здатність до змінності, оновлення, трансформування є притаманними релігії, і виливаються у ширше коло форм і явищ, ніж ті, які можна описати термінами «розкол» чи «секта». Звернення до історії різних релігійних конфесій показує, що існує декілька рівнів, на яких відбиваються зміни, що про них ідеться вище. Не завжди йдеться про постання конкретних нових інституційних або ідейних релігійних явищ, а радше про їхній неоформлений стан, який при дослідженні можна зафіксувати, проте на позначення якого вітчизняний релігієзнавчий лексикон не має відповідної назви. Саме тому ми пропонуємо поповнити науковий словник українського релігієзнавства таким терміном як дивергентні процеси. На наш

погляд, це концептуальне поняття є емоційно нейтральним та достатньо операційно широким.

Дивергентні процеси розуміємо як один із процесів самоорганізації складної відкритої системи, якою є релігія, як іманентний системний відцентровий процес, який є реакцією на замкнутість та консервативність релігійної системи і, таким чином, приводить до її трансформації та оновлення через вироблення максимально можливої множини варіантів.. Дивергентні процеси, на нашу думку, є питомим і закономірним структурним компонентом будь-якого системного розвитку, інструментом підтримки динамічної рівноваги в релігійній системі, який може виявляти себе або як інструмент ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, або як засіб адаптації та збереження. Специфіка дивергентних процесів полягає в тому, що йдеться не лише про зміни інституційного чи організаційного порядку, які можуть фіксуватися спостерігачами як розколи, реформації, оновлення тощо (тобто у конкретній формі, що має рамки), а передусім про концептуальні, догматичні, ідейні зрушення, що можуть набувати інституційних рис, а можуть існувати й інституційно неоформленими. Таким чином, дивергентні процеси протікають в релігійній системі з різною якістю та інтенсивністю у різні проміжки часу. Вони є різноплановими та різнорівневими: їхня відносна невидимість на мегарівні не означає їхньої відсутності на мезо- та мікрорівні.

Можна підсумувати, і припустити, що дивергентність – це загальний тренд розвитку релігій, який спрацьовує і в тоталітарних, і в демократичних умовах, є наявним на всіх історичних етапах її існування. Згадані зовнішні умови політичного характеру можуть виступати як каталізаторами дивергентних процесів, так і навпаки, їхніми інгібіторами. Суть дивергентності полягає в тому, що йдеться про базові принципи ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, завдяки яким виникають, трансформуються та укріплюються різні релігійні традиції.

Питанням стосовно релігійного феномена, яке піднімається в нашому дослідженні, є те, що можна назвати дивергентними процесами, якщо мова про

релігію? Проблема полягає в тому, що в релігієзнавчих дослідженнях є тенденція писати про результати, до яких можуть призвести, але не конче призводять, дивергентні процеси, а саме появу сект і культів, організацій, різницю між якими фіксують американські соціологи релігії Р. Старк і В. Байнбрідж [393]. Дж. Льюїс, релігієзнавець з норвезького Університету Тромсьо, стверджує, що мова про доволі статичні визначення, а завдання науковців полягає у дослідженні динамічного процесу. Тому перелік дивергентних процесів у релігії варто почати з явища розколів (розходжень). Розколи – це процеси, завдяки яким окрема група чи групи відокремлюються від зазвичай більших релігійних організацій, формуючи нові утворення. Оскільки розколи постають переважно з конфліктів та конфронтацій, вони набули негативної конотації, хоча в кожному конкретному випадку потрібним є аналіз причин і наслідків такого процесу з огляду на інтереси усіх залучених сторін. Їхній релігієзнавчий аналіз як загального феномену, який, як впливає з усього написаного у цьому розділі нашого дослідження щодо теорії розвитку живих, зокрема соціальних систем, має свою конкретну цінність, почався у західному релігієзнавстві менше десятка років тому, і є доволі молодою цариною досліджень [256, с. 137].

Дж. Льюїс наводить перелік з 5 груп причин, які найчастіше спричиняють до старту розколів, зокрема:

- субгрупування членів (розкол може статися за економічними, етнічними, расовими, національними або іншими лініями напруження);

- особисті амбіції чи конфлікти (розколи можуть бути розпочаті особами з амбіціями до лідерства, або з'явитися у наслідок особистих конфліктів між релігійними лідерами);

- незгода з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами (незгода, що веде до розколу, може торкатися будь-якого моменту організаційного життя релігійної громади, найчастіше виникає у відповідь на зміну групових доктрин, літургії, і/або рівня суворості (лібералізації чи фундаменталізації магістральної доктрини));

- смерть харизматичного лідера;

– доступність альтернативних засобів легітимації (релігійні організації, що мають множину джерел легітимації, радше схильні до розколів, ніж ті, які мають її єдине джерело, оскільки ті, хто відколовся, має знайти валідне джерело легітимації для свого розколу) [363, с. 3].

У дослідженні ми припускаємо, що перелік явищ, які також можна зарахувати до переліку дивергентних процесів в релігії, можна продовжити такими феноменами, як реформування й оновлення (пробудження або відродження, за аналогією з англійськими термінами *awakening* та *revival*) та що вони виявляють себе певною мірою постійно, а не лише в добу постмодерну [27; 68; 150].

Дж. А. Бекфорд, британський релігієзнавець з Університету Варвіка, наводить такий перелік проблем, актуальних для сучасного релігієзнавства – це «секуляризація, плюралізм, глобалізація та релігійні рухи» [327, с. 35]. Відмова Х. Казанови та Ч. Тейлора від універсальної теорії секуляризації, а радше її перегляд та переведення цього процесу на рівень з іншим багатоманіттям процесів [335], що розгортаються у релігійному полі, комплексний аналіз нових релігійних рухів, а також дослідження плюральності релігійного поля підштовхують до думки, що весь цей потужний комплекс академічних релігієзнавчих студій має звідкілясь розгортатися і стартувати. Дивергентні процеси, таким чином, є іманентною складовою релігійного феномену в його розвитку поряд з процесами конвергенції, а їхнє витлумачення і аналіз – завданням такої наукової концепції про релігію, за твердженням Дж. А. Бекфорда, «в якій потужно інституціоналізовані тези про універсальний характер релігії заступало б дослідження способів творення, трансформації, модифікації, конкуренції та відхилення людьми того, що визнаємо за релігію» [327, с. 41].

Висновки до першого розділу

Аналіз наявної джерельної бази, яка розкриває історію та трансформації баптизму, п'ятидесятництва та адвентизму на українських теренах у другій половині ХХ – початку ХХІ століття, дозволяє нам виділити прямі і непрямі джерела. До першої із зазначених категорій належать архівні документи

(церковні та державних органів), конфесійні періодичні видання та література, в якій йдеться про специфічні питання кожної з пізньопротестантських течій. Джерела з першої категорії умовно можна поділити на такі, в яких представники певної течії самі говорять про себе (маємо на увазі конфесійні періодичні видання для різних вікових категорій вірян, духовну літературу, а також таємно складені протоколи судових засідань, листи-прохання на адресу радянського уряду та міжнародних організацій, особисту переписку, у пізніший час, після 1991 року – мемуари та спогади як пересічних вірян, так і їхніх лідерів, їхні інтерв'ю для світських та церковних медіа), а також ті, де про них йдеться в архівних документах силових органів СРСР, судових протоколах, судових справах тощо. На важливу увагу заслуговують ті джерела щодо пізньопротестантських конфесій на теренах України у досліджуваний нами період, авторами яких є особи, що поєднують в собі дві іпостасі – вірянина або церковного лідера та світського науковця, що досліджує ту релігійну течію, до якої належить. До непрямих джерел щодо пізньопротестантських конфесій на теренах України належить потужний масив наукових публікацій як українських, так і закордонних науковців, істориків та релігієзнавців. Малодослідженими лишаються джерела нового типу, зокрема ті, що містяться в Інтернеті, в яких ідеться про історію та трансформації пізньопротестантських конфесій в Україні в період між 1991–2014 роками, появу нових церковних організацій, відбувається спілкування вірян, дискусії щодо наявних організаційних та ідейних проблем тощо.

На основі проаналізованих джерел можна зробити висновок, що у вітчизняному дослідженні пізньопротестантських течій, зокрема баптизму, адвентизму, п'ятидесятництва переважають роботи, де описано історію цих рухів. Найбільше бракує комплексних досліджень, які стосувалися б сучасного стану справ у вітчизняному пізньому протестантизмі, внутрішніх колізій і процесів, які там відбуваються, зокрема входження в європейський, трансформацій, які з цього входження чи його відсутності постають. Проблеми та перспективи пізньопротестантських течій в Україні є описаними в загальному, і це питання потребує деталізації та додаткової уваги науковців. Дивергентні

процеси у згаданих вище джерелах розглянуті побіжно, і на них увага дослідників не сфокусована. Так само питання природи змінності та багатоманітності ідейних та інституційних форм у межах однієї конфесії лише зараз стає темою, над якою працюють сучасні вітчизняні пізньопротестантські богослови.

Хоча українськими науковцями-релігієзнавцями розроблено низку тем, які стосуються питань методології релігієзнавства та релігієзнавчих досліджень, доречним є продовження і поглиблення цієї роботи в напрямі аналізу релігійного феномену як живої, складної системи, та процесів, які в ній відбуваються. Виходячи з аналізу стану розробки проблеми як обмеженої, описової, вузько контекстуалізованої, на основі здійсненого дослідження й усвідомлення історичності й контекстуальності попередніх українських і західних релігієзнавчих методологій запропоновано нові методологічні підходи, які розглядають дивергентні процеси як повноправні складники процесу розвитку релігії. Показано, що для аналізу дивергентних процесів у релігії доречним є конструювання робочої методології із залученням доробку процесуальної метафізики та філософії, теорії складно організованих живих систем, що дають змогу побачити релігійний феномен як такий, що перебуває в стані постійного розвитку та змін, а не як статичне явище.

Українському релігієзнавству запропоновано концептуалізоване поняття дивергентних процесів у релігієзнавчому значенні його розуміння, яке трактуємо як один із процесів самоорганізації складної відкритої системи, якою є релігія, як іманентний системний відцентровий процес, який є реакцією на замкнутість та консервативність релігійної системи і, таким чином, приводить до її трансформації та оновлення через вироблення максимально можливої множини варіантів. Ці процеси є пов'язаними з протилежними собі за суттю, тобто доцентровим, переходять один в одного, чим виявляють свій динамічний характер. Дивергентні процеси мають різний вигляд у різних системах координат, тобто стосовно материнської системи чи організації, і стосовно новоствореної. З погляду першої йдеться про реформування чи відокремлення, з позицій другої – про природний початок власного існування. Дивергентні процеси розглянуто як

питомий і закономірний структурний компонент будь-якого системного розвитку. Ці процеси спричинені тим, що будь-яка система, зокрема й релігійна, прагне до стану стабільності, яку забезпечує баланс доцентрових і відцентрових процесів у ній, тобто дивергентних і конвергентних процесів, що мають рівнозначне місце. Специфіка дивергентних процесів полягає у тому, що йдеться не лише про зміни інституційного чи організаційного порядку, які можуть фіксуватися спостерігачами як розколи, реформації, оновлення тощо. які можуть трактуватися спостерігачами як розколи, реформації, оновлення тощо. Йдеться насамперед про концептуальні, догматичні, ідейні зрушення, що можуть набувати інституційних рис, а можуть існувати й інституційно неформальними.

Дивергентні процеси розглянуто як питомий і закономірний структурний компонент будь-якого системного розвитку, інструмент підтримки динамічної рівноваги в релігійній системі, який може виявляти себе або як інструмент ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, або як інструмент її виживання і збереження. Згадані процеси спричинені тим, що будь-яка система, зокрема й релігійна, прагне до стану динамічної рівноваги, яку забезпечує баланс доцентрових і відцентрових процесів у ній, тобто дивергентних і конвергентних процесів рівною мірою. Все це дає змогу стверджувати, що дивергенція – це загальний тренд розвитку релігій, який за різних політичних умов, є наявним на всіх історичних етапах її існування. Її суть полягає в тому, що йдеться про базові принципи ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, завдяки яким виникають, трансформуються та укріплюються різні релігійні традиції. В залежності від зовнішніх і внутрішніх причин, як це показує приклад українських пізньо-протестантських конфесій, дивергентні процеси мають різні якісні характеристики.

Зовнішніми причинами зазначених процесів є стан соціополітичного довкілля, в якому перебуває конкретна релігійна конфесія. Внутрішніми чинниками дивергентних процесів, відповідно, є діяльність конкретних людей, тобто релігійних лідерів, їхні особисті амбіції чи конфлікти, незгода з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами, будь-якими іншими

моментами організаційного життя релігійної громади, що найчастіше виникає у відповідь на зміну групових доктрин, літургії, і/або рівня суворості, тобто лібералізації чи фундаменталізації магістральної доктрини, зміна поколінь вірян і церковних лідерів, рівень їхньої загальної освіченості, заглибленості до віроповчальних засад власної релігійної традиції, відкритість світові і суспільству, доступність альтернативних засобів легітимації. Розширення і уточнення переліку причин дивергентних процесів потребує подальшої уваги науковців, а також розширення і поглиблення релігієзнавчих студій з цього питання.

Одними з найпродуктивніших методологій у дослідженні дивергентних процесів постають теорія самоорганізації складних нелінійних систем та теорія автопоезису, завдяки яким дивергентні процеси переосмислюються як такі, що є відцентровими, забезпечують її динамічну рівновагу на рівні з доцентровими, а також дають згаданій системі змогу до адаптації та трансформації. Таким чином, дослідження дивергентних процесів є настільки ж цінним для наукового пізнання, як і доцентрових, конвергентних, і доповнює уявлення про релігійну систему на різних рівнях її функціонування.

РОЗДІЛ 2

ВИТОКИ Й ФАКТОРИ ДИВЕРГЕНТНИХ ПРОЦЕСІВ У КОНФЕСІЯХ ПІЗЬНОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ УКРАЇНИ ЗА РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ

У Розділі 1 було наведено сформульований Дж. Льюїсом перелік 5 головних причин, які призводять до розколів у тому чи іншому релігійному середовищі. Зокрема, йшлося про субгрупування членів, особисті амбіції чи конфлікти, незгоду з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами, смерть харизматичного лідера, доступність альтернативних засобів легітимації [363]. Відштовхуючись від наведених наукових гіпотез, можна стверджувати, що процес диверсифікації – це іманентна, внутрішньо притаманний релігії якість. Ми дослідили, як саме процеси урізноманітнення відбувалися в середовищі пізніх протестантів України радянського часу і які чинники спонукали їх до створення низки релігійних організацій, а не одної-єдиної, яка об'єднує під своїм дахом і баптистів, і адвентистів, і п'ятидесятників, і чи є серед них якісь з наведених вище. Однією з гіпотез, висунутих у дослідженні, є та, що оскільки ми розглядаємо дивергентні процеси як такі, що тривають стільки, скільки триває історія розвитку того чи іншого релігійного напрямку, течії, то закономірним є звертання до попередніх етапів історії пізньопротестантських течій на теренах сучасної України, реалії яких, очевидно, перебувають у генетичній спорідненості з нинішніми процесами та трендами, які відбуваються там нині. Звертання до історичних подій є найкращим свідченням тому, що дивергентні процеси сучасності мають свої витoki в попередніх історичних реаліях, осмислення яких давало тій чи іншій релігійній спільноті пізніх протестантів неоціненний досвід і потенційне джерело до реформування та появи нових форм принаймні на рівні інституційної реалізації [273, с. 278–280].

2.1. Роль Всесоюдної ради євангельських християн і баптистів у дробленні організації та в появі автономних баптистських церков (1960–1970 рр.)

Процесам, які відбуваються в українському баптизмі у проміжку між 1940-початком 1990-х років, найкращу систематизацію дав у своїй кандидатській

дисертації О. Лахно. Зокрема, у дисертаційному дослідженні він виокремив такі періоди церковної опозиції в об'єднанні ЄХБ упродовж середини 1940-х – кінця 1980-х років:

- перший період – поява в об'єднанні ЄХБ невдоволених чинним становищем у церкві та державі вірян (1944 – кінець 1950-х);
- другий період – фактичний розкол церкви (1960–1961);
- третій період – виникнення, на думку автора, сектоподібних релігійних організацій у надрах ВРЄХБ і об'єднання їх навколо Ініціативної груп ЄХБ, пізніше – Організаційного комітету ЄХБ (1961–1965);
- четвертий період – формування деномінаційної Спільки церков ЄХБ на чолі з Радою Церков (1965 – середина 1970-х);
- п'ятий період – «розкол у розколі», етап стагнації СЦЄХБ (1975–1985);
- шостий період – інституціонування СЦЄХБ у церковну організацію (з 1985-го) [144, с. 9].

Уже починаючи із середини 1940-х років в середовищі об'єднань усіх тих християн, зібраних в СРСР під загальною назвою «баптисти» (тобто євангельських християн-прохановців, баптистів, менонітів, п'ятидесятників (християн віри євангельської)) стартують процеси, які дуже важко назвати ознаками стабільності або інтегративних процесів. Зокрема в жовтні 1944 році під контролем радянської влади в Москві відбувся з'їзд Всесоюзної ради євангельських християн і баптистів (ВРЄХБ), на якому було створено об'єднаний союз євангельських християн і баптистів, організацію, яка мала діяти як єдина, санкціонована радянською владою і під ковпаком того, що ця влада пропонувала як стиль життя [228, с. 366]. Згодом до цього союзу було приєднано п'ятидесятників, менонітів тощо. Варто зауважити, що життєздатність такого конгломерату забезпечувалася насамперед організаційною підтримкою з боку держави. Іншими легітимними протестантськими структурами в той час були автономно зареєстровані п'ятидесятницькі громади й адвентисти сьомого дня. Діяльність перших визначалася лише як «небажаний засіб легалізації», на який

влада погодилася лише з огляду на те, що певну частину вірян-протестантів неможливо було приєднати до структури ВРЄХБ [287].

Утворена Всесоюзна рада євангельських християн-баптистів стала найбільшим утворенням церков євангельських християн баптистів СРСР, і структурно була федерацією республіканських національних союзів ЄХБ всіх 15 республік СРСР. Генеральний секретарем організації став А. В. Кар'єв, до правління увійшли М. А. Орлов, П. І. Малінін, Я. І. Жидков та М. І. Голяєв. Створення організації такого ґатунку нині оцінюють по-різному. Очевидним лишається тільки одне: в умовах цілковитої мішанини і знімання догматичних відмінностей між різними групами євангельських християн на території Радянського союзу її існування грало на руку радше радянській владі із її програмою тотального нищення різних релігій, ніж тим з пізніх протестантів, які погодилися увійти до такої структури, для того щоб бути легальними і трохи знизити градус переслідувань [217, с. 157]. Оскільки до краху СРСР ВРЄХБ була єдиною легальною організацією-об'єднанням церков євангельського напрямку, до неї приєдналася частина п'ятидесятників, менонітів та інших споріднених течій. П'ятидесятники, зокрема, відмовилися від певних визначальних елементів церковної практики – глосолалій під час богослужіння та омовіння ніг (це стало своєрідною «ціною» легалізації їхніх общин) [33, с. 146]. У 1946–1947 роках до ВРЄХБ приєдналося близько 25 церков і груп вільних християн-дарбістів, а також 70 церков Союзу церков Христових, близьких за вченням до євангельських християн-баптистів. Тоді ж таки до неї влилися євангельські християни в дусі апостолів (п'ятидесятники-монофізити), які погодилися заради легального статусу погодилися хрестити за формулою «В ім'я Отця і Сина і Святого Духа» [105, с. 240]. Українська історик І. Мусієнко зазначає, що таке об'єднання було штучним, і відбувалося за ініціативи НКВС та влади [186, с. 244]. 1963 року до ВРЄХБ приєдналися братські меноніти (новоменоніти), близькі за поглядами до сучасних баптистів спадкоємців німецьких колоністів-гюпферів.

Під тиском влади у грудні 1959 року пленум Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів ухвалив «Положення про Союз ЄХБ в СРСР»

[218] та «Інструктивний лист старшим пресвітерам ВРЄХБ» [101], які мали важкі наслідки для баптистів. Ухвалюючи ці документи, керівництво ЄХБ постало перед нелегким вибором: або нові репресії та повна заборона діяльності Союзу євангельських християн-баптистів, або збереження його легального існування шляхом максимальних поступок владі [235, с. 8–13].

Ще наприкінці 1940-х років вже виникали перші групи незадоволених політикою конкордату баптистських церковних організацій і влади СРСР, який втілювався у ВРЄХБ. Український історик І. Саламаха зазначає, що однією з груп тих, хто офіційно чи не першими виступив проти об'єднання 1944 року, стали так звані «чисті баптисти». Здебільшого вони базувалися на територіях Запорізької, Луганської, Донецької, Дніпропетровської та низки інших областей України. Вони виступали проти приєднання до ВРЄХБ п'ятидесятників, відміни звичаю рукопокладення, та засуджували керівництво все радянської організації баптистів за штучну єдність. Спроба об'єднання груп «чистих баптистів» між собою у Харківській і Донецькій областях зазнали повного краху. До 1957 року «чисті баптисти» працювали над створенням свого окремого осередку, не підконтрольного нікому [241, с. 263–264]. Вони негативно ставилися до об'єднання з євангельськими християнами та абсолютно заперечували можливість приєднання п'ятидесятників.

Причина подальших розколів у середовищі баптистів у Радянському союзі, не останнє місце серед яких займали українські баптисти, полягає у фактичних реаліях, які за собою потягнуло створення ВРЄХБ. Дозволимо собі припустити, що ця організація була тоталітаристським симулякром єкуменічного проекту, в якому принцип «всі є одно» було замінено принципом «всі є ніщо». Перш за все йшлося про відмову від демократичних форм врядування, притаманних і для євангельських християн, і для баптистів тощо. ВРЄХБ насправді мав статус керівного, а не виконавчого органу. «Устав» цієї організації не передбачав вдавання до попередньої практики колегіальних рішень, які приймалися на з'їздах делегатів помісних общин [177, с. 350]. У різних регіонах було впроваджено інститут старших пресвітерів, який щодалі набував характеру адміністративного

апарату. У низці випадків ставалося так, що старші пресвітери самовільно втручалися до внутрішнього життя церков на місцях, що радикально не відповідає практиці баптистів як таких. Йшлося про одноосібні рішення щодо зняття і призначення пресвітерів общин. Порушення принципу колегіальності і публічності прийняття важливих для общин як на місцях, так і загалом було одним із визначальних принципів, який призвів до початку формування опозиції і масштабного розколу ВРЄХБ, який охопив не лише територію України, а й Середньої Азії, Сибіру, Далекого Сходу і центральної Росії [242, с. 210]. Зокрема, історик баптистського руху в Україні та в Росії С. В. Санніков конкретно пояснює зазначені вище процеси так: «Багатьох вірян почала дратувати поведінка певних пресвітерів, які забули про своє призначення: їхнє владолобство, дух «діотрефства», керівницький тон і адміністрування не сприймалися ними, викликали зворотну реакцію. Звернення до старших пресвітерів і розгляд справ на місцях часом не виправляли, а лише погіршували стан справ: тих, хто скаржився, карали, а ті пресвітери, хто принизив себе в очах громади, але був угодним владі, лишень міцніше чіплялися за крісло керівника» [242, с. 210].

Тим фактом, що лише погіршив і так не найкращий стан справ у середовищі євангельських християн-баптистів, був той, що значна частина общин ЄХБ так і не змогли отримати офіційну реєстрацію, або вона була скасована під час Хрущовської антирелігійної кампанії, на що ВРЄХБ не відреагувала своєчасно. Унаслідок баптистські общини опинилися в менш вигідному становищі порівняно із зареєстрованими. Не важило, чи підтримували вони діяльність ВРЄХБ, а чи ні, за відсутності реєстрації їх закривали, і лише у нечастих випадках дехто з них приєднувався до інших громад [21].

Під впливом згаданих подій на радянському ландшафті з'являються два різновиди баптистських організацій і баптистів як таких – так звані «ініціативники» і «консерватори» [35, с. 139]. Поява перших завдячує тому факту, що частина євангельських церков не увійшла до складу ВРЄХБ, вважаючи його керівництво конформістами та зрадниками церковних інтересів на користь влади. Як стверджує М. Черенков, протягом усієї історії існування ВРЄХБ відбувалися

розколи та діяли опозиційні рухи, серед яких найбільшим став протест, який призвів до появи Ради Церков євангельських християн баптистів [303]. Варто попередньо звернути увагу на той цікавий факт, що з розпадом СРСР розпалася і організаційна єдність євангельських церков, об'єднаних, як вважає низка дослідників, штучно і силою у рамках ВРЄХБ. Незалежні ж, опозиційні до цієї організації церкви зберегли єдність, і не зазнали розпорошення завдяки новій схемі кордонів тих національних держав, які постали на місці колишнього радянського союзу. Зокрема, В. Заватські, дослідник історії євангельської церкви в Радянському союзі, звертає увагу на нелегітимність і штучність створення ВРЄХБ радянською владою [92, с. 252–254]. Він указує на те, що приблизно половина тих громад, які на той час діяли на теренах СРСР і України, не увійшли до нового, санкціонованого офіційною владою, об'єднання. Він вказує на факт появи у на Донеччині та Сумщині автономних об'єднань церков, так звані «чисті баптисти» і «євангельські християни», які не лише протиставили себе баптистам, а й виступали проти вступу до ВРЄХБ, куди останні також не поспішали вступати [92, с. 258].

Від початку 1960-х і до 1980-х років в СРСР фактично діяло два релігійних центри конфесії ЄХБ. Перший, тобто «легальний», який був визнаний органами влади – Всесоюзна Рада ЄХБ (ВРЄХБ), і другий, нелегальний, утворений тими, хто вийшов з лав ВРЄХБ, який спочатку називався «Ініціативною групою», а пізніше – «Організаційним комітетом зі скликання надзвичайного Всесоюзного з'їзду церкви ЄХБ». З 1965 року центр отримує назву Рада Церков ЄХБ і стає очільником Співдружжя Церков євангельських християн-баптистів (СЦЄХБ).

Незарєєстровані баптистські осередки почали існувати ще в 1945 році, хоча до 1948 року здійснювалася реєстрація релігійних громад, і церкви не закривали. Але з 1949 по 1953 роки реєстрацію релігійних громад заборонили, в цей таки час з ув'язнення повернулася частина активних вірян-баптистів. З цього періоду і починається активне протистояння «зарєєстрованих», вимушених визнати державне втручання у свою діяльність, громад і «незарєєстрованих», які відмовилися йти на співпрацю з державою, і не підтримали створення Союзу євангельських християн-баптистів. Лідерами другого руху в Донецькій області,

стали М. Є. Зюбанов (у минулому проповідник Червоноармійської громади ЄХБ) та О. І. Асін. «Чисті баптисти» взяли за основу свого віровчення роботу І. В. Каргеля «Христос – освячення наше» [115].

На початок 1960-тих років припадає справжній розкол, який виник тоді, коли команда реформаторів виступила проти конформістської політики ВРЄХБ. На сторінках «Братського вісника», офіційного видання ВРЄХБ тоді ж таки виходять статті, які засуджують таке відокремлення і називають його «діями сатани» [20, с. 35–36]. З його сторінок закликали тих, хто бачив гріх у діях церкви, лише напучувати винних, а якщо це не дасть ефекту, то «терпіти і молитися», але не відокремлюватися і не створювати свої осередок чи церкву. Однією з перших ознак майбутнього розколу, які є задокументованими, стало невдоволення молоді. У 1959–1960 роках в Одесі незалежно від офіційного керівництва ВРЄХБ було створено Спільку молоді ЄХБ на чолі з І. Д. Бондаренком [109, с. 374]. Ця організація займалася активною євангельською діяльністю, що опри явило конфлікт між поколіннями вірян, які по-різному реагували на зовнішні приписи і тиск держави.

Зауважимо, що важливою подією став початок розгортання Хрущовської антирелігійної кампанії, яка вплинула на долю всіх релігій на території СРСР, зокрема пізніх протестантів [140, с. 134]. У грудні 1959 року на Пленумі ВРЄХБ 25-29 грудня «у стані тиску знадвору» було ухвалено два документи: «Ухвалу про Союз євангельських християн-баптистів у СРСР» та «Інструктивний лист старшим пресвітерам ВРЄХБ». Серед переліку інструкцій (на додаток до тих правил і порядку адміністрування, які було встановлено у 1940-х, разом зі створенням ВРЄХБ), які вони прописували до виконання, були такі: обмежувався доступ до хрещення для молоді віком до 30 років, заборонялося приводити на богослужіння дітей, викорінювалася практика виступів приїжджих проповідників, поїздки до інших общин, допомога нужденним, домашні зібрання, прийом нових членів. Від пресвітерів вимагали «стримувати нездорові місіонерські нахили» (фактично не дозволяли членам церков проповідувати серед невір'ян) та «суворо дотримуватися законодавства про культу» і, таким чином, займатися непритаманною своєму

званню роботою [105, с. 240]. Інструктивний лист вимагав припинити так звану «гонитву за кількістю вірян». Проповідувати мали право пресвітер, члени виконавчого органу та ревізійної комісії. Тобто проповідувати в одній громаді могли лише кілька людей, що суперечить практиці євангельсько-баптистських церков. Під час богослужіння необхідно було уникати закликів до публічного покаяння, а це практично відступ від ідеї євангелізації, традиційної для баптистів та євангельських християн. Також, згідно інструктивного листа заборонялися концертні хорові виступи, виступ оркестру, декламація віршів. Зібрання вірян могли відбуватися лише в приміщеннях зареєстрованої церкви. Відповідальність за дотримання вимог інструктивного листа була покладена на пресвітера [103]. Це не могло не вплинути на взаємини всередині церкви: йшлося не тільки про обвинувачення у співпраці з державою, а й зречення традиційної практики, виробленої майже за 100 років діяльності євангельських християн-баптистів на території Росії і України. Найбільше особистих, промовистих свідчень про те, що тоді відбувалося, знаходимо у звітах уповноважених у справах релігії. Зауважимо, що їхній характер і для України, і для інших територій СРСР є спільним [244].

Група тих, хто висловив свій протест супроти чинного ладу через листи, звернулася до церков із закликом до «реформ», «очищення та освячення», «відродження», а до того ж вимагала від держави фактично неможливих на той час речей, зокрема невтручання останньої у внутрішньо церковні питання і практичну реалізацію прописаного у Конституції СРСР принципу відокремлення церкви від держави. Таким чином, на арену вийшов нонконформістський рух євангельських християн-баптистів, які стали діяльною силою так званого крила «ініціативників», які почали активно вимагати проведення Всесоюзного з'їзду і відкрите обговорення державно-церковних відносин у СРСР [143, с. 680]. Після безрезультатних звернень до ВРЄХБ лідери ініціативників створили Оргкомітет (1962), а потім і самостійну міжцерковну організацію – Раду церков ЄХБ (РЦЄХБ).

Здебільшого відомо про «ініціативників» часів головування Г. К. Крючкова. Проте є й інша інформація, яка стосується періоду до квітня 1962 року. Одним із перших ініціаторів відокремлення від ВРЄХБ був О. Прокоф'єв [332], який

протягом 1959–1961 років створив базу для розгортання подальшого руху, який нині називають «Ініціативним», у баптистських громадах України, Росії, Білорусії та Казахстану. Його підпис стоїть першим поряд із підписом Г. Крючкова під першим посланням Ініціативної групи керівникам ВРЄХБ від 23 серпня 1961 року. Прокоф'єв та його послідовники, так звані «прокоф'євці», не підтримували курс ініціативників на відмежування від ВРЄХБ [214]. Очевидно, такий курс не влаштовував інших керівників Ініціативного руху. У квітні 1962 року Прокоф'єва заарештовують, а 1967 року він надсилає своєрідного покаяльного листа, в якому засуджує дії РЦЄХБ, і визнає ВРЄХБ як «єдиний істинний шлях» [213]. У відповідь ця організація відлучає його від себе у 1969 році за перелюб [215]. Разом із О. Прокоф'євим на перших етапах ініціативного руху його також очолювали П. А. Якименков, Б. М. Здоровець, брати Крючкови, В. Рижук [313, с. 17–24].

Пізніше ядро «ініціативників» було обрано на членських зборах незареєстрованої баптистської громади російського міста Узловая на Тульщині, звідкіля походить Г. К. Крючков, який очолив Ініціативну групу. Зауважимо, що решта лідерів цього руху, тобто І. Я. Антонов, М. Т. Шаптала, Г. П. Вінс, були українцями з різних міст: Кіровограда, селища Ханженкового міста Макіївки Донецької області, Києва та ін. Перше засідання Ініціативної групи відбулося, що також символічно, у Харкові. Цей оргкомітет відлучив керівництво ВРЄХБ від церкви. На момент 1965 року Рада церков ЄХБ об'єднувала сотні церковних громад, які відійшли від ВРЄХБ [191]. Цей розкол поширився навіть незважаючи на те, що керівники ВРЄХБ у 1966 році публічно покаялися за конформізм з владою, скасували «Інструктивний лист» і змінили свій статут. РЦЄХБ відмовилась реєструвати свої громади і обрала собі модус існування у вигляді криптоцеркви, розгорнула активну правозахисну діяльність та активне служіння (працю з дітьми та молоддю, власне видавництво, євангелізаційні акції), що є природною діяльністю будь-якої релігійної організації, яка хоче не лише зберегти свою традицію, а й транслювати її на більшу кількість adeptів і наступним поколінням [191]. Також було ухвалено Статут СЦЄХБ, заяву до уряду СРСР та звернення до церков євангельських християн-баптистів [202, с. 704]. Довготривалі

дебати щодо реєстрування чи не реєстрування СЦЄХБ дехто з дослідників пояснює так: цілком можливо, що Рада Церков намагалася щонайширше продемонструвати, що вона погоджується на реєстрацію на тих засадах, які є офіційно проголошеними владою, проте сама влада не бажає їх виконувати, і відмовляє в реєстрації. Зрештою, 1979 року СЦЄХБ остаточно ухвалила відмову від офіційної реєстрації й до 1991-го існувала без легального статусу [134, с. 12].

На початку існування різні групи євангельських християн-баптистів ще у другій половині XIX століття здійснюють спроби налагодити зв'язок між собою, що зрештою виливається у створення Союзу баптистів і Союзу євангельських християн [228, с. 343–344]. Після злиття в першій половині XX століття з приходом радянсько-більшовицького режиму згаданих організацій в одну відбувається суттєве обмеження принципу незалежності громади. Тодішні реалії призвели до зміни площини реалізації влади в пізньопротестантській громаді – з горизонтальної у вертикальну. Громада стала підлеглою адмініструванню апарату старших пресвітерів, а ті, своєю чергою, керівному загальному для всіх радянських республік органу, тобто Всесоюзній раді євангельських християн-баптистів і її найвищого керівництва [189, с. 104]. Часто пресвітери громад не обиралися членами громади, а призначалися згори, за аналогією з тодішньою моделлю світської влади, власне, однопартійною системою керування державною. У 1980-ті роки, як зазначає С. Савінський, ВРЄХБ, яку нині стовідсотково можна назвати штучно створеною інституцією, все частіше називали Церквою ЄХБ СРСР [239, с. 18–19]. Послаблення чи посилення контролю згори хронологічно збігалось як у суспільному, так і в церковному житті. У результаті цих процесів виникло два паралельні результати: справді, шляхом накидання власної управлінської моделі та моделі того, хто і як у владній площині ухвалює рішення, дозволило радянській владі доволі дієво контролювати ті течії, які входили до цього союзу; з іншого боку, уже після Другої Світової війни фіксуємо низку розколів і відхід частини вірян з лав церковного союзу ЄХБ, який собою нагадував радше не вільну церкву з усіма специфічними механізмами, потрібними для природного та здорового її функціонування, а комуністичну партію СРСР. Це не влаштовувало принаймні частину радянських вірян-баптистів.

У 1980-ті роки, які стали переломним моментом у геополітичній історії центрально-східної Європи, періодом, який ідеологічно, ментально і матеріально підштовхував радянських громадян, зокрема послідовників різних течій пізнього протестантизму, які перебували у лавах РЦЄХБ, до розуміння потреб оновлення та критичного ставлення до існуючих схем. Зокрема в надрах ВРЄХБ активізуються критичні настрої та висловлювання на адресу цієї організації, зокрема її структури. А. Мельников на шпальтах журналу «Протестант» зазначав потребу реформування, позбавлення від надміру централізації, мертвої ієрархічної структури, авторитаризму та бюрократизації Ради Церков РЦЄХБ. Він звертав увагу своїх читачів на той факт, що принцип автономії громад не можна відновити без ліквідації інституту старших пресвітерів та тодішньої вертикалі влади. Сама згадка про можливість повернення управлінської автономії протестантських громад, заклик до координації замість централізації у межах союзу [174, с. 3] є прямими доказами того, що спочатку ідейно, а потім і вже на рівні реальних справ почався процес автономізації пізньопротестантських осередків, які входили до складу ВРЄХБ, а потім і їхній вихід з лав цього об'єднання.

На такому тлі необхідність змін, реформування чинної системи ВРЄХБ, очевидно, була необхідною, особливо якщо взяти до уваги, що ідею про церкву змінену, але таку, що весь час змінюється, не забули. В окремих незалежних групах вірян виникали проекти реформування структури об'єднання. Зокрема проект дослідника історії баптизму С. Савінського виключав систему старших пресвітерів. Натомість автор пропонував ідею створення союзу євангельських християн-баптистів з регіональними та республіканськими об'єднаннями, а українське братство, яке становило половину складу радянського РЦЄХБ, мало об'єднатися у Всеукраїнський союз із регіональними об'єднаннями [236, 5].

Створення ВРЄХБ і РЦЄХБ не припинило організаційного дроблення в середовищі баптистів України і Радянського Союзу. Частина українських баптистських церков вийшла із складу РЦЄХБ, не погоджуючись з ієрархічною системою керівництва і його радикалізмом. Таким чином було створено рух Автономних церков євангельських християн-баптистів (АЦЄХБ, нині – Братство

незалежних церков і місій України). Зокрема, головний редактор «Міжнародної християнської газети» А. Патц у статті, присвяченій 50-річчю ініціативного руху і його похідних, зазначає: «Багато хто з братів-служителів, що відсиділи у таборах по декілька разів і вчергове повернулися із ув'язнення, виявлялися непотрібними більше у попередній царині роботи, – через ті чи інші причини їх усували з керівництва Ради Церков ЄХБ. Це призводило до непорозумінь, і, як наслідок, до подальшого розділення. Багато перевірених, богобоязних та авторитетних служителів залишили ряди відділеного братства і організували нові церкви» [208]. Таким чином, можна констатувати, що в баптистському русі радянського часу існували різні перспективи майбутнього своєї церкви за радянського режиму, і ці погляди призводили до вибудування різних стратегій організаційного її існування та оформлення.

Поява автономних церков в СРСР, зокрема в Україні, припадає на 1960-ті роки, що співпало із реакцією і діями «ініціативників» на політику, проваджену ВРЄХБ. Маємо зауважити, що більшість дослідників наводять початком існування «автономників» 1970-ті роки. Це зумовлено тим, що саме на цей час припадає поява молитовних будинків цієї третьої гілки євангельських християн-баптистів в СРСР. Київська автономна церква була найбільшою серед усіх інших, до того ж є чітко визначена дата її появи – 1962 рік, коли було прийнято церковний завіт і запроваджено членство [22]. 1963 року на проповідника рукопокладено Г. П. Вінса, активного лідера баптистського руху, який працював як з «автономниками», так і з РЦЄХБ, обіймаючи там посаду секретаря. Між 1961-1962 роками пресвітерами автономної баптистської громади у Києві були Є. Т. Коваленко, М. Г. Згурський, В. Н. Журило, висвячених ще до утворення громади. Між 1961 і 1975 роком, як зазначає відповідальний пресвітер М. К. Величко, «взимку місцем поклоніння були квартири та приватні будинки, у інший час – місця під відкритим небом, у лісі, з усіма наслідками, які з цього випливали (розгони богослужінь, арешти, штрафи, обшуки, кримінальне переслідування)» [26, с. 24]. Як зазначала у спогадах Н. Вінс (донька Г. П. Вінса), одним із репресивних засобів радянського режиму проти баптистів та інших

протестантів використовували позбавлення батьківських прав. Розгін однієї із служб 1966 року у лісі вона описує так: «У неділю зібрання у лісі було розігнане із особливою жорстокістю: міліціонери били чоловіків, викручували їм руки, розкидали врізнобіч жінок і дітей... Міліції в той день було особливо багато... Ми намагалися триматися разом, оточуючи кільцем тих, кого тягнули до машин. Але працівники міліції розривали ряди вірян, які взялися за руки. У загальному шарварку лунали протести: «Що ви робите?! Це беззаконня! Відверте порушення Конституції! Громадянам нашої країни гарантовано свободу совісті!». У Відповідь лунало: «Ми вам покажемо свободу! Ще не таке буде! Із сектантами ми покінчимо». Багатьох відвезли до відділку міліції і засудили на 15 діб» [30, с. 67].

Відносини РЦЄХБ і «автономників» набули критичного характеру після арешту і випроторення Г. П. Вінса до США: керівництво АЦЄХБ запевняло РЦЄХБ, що вони лишаються вірними спільній справі, проте вона дуже негативно поставилася до самого факту їхньої появи, звинувативши їх у зраді та компромісі із державою. Вони автоматично були виключені зі складу РЦЄХБ [31, с. 64–65].

«Автономники» були, на наш погляд, найпослідовнішими в поверненні до практики баптистів в СРСР вихідного принципу самостійності і незалежності помісних церков. Де-юре, ані ВРЄХБ, ані СЦЄХБ не заперечували згаданого принципу. У дійсності ж цей принцип порушували обидві церковні організації. Як ми зазначали вище, Рада Церков СЦЄХБ відокремилася від ВРЄХБ через недотримання останнім принципу відокремлення церкви від держави і самоврядності та незалежності кожної конкретної баптистської церкви. Проблема полягала в тому, що і сама Спілка церков євангельських християн-баптистів почала порушувати ті правила, за встановлення яких вона так боролася. Замість горизонтального принципу організації і адміністрування встановився вертикальний, який, попри це, спирався на ради, а не на окремих осіб, як це було у випадку ВРЄХБ [97]. Верхівкою була сама Рада церков та її голова, нижче знаходилися регіональні (міжобласні ради), потім – обласні ради, і з самого низу були помісні церкви і їхні пресвітери. Як констатує М. К. Величко, перед «автономниками» нагально постало питання створення нового, третього союзу баптистів, яка б

пішла до кінця у виконанні принципу самоправності церков, і для яких ця позиція була б окремо обумовленим, уставним пунктом [25]. Більша частина цих церков намагалася всіляко легалізуватися, отримати реєстрацію як можливий прихисток і перерву після довгих років гонінь і молитовних зібрань по лісах. Варто зауважити, що питання набуття реєстрації розколело «автономників» в середині 1970-х років: з їхніх лав вийшла частина молоді, яка звинуватила лідерів АЦЄХБ у зраді та повернулася до лінії і складу СЦЄХБ.

Протягом 1974-1980-х років керівники Автономних церков ЄХБ 6 разів зверталися до керівництва Ради церков СЦЄХБ з проханням про зустріч та запевненнями, що вони є єдиними з незареєстрованими баптистськими церквами. Поряд із цим їхні звернення містили критику певних аспектів діяльності Ради Церков і пропозиції з поліпшення справ у баптистському братстві. Зустріч між лідерами РЦЄХБ і АЦЄХБ відбулася за цей період лише одного разу, у 1974 році, коли на перемовини було спрямовано І. Я. Антонова і М. Т. Шаптала, керівників СЦЄХБ. 1986 року Г. К. Крючков заявив, що «Рада церков не йде на жодні перемовини не лише з ВРЄХБ, а й з тими, хто побажав бути мостом між Радою церков і ВРЄХБ» [139, с. 8], тобто Автономними церквами ЄХБ. З усіх трьох церковних організацій «автономними» найпослідовніше намагалися повернутися до вихідних баптистських постулатів самоорганізації і служіння, і поряд з цим хотіли, за змогою, мати легальний статус. Отже, вони справді були «третіми», містком між ВРЄХБ і СЦЄХБ [219]. 1984 року керівники Автономних церков євангельських християн-баптистів підписали документ, який отримав назву «Братська домовленість». Фактично йдеться про звернення до ВРЄХБ та РЦЄХБ, яке містило короткий аналіз минулого, зроблені кожним союзом помилки та заклик визнати здійснене, примиритися та знову об'єднатися. Для нас важливо звернути увагу на те, що цей документ містив ідейні складові майбутнього Союзу незалежних церков ЄХБ, тобто принципи структурної незалежності, автономії помісної церкви та незалежності від держави.

У 1980-х радянська влада прискорила процес реєстрації лояльних до неї громад. Проте щодо так званих «релігійних екстремістів», до яких зараховували

СЦЄХБ і АЦЄХБ, правління Ю. Андропова запам'яталося тим, що засудженим за релігійну діяльність новий термін ув'язнення оголошували ще до того, як закінчувався попередній. Навіть за М. Горбачова ситуація була не кращою. Лише з проголошенням 1985 року перебудови, особливо з 1988-го, коли практично офіційно відзначалося 1000-ліття хрещення Русі, умови для життя й діяльності євангельських християн-баптистів цілком змінилися. Зміни у політичному кліматі призвели до змін у законодавстві, що дозволило баптистським церквам вийти з підпілля та розгорнути нечувану раніше євангелізаційну працю. 1991 року Раду в справах релігії СРСР було ліквідовано. Євангельські християни-баптисти увійшли до нового періоду існування в незалежних державах СНД, зокрема України.

2.2. Прояви дивергенції як наслідок пошуку п'ятидесятниками УРСР механізмів адаптації та виживання за умов радянської ідеології

У 1945 році органами Радянської влади під загрозою репресій керівникам п'ятидесятників із різних осередків, про якій йшлося вище, було запропоновано влитися в загальний союз із Всесоюзною радою євангельських християн баптистів на підставі так званої Серпневої угоди (про що вже йшлося у розділах, присвячених українським баптистам), що була підписана обома сторонами в серпні 1945 року. З боку п'ятидесятників ця угода була підписана А. Бідашом, Д. Пономарчуком, І. Паньком та С. Вашкевичем, які репрезентували церкви як ХЄВ, так і ХВЄ. Багато церков п'ятидесятників, особливо в західних областях України, увійшли до ВРЄХБ, де перебували аж до 1989 року [255, с. 210].

Серпнева угода, підписана 24–25 серпня 1945 року в Москві, на думку Б. Франчука, насправді ніколи по-справжньому не задовольняла жодну зі сторін-підписантів, трималася лише на диктаті державних органів [288, с. 341]. На цей момент п'ятидесятників в Україні нараховувалося близько 25 тисяч осіб [296, с. 48]. З боку державної влади та керівництва євангельських християн-баптистів п'ятидесятникам заборонялося омовіння ніг та моління іншими мовами.

Об'єднання в лавах однієї організації представників різних пізньопротестантських деномінацій, які мали свої специфічні догматичні особливості, було явищем

штучного характеру, спрямованим на уніфікацію і створення найнесприятливіших умов для того, аби в прямому сенсі слова з різних боків, різними шляхами задушити і не дати розвиватися пізньому протестантизму на широких теренах СРСР і України. Ці дії також несли в собі зерно заперечення хоча б мізерного рівня визнання права кожного індивіда або групи на власну питому замість та само ідентифікацію поза рамками канонічної партійної ідеології та світобачення. Таким чином, громади п'ятидесятників утратили свою назву християн віри євангельської, і отримали назву громад євангельських християн-баптистів, якими вони за суттю і змістом ніколи не були. У результаті склалася ситуація, коли громади, що прийняли Серпневу угоду, були зняті з реєстрації та закриті, а нерухоме майно таких громад, тобто молитовні, були вилучені для світських потреб місцевої влади. Обласні і республіканські старші пресвітери за провладною вказівкою тиснули на п'ятидесятників, аби ті дотримувалися порядку богослужінь, притаманних баптистам. Будь-яка непокора заради збереження власної самобутності давала підставу порушувати перед представниками влади про появу «секти», яку потрібно зняти з реєстрації та закрити. До того ж керівництво ВРЄХБ на республіканському рівні активно перешкоджало висуванню на керівне служіння у згаданій структурі осіб із середовища християн віри євангельської (п'ятидесятників), мотивуючи таке рішення тим, що серед них немає людей, достатньою мірою здібних та таких, що заслуговують на довіру. Воно чітко розуміти той факт, що якби декілька згаданих осіб в керівництві ВРЄХБ таки з'явилося, то це неминуче призвело б до полеміки, до послаблення державного тиску, автономності хоча б у рамках виконання культу тих протестантських деномінацій, які увійшли до складу зазначеної всерадянської організації [192, с. 124–133]. Щодо довіри, то йшлося радше про стійкий нонконформізм п'ятидесятницького духовенства і небажання витратити свою релігійну ідентичність.

У вересні 1945 року уповноваженому Ради у справах з релігійних культів при Раді народних комісарів СРСР в УРСР Вільховому з Москви надійшла інструкція, в якій щодо п'ятидесятників зазначалось таке:

«1. Всю роботу зі злиття п'ятидесятників із євангельськими християнами-баптистами... проводять пресвітери Всесоюзної ради євангельських християн-

баптистів... З боку деяких п'ятидесятників можлива активна протидія..., що може призвести до розколу і заснування груп, які можуть об'єднатися на підґрунті цього. Спробам такого роду необхідно... перешкоджати.

2. Треба стежити, чи всі приєднані п'ятидесятники справді згодні з «Серпневою угодою», чи будуть вони на молитовних зібраннях дотримуватися порядку, який є в євангельських християн-баптистів, чи не будуть вони намагатися тиснути на євангельських християн-баптистів у питаннях щодо своїх обрядів...

3. Сигнали від уповноважених Ради у справах з релігійних культур... фіксують спроби п'ятидесятників обійти основні положення рішення й використати його виключно зі своєю метою... Таким діям слід покласти край...

4. Реєстрацію релігійних общин євангельських християн-баптистів... проводити... під назвою «євангельські християни-баптисти», причому, реєструючи общини п'ятидесятників, треба мати на увазі, що вони входять до складу общин євангельських християн-баптистів. У питанні про реєстрацію пресвітера необхідно віддавати перевагу пресвітеру євангельських християн-баптистів... У випадку, коли виникає явна загроза поглинання п'ятидесятниками євангельських християн-баптистів, від злиття общин необхідно утримуватись...

7. Ніяких конференцій пресвітерів і представників п'ятидесятників у республіці чи області... ні в якому випадку не припускати» [295, арк. 35–37].

Як зазначає І. Саламаха, уже 1946 року (через рік після підписання «Серпневої угоди») із різних областей України, а саме – з Одеської, Вінницької, Волинської, Чернігівської, Ворошиловградської, Дніпропетровської повідомляли про категоричне небажання п'ятидесятників приєднуватися до євангельських християн-баптистів [240, с. 213]. Особливо активно проти союзу виступали п'ятидесятники Одеської та Дніпропетровської областей. П'ятидесятники Одеської області взагалі вимагали заснування самостійного Союзу християн євангельської віри (п'ятидесятників) в Україні.

Унаслідок глибинних процесів, які відбулися у 1960-ті роки у сфері державно-церковних відносин, 1968-го в СРСР була дозволена автономна (незалежна від ВРЄХБ чи інших союзів і об'єднань) реєстрація помісних церков.

Це дозволило низці церков євангельсько-баптистського руху вийти зі складу ВРЄХБ, почати незалежну реєстрацію. Оскільки вони шукали шляхів до врегулювання церковно-державних відносин, а не радикально засуджували існуючу в СРСР практику взаємодії релігій та держави, утворилася проміжна між ВРЄХБ і РЦЄХБ деномінація – Союз незалежних церков ЄХБ, який існує і нині.

1946 року в Києві під керівництвом А. Бідаша, І. Левчука та В. Белих відбулися перші збори п'ятидесятницьких служителів, які не погоджувалися із Серпневою угодою. У березні 1948 року в місті Дніпродзержинську Дніпропетровської області відбувся нелегальний з'їзд п'ятидесятників під керівництвом А. Бідаша, що прийняв рішення порушити клопотання перед урядом Радянського Союзу про дозвіл відновити діяльність Союзу п'ятидесятників. Важливою обставиною було те, що в цій нараді брали участь представники від усіх трьох братств п'ятидесятників. На нелегальному з'їзді в Дніпродзержинську було вироблене звернення до керівництва ВРЄХБ і уряду СРСР, в якому аргументовано доводилося, що за минулі роки об'єднання не досягло якихось позитивних результатів у своїй діяльності, бо й виявилися особливості віронавчальних систем баптизму і п'ятидесятництва, які важко поєднати. Крім того, прийняте звернення до Радянського уряду з проханням дозволити п'ятидесятникам мати свій власний Союз церков. Усі учасники цього з'їзду були арештовані і засуджені на тривалі терміни позбавлення волі [62, с. 180].

15–20 серпня 1956 року, вийшовши з ув'язнення, керівники п'ятидесятників на чолі з А. Бідашом, В. Белих і І. Левчуком зібрали ще один нелегальний всесоюзний з'їзд незареєстрованих п'ятидесятників у Харкові (попри подальші репресії, такі з'їзди відбувалися й далі, зокрема у Тбілісі 1960-го), на якому також прийняли рішення звернутися до уряду СРСР з тим самим проханням про відновлення легальної діяльності Союзу. Також було проголошено «таким, що існує і незалежним нереєстрований союз ХВЄ». Автори радянського часу активної антирелігійної кампанії закидають учасникам того з'їзду ухвалення таких рішень: 1) відмову від будь-яких стосунків із радянськими державними і громадськими органами та організаціями; 2) ігнорування радянських законів; 3) військову службу

є особистою справою кожного; 4) благодійність, місіонерство, катехизація дітей є невід'ємним правом церкви [131, с. 12]. Зауважимо, що йдеться про суб'єктивну, притаманну часові, оцінку реальних подій. Цілком зрозуміло, що представники незареєстрованих організацій п'ятидесятників України і решти Радянського союзу нічого спільного не хотіли мати ані з нею, ані з усталеними в ній порядками і законами. Варто нагадати, що і п'ятидесятництво, і баптизм, і адвентизм, а також низка інших представників євангелічного християнства були, у розумінні і риторичі СРСР, «сектами» або «реакційними сектами» [13, с. 212].

Перед цим у П'ятихатках Дніпропетровської обл. було вироблено нову систему догматів ХВЄ, яку єпископ А. Бідаш склав іще в 1940-х роках і яка отримала назву «Віровчення – основа Церкви ХВЄ, яка перебуває в СРСР» [58, с. 17]. Цього разу вони одержали позитивну відповідь і почали збирати необхідні для реєстрації Союзу документи від місцевих церков. Вони були передані в Раду в справах релігій у Москві. Однак «відлига» швидко закінчилася і, замість реєстрації Союзу п'ятидесятників, на місцях, згідно з тими самими списками, переданих у Москву, почалися судові процеси над керівниками й активними членами церков по всьому СРСР [180, с. 80]. До 1967 року єпископ А. Бідаш сформував Раду єпископів разом із Правлінням та керівним єпископом. Саме групу під керівництвом згаданого ієрарха називали «київським єпископатом» [172, с. 87]. Власне, мова про тих, кого називали «нереєстрованими п'ятидесятниками»: воронаєвці, бідашівці, федотовці, названі за прізвищами своїх лідерів.

Радянський уряд дозволив реєстрацію п'ятидесятницьких церков, щоправда, лише за умови зречення ними частини культової практики і обрядів, які влада не визнавала за «нормальні». Така умова сама по собі відштовхувала масу п'ятидесятницьких церков від подібної «легалізації», оскільки йшлося про нагінки на їхню культову самобутність та цілковите неприйняття їх як дикунів від християнства. На знак протесту проти нічим не прикритої дискримінації вони ухилялися від реєстрації, активно вимагали зміни радянського законодавства про релігійні культу, встановленого ще 1929 року на ліберальніше. Також не було дозволено реєструвати союз або об'єднання п'ятидесятницьких церков. Ішлося

суто про окремі церкви на місцях, що сприяло розпорошеності та відсутності керівного апарату для одного або низки союзів п'ятидесятників такого типу, які на той час вже були у баптистів [206, с. 196]. Свою роль також зіграла пам'ять про події 1956 року, коли згідно зі списками, поданими п'ятидесятниками на реєстрацію, їх просто почали заарештовувати і засуджувати. Єдиної спільної позиції щодо того, що робити з можливістю реєстрації окремих церков в умовах тодішньої радянської дійсності початку «застою» серед п'ятидесятників не було. Отже, бачимо неоднорідність у думках і діях різних п'ятидесятницьких церков. Дехто з них вирішив скористатися можливістю отримати легальний статус, дехто до останнього лишався в структурі ВРЄХБ, а частина діяла нелегально в підпіллі. Проте навіть ті, хто таки отримав легальний статус, мали вести неминучу війну проти втручання влади у свої внутрішні справи, зокрема керування церквами.

Як стверджує Б. Франчук, ймовірно, що найпершою громадою християн віри євангельської (п'ятидесятників), яка була автономно зареєстрована на території тодішньої УРСР, є громада села Гольма Балтського району Одеської області, реєстрація якої припадає на 1969 рік. Наступною 1970-го зареєстрували громаду міста Одеси. Також у той самий час автономно зареєстровані п'ятидесятницькі церкви діяли у Білгород-Дністровському районі Одеської області, а 1976 року така церква зареєстрована у місті Ізмаїлі. У Києві в середині 1970-х років було зареєстровано і легалізовано два п'ятидесятницькі осередки-церкви. Перша – на вулиці Кар'єрній в районі Відрадного, яку очолював пресвітер Озеруга, у 1974 році. Церкву в Новобіличах, керовану пресвітерами Пархоменком і Бойком, зареєстрували наступного року, 1975-го [287, с. 287].

Отже, можна констатувати, що навіть за радянських часів такого явища як просто «п'ятидесятники», єдиної, монолітної, неділимої їхньої організації не існувало. Одним з аргументів начебто на користь можливій штучності такого роздроблення може бути теза про те, що йдеться про історично нелегкий для представників усіх релігійних течій у радянський час. На наш погляд, цьому аргументу можна протиставити ті факти, що і в подальшому, тобто на момент здобуття Україною незалежності, і протягом наступних років її суверенності

п'ятидесятники не прагнули створити єдиної церкви з єдиним керівництвом, а існували і продовжують існувати як низка окремих одна від одної релігійних інституцій, що мали різний погляд на свою церкву і на її майбутнє.

За радянського часу п'ятидесятницьке братство було роздробленим на кілька частин, де були свої визнані лідери. Єдиного центру не існувало. Значна частина церков входила до ВРЄХБ. Починаючи з 1968 року була дозволена реєстрація п'ятидесятницьких церков незалежно від ВРЄХБ. Цим шансом скористалися і ті з п'ятидесятників, хто вийшов із штучної всесоюзної общини, спільної із баптистами та іншими протестантськими течіями. Поряд із цим вони вжили заходів для того, щоб отримати незалежну реєстрацію, на правах автономії, і це важливо підкреслити, тобто не у складі якогось союзу, а окремо кожну громаду [57, с. 24]. Аби отримати дозвіл для реєстрації на правах автономії, потрібно було подати устав общини з викладом своїх поглядів і ставлення до радянської влади та її законів, які нормували релігійне життя. Попри низку складнощів, зокрема й перепон зі сторони органів, які мали проводити реєстрацію, значна частина п'ятидесятницьких громад реєструвалася автономно: у період з 1968–1988 років в СРСР було зареєстровано понад 400 таких громад [210, с. 2].

На кінець 1980-х років українське п'ятидесятництво було розділено на три частини. Більша з них, принаймні за офіційною статистикою, входила до Всесоюзної Ради ЄХБ за умовами Московської угоди 1945 року [173, с. 23]. У керівництві Ради напередодні релігійної лібералізації п'ятидесятницькі громади представляли Д. Вознюк, Р. Білас, В. Глуховський, Ф. Папроцький. Діяльність автономно зареєстрованих громад координувала невизнана державними органами Рада пресвітерів, до складу якої входили В. Озеруга, Н. Решиковець, П. Сердиченко та ін. Незареєстрована частина п'ятидесятників, що на цей час також зазнала розколу, мала неофіційний центр – Раду єпископів на чолі з В. Белих та І. Левчуком. Наявність керівних центрів, з одного боку, свідчила про потенційну можливість утворення власне п'ятидесятницького об'єднання; з другого – організаційний поділ п'ятидесятництва при відсутності загально-

визнаного лідера спричинив значні розбіжності в питанні формування єдиного союзу. У середовищі п'ятидесятників України відбулося приблизно те саме, що й у середовищі українських баптистів, правда, як ми зазначали вище, це відбулося на 15-20 років пізніше. Якщо говорити про середовище незареєстрованих громад п'ятидесятників, то аж до 1992 року вони фактично мали ситуацію двох осередків – «київського братства» та «московського братства» [255, с. 59]. Не останню роль в такому розділенні відіграла реакція на Талліннське пробудження.

Попри об'єднавчі наміри з боку ВРСХБ, покликані до життя ініціативою радянських державних органів, кількість християн євангельської віри (п'ятидесятників), які не були зареєстровані, і не належали до структури ВРСХБ, збільшувалася. На початку 1980-х років в їхньому середовищі відбувся розкол, обумовлений неоднаковою реакцією на так званий Талліннський рух, який був своєрідною пієтистською, харизматичною хвилею в середовищі переважно п'ятидесятників (хоча до нього долучалися також і представники баптизму та інших протестантських церков), пік якої припав на 1978–1980 роки. До нашого часу згадане явище, яке відіграло величезну роль у становленні не лише естонського п'ятидесятницького руху, незалежного від накиннутих радянською владою кліше і обмежень, головною метою яких було поступове згортання будь-яких релігійних течій на території СРСР, а й в історії оновлення п'ятидесятницьким громадам з цілої згаданої велетенської країни. Згаданий імпульс став однією з передумов утворення низки п'ятидесятницьких організацій, незалежних одна від одної, в країнах пострадянського блоку, зокрема і в Україні [355; 356].

Досі Талліннський рух як явище в історії п'ятидесятництва лишається здебільшого в усних свідченнях його керівників та тих, хто брав в ньому участь, зафіксованих на відео. У праці «История ЕХБ в СССР» в 10 главі, присвяченій історії естонського баптизму, немає жодної згадки про зазначений вище рух оновлення. На нашу думку, його аналіз може стати цінним внеском до історії як п'ятидесятництва, так і баптизму в СРСР. Цінним джерелом інформації є свідчення головного пастора церкви Олевісте (св. Олафа) міста Таллінна Рейна Уемийса. По суті Талліннський рух був одним із випадків релігійного

оновлення, яке, як відомо, доволі часто приводить до появи нових деномінацій і релігійних рухів та подальшого розвитку тих, що вже існують, в новому руслі. Якщо поглянути ретроспективно, то вся історія світового п'ятидесятницького руху пронизана подіями масштабних оновлень і пробуджень, як-от, скажімо, так зване Велике пробудження на Азуза-стрит у Лос-Анджелесі 1906 року, яке стало моментом появи нового типу пізньопротестантської деномінації, а власне п'ятидесятництва, що про нього один з батьків-засновників п'ятидесятницького руху Ч. Ф. Парем говорив так: «Якщо церква хоче стати відповіддю на сучасні виклики суспільства, нам потрібне нове сходження Духа!» [377, с. 122]. Саме за результатами цієї події Ч. Ф. Парем зафіксував нові положення своєї віри, що відрізнялася від решти вже існуючих зразків:

- спасіння за вірою;
- зцілення за вірою, через покладання рук і молитву;
- освячення за вірою;
- пришествя Христа перед тисячолітнім царством;
- хрещення Духом святим і вогнем, «яке подає дари» [377, с. 156].

Також саме під час Великого пробудження на Азуза-стрит було зафіксоване явище глосолалії, тобто мовлення іншими мовами під впливом Святого Духа, витлумачене як явна ознака дарів Духа Святого окремому вірянину. Події 1906 року згадані вище, стали першими у довгому ряду пробуджень і оновлень, що супроводжують як п'ятидесятницький, так і суміжний з ним харизматично-п'ятидесятницький рух протягом їхньої історії, і становлять окрему сторінку історії цих протестантських деномінацій, якої ми однак не торкатимемося глибоко через інші завдання нашого дослідження.

Після закінчення Другої Світової війни церква Олевісте в Таллінні перейшла до рук ВРЄХБ, об'єднавши естонських баптистів, євангельських християн, п'ятидесятників та вільних християн. Відбувся той самий штучний об'єднавчий процес, що й в Україні, або будь-де в інших республіках СРСР. У 1945 році керівники Союзу естонських церков висловили свою готовність до співпраці і об'єднання з ВРЄХБ. Не в останню чергу це сприяло тому, що влада

передала найбільший собор Таллінна в руки зареєстрованої місцевої громади, яка була юридично частиною санкціонованої владою протестантської церковної ради. Урочисте відкриття відремонтованого храму відбулося 17 вересня 1950 року за участі старшого пресвітера Естонії І. Ліпстока та поважних гостей, як-от тодішнього генерального секретаря ВРЄХБ О. В. Карєва та старшого пресвітера Прибалтики Н.А. Левінданто. Пресвітерами об'єднаної церкви св. Олафа було обрано Освальда Тярка та Оскара Ольвіка, які мали вищу богословську освіту. Зокрема відомо, що перший з них отримував теологічну освіту в США, а згодом став доволі відомим баптистським проповідником та екзегетом. Конгрегація св. Олафа, Олевісте, була заснована на базі трьох церков євангельських християн, трьох церков баптистів, однієї п'ятидесятницької, і однієї вільної ревайвелістської. Такий духовний «мікс» призвів до постання і зростання харизматичного п'ятидесятницького за своєю суттю руху оновлення, який тривав майже десятиліття. Одразу ж після війни, у 1946 році в одній з домашніх груп п'ятидесятників Таллінна з'явилося пророцтво про те, що у церкві Олевісте станеться молодіжне релігійне пробудження. «Хто тоді в це вірив? Олевісте був занедбаним храмом у центрі старого міста, всередині порожньо, селяться голуби та інші птахи, вікна повибивано, власність розграбовано. І треба ж такому статися, що атеїсти в період 1950-х років відбудували цю церкву заново, відремонтували та привели її до ладу» [282], – так Рейн Ууемийс, один з ключових діячів «Талліннського пробудження» описував ситуацію довкола храму, який став величезним п'ятидесятницьким та харизматичним осередком наприкінці 1970-х років.

Естонський релігієзнавець, історик релігії з Університету Тарту Рінго Рінге, аналізуючи історію п'ятидесятницького руху на теренах Естонії від середини ХІХ століття до нашого часу звертає увагу на той факт, що радянський повоєнний проект злиття представників різних пізньопротестантських течій в єдину структуру ВРЄХБ на теренах сучасних країн Балтії дав поштовх до організації харизматичного руху [388, с. 57–66], власне руху «Талліннського пробудження»,

а не інституційних розколів, як то було в Україні, про що йдеться в попередніх розділах нашої роботи.

За свідченнями Р. Уемийса, який був одним з провідних учасників «Талліннського руху», оновлення й релігійне пробудження почалося в столиці Естонії задовго до 1980 року. Окрім нього участь у русі брали його брат Халянд Уемийс, пастор з Їглави Яніс Озолінкевич, а також пастори Олександр Попов, Удо Веєво. З українських лідерів п'ятидесятників участь у «Талліннському русі» активно брав Микола Камінський. Зокрема, у своїх спогадах Я. Озолінкевич розповідав про те, що «Талліннський рух дуже торкнувся п'ятидесятницького руху в Україні», і що в часи його розгортання їздив він разом із Олександром Поповим та Удо Веєво служити до Рівного та Ковеля. Цікаво, що він в інтерв'ю, датованому 2001 роком, відкрито називає себе «харизматом №1» Естонії, у контексті спогадів про творця Спілки п'ятидесятників Латвії Арвіда Кумінша, якого називає «прибалтійським харизматом № 0» [308], одним з першопрохідців у цій царині, засадничо через те, що Кумінш практикував зцілення за вірою [397]. Зауважимо, що на момент учасники «Талліннського пробудження» не характеризували себе у таких термінах, бо просто не знали, що таке харизматичний рух, якими є його ознаки, і про власну причетність до нього.

Рінго Рінге, аналізуючи витоки руху «Талліннського пробудження», звертає увагу на подробиці перед усім політико-соціального гатунку. Якщо залізна завіса для жителів УРСР та інших республік була майже непроникною, то на момент середини 1960-х років вона не була аж такою щільною для жителів країн Балтії, зокрема Естонії. 7 червня 1965 року було запущено регулярне паромне сполучення між Таллінном та Гельсінками, столицею Фінляндії. Після виходу з Другої Світової війни ця країна була зобов'язана віддати частину своїх територій СРСР, а також виплачувати Союзникам репарації в розмірі 300 млн доларів, лишаячись нейтральною у холодній війні Заходу і Радянського союзу. Країна мала непогані стосунки як з СРСР, так із західними країнами, і була відкритою більшою чи меншою мірою для їхніх громадян. Згадане вище паромне сполучення стало контрабандним маршрутом із ввезення п'ятидесятницької та харизматичної

літератури до Естонської РСР. Таким чином, до Естонії потрапили твори Томмі Лі Осборна, американського п'ятидесятницького телеєвангеліста, автора книг «Біблійне зцілення» (1951), «Граничний євангелізм та чудеса зцілення» (1953), Дерека Прінса, одного з найвідоміших п'ятидесятницьких коментаторів Біблії, автора твору «Формування історії через молитву і піст» (1973). Піллі Тойво, баптистський проповідник та дослідник історії баптизму та становлення баптистської ідентичності на теренах Естонії та Східної Європи, пише, що 1966 року відбувся перший візит фінських п'ятидесятників під час туристичних відвідин СРСР до церкви Олевісте. Вони разом із членами інших вільних церков провозили контрабандою духовну літературу, зокрема твори Гранвіла «Орала» Робертса та Кеннета Гейгіна [399, с. 189]. Обидва згаданих автори – видатні діячі харизматичного руху в США та світі. Г. Робертс – піонер американського телевізійного євангелізму, за впливовістю друга після баптистського проповідника Біллі Грема особа американського протестантського істеблішменту. Був засновником п'ятидесятницької духовної місії «Євангельська асоціація Орала Робертса», що поширював ідеї «теології успіху», а також робив вагомий акцент на практиці зцілення за вірою. Саме він стояв біля витоків ще одного пробудження в п'ятидесятницькому середовищі США – «Пробудження зцілення», пік якого припав на 1940–1950 роки. Прикметно, що Г. Робертс був одночасно прийнятним і серед методистів, і серед п'ятидесятників.

Кеннет Гейгін – американський харизматичний проповідник, засновник руху «Слово віри», член «Асамблеї Бога» та учасник згаданого вище «Пробудження зцілення», що так само, як і Г. Робертс, поширював ідеї можливості божественного зцілення, передбаченого відкупною жертвою Ісуса Христа всьому людству, а також «євангелія успіху».

Перші порухи, які свідчили про початок масштабного пробудження в Таллінні в середині п'ятидесятницької громади СРСР та решти причетних пізніх протестантів, поєднаних державною рукою в ВРСХБ, стартували 1968 року серед прихожан талліннської церкви Олевісте. Центральними фігурами цього пробудження на початках були брати Рейн та Халянд Ууемийси, у чиєму будинку

збиралися віряни із суголосними ідеями, і де відбулися збори, на яких присутніми були вище згадані п'ятидесятники з Фінляндії. У храмі Олевісте почали відбуватися вечори духовної музики, як провадив місцевий хор «Еффатта», який пізніше, з 1975 року, почав приваблювати молодше покоління до віри через християнську рок-музику, популярну серед послідовників американського харизматичного «руху Христа» та прихильників культури хіпі. У той таки час глосолалії стали предметом потужної теологічної дискусії між лідерами радянських п'ятидесятників та баптистів [137, с. 112]. До цього всього треба додати також вплив одного з найвідоміших фінських проповідників з середовища п'ятидесятників та харизматів Нііло Їлі-Вайнійо, одного з лідерів потужного «Австралійського пробудження» у Фінляндії, яке стартувало 1977 року, і підштовхнуло велику кількість фінів до п'ятидесятництва, зокрема вірян інших християнських церков [383]. Цей рух також супроводжувався великою кількістю зцілень за вірою, і привернув до себе увагу тодішньої фінської преси, яка поставила питання, чи не зловживає, бува, цей проповідник гіпнозом [352, с. 93]. На тригерний вплив проповідей для масштабного поширення «Талліннського руху» цього євангеліста у свої спогадах роблять акцент як Рейн Ууемийс, так і Яніс Озолінкевич, говорячи, що фінські телеканали можна було зловити і в Естонії, і їх не глушили. Належність естонської та фінської мов до спільної балто-фінської мовної групи також допомогла в розумінні того, що відбувається в сусідній країні й про що проповідує Н. Їлі-Вайнійо, проповіді якого слухали на касетних записах. За спогадами одного з чинних служителів храму Олевісте Юоле Ніїнемяге, взимку 1977 року цю церкву відвідав з проповіддю близький послідовник Нііло Їлі-Вайнійо Рінкенен Тойво [138].

На Різдво 1977 року в храмі Олевісте відбулася перша служба зі зціленнями недужих, яку провадив Рейн Ууемийс, що описано як у спогадах Х. Ууемийс, так і в дослідженні П. Тойво [399].

До всіх вище наведених фактів треба додати ще один епізод. У 1977 році до столиці Естонії приїхав з Фінляндії п'ятидесятник Пауль Ярвелейне, який розказав прихожанам з церкви Олевісте про ідеї повного Євангелія та своєрідне

трактування Духа Святого. Йшлося про характерні саме для п'ятидесятництва і його харизматичних відгалужень ідеї. Першу п'ятидесятницьку конгрегацію Фінляндії було офіційно зареєстровано у 1915 році пастором Томасом Боллом Баретом, норвежцем британського походження. На момент кінця 1970-х років йшлося про гарно розвинутий і інституційно забезпечений рух, в якому тоді вже було декілька похідних харизматичних рухів [331].

Рейн Ууемийс у своїх спогадах згадує про події, які каталізували початок Талліннського руху так: «Ми годинами молилися у нашому будинку, шукали Бога і всі отримали хрещення Святим Духом. На одній з молитов брат отримав видіння, що сотні людей в Олевісте падають від сили Божої. Особливо мені запам'ятався один день якраз напередодні того, як почався рух Божий (ідеться про «Талліннський рух». – *Г. Т.*). Ми молилися в мене вдома, і тут пролунав дзвінок з КДБ. А будинок КДБ розташовувався через дорогу від Олевісте, метрах в 10-ти. Нам сказали, що біля вашої церкви стоїть натовп людей, близько 150 осіб, і чому ви їх не пускаєте всередину. Уявляєте, це говорили органи держбезпеки! Ми швидко пішли до церкви й побачили людей, які приїхали з усього СРСР. Служба мала початися о шостій вечора, а надворі було лише друга пополудню. Проте того разу ми почали раніше. Щойно я почав проповідь, як побачив біля себе сильно скаліченого чоловіка на милицях. Віра прийшла до мого серця, і я сказав йому: «Іменем Ісуса Христа, будь зцілений!», і він тієї ж миті почав танцювати і підстрибувати церквою! Він миттєво зцілювався. Тоді ж почалося щось дивовижне. Церква сповнилася шумом, наче десятки паротягів мчали залізною дорогою, навіть тиньк почав відвалюватися від стелі, бо все навкруги дрижало. Цей гуркіт було чути аж на вулиці, він пробивався крізь зачинені вікна, на нього почали збігатися люди навіть з Ратушної площі. Почалися масові зцілення. Як я вже говорив, люди приїжджали зі спрагою звідусіль. Дехто з них отримував видіння і сни про церкву з високою вежею, або про те, що треба їхати до Таллінна. Про те, що таке місто існує, тоді не всі знали. Люди шукали його на мапі, впевнювалися, що воно в СРСР, і приїжджали» [141].

«Талліннське пробудження», яке торкнулося як п'ятидесятницького, так і баптистського, а тим паче методистського загалу Естонії, потягнуло за собою розвиток харизматичного руху в Естонії та СРСР, який набував різних форм. П'ятидесятницька його лінія, власне те, що відбувалося і походило з церкви Олевісте, стосувався радше питання глосолалій та зцілень, і практично не мав імплікацій спротиву радянському ладу. Методистський, що зародився серед молоді Методистської церкви Таллінна в той самий час і на тій самій хвилі, був радикальніший, зокрема використовував ідею Кеннета Гейгіна про «духовну війну», відомий більше під назвою руху «Слово життя» і за фігурами Рейна Метса та Губерта Якобса, а його служіння зосереджувалося довкола говоріння іншими мовами та вигнання демонів [350].

Важливою заувагою для розуміння внутрішніх причин, які стали підґрунтям для естонського релігійного оновлення в мішаному середовищі баптистів, п'ятидесятників та інших пізньопротестантських деномінацій, які увійшли до лав ВРЄХБ, є ще одне свідчення цього церковного діяча: «Баптисти Таллінна наприкінці 1970-х за християнськими мірками мали начебто все: відомий на всю Прибалтику та СРСР хор, чудових братів-проповідників, церковну общину. Однак попри все це відчутно було якусь пустку, одним словом, релігію. Не вистачало життя Божого і присутності Ісуса Христа. І ось тоді прийшли спрага і пошуки Бога». Цю суб'єктивну оцінку духовної ситуації довкола баптизму в Естонії доволі легко можна поширити на загальне тло, як саме протестантам велося в СРСР. Ситуація Естонської СРСР була ще не найгіршою з тієї причини, що радянська влада не хотіла роздмухувати будь-який протестний рух у прибалтійських країнах, де дуже свіжою була пам'ять про анексію Радянським союзом, і про 20 років своєї незалежності. Справді, протестантів Естонії «законсервували», дали їм сповідувати й надалі свою віру, проте ця духовна «консервація», про яку говорить Рейн Ууемийс, неминуче мала призвести до придушення вітальних процесів протестантства.

Також Р. Ууемийс зазначає, що з підйомом руху оновлення посилювався тиск КДБ і міліції. Почалися штрафи, залякування, заборони перекладу служінь

російською мовою, аби менша кількість людей могла про них дізнатися та ознайомитися. Самого Р. Ууемийса КДБ попередило, що його може бути звинувачено в несанкціонованому використанні гіпнозу, техніки, дозволеної лише медикам з патентами, та засуджено до тюремного ув'язнення. Зрештою, радянські слідчі органи попередили, що коли в Олевісте не перестануть приймати осіб з інших церков та невіруючих, церкву закриють. Р. Ууемийс констатував, що на початку на служіннях, на яких було фіксовано масові випадки зцілення, естонці були більшістю. З часом їх стало менше, а 80% становили люди, що приїхали з України та Росії, і служіння стали проводити російською мовою. Але восени 1980 року КДБ заборонило лідерам «Таллінського руху» проповідувати російською, інакше погрожувало закрити церкву.

Важливо зазначити, що пастор Рейн Ууемийс лишив на плівку своє усне свідчення про те, що його відвідала делегація п'ятидесятницьких єпископів з України. Єдиним свідченням про те, що дійсно, українські п'ятидесятники активно відреагували на рух оновлення у сусідній радянській республіці, є його усне свідчення, в якому немає жодної чіткої дати. «В той вечір мене відвели на одну квартиру у Таллінні. Тоді все робилося у таємниці від КДБ. Там нас чекали 8 людей. Як виявилось, це були голови єпископів п'ятидесятників України. Мені тоді було 40 років, був я ще доволі молодим. І ось бачу я єпископів на колінах, які кажуть мені, що, мовляв, брате Рейн, у нас були пророцтва та видіння, що ми маємо приїхати до Таллінна, і просити, аби ви молилися за нас, бо ми хочемо помазання та сили Божої. Уявіть мої почуття: я, молодий служитель, маю молитися за старійшин і лідерів руху п'ятидесятників України! Але такою була воля Божа. Пригадую, що з України люди приїжджали цілими поселеннями. Одного разу ми з братами молилися за зцілення глухонімого хлопчика родом із Західної України, який приїхав разом із батьком. Хлопчик зцілювався, а через днів так 15 до Таллінна приїхало ціле їхнє село, аби побувати на богослужіннях». На наш погляд, нічого дивного у своєрідному «експорті» живих релігійних практик, привабливих і актуальних для самих вірян як п'ятидесятників, так і баптистів, немає. Як було зазначено у розділі 2.1., перед пізньопротестантськими течіями в

СРСР почала дилема їхнього повного можливого зникнення, яку вони всіляко намагалися вирішувати. Наведений приклад «Талліннської онови» ми зараховуємо до низки релігійних технік виживання в екстремальних умовах радянського тоталітаризму.

Талліннське пробудження за своєю суттю було чимось новим для радянського контексту, в якому після 1945 року перебували як п'ятидесятники, так і баптисти та методисти. Реакція ВРЄХБ, до спільності з якою належала і талліннська церква Олевісте, на рух була негативною, про що доволі м'яко було написано у друкованому виданні цієї організації «Братський вісник», у номері 1-2 за 1980 рік [261]. Як зазначає В. І. Франчук, розбіжності щодо Талліннського руху виникли і в середовищі незареєстрованих п'ятидесятників, що в результаті призвело до розколу незареєстрованого п'ятидесятницького братства. Він пише: «У прибалтійських братів (служителів з Таллінна) відбувся також ряд зустрічей з керівництвом незареєстрованого п'ятидесятницького братства. У цьому середовищі оцінка Талліннського руху виявилася неоднозначною: від повного схвалення до повного несприйняття. Якщо, наприклад, Миколай Март'янович Камінський, що мешкав у Коростені, активно і успішно брав участь у цьому служінні, то Михайло Іванович Іванов з Києва, Петро Олексійович Разумовський з Москви та Павло Степанович Єгоренков, що очолював церкви ХЄВ у республіках Середньої Азії, виступали категорично проти цього руху, що з часом призвело до розколу п'ятидесятницького незареєстрованого братства, наслідки якого не подолано повною мірою до чинного часу. Певну третю лінію «середнього шляху» зайняли ряд служителів Росії на чолі з Іваном Петровичем Федотовим» [287]. Усі вище згадані Франчуком належали до сформованого А. Бідашем у 1967 року пасторського органу управління – Ради єпископів із Правлінням та керівним єпископом. Нагадаємо, що цей керівний орган незареєстрованих громад п'ятидесятників став називатися «Київським єпископатом». До нього належали В. І. Бєлих, І. А. Левчук, П. С. Єгоренков, І. І. Славик, Н. М. Камінський, І. І. Южаков, а також від 1972 року – І. П. Федотов. В. Мурашкін, пишучи про історію та досвід п'ятидесятницької церкви, зазначає,

що «між єпископами П. С. Єгоренковим та М. І. Івановим, з одного боку, та В. І. Бєлих та І. А. Левчуком, з іншого, припинилося спілкування. Причиною цього стало неоднозначне ставлення єпископів до ряду практичних питань у справі внутрішнього будівництва церкви, зокрема, до так званого Талліннського руху, легалізації церкви та взаємодії з владою» [183]. Остаточний розкол на «київський» і «московський» єпископати припав на 1982 рік. В. Мурашкін також констатує, що справжньої єдності в середовищі громади незареєстрованих п'ятидесятників не було, бо там радше панував дух помічних церков під управлінням кожна свого єпископа.

2.3. Моделі збереження адвентистської традиції в СРСР та дисидентський рух у середовищі пізніх протестантів України

У попередніх розділах нашого дослідження описане те різноманіття форм, у яких на українські терени прийшли такі протестантські течії, як баптизм та п'ятидесятництво, і в яких вони розвивалися та набирали за часів відверто антирелігійної радянської політики. Адвентизм як протестантська деномінація, якщо йдеться про вказані географічні координати, не є виключення з цього правила.

Аби зрозуміти, що призвело до розколів в адвентистському русі другої половини ХХ століття, треба подивитися те, як СРСР ставився до цих пізніх протестантів, а вони до цієї держави. Ставлення членів АСД до радянської влади вельми стримане і на початках лояльне і спокійне: у декларації П'ятого всесоюзного з'їзду адвентистів сьомого дня, що відбувся у Москві у серпні 1924 року йдеться, що віряни АСД, що проживають в СРСР, «ні на хвилину не сумнівалися, що гасла, проголошені радянською владою, ...є магнітом, що об'єднує усіх розсудливих людей і народи в один міцний союз СРСР» [266, с. 75]. Адвентисти, гнані за царату, визнають якісні зміни щодо настроїв в СРСР, визнають радянську владу законною, і віддаватимуть їй податки, відповідно до написаного в Біблії, задля зміцнення та підтримання держави, а також дотримуватимуться всіх її законів та правових приписів. На цей момент можна

вести мову про гарно організовану структуру, тобто Союз АСД в СРСР, подібну до тієї, що мала Всесвітня Церква АСД, і на момент 1928 року – дивізіону Всесвітньої церкви АСД [91, с. 187].

Починаючи з 1927 року, ситуація змінюється. Як зазначає Є. Зайцев, керівництво АСД усе частіше починає зіштовхуватися із «самоуправством влади на місцях, що виявляло себе у формі незаконного закриття молитовних будинків та передачу їх для інших потреб» [93, с. 153]. Постає питання перепон зі сторони влади для того, аби проповідники могли вільно відвідувати свої церкви та групи, полегшення правил цензури. 1928 року, на Шостому всесоюзному з'їзді адвентистів сьомого дня прийнято нове формулювання 13 статті Статуту Союзу АСД в СРСР, присвяченої шляхам його ліквідування: «Всесоюзний Федеративний Союз може бути ліквідований за постановою з'їзду, за наявності згоди на це двох третин делегатів, або ж владою СРСР» [266, с. 67]. У квітні 1929 року постановою ВЦВК РСФСР «Про релігійні об'єднання» права релігійних організацій були максимально урізані. Є. Зайцев зазначає: «Нове законодавство про релігійні культу фактично поставило всю діяльність всесоюзної організації адвентистів сьомого дня поза законом. Функціонування попередньої структури церкви виявилось під забороною, і стало просто неможливим». Тому необхідною виявилася реорганізація роботи церкви АСД у нових умовах. Всесоюзний Федеративний Союз АСД фактично припинив свою діяльність, а ті громади, що до нього входили на всіх теренах Радянського союзу, кожна отримували своє керівництво у вигляді так званої «двадцятки», та особи, що нею керувала, а також пастора, повноваження якого обмежувалися читанням проповідей, і не стосувалися господарських, фінансових, організаційних справ громади, що відбувалося за прямого нагляду НКВД. З 1931 року структура управління в спільноті АСД мала такий вигляд: Єдиний Союз АСД в СРСР (орган, створений після ліквідації Всесоюзного Федеративного Союзу АСД), інститут вповноважених, автономні місцеві групи та громади. Церква АСД стала однією з релігійних течій, яка зазнала масових репресій у 1930–1940 роках. Живим із

керівників Єдиного Союзу АСД у СРСР на 1945 рік лишається лише Г. А. Григор'єв [90, с. 107–109].

Послаблення сталінської антирелігійної кампанії під фінал Другої Світової війни торкнулося також і радянських адвентистів сьомого дня. У 1945–1946 роках триває фактична реєстрація їхніх громад, що почалася ще за часів війни. Найактивніше цей процес відбувається в Україні, Молдові та балтійських республіках. Тривало це недовго: із 1948 року процес реєстрації релігійних громад починав сповільнюватися [89, 16].

Г. А. Григор'єв, той із членів Єдиного Союзу АСД в СРСР, якому поталанило пережити сталінські репресії, між 1945–1948 роками поступово формує новий керівний орган радянських адвентистів сьомого дня – Раду Всесоюзної організації церкви АСД (ВСАСД), до якої входить сам, як керівник, а також Ф. В. Мельник, А. Г. Галладжаєв, П. А. Мацанов, В. Д. Яковенко. Спочатку було призначено уповноважених від цієї організації в Україні та Росії, згодом – Молдові, Латвії та Естонії. Члени ВСАСД стали активно відвідувати громади, знайомитися зі станом справ на місцях, рукопокладали пресвітерів і проповідників там, де їх не було [109, с. 306]. 1952 року, після смерті Г. А. Григор'єва головою ВСАСД стає П. А. Мацанов, що продовжує політику незалежного (на скільки це взагалі було реально в радянських умовах) керівництва згаданою організацією, за що йому неодноразово на зустрічах у Раді зі справ релігії всіляко натякали, аби припинив «несанкціоновані» поїздки країною, адже постанови, що сама автономна громада обирає пастора, який не втручається в її життя, а лише відповідальний за віросповідні моменти, і не поширює своєї діяльності на інші громади, ніхто не скасовував [305]. П. А. Мацанов і після цього продовжує відвідувати громади, зокрема такі, що не мають реєстрації, рукопокладає проповідників без згоди Ради у справах релігії, а поряд з тим активно займається видавничою діяльністю, зокрема перекладає духовну літературу з іноземних мов, хрестить та допомагає родинам репресованих служителів та членів церкви АСД.

Наприкінці 1954 року Рада у справах релігійних культів позбавляє голову ВСАСД П. А. Мацанова реєстраційної посвідки, і протягом 24 годин йому запропоновано виїхати з Москви до будь-якого іншого міста СРСР, і він обирає Ростов-на-Дону. Офіційно його не зміщено з посади голови зазначеної вище організації. Тимчасово виконувачем обов'язків голови ВСАСД призначають В. Д. Яковенка, хоча члени церкви продовжують сприймати законним керівником не його, а П. А. Мацанова, що зазнав утисків [59, с. 241].

На початку 1955 року ВСАСД звернувся до Ради зі справ релігійних культів із заявою, аби отримати дозвіл скликати Пленум своєї організації, щоб обрати собі нового голову та пленум. Новим головою обирають С. П. Кулижського.

Тим часом Ростов-на-Дону з приїздом П. А. Мацанова стає центром з потужним життям адвентистської громади, куди починають з'їжджатися за новими ідеями та літературою. Виникає ситуація, коли багатьом членам церкви видається, що центром церковного життя стає Ростов-на-Дону, а Москва із членами офіційного ВСАСД виконує, радше, волю державної влади. Таким чином стає очевидно, що в радянській громаді адвентистів сьомого дня відбувся розкол на два центри – офіційний, у Москві, та підпільний, у Ростові-на-Дону. Влада знімає з реєстрації ростовську адвентистку громаду, і змушує П. А. Мацанова, на цей момент керівника підпільного ВСАСД, переїхати до Новосибірська, звідкіля він також продовжує керувати церковною роботою.

З часом розкол громади АСД лише поглиблювався, бо вона поділилася на два табори – тих, хто визнавав легальний в очах радянської влади центр у Москві, і тих, хто групувався довкола підпільного центру. «Жодних принципових відмінностей в основах віровчення офіційної та підпільної церкви АСД не було. Різниця полягала у ставленні до Радянської держави, її законів, що обмежували діяльність церкви».

На хвилі хрущовської антирелігійної кампанії відбулося закриття московського центру ВСАСД, до того моменту легального. Голову цієї інституції С. П. Кулижського наприкінці 1960 року було викликано до Ради у справах

релігійних культів, де без попередження заявлено про зняття ВСАСД з державної реєстрації нібито за ряд порушень законодавства про релігійні культу. Таким чином, вся церква АСД у СРСР, всі два згадані керівні центри з того моменту стали нелегальними в очах держави. Кожен духовний центр намагався поширити свій вплив у церкві. Доволі часто їхні інтереси перетиналися на рівні тієї чи іншої місцевої церкви, що призводило до появи різних фракцій на місцях, і поглиблювало розкол [207, с. 81].

До початку 1965 року духовний центр на чолі з П. А. Мацановим об'єднував майже дві третини всіх громад АСД в СРСР, що непокоїть владу, яка вирішує грати за іншими правилами. Підіграючи цьому центрові, вона дозволяє членам церкви АСД провести 1967 року в Києві Всесоюзну нараду щодо вирішення кризової ситуації, коли за один стіл сіли представники як московського, так і ростовсько-новосибірського керівних центрів. Формування порядку денного зазначеної зустрічі, що звучав як «Ліквідація розколу в громадах, викликаного самовільними діями певних проповідників та пресвітерів», не свідчила, що розподілу покладено край. Проведення цієї зустрічі називають подією, що стала початком узаконеного розколу церкви АСД в СРСР. Багато хто з проповідників та пресвітерів був позбавлений сану або виключений з громади. Це стало причиною глибоких протиріч усередині самих помісних громад АСД, а нові члени, що в цей час долучалися до цієї релігійної течії, мали не просто обирати певну віру, а ставити на ту чи іншу позицію у внутрішньоцерковній боротьбі, що тривала.

Фактично в середовищі адвентистів сьомого дня в СРСР, як показує російський дослідник П. Е. Макаренко, відбулися процеси, які можна порівняти з тим, що відбувалося в середовищі незареєстрованих п'ятидесятницьких громад, керованих спочатку «київським єпископатом», а далі – «московським», хіба що з тією поправкою, що внутрішній конфлікт останніх зумовлений не зовнішнім втручанням з боку радянських керівних органів, а все ж таки обертався довкола як організаційних, так і віросповідних позиції [167, с. 221–228].

Першим кроком до спроби примирення в середовищі АСД СРСР було здійснено під час Московської наради 1967 року, в якій брали участь усіх провідні проповідники з обох сторін. У зверненні за результатами цієї зустрічі підкреслено, що на той конкретний момент у церкві АСД відсутній законний центр, авторитетний для всіх вірян, що офіційно представляє церкву АСД перед державою.

Процес об'єднання двох керівних центрів церкви АСД в один відбувся за прямої підтримки і впливу Генеральної конференції АСД. 1975 року адвентистська громада міста Тула висунула ініціативу зі створення однієї спільної організації для всіх радянських адвентистів сьомого дня. 1977 року у місті Горькому відбулася зустріч керівників церкви, головним чином послідовників ВСАСД у Москві, де головним проповідником у РСФСР було затверджено М. П. Кулакова. Певним чином це знову порушило баланс сторін, бо московський центр знову узаконився, а той, який очолював П. А. Мацанов, для легалізації мав приєднатися до новоствореної структури. Пролунали звинувачення у тому, що старшого проповідника було обрано не відповідно до церковного порядку, та й титулатури такої всесвітньої церква АСД не знала, що знову посилювало конфронтацію.

1981 року в Москві за участі представників як легалізованого центру, так і підпілля Ніл Вільсон висловив волю Генеральної конференції АСД, зробивши заяву, що «зберігаючи пастирське піклування про всіх адвентистів, Генеральна конференція визнає тільки одну офіційну організацію в особі Республіканської ради» [109, с. 328]. Це змусило групу П. А. Мацанова відмовитися під тиском міжнародної організації АСД від окремого керівного центру, і підписати звернення, в якому Республіканська рада АСД була прописана як єдиний церковний авторитет, визнаний як органами радянської влади, так і Генеральною конференцією АСД, а розколи було подолано.

«Реформація не закінчилася, як багато хто думає, з Лютером. Вона буде тривати до кінця історії світу. Лютер мав здійснити роботу з поширення світла, даного йому Богом, проте він не отримав усього світла, якого потребував світ»

[406, 149], – писала на сторінках «Великої боротьби» О. Вайт, ідейна натхненниця не лише АСД, а й адвентистів-реформістів. Адвентисти сьомого дня реформаційного руху (адвентисти-реформісти) – це неоднорідне відгалуження в адвентизмі, яке генетично є пов'язаним з офіційною міжнародною церквою АСД. Так само, як і у випадку баптизму або п'ятидесятництва, йдеться про общини та церкви, які з певних причин вийшли зі структури АСД. Нині найчисельніші з них нині – це Міжнародна місіонерська спільнота АСД реформаційного руху, АСД реформаційного руху та Церква вірних та вільних адвентистів сьомого дня.

Треба зазначити, що рух адвентистів-реформістів, на відміну від АСД, виріс і вкорінився в європейських умовах. Адвентисти-реформісти вважають першою датою своєї історії 1888 рік, але фактично можна говорити про їхню появу в роки Першої світової війни в Німеччині. Ключовими проблемами, що призвели до розколу спільноти адвентистів сьомого дня у Німеччині, як пише О. О. Димань, «спочатку було військове питання, потім санітарна реформа, служба у Червоному хресті, питання можливості повторного шлюбу тощо» [78, с. 8]. Заяви Л. Р. Конраді, П. Дрінхауза, Х. Ф. Шуберта від імені Європейського Дивізіону АСД до німецького військового міністерства про участь німецьких адвентистів у Першій Світовій війні зі зброєю в руках стали тим критичним моментом, коли розкол став неминучим, бо висловлена позиція була докорінно протилежною історичній позиції церкви АСД як такої, що не воює відповідно до своїх релігійних переконань. «Безсумнівно, три керівники Церкви АСД у Європі у питанні військової служби зайняли позицію, яка увійшла у явне протиріччя з офіційною, історично сформованою позицією Всесвітньої церкви АСД» [93, с. 354], – зазначає Є. Зайцев. Церква АСД у Німеччині в часи Першої Світової війни опинилася в складній ситуації: або дотримуватися всіх історично обумовлених поглядів і практик АСД, зокрема пацифізму, або наразитися на гоніння з боку державної влади. Аби другого не сталося, керівникам церкви АСД у Німеччині довелося піти на важкий компроміс, а тих, хто з ним з вірян АСД не погодився, виключали з ряду членів церкви. Сумарна їхня кількість склала умовні 2%, що об'єдналися довкола проповідників Г. Шпанкнабе та Е. Доршлера. На

початок 1919-го таких груп було декілька, і їхні представники вперше зустрілися, аби створити спільну видиму організацію. Їхня реакція на заяви Л. Р. Конраді, П. Дрінхауза, Х. Ф. Шуберта від імені Європейського дивізіону АСД до німецького військового керівництва щодо участі членів цієї церкви у військовій кампанії набула виразу у формі друкованих публікації, де церкву АСД відверто називали «Вавилоном», тобто такою, що зазнала морального падіння та відступу від віросповідних принципів. 1916 року вони створили, як зазначає О. О. Димань, свою організацію «Пробудження і реформаційний рух» [78, с. 11]. У спогадах один з учасників руху Оскар Кремер пише: «Коли війна закінчилася 1918 року, виключених з Церкви Адвентистів сьомого дня членів було близько 2-3 тисяч. Через певний час перед цими групами постала необхідність прийняти ім'я, яке б відрізняло їх від більшого тіла адвентизму. Інакше ім'я було дуже складно обрати, тому що ми вважали себе ортодоксальними вірянами в адвентистську звістку. Зрештою, було прийнято назву «Адвентисти Сьомого дня, Старий рух, що міцно стоїть з 1844 року». Цю назву зберегли на певний час» [136].

Історія реакції частини німецьких адвентистів сьомого дня, про що вже йшлося вище у нашому дослідженні, очевидно, найяскравіший і найтрансльований у спільноті АСД СРСР і пізнішого часу епізод про постановня АСД реформованого руху. Поряд з цим варто зазначити, що подібні громади і об'єднання адвентистів сьомого дня, що виступали проти порушення принципу про неприпустимість військової служби зі зброєю в руках та участі в політиці, існували і в інших європейських країнах. Зокрема у Скандинавії це були «Адвентисти першопочаткової віри», у Чехословаччині «Зерно жінки», у Трансільванії «Адвентисти стародавньої віри», у Югославії «Адвентисти залишку», на півдні Румунії та в Болгарії «Адвентисти, що стоять на засадах віри 1844 року. У Німеччині адепти таких поглядів спершу називалися «Міжнародною емісійною спільнотою адвентистів сьомого дня – Німецьким уніоном». Як зазначає А. К. Сас, 1919 року адвентисти-реформісти вже мали достатньо членів, аби організуватися в абсолютно окрему від АСД унію, проте назву «Реформаційний рух» ще не використовували [244]. Проте, як зазначає

О. О. Димань, було утворено окрему організацію під назвою «Пробудження і реформаційний рух». 24 грудня 1919 році реформісти створили і офіційно зареєстрували «Міжнародну місіонерську спільноту адвентистів сьомого дня старого напрямку віри 1844 року – Німецький уніон» з центром у Франкфурті-на-Майні. Керівником організації було обрано О. Вельпа. Назва «Адвентисти сьомого дня реформованого руху» з'явилася аж 1922-го, після того, як зазначена релігійна організація змінила ще декілька назв [324, с. 193]. А. Бальбах пише: отримавши офіційну державну реєстрацію у 1929 році в Німеччині, адвентисти-реформісти втратили її з приходом до влади нацистської партії та Гітлера: 11 травня 1936 року згадану реєстрацію було скасовано гестапо [324, с. 199].

Після закінчення Першої світової війни керівники адвентистів сьомого дня здійснили спробу примирення з окремими групами, які відкололися від організації АСД. Під час зустрічі у німецькому місті Фріденсау (21–23 червня 1920) голова Генеральної конференції А. Даніельс та інші члени ГК пішли на певні поступки, зробивши заяву, що можливість участі або неучасті особи у збройних формуваннях та збройних конфліктах має залежати від особистої позиції кожної людини. Хід цих зборів і все на них сказане було зафіксовано, і пізніше опубліковано під назвою «Протокол». У цьому документі тих, кого виключили з Церкви АСД, назвали «Опозиційним рухом». Головний їхній принцип сформульовано так: «На головних напрямках нашої роботи не повинно бути ніяких змін. Її необхідно виконувати так зрозуміло і виразно. Як пророцтво говорить про це. Ми не маємо права входити в змову зі світом, розраховуючи на те, що в такий спосіб зможемо домогтися більшого. Люди, які заважають просуванню роботи за призначеним Богом планом, своїми діями засмучують Бога. Жодна риса істини, котра зробила адвентистів сьомого дня тими, ким вони є сьогодні, не повинна бути загублена поза нашою увагою. Ми володіємо давніми віхами істини, досвідом і обов'язком, і ми зобов'язані твердо стояти на захисті наших принципів перед усім світом» [384]. Так чи інакше, представники АСД реформованого руху, а так само решта відгалужень від цього руху будуть намагатися зробити одну-єдину річ – зберегти, якщо висловлюватися грубо,

«адвентистську ортодоксію», тобто вчення адвентистів сьомго дня у викладі від 1844 року без відхилень. «Ортодоксія не лише єдиний надійний вартовий етики та порядку (про це говорять часто, а й єдина розумна гарантія свободи і оновлення», – писав свого часу Г. К. Честертон [336, с. 134].

Спроба до примирення сторін, ініційована членами Генеральної конференції АСД А. Г. Даніелсом, Л. Х. Крістіаном, М. Е. Керном та Ф. М. Вількоксом на зустрічі у німецькому Фріденсау влітку 1920 року також не дали відчутних результатів. Розкол ліквідувати не вдалося, оскільки повторна зустріч у швейцарському місті Гланді не врегулював питання повернення адвентистів-реформістів до структури АСД. Європейський дивізіон АСД було реорганізовано, а розкол подолано не було: керівництво Генеральної конференції АСД не визнавало так зване військове питання «випробуванням на вірність», а реформісти наполягали на тому, що всі члени церкви АСД, що виконали громадянські та військові зобов'язання у відповідності зі своєю совістю мають бути виключені з лав церкви адвентистів сьомого дня. 1925 року на з'їзді в тюрінзькому місті Гота адвентисти-реформісти створили власну централізовану церковну організацію, на чолі якої поставили Генеральну конференцію. 18 представників АСДР зібралися тоді разом, і зафіксували основні положення своєї організації, викладені в «Основах віри адвентистів сьомого дня реформаційного руху». Було також утворено чотири унії – Німецьку, Дунайську, Скандинавську та Прибалтійську. 1928 року з'явився офіційний друкований орган Генеральної конференції адвентистів сьомого дня – реформістів – видання «Робітник Адвенту» («Der Adventarbeiter»).

На відміну від решти адвентистів сьомого дня, які визнавали можливість проходження вірянами своєї деномінації військової служби, адвентисти-реформісти покликалися на історичну позицію церкви АСД щодо цього питання. Зокрема, Е. Уайт та піонери руху АСД категорично заперечували проти участі адвентистів у будь-яких військових діях [278; 279]. Реформісти, які згодом відкололися від первинної організації адвентистів сьомого дня, вважали, що вірячи мають дотримуватися лише тих законів, які не суперечать їхнім

релігійним переконанням. Зокрема важливо наголосити на тому, що вони вважали будь-яку іншу позицію щодо цих питань прямим порушенням VI та IV заповідей старозавітного Декалога про суботній день (фактично йшлося про заборону працювати в цей день тижня) і заборону вбивства. Відсутність внутрішнього консенсусу щодо зазначених пунктів призвели до поділу й утворення нових реформаційних організацій та рухів. За офіційною інформацією АСД, щонайменше 2% адвентистів сьомого дня було виключено зі списків церкви.

Варто підкреслити цікаву деталь: для адвентистів-реформістів їхні погляди на те, як має функціонувати адвентизм і їхня релігійна інституція, були його найкоректнішим виконанням і втіленням. Зокрема вони покликаються на авторитет Еллін Уайт, яка в листі до Генеральної Конференції АСД 1913 року писала таке: «Мене глибоко схвилювали події, показані мені нещодавно у нічному видінні. Я бачила великий рух, прояв відродження, який здійснювався в багатьох місцях. Наш народ на поклик божий ставав в ряди. Браття, це Господь звертається до нас...Ми живемо в такий час, коли від нас вимагають рішучих дій, коли ми маємо усюди нести небесне світло» [406, с. 86].

Г. Пфендл, характеризуючи віросповідні особливості адвентистів сьомого дня-реформістів, виокремлює такі пункти:

– *щодо свободи сумління* – АСД реформованого руху робить наголос на специфічних та суворих стандартах для своїх вірян, які чекають від церкви ретельних інструкцій, як діяти у тій чи іншій ситуації; в таких рамках лишається мало місця для свободи совісті;

– *щодо військової служби* – жодний член АСД реформованого руху не може долучатися до військової служби навіть не на бойових посадах, як-от медична служба;

– *вегетаріанство* – пункт, якого має дотримуватися член спільноти АСД реформованого руху;

– *144 тисячі спасених* – тільки така кількість осіб спасеться від 1844 року і до кінця днів шляхом проповіді ангельської звістки;

– *закрите причастя* – за аналогією із Тайною вечерею, на якій були присутні лише Христос разом з учнями, причастя на регулярній онові доступне лише для постійних членів громади;

– *питання повторного шлюбу* – не важливо, що стало причиною розлучення, але член церковної громади АСД реформованого руху не може бути повторно одруженим;

– *«залишок»* – специфічне тлумачення фрагменту з книги Об’явлення св. Іоанна Богослова (12:17), де йдеться про жінку, насіння та залишок. Жінка трактується як протестантизм загалом, насіння – як рух адвентистів сьомого дня, а залишок – як АСД реформованого руху.

– *«Лаодікійська звістка»* – специфічна засторога для церковного керівництва [384].

Перші спільноти адвентистів-реформістів в Німеччині, Швейцарії, Естонії, Швеції, Данії, Норвегії, Болгарії, Сербії, Угорщині, Польщі, Австралії, Кубі та Ямайці зафіксовані ще у 1921 році. Між 1923 і 1928 роками перші громади АСДР з’являються в Австрії та СРСР. До 1933 року рух адвентистів-реформістів поширився й на інші країни Європи та південної Америки [330].

Репресії проти адвентистів-реформістів в Європі почалися практично паралельно з репресіями в СРСР. У середині 1930-х років Націонал-соціалістична партія Німеччини під орудою Адольфа Гітлера заборонила церкву АСДР з тієї причини, що остання має на меті «цілі, які суперечать світогляду націонал-соціалізму». В період з 1936 по 1945 роки багато адвентистів-реформістів в Європі, і особливо в Німеччині та Австрії було знищено в концтаборах та депортованою [340; 345].

Після Другої Світової війни організацію адвентистів-реформістів відновлено під егідою зареєстрованої в місті Сакраменто, у штаті Каліфорнія 1949 року «Адвентисти сьомого дня реформістського руху» (АСДРР). Потім на короткий час центр Генеральної Конференції переїхав до Лос-Анджелеса, згодом – до містечка Блеквуд штату Нью-Джерсі. Нині Духовний центр Генеральної Конференції АСДРР розташований у м. Роанок штату Вірджинія [324, с. 452].

У цій громаді скоро утворилося два табори, які відокремилися один від одного в 1951 році під час 6-ї сесії Генеральної Конференції АСДРР у нідерландському місті Цейст біля Утрехта. Причиною розколу стало питання шлюбу, а саме чи мають адвентисти-реформісти визнавати повторний шлюб або другий шлюб після розлучення, чи ні. Рух поділився на дві частини – «Міжнародну місіонерську спілку адвентистів сьомого дня реформістського руху» (ММС АСДРР) і «Адвентистів сьомого дня реформістського руху» (АСДРР). Перша організація висловлювалася доволі терпляче щодо зазначеного питання, а друга стояла на доволі жорстких позиціях щодо повторних шлюбів та шлюбів після розлучення: «Пункт 18. Дозволений шлюб лише з єдиновірцями, а з невірними визнано гріхом. Розірвання шлюбу можливе лише з причини перелюбу або гонінь з невірної сторони. Після розірвання шлюбу обидві сторони лишаються безшлюбними до смерті однієї зі сторін колишнього подружжя» [222]. Отже, утворилося дві організації з окремими керівництвом та церковною структурами. Попри спільність теологічних засад для двох організацій, офіційні намагання об'єднатися після розколу 1951 року, які відбулися на рівні Генеральних Конференцій у 1967 і 1993 роках, жодних результатів не дали. Обидві організації оголосили себе всесвітніми церквами, і доволі непогано почуваються окремо.

Варто нагадати, що громада адвентистів сьомого дня у Європі в роки I Світової війни хоч і була під зверхництвом Генеральної конференції АСД, проте фактично була роз'єднана, бо Російська імперія та Німецький рейх разом із Австро-Угорською імперією були по різні боки барикад у згаданій війні. Як зазначають історики адвентистського руху, для керівництва громад АСД в Російській імперії питання мобілізації та проходження військової служби зі зброєю в руках стало несподіваним викликом, так само, як і для їхніх німецьких колег. «Церква АСД в Росії виявилася неготовою до такого повороту подій, бо жодної офіційно висловленої позиції щодо питання війни та військової служби у російських адвентистів не було» [93, с. 361], – констатує Є. Зайцев. Причини виокремлення реформаційного руху в середовищі АСД Німецького рейху та Російської імперії є приблизно одними і тими самими, і, як пише М. Сапієтс,

обертаються довкола питання можливості/неможливості для адвентистів сьомого дня брати до рук зброю, ставлення до громадянських обов'язків перед державою і до неї самої [389, с. 266].

Першу Світову війну в колах адвентистів сьомого дня трактували як ознаку другого пришествя Христа, вбачали у зіткненні армій потужних світових країн сповнення пророцтва про Армагеддон, і саме через це у громадах та групах АСД стали з'являтися прихильники «реформи», що висловлювали крайні погляди щодо питання харчування, зчеплень, подружнього життя, ставлення до влади тощо. На їхню думку, церква АСД через поступки спочатку імперській, а далі радянській владі поповнила лави віровідступників.

У самвидаві, присвяченому історії адвентистів сьомого дня в СРСР у викладі прихильників церкви Вірного залишку АСД («шелковців»), що була ще радикальнішою за адвентистів сьомого дня-реформістів, згадано, що початок відступу церкви АСД від закону Божого «поклав V Всесоюзний з'їзд АСД в Москві 16-23 серпня 1924 року, а 12-19 травня 1928 року – VI Всесоюзний з'їзд АСД в Москві остаточно закріпив відступ від Закону Божого та Триангельської вістки і виявив повне падіння ангела церкви АСД у нашій країні» [104, с. 6]. Конкретно в резолюції VI Всесоюзного з'їзду АСД щодо військової служби йшлося так: «Спираючись на вчення Священного Писання Старого і Нового Завіту (1 Цар. 8:10-12; 10:25; Лк. 20:25; Рим. 13:1-8; Тит. 3:1), відповідно якого уряд є Божою постановою для карі злих на благо добрих, а також беручи до уваги Декларацію п'ятого Всесоюзного з'їзду АСД про наше ставлення до Радянської влади тут роз'яснюємо і постановляємо, що адвентисти сьомого дня зобов'язані віддавати «кесарю кесарево, а Богу Боже», відправляючи державну і військову службу, у всіх її видах на загальних для всіх громадян законних підставах.

Кожного, хто бути вчити інакше і спонукати до ухилення від несення державних повинностей, з'їзд трактує як лжевчителя, який йде у розріз з ученням Св. Писання, від'єднується від єдності Церкви Божої і ставить себе поза організацією АСД» [198, с. 11–12].

У 1924 році на V Всесоюзному з'їзді адвентистів в СРСР відбувся розкол: частина делегатів виступили проти звернення з'їзду до ЦВК СРСР із заявою про лояльність. Вони вийшли з лав Церкви АСД, і створили власну організацію – Всерадянську церкву вірних і вільних адвентистів сьомого дня.

Її члени вважали неприпустимою участь у радянських громадських організаціях, зокрема профспілках, повторне одруження після розлучення, відмовлялися брати до рук зброю і служити в армії, а також виконувати інші громадянські обов'язки. VI З'їзд більшовицької партії, який відбувся 1928 року, зобов'язав адвентистів нести державну і військову службу у всіх її видах на загальних для всіх громадян СРСР положеннях, не лишаючи вірянам права на свободу вибору. Низка членів АСД побачили в цьому порушення біблійської заповіді про заборону на вбивство. Їхнім лідером став проповідник Г. А. Оствальд, який рішенням ради Всеукраїнського уніону 1924 року було позбавлено сану і виключено з лав АСД. 1926 року він установив зв'язок з Генеральною конференцією реформованого руху адвентистів сьомого дня в Німеччині, і з дозволу керівництва цієї релігійної організації створив і очолив Російське поле АСД реформаційного руху [70, с. 60], яке після 1929-го, з посиленням гонінь на релігійні організації в СРСР пішло в підпілля. «На частих наших зборах і засіданнях комітету, з Божою допомогою, ми успішно могли розробити певні плани для прогресу справи Божої в нашій країні. Таким чином, були вповноважені для роботи такі брати: Г. Освальд, Г. Унрау, О. Дежинер, Г. Томанско, О. Регієр», – записано у протоколі Генеральної конференції реформованого руху адвентистів сьомого дня [93, с. 110]. За проповідь відмови від співпраці з радянською владою та заперечення військової служби пастора Оствальда 1931 року було засуджено до 5 років позбавлення волі. Після звільнення у 1936 році він заснував нову організацію – Всеросійську унію адвентистів-реформаторів, проте інституційно зміцнити її йому не вдалося. Під час апогею сталінських репресій його вдруге заарештували, і він загинув під час досудового слідства у 1937 році.

1927 року про адвентистів сьомого дня реформаційного руху в духовній періодиці АСД пишуть так: «Це крайній догматично рух, бо має пункт, який

забороняє вживати в їжу м'ясо, рибу і різні тваринні жири. Окрім цього реформісти проти різних щеплень від заразних хвороб і догматично забороняють повторний шлюб, навіть якщо причиною розлучення був перелюб. Також вони забороняють своїм членам перебувати у будь-якій спілці, навіть якщо це спілка професійна» [51, с. 30–31].

Г. А. Освальд був не єдиним з-поміж адвентистських діячів, хто висловив протест із курсом церкви АСД, що пристала на вимоги влади на місцях. За декілька тижнів до 6-го Всесоюзного з'їзду АСД за відмову йти на поступки та зближення із реформаційним рухом був знятий з церковної роботи та позбавлений проповідницького сану П. А. Манджура, а після зазначеної події про відхід від церковної роботи оголосив І. А. Янцен, а також К. С. Шамков, який згодом на Кавказі поширює реформаційний рух АСД під назвою «Нове світло». «Суть цього руху полягала у тому, що вони відкидали дар Х. Уайт, служіння Христа у небесному Святилищі, служіння Святого Духа як особи Бога» [12, с. 36], – пише В. В. Белкін.

У середині 1930-х років керівництво Всесоюзним Центром адвентистів-реформістів між собою поділили П. А. Манджура, голова Воронежського поля, і В. А. Шелков, голова Уральського поля. Прокопій Манджура також був запроторений радянською владою до таборів, де й помер 1954 року. Після нього рух радянських адвентистів-реформістів одноосібно очолив його соратник українець Володимир Шелков, який став керівником «Церкви вірних і вільних адвентистів сьомого дня» (ЦВВАДС). Із 1931-го по 1980 рік він відбув понад 25 років ув'язнення за різними статтями, так само, як і інші релігійні діячі-адвентисти, незалежно від того, належали вони до АДС чи АДСР. Ідеться про третє відгалуження в середовищі адвентистів-реформістів, цього разу питомо радянське, точніше, таке, що виникло і діло суто в республіках СРСР, а згодом – у країнах, що утворилися в наслідок розвалу цієї держави, поряд із іншими двома незалежними організаціями адвентистів-реформістів. Як окремий напрямок, чи не найконсервативніший серед усіх адвентистських церковних організацій, ЦВВАДС діє до нашого часу, проте його можна назвати досить камерним, якщо порівнювати

з іншими церковними організаціями адвентистів, а також до нашого часу майже закритим для зовнішніх дослідників (дається взнаки підпільне минуле) [2, с. 100].

Як зазначає дослідник Є. Зайцев, на початку 1950-х років в середовищі адвентистів-реформістів знову відбувся розкол, який був сприйнятий учасниками руху доволі болюче [93, с. 410]. А саме у 1948–1954 роках сталася суперечка між групою прозахідних адвентистів-реформістів, і радянських щодо питання дієти. Як не дивно, навіть таке нібито просте питання призвело до того, що відокремилася група, що першопочатково називалася «Адвентисти сьомого дня Свідка істинного і вірного». Як зазначає А. А. Димань, «з 1954 року керівники цього руху очевидно зрозуміли з літератури Е. Уайт про єдине ім'я церкви АСД з початку її існування і до кінця благодаті, врахували свою помилку у самовільному називанні, і для пом'якшення питання про назву церкви назвали себе «Адвентистами сьомого дня вірного залишку» [78]. Далі саме ця організація отримає назву «Вірні і вільні АСД». Таким чином, чітко викристалізувалася Церква вірних і вільних адвентистів сьомого дня. Вільними послідовники Шелкова називали себе тому, що вважали себе звільненими від «рабського підпорядкування» держатеїстичній диктатурі у формі реєстрації своїх общин.

Рух В. Шелкова відкидав будь-яке втручання радянської влади у свою діяльність. Учасники Церкви вірних і вільних адвентистів сьомого дня (ЦВВАДС) не ухилялися від служби в радянській армії, проте відмовлялися брати до рук зброю та приймати військову присягу. Після звільнення зі сталінських таборів В. Шелков жив у місті Джамбулі (Казахстан), де знову був заарештований 1957 року. В трудових таборах Сибіру й Уралу він провів ще 10 років [290]. У цей час він познайомився з ув'язненими правозахисниками, зокрема А. Гінзбургом та А. Сахаровим. Останній описав ставлення радянської влади до адвентистів у своїх мемуарах. Описані ним випадки засуджень стосувалися саме адвентистів-реформістів, оскільки з їхнім лідером він був знайомий особисто.

В. Шелков після зустрічі з політичним інакодумством заснував одне з найбільших підпільних видавництв під назвою «Вільний свідок». Ця друкарня видавала не лише потрібну самим адвентистам літературу чи такі твори, що

стосувалися теології. Йшлося про широкий спектр соціогуманітарної літератури, у якій висвітлювалися питання релігії, свободи совісті, прав людини, відносин церкви та держави тощо. Видання друкарні Шелкова поширювалися також і в країнах Заходу. Така його діяльність вважалася радянською владою як антидержавна, що вилося в переслідуваннях і гоніннях. Про ЦВВАДС атеїстична література стверджувала як про «відому своїми реакційними, екстремістськими поглядами та антисупільним характером діяльності» [315, с. 84], яка відмовлялася від реєстрації в органах влади, видавала й поширювала літературу, що «містила наклеп на радянський державний та суспільний лад» [196, с. 130–131].

1978 року пастора Шелкова заарештували в Ташкенті. Йому засудили на 5 років позбавлення волі у виправно-трудоцій колонії. На цей момент йому виповнилося 83 роки. Андрія Сахарова на засідання суду не пустили. Володимир Шелков помер у таборі в Якутську 1980 року. Його наступником став Л. Муркін.

Церква вірних і вільних адвентистів сьомого дня нині існує і діє, на відміну від ЦАСД, або двох інших церковних організацій адвентистів-реформістів, лише на території пострадянських країн. Це найменша церковна організація з подібних, центр якої знаходився до останнього часу в Ташкенті. Навіть догматично представники ЦВВАДС відрізняються від неререформованих адвентистів і від тих адвентистів-реформістів, які мають всесвітні організації. На їхнє переконання, головним атрибутом Бога є справедливість, а не любов, а їхнє вчення про Ісуса Христа є за своєю суттю схожі на аріанство. Дух Святий, третю іпостась Трійці, вони не визнають Божественною особою. Також було введено принцип ізоляціонізму, теократичного правління, керування общин суто їхніми лідерами та принцип необхідності сповіді перед служителями общини. Нині керівником ЦВВАДС є старший апостол Юрій Олександрович Фляум, якому допомагають два заступники – Олександр Фляум і Олег Галіцькій. Також до керівництва належать Володимир Володимирович Шелков, Арнольд Спалінь, Ростислав Галіцький та Діна Володимирівна Шелкова. Керівником груп, належних до ЦВВАДС в Україні є Авраам Карольський. Можна говорити про глибоку неоднозначність діяльності В. Шелкова, в якій правозахисна діяльність нормально себе почувала зі схильністю

до теократичного правління та тотального контролю над членами релігійної громади. Тут треба зазначити, що керівництво в громадах шелковців належало лише членам його родини: спочатку самому В. Шелкову, потім його зятю І. Лепшину, а потім уже вище згаданому Ю. Фляуму, зятю І. Лепшина.

1972 року, як пише у спогадах О. Цветков, серед шелковців шириться вчення про ненависть до всіх, хто не погоджується з ученням В. Шелкова. «Під впливом цього вчення ненависті до людей чоловіки залишали своїх дружин, дружини – чоловіків, батьки – дітей. Діти відмовлялися від своїх, часто хворих і старих батьків, всіма шляхами виживаючи їх з помешкань або лишали їх. При цьому відмовлялися їм будь-як допомагати... І все це чинилося за вказівкою служителів, відповідно до того вчення, яке викладав їм Дідусь (В. Шелков)» [294, с. 123]. Так само О. Цветков згадує про те, що на старості років В. Шелков називав себе живим, буквальним утіленням Ісуса Христа [293]. Також було впроваджено аналог сповіді, практики, скасованої в протестантських деномінаціях: «Дідусь, за прикладом католицької і православної церков, запровадив сповідання всіх гріхів перед священником, тобто служителем. У вступі до молитовних читань за 1977 рік В. Шелков пише: «Таємні гріхи сповідаються таємно, тільки перед віттарем та служителями; церковні – перед церквою та священнослужителями; громадські – общиною». Таким чином, священнослужителі введені до всіх сфер сповіді. Упроваджено не лише усну сповідь, а й обов'язкову письмову (той, хто сповідався, мав написати про свої гріхи, і передати служителю). Це давало можливість служителям не лише порпатися в думках та почуттях членів церкви, а й тримати їх увесь час у страху, якщо знадобиться служителю, виставити все це на огляд і глум перед іншими» [294, с. 94].

1978 року В. Шелков разом із найближчими помічниками І. Лепшиним, А. Спаліним, С. Фурлетом, С. Масловим арештовані в черговий раз. У цій кримінальній справі сторона обвинувачення наводить цікаві дані щодо організації тієї церковної структури, якою він керував. «Шелковим створена структура.. найнижчою ланкою якої, відповідно до частини 3 «Основ церковного порядку», є громада, якою керує пресвітер. Об'єднання громад становить поле. На чолі поля

стоїть голова. Поля об'єднуються в Унії, які в сукупності становлять Всесоюзну спілку на чолі із головою В. А. Шелковим» [225]. З матеріалів, які знайшли у С. Маслова, випливає, що терени СРСР були поділені на Західну, Центральну та Кавказьку унії. До складу Західної унії належали Київське, Вінницьке, Буковинське, Одеське, Прибалтійське поля. Центральну унію становили Воронежське, Східноукраїнське, Донбаське, Уральське поля. Кавказька унія включала Закавказьке, Північнокавказьке, Кубанське поля.

Обшук, проведений у помешканні В. Шелкова, виявив велетенський архів та друкарське обладнання. За спогадами О. Цветкова, «за арешту Дідуса було виявлено і його архів, схований під підлогою – 15 валіз. У тому архіві були і рапорти місцевих служителів на тих чи інших членів церкви, провинних у чомусь. Проглядаючи їх, дідусь накладав резолюції: «Виключити», «Поставити на зауваження» тощо. Ознайомившись із його архівом, співробітники КДБ виявили багато фактів самоуправства та жорстокості щодо членів церкви. У звинуваченні йому інкримінували два пункти: 1) звернення до президента США з метою підризу радянського ладу; 2) жорстоке поводження з людьми, використовуючи релігійні переконання, або, як звучить стаття: «Посягання на особу та права громадян, здійснене під виглядом виконання релігійних обрядів» [294, с. 100].

1981 року від шелковців відколюється невелика група тих, хто не погоджувався з насаджуванням ізоляціонізму В. Шелкова та його наступників, яка згодом об'єднується з Американською Генеральною конференцією церкви АСД реформованого руху з центром у місті Сакраменто.

1982 року до набору догматичних особливостей ЦВВАДС, як свідчить Л. Муркін, було додано норму про непогрішимість як первосвященика, так і служителів. «У церкві створено культ служителів, відбувається непомірне їхнє вивищення над членами церкви, а нею самою керують шляхом диктату та панування з насильством та жорстокістю» [184, с. 6]. У своїх спогадах Ю. М. та В. М. Аспідови, брати, що вийшли з лав шелковців, описують свої враження від перебування в ЦВВАДС так: «Хотілося, аби певні доктрини шелковського руху були глибше підтвержені Біблією. Я знав, що їх раніше не було. Зокрема, мова

про ізоляцію, сповідь (письмовий або відеодокумент). Робилося це з претензією, що так має бути, бо мова про церкву Божу. Коли намагалася отримати пояснення, чому так, а не інакше, це викликало агресію» [246].

У випадку з внутрішнім розколом в середовищі радянських АСД випадає говорити про прямий вплив радянської влади, що створила всі умови для виведення АСД з легального поля та боротьбу між лідерами керівних центрів за авторитет в середовищі вірян, тобто про боротьбу за владу. Утворення АСД реформованого руху має іншу природу, і торкається радше доктринальних, віросповідних засад адвентистського руху. Для дослідників церковні організації адвентистів–реформістів їхня специфіка становить особливий інтерес, оскільки досі лишається практично недослідженою цариною. Такий стан речей перед усім є наслідком вимушеної закритості і АСД і АСДР в часи СРСР, рудиментом перебування їх у підпіллі, а також того факту, що адвентисти незалежно від належності до реформованого чи нерформованого руху відзначаються консервативністю та відстороненістю від мирських проблем з-поміж усіх пізніх протестантів. Специфіка реформаційного руху АСД полягає не в інституційних новаціях та відкриванні до зовнішнього світу та його вимог, як це можемо спостерігати у харизматичних рухах п'ятидесятників чи баптистів, а навпаки – у поверненні до первинних організацій та принципів віровчення. Така спроба повернення до «адвентистської ортодоксії» набула різних форм, зокрема й вельми радикальної, як це є у випадку з церковною структурою ЦВВАДС, створеною В. А. Шелковим.

Аналізуючи зовнішні і внутрішні чинники дивергентних процесів у середовищі пізніх протестантів, доречним видається проаналізувати таке явище, як релігійне дисидентство, та спробувати з'ясувати його вплив на зазначені відцентрові процеси. Дисидентство як окреме історичне і суспільно-політичне явище є об'єктом дослідження багатьох науковців, які наводять низку визначень, з чим мають справу. Наприклад, український історик О. Бажан пише: «Під «дисидентством» слід розуміти сукупність філософських, економічних, політичних, релігійних та культурних течій, які повністю або частково

протистоять офіційним доктринам в усіх сферах матеріального та духовного життя суспільства. У процесі свого подальшого розвитку дисидентство, виходячи з конкретних умов, все активніше впливає на суспільну свідомість, поширюється на різні соціальні верстви, служить основою для формування опозиційних рухів. Виходячи з цього, «дисидентом» можна вважати особу, чії погляди, переконання і дії повністю або частково розходяться з догматами панівної ідеології, реальною практикою правлячого режиму» [8, с. 527].

Дослідниця і учасниця дисидентського руху в СРСР Л. М. Алексєєва 1983 року запропонувала одну з досі найбільш базових типологізацій груп, що до нього належали. Зокрема, ідеться про: а) «справжніх лівих», б) лібералів-західників, в) еkleктиків, г) російських націоналістів, г) націоналістів інших націй, д) сіоністські рухи, е) релігійні рухи. Останні зі згаданих є предметом зацікавлення нашого дослідження, проте ми не будемо детально розкривати їхню історію, бо це є завданням інших досліджень, а подивимося на них як історичну ілюстрацію, яка розкриває суть і перебіг дивергентних процесів в конфесіях пізніх протестантів України [2, с. 24].

Історик І. Романкіна припускає, що релігійні рухи виникли раніше за інші дисидентські. Річ у тім, що попри всі декларовані права і свободи, якими були наділені в теорії громадяни СРСР, зокрема на закріплене 123 статтею тодішньої Конституції право на «свободу дотримання культів», віряни різних конфесій не мали практичної змоги сповідувати релігію та дотримуватися релігійних обрядів. Вірян було дискриміновано у всіх сферах життя: батьків, що сповідували релігію, у будь-який момент могли позбавити батьківських прав, діти-віряни зазнавали цькування у школах та дитячих будинках, куди вони потрапляли через порушення свого права рости в родині, для них вища освіта була практично недоступною. їх ув'язнювали у тюрмах та таборах, примусово тримали у закладах каральної психіатрії. Боротьба за реальну свободу віросповідання було основним для релігійного дисидентського руху в СРСР. Виразна особливість цих рухів полягала у тому, що дисиденти з'являлися всередині церковних структур,

становили опозицію не лише органам радянської влади, а й духовному керівництву, що призводило до розколів у лавах вірян.

Релігійне дисидентство пізніх протестантів у радянський період, якщо поглянути на нього крізь призму тематики нашого дослідження, є покликаним до життя поєднанням як зовнішніх причин, тобто тиском та репресивними практиками радянської влади, держави і суспільства супроти вірян-протестантів, так і внутрішніх, бо йдеться про ідейні та практичні конфлікти між прихильниками і провідниками різних позицій, у яких формах має існувати баптизм, адвентизм, п'ятидесятництво, що призводить до розколів і постання нових релігійних організацій [6]. «Розкольників» радянська влада критикувала за невиконання власних законів, а релігійне керівництво – за недотримання релігійних приписів і заповідей. Симетрична критика на адресу радянської влади і церковного керівництва лунає зі сторони тих, хто відколовся: радянська влада порушує конституційний припис про свободу віросповідання, а церковна влада підіграє владі світській у її прагненні згортання і знищення релігії в країні, чим підриває фундамент існування своїх конфесій [232, с. 24].

Дослідники поки що не дійшли згоди щодо того, наскільки збігаються в значенні два терміни – дисиденти й інакодумці. Цю різницю помітив і означив у середині 1960-х років О. Єсенін-Вольпін. Дисиденти, на його думку, це ті, хто хотів жити так, як було записано в радянській Конституції, але без зазіхання на державний лад СРСР. Тобто якщо в було написано, що кожному конституційно гарантовано свободу слова, зборів тощо, то цих гарантій має бути дотримано. Інакодумці, відповідно до запропонованої логіки, це ті групи, хто не визнавав радянської держави, її Конституції тощо. Мова передусім про радикальні ліві та релігійні групи. Постає питання, куди стосовно до запропонованої типології можна зарахувати опозиційні рухи в пізньому протестантизмі радянської доби [375, с. 645]. Певним чином з наведеними вище твердженнями суголосна позиція Б. Захарова: «Для того щоб оцінити масштаби дисидентського руху, треба визначитись, кого вважати дисидентом. Фактично, це питання вирішувалось

п'ятим управлінням КДБ – дисидентами ставали інакодумці, що потрапляли під його пильне око і до яких застосовувалися репресії» [95, с. 311].

Якщо говорити про баптистів, зокрема Раду церков ЄХБ (детальніше проаналізовано у Розділі. 2.1), то йдеться про протест проти фактично невиконання радянською владою статті радянської конституції про свободу віросповідання та втручання влади у внутрішньо конфесійні справи баптистської громади, коли їй було накинута невластиві функції з перевиховання вірян та нагляду. Це покликала до життя незгоду серед як церковних лідерів, так і рядових баптистів, що оцінили такі дії влади та церковного керівництва як віровідступництво, і запустило процес на рівні всієї радянської баптистської громади, аби керівництво штучно створеної за прямого сприяння радянської влади ВРЄХБ було переобрано, тобто прибрано «зручних людей» для тодішнього режиму. Баптистські пресвітери А. Прокоф'єв, Г. Крючков, Г. Вінс, очевидно, ніколи б не потрапили до лав опозиціонерів щодо радянського режиму, якби між ними та режимом не було прямого конфлікту інтересів: згаданим особам було важливо зберегти свою релігійну традицію живою, без накиннутих знадвору змін будь-якого штибу, а державі – контролювати її носіїв, скоротити їхню кількість, і саму традицію знищити. Таким чином, вони були вимушені діяти під впливом зовнішнього чинника, тобто державного тиску, а також іти на конфлікт всередині самої баптистської громади з тими, хто був виразником провладних інтересів на початку 1960-х років. Тоталітарний радянський режим був екстремальними умовами, в яких суспільні свободи було максимально звужено, тому покликав до життя екстремальні форми реакції і протидії на умови несвободи радше революційного, ніж еволюційного характеру. Таким чином, рух релігійного дисидентства та інакодумства має багато спільного з дивергентними процесами в середовищі пізніх протестантських конфесій в УРСР та інших радянських республіках, бо спрямований на збереження та виживання релігійних традицій у несприятливих суспільно-політичних обставинах, а також був вимушеним.

Аби приглушити активний протест серед баптистів щодо підконтрольної режиму ВРЄХБ, протягом 1960-1963 року було заарештовано близько 200

активних її противників [95, с. 314]. Коли надію на проведення демократичного з'їзду громад ЄХБ було остаточно втрачено, у вересні 1965 року непокірні громади утворили окрему церкву, не підпорядковану ВР ЄХБ, з постійним керівним органом, тобто Радою церков ЄХБ (про це детальніше йдеться в п. 2.1 дослідження). Уже в травні 1966 року керівники РЦ ЄХБ М. Хорєв, Г. Крючков та Г. Вінс були заарештовані. Вони були засуджені до трирічного табірною ув'язнення. М. Хорєва та П. Вінса було делеговано до приймальні ЦК КПРС, аби пояснити причини затримання близько 500 осіб активістів, які напередодні приїхали до Москви з відкритим листом, в якому просили пояснити причини утисків баптизму. «Поява групи вірян зі 120 міст СРСР (близько півтисячі осіб) у центрі Москви, голосний спів духовних гімнів, молитовне колінне вклякання, настирні прохання про зустріч із Леонідом Брежнєвим – усе це зчинило чималий переполох у партійних та силових структурах. Терміново викликані посилені наряди міліції накинулися на вірян і заштовхали їх у підвезені автобуси», – описує згадану ситуацію дослідник руху РЦ ЄХБ В. А. Попов [219]. Подібні виступи в ті дні паралельно відбулися й у Києві [26, с. 51–52]. Г. Вінсу, окрім інших звинувачень, було інкриміновано складання колективної заяви до Конституційної комісії та організацію акції із захисту свободи віросповідання у будівлі ЦК КПРС 16-17 травня 1966 року [42, с. 65–66].

У 1966–1969 роках Г. Вінс відбув трирічний термін ув'язнення в таборах, а 1974-го йому було інкриміновано нелегальне створення організації РЦ ЄХБ, а також публікацію декількох статей, що містили інформацію нібито неправдивого змісту. Його було засуджено на 5 років таборів плюс 5 років заслання, а також конфіскацію майна. На його захист виступила Ініціативна група із захисту прав людини в СРСР, зокрема академік А. Сахаров, після чого справа набула міжнародного розголосу, нею зайнялися в міжнародній правозахисній організації «Amnesty International». Як зазначає Т. Грушова, з кінця 1970-х років, аналізуючи ситуацію серед пізньопротестантських громад, що не знаходилися під ковпаком у влади, представники влади й дослідники «сектантства» частіше застосовують термін «релігійний екстремізм» [62, с. 143].

Маємо зважати на той факт, що тодішній президент США Дж. Картер проводив особисті зустрічі та листувався з радянськими дисидентами. Очевидно, відбувалося це в рамках кампанії з моніторингу порушення прав людини в СРСР та соціалістичних країнах [98, с. 372]. Мова не лише про політичний, а й релігійний їхній сегмент, зокрема мова про низку листів, які він отримав від незалежних громад адвентистів, баптистів та п'ятидесятників із проханням допомогти виїхати із соціалістичних держав та закликами не відступати від проголошеного курсу зовнішньої політики, спрямованої на протидію присутності СРСР на Близькому Сході, зокрема в Афганістані. Президент Картер звернувся особисто до А. Сахарова, пообіцявши особисте заступництво всім затриманим та переслідуваним дисидентам у СРСР та Східній Європі [362].

1975 року до президента США Дж. Картера надійшов лист від родини Г. Вінса, в якому його донька Наталя просила посприяти у звільненні свого батька, баптистського пастора, засудженого радянською владою до 10 років ув'язнення. 1979 року відбулася подія так званого «Великого обміну», коли п'ятьох радянських політичних в'язнів, серед яких і пастора Г. Вінса, було обміняно на двох шпигунів – Р. Черняєва та В. Енгера [361]. Згодом до них приєдналися їхні родини. Прикметно, що і його, й інших 4-х осіб, що фігурували у цьому обміні, було позбавлено радянського громадянства. В США пастор Г. Вінс організував спочатку закордонне представництво РЦ ЄХБ, яке після 1990 року перейменоване «Російську місію благої звістки», що надавала матеріальну та фінансову допомогу радянським родинам протестантів як в 1980–1990-ті роки, так і після розвалу СРСР. Після свого звільнення та проживання в США він зустрічався з американськими президентами Дж. Картером, Р. Рейганом та британським прем'єр-міністром М. Тетчер, яких просив, за можливості, звертати увагу радянських очільників на факти порушення в СРСР Декларації прав людини в розділі свободи совісті [31, с. 65].

У лютому 1964 року виникла правозахисна організація євангельських християн-баптистів – «Рада родичів в'язнів євангельських християн-баптистів», очолювана протягом 15 років Л. Вінс – матір'ю Г. Вінса, згодом дружиною

П. Вінса, який загинув у сталінських таборах. Л. Вінс відбула за свою діяльність трирічний термін (1970–1973) [25]. Ця правозахисна організація займалася збором та поширенням, інформації про репресії щодо вірян ЄХБ, та збором матеріальної допомоги родинам в'язнів.

З 1963 року виходив журнал ЄХБ «Вісник спасіння» (з 1976 року – «Вісник істини»). «Рада родичів в'язнів» публікувала з 1964 року «Чрезвычайные сообщения», а з 1971 року – «Бюллетень Совета родственников ЕХБ». Важливу деталь щодо перебігу історії баптистського релігійного дисидентського руху розкриває у своїх працях історик Н. Бондаренко. Зокрема, вона констатує спалах політично-опозиційної до радянської влади і соціалістичного ладу діяльності нелегальної СЦ ЄХБ. Такого роду діяльність у 1970-х роках досить активно став підтримувати Захід, допомагаючи дисидентам ідеологічно, фінансово, матеріально-технічно тощо. Тактика практичної діяльності закордонних релігійних організацій стосовно підтримки радикально налаштованих баптистів характеризувалася активною реалізацією різного роду антирадянських акцій під гаслом «боротьби за права вірян» у СРСР/УРСР [17, с. 447].

До всього вище сказаного маємо додати декілька моментів, важливих для розуміння сутності внутрішніх, зокрема дивергентних процесів, у баптистській громаді СРСР. Перша полягає в тому, що УРСР була основною базою руху РЦЄХБ: тут проживала майже третина його прихильників, часто провадили важливі наради, звідсіля походили його лідери і ключові фігури [34, с. 147]. Таким чином, цей рух тісно пов'язаний з Україною, що дає підстави твердити про наявність напруги і протиборства між Москвою, центром ВРЄХБ, і українськими центрами баптистів-опозиціонерів зокрема. Друга стосується тяглості практик в середовищі українського баптистського руху. Зокрема, Н. А. Бондаренко пише: «Діяльність дисидентського характеру певних організацій і окремо взятих особистостей у 1960–1980-ті роки в СРСР за своїми формами і практикою безперечно подібна на революцій практику «кольорової опозиції» останніх десятиліть» [18, с. 381]. Зокрема, вона пише, що багато акцій релігійних дисидентів з нелегальної Ради церков євангельських християн-баптистів

(СЦЄХБ) та афілійованих з ними правозахисних структур за формами та значенням були подібні на «міні майдани».

У радянської влади існувала певна типологізація релігійних організацій. Зокрема п'ятидесятники, ще одна пізньопротестантська конфесія, яка є об'єктом нашого дослідження, потрапили до переліку «антидержавних» та «бузувірських» організацій в очах влади СРСР [123, с. 95]. Як детально було описано у параграфі 2.3. цього дослідження, у 1945 році цю конфесію було примусово підпорядковано ВР ЄХБ. Проте більшість громад п'ятидесятників просто не реєструвалась і існувала в підпіллі, не будучи підпорядкованими ВР ЄХБ. Сама по собі релігійна діяльність п'ятидесятників, зокрема богослужіння, проповідництво, виховання дітей у дусі своєї релігії тощо, могла призвести до арешту і суду. Репресії проти них були такими самими, як і проти баптистів. Безперервні утиски і переслідування п'ятидесятників з боку радянської системи підштовхнули їх наприкінці 1940-х років до ідеї виїхати геть з СРСР. Поодинокі намагання емігрувати тривали у 1950-х – 1960-х роках, за що п'ятидесятники переслідувалися.

Центром руху за міграцію в п'ятидесятницькому середовищі стала громада вірян міста Находки в Росії під керівництвом пресвітера Н. П. Горелого. 1961 року він склав список п'ятидесятників з рідного міста, які бажали виїхати за межі СРСР. Таких разом з дітьми набралось близько 1000 осіб. Пресвітер Горелій того ж року був засуджений і відсидів 14 років у таборах. Проте це не стишило бажання його громади виїхати за кордон. 1963 року двоє членів находкінської п'ятидесятницької громади, В. Патрушев та Ф. Сидоренко, почали діяльність із захисту своєї церкви від переслідувань та права свободи еміграції за релігійними мотивами. У своїх спогадах їхній одновірець Б. Перчаткін зазначає, що їхня діяльність почалася з того, що якимсь чином їм до рук потрапила «Декларація прав людини», ухвалена в ООН [211]. На момент 1965 року їх було засуджено і кинуто до таборів як політичних в'язнів. Саме там вони познайомилися з О. Гінсбургом, що далі допомогло їм налагодити контакти та співпрацю з Гельсінською правозахисною групою. Завдяки цим контактам із представниками інших крил дисидентського руху, зокрема єврейського, лідери п'ятидесятників, що виступали за право на еміграцію за

кордон, зрозуміли, що їхня справа для успіху має отримати підтримку світової християнської громадськості. Євреям та німцям було трохи легше виїхати з СРСР, а представникам релігійних спільнот – ні. Так відбулося тому, що радянська влада не бажала визнавати факту релігійної несвободи в СРСР, і боялася випускати назовні когось, хто міг би свідчити протилежне. Контакти з Гельсінською правозахисною групою і членство у християнському Комітеті із захисту прав вірян в СРСР, організованому Глібом Якуніним [7, с. 293], дало можливість розголосу ситуації, що склалася із п'ятидесятниками та іншими пізніми протестантами в СРСР, і на момент 1978 року 10 тисяч п'ятидесятників, баптистів та адвентистів потрапили до списку Конгресу США, бо підписалися під відозвою «Відпусти народ Мій!» (авторства Н. П. Горелого, В. С. Шилюка, Б. Г. Перчаткіна) [289].

З 1974 року п'ятидесятники зв'язалися через правозахисників із західними кореспондентами. Тоді ж перші сім'ї одержали запрошення із Заходу й дозвіл на виїзд. Рух п'ятидесятників зміцнювався. З цього моменту почалося видання бюлетеня «Інформаційна служба християн віри євангельської – п'ятидесятників» (потім «Факти і тільки факти»). З 1976 року він виходив регулярно і його повідомлення регулярно публікувалися у «Хроніках текущих событий». В Україні на кінець 70-х років документи на виїзд подали тисячі п'ятидесятників. Загалом в СРСР на цей час їхня кількість сягнула 30 тисяч осіб [289]. З 1979 року репресії проти п'ятидесятників значно посилювалися. Як зазначає О. В. Лугова, 1981 року п'ятидесятниками був утворений комітет «Право на еміграцію», правозахисна організація п'ятидесятників. Одним з її лідерів був донеччанин Павло Ахтьоров – автор трактату «На шляху до безсмертя». За свою діяльність він був двічі засуджений у 1971 та 1981 роках [155, с. 21]. 1982 року через комітет була сфабрикована справа проти його іншого керівника – Василя Бараца, мешканця міста Рівного. Важливо зауважити, що не тільки питання свободи щодо повного сповідання своєї віри, без обмежень, накладених ВРЄХБ, а й питання еміграції як вияву лояльності чи нелояльності до радянської влади стало для п'ятидесятників причиною розколу громад.

Важливим епізодом з історії відстоювання п'ятидесятниками свого права на вільне віросповідання та виїзд закордон з релігійних причин становить справа так званої «Сибірської сімки». Мова про родину п'ятидесятника з міста Черногорська в Хакасії П. Ващенка, що з 1978 по 1983 рік провели в посольстві США в Москві, бажаючи виїхати закордон з СРСР. Завдяки широкій суспільній кампанії підтримки в США справою зацікавилися американські конгресмени, які 1982 року направили Л. Брежнєву листа із проханням дозволити виїхати родині Ващенків за кордон. 1982 року з родиною під час свого візиту до СРСР зустрівся Б. Грем. Того самого року Сенат США проголосував за надання згаданій родині права на постійне проживання у США [252].

1985 року в США стартував процес ухвалення закону про біженців за релігійними мотивами. 26 липня 1988 року відбулася доповідь п'ятидесятника Б. Перчаткіна в Конгресі США про стан справ вірян в СРСР, де йшлося про приклад п'ятидесятницької громади міста Находка та його власної родини, що потрапила під репресії. Через два місяці Конгрес проголосував за надання статусу біженців для п'ятидесятників та виділив кошти на біженців за релігійними мотивами. «Поправка Лаутенберга», тобто законодавча новація, висунута сенатором від Демократичної Партії Ф. Лаутенбергом, була внесена до цього документу 1989 року, аби полегшити еміграцію до США біженців, що потрапили вдома під переслідування за їхні релігійні переконання [382]. Підписана Дж. Бушем поправка не лише означила конкретні групи населення, що могли претендувати на статус біженців, а й уперше за історію американського імміграційного законодавства дозволила особами з цих груп добиватися такого статусу ще в себе на батьківщині. 1990 року було ухвалено аналогічний закон щодо баптистів та адвентистів [360]. Хвиля еміграції представників різних гілок пізнього протестантизму з України, запущена зазначеною вище нормою американського міграційного права, не припинилася до нашого часу, а війна між Росією та Україною лише пожвавила цей процес [203].

Адвентистів різних напрямків, які існували або виникли на теренах СРСР, радянська влада переслідувала і утискала так само жорстоко, як представників інших пізньопротестантських течій. Проте найбільш активною і видимою у

відстоюванні своїх прав на свободу совісті та віросповідання були Вірні та вільні адвентисти сьомого дня (ВВАСД). Зауважимо, що як мінімум три покоління очільників цього руху були репресовані. Г. Освальд і П. Манджура загинули у сталінських таборах [12, с. 36]. Їхній наступник В. А. Шелков провів в ув'язненні й таборах 26 років свого життя, помер теж у таборі 1980 року [270, с. 204]. Цей релігійний діяч був знайомий з А. Гінзбургом і А. Сахаровим, і фігурує у спогадах останнього. Гоніння на адвентистів активізувались з 1979 року, тобто через рік по тому, як було арештовано В. А. Шелкова та його зятя й наступника І. Лєпшина, що належить до третього покоління лідерів ВВАСД, що були репресовані радянською владою [307], а КДБ старанно намагався викрити підпільне видавництво ВВАСД «Верный свидетель», що друкувало низку підпільної літератури як віроповчального, так і правозахисного змісту [2, с. 182].

Пізні протестанти, що після Другої Світової війни захищали своє право на свободу віросповідання, були змушені зайнятися правозахисною діяльністю, якщо хотіли зберегти свою релігійну традицію. Серед баптистів, адвентистів, п'ятидесятників знаходилися рішуче налаштовані лідери, що не погоджувалися жити за накинутими світською владою правилами і зникати. Це вело до появи окремих, опозиційних церковних інституцій, тобто розколів, які є виявом дивергентних процесів в релігійній системі. Окремим відкритим для подальшого дослідження питанням є їхнє ставлення до політичної складової дисидентського руху, наявність або відсутність амбіції щодо такої діяльності, їхнє відлуння в громадах простих вірян, оцінювання внеску в розвал СРСР. До певної міри маємо визнати, що знайомства із керівництвом Московської Гельсінської спілки значно допомогло їм бути почутими та отримати реальну підтримку як від керівництва країн Заходу, зокрема США, так і від своїх братів у вірі, тобто світової громади пізніх протестантів світу.

Висновки до другого розділу

Усупереч спробам радянської тоталітарної влади об'єднати баптистів та п'ятидесятників у межах однієї організаційної структури, уніфікувати їх

доктринально з метою знищення, а також заборонити і знищити адвентистський рух, дивергентні процеси в цьому середовищі не припинилися, а посилилися в наслідок того, що всі вище згадані деномінації шукали механізми адаптації, які б дозволили не тільки вижити, а й зберегти їхню ідейну та організаційну специфіку. За радянських часів матриця дивергентних процесів для баптистів, п'ятидесятників та адвентистів є подібною: виникнення паралельних церковних організацій з різним ступенем легальності та залучення до радянського суспільства, тобто ВРЄХБ, СЦЄХБ, автономних баптистських церков, низки п'ятидесятницьких церковних організацій і спілок, частина з яких не лишилася осторонь «Галлінського пробудження», яке відкриває історію харизматичного руху в СРСР і пострадянських теренах, існування і паралельна діяльність АСД, АСДР, групи під керівництвом В. А. Шелкова можна пояснити небажанням миритися із політикою радянської влади, спрямованою на знищення релігії як явища життя суспільства. Діяльність різних організацій і груп усередині баптистського, адвентистського й п'ятидесятницького руху засвідчують наявність різних стратегій існування їхніх церков у радянський час, бачення свого майбутнього і, головне, небажання бути ані забороненими, як це сталося в СРСР з адвентистами, ані зведеними до одного знаменника штучно, в лавах ВРЄХБ, як баптисти і п'ятидесятники.

Аналіз історії пізньопротестантських конфесій на теренах України показує, що характер і якість дивергентних процесів, які в них відбуваються, залежить від зовнішніх і внутрішніх чинників. Так зовнішніми чинниками зазначених процесів є стан соціополітичного доквілля, в якому перебуває конкретна релігійна конфесія, наявність або відсутність реальної свободи віросповідання, якість політичного режиму – його демократичність чи тоталітарність, факт тиску. Внутрішніми чинниками дивергентних процесів, відповідно, є діяльність конкретних людей, тобто релігійних лідерів, їхні особисті амбіції чи конфлікти, незгода з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами, будь-якими іншими явищами організаційного життя релігійної громади, що найчастіше виникають у відповідь на зміну групових доктрин, літургії, і/або рівня суворості,

тобто лібералізації чи фундаменталізації магістральної доктрини, зміну поколінь вірян і церковних лідерів, рівень їхньої загальної освіченості, заглибленість у віроповчальні засади власної релігійної традиції, відкритість світові й суспільству, доступність альтернативних засобів легітимації.

Історична доля баптистів, п'ятидесятників, адвентистів на теренах України за радянського режиму, у проміжку від 1945 до 1991 року, розкрита в історичних роботах українських та закордонних дослідників, а також в архівних документах, дає змогу характеризувати згаданий період як час виживання для всіх вище згаданих пізньопротестантських конфесій. Концентрована антирелігійна політика і дії радянської влади були спрямовані на знищення будь-якої форми релігії та її носіїв на теренах СРСР, бо в них вбачали альтернативний голос і альтернативну силу, здатну впливати на широке коло людей. Відповідно, баптисти, п'ятидесятники, адвентисти були штучно маргіналізовані. Усупереч спробам радянської тоталітарної влади об'єднати баптистів та п'ятидесятників у рамках однієї організаційної структури, уніфікувати їх доктринально з метою викорінення, а також заборонити й знищити адвентистський рух, дивергентні процеси в цьому середовищі не припинилися, а посилювалися, бо всі вище згадані деномінації шукали такі механізми адаптації, які дозволили б не тільки вижити, а й зберегти свою ідейну та організаційну специфіку. Важливим елементом, який варто врахувати, аналізуючи історію пізньопротестантських конфесій на українських теренах у зазначений вище час, є міра заборони кожної з них у СРСР, що вплинуло на стратегії їхнього виживання та адаптації. Баптисти й п'ятидесятники зазнали бузувірського експерименту з боку радянської влади, який мав на меті знищити їх шляхом розмивання різниці в засадах їхньої віри у лавах штучно створеної Всесоюзної ради євангельських християн і баптистів. Цьому проекту не судилося реалізуватися, і він, по-суті, запустив потужні відцентрові процеси як у баптистському, так і у п'ятидесятницькому середовищах. Щодо першого мова про створення опозиційної Ініціативної групи та Ради церков ЄХБ, а згодом автономних баптистських церков, що від неї відколовся. Щодо другого – як мінімум трьох п'ятидесятницьких керівних центрів, які не могли дійти згоди щодо

потреби чи непотрібності державної легалізації, свого місця в лавах ВРЄХБ. Ще одним вагомим питанням, яке їх роз'єднувало, було ставлення до так званого Талліннського пробудження, події п'ятидесятницької онови, рівної, можливо, навіть до події пробудження на Азуза-стрит, яка однією з перших маркувала прихід на терени СРСР харизматизму. Адвентисти на теренах радянської України, як і СРСР загалом у досліджуваній у нашому дослідженні період не репрезентовані суто АСД, а ще двома гілками адвентизму: адвентистами-реформістами і їхнім відгалуженням – Церквою вірних і вільних адвентистів сьомого дня (шелковцями). Офіційна заборона АСД в СРСР у післявоєнний час обертається для цієї пізньопротестантської конфесії видимим розколом, подолати який вдалося лише за наполягання Генеральної конференції АСД наприкінці 1980-років. Видимі громади адвентистів-реформістів в Україні діють до середини 1950-х років, стають менш помітними після цього часу через те, що їхні лідери в чергове майже всі винищені радянською владою. В опозиції них перебуває Церква вільних і вірних адвентистів сьомого дня, єдина в структурі адвентизму, що виникла і до моменту падіння СРСР діяла виключно на його теренах як потужна, проте глибоко законспірована релігійна організація. Лідери цього руху лишили по собі низку теологічних праць, в яких було обґрунтовано віросповідні засади та відмінності Церкви вільних і вірних адвентистів сьомого дня від решти адвентистських течій, інформовано про ставлення до радянської влади.

На окрему увагу заслуговує релігійне дисидентство як причина дивергентних процесів у середовищі пізньопротестантських конфесій на українських теренах. Лідери баптистів, п'ятидесятників, адвентистів, а також їхня паства по-різному ставилися до тієї ролі, яку їм накінула радянська влада, тобто штучну маргіналізацію, а також до системної дискримінації, що чинили як влада, так і частина радянського суспільства. Не лише судове переслідування, заслання до таборів, штрафування, а поза тим і позбавлення батьківських прав, застосування методів каральної психіатрії, позбавлення реального права на здобуття вищої освіти та обіймання ряду посад і занять можна вважати формою репресій і тиску на представників та інституції пізніх протестантів в СРСР.

Системна дискримінація вірян різних конфесій, зокрема й пізніх протестантів, глибоко позначилася на них, і варто констатувати, що трьох неповних десятиліть свободи віросповідання, яку із собою принесло здобуття Україною незалежності, не досить, щоб подолати й переосмислити спадщину тоталітарного минулого. Найживучішим лишається словник термінів і понять, які радянський режим використовував щодо пізніх протестантських конфесій. Великою мірою і нині громадяни називають пізньопротестантські конфесії «сектами», що є виявом збереження радянських рудиментів у публічному дискурсі сучасної України.

У багатьох випадках вдавання до релігійного дисидентства було вимушеним з боку представників баптистів, адвентистів та п'ятидесятників, хто не бажав миритися з чинною радянською програмою із власного знищення, намагався врятувати релігійну традицію. Ставлення до виконання конституційної норми про свободу віросповідання та радянської держави зокрема були тими питаннями, які додатково роз'єднували громади вірян та їхніх лідерів. Крізь цю призму баптистська Ініціативна група та Рада церков ЄХБ постає як дисидентське утворення. Для її лідерів важливим було дотримання конституційної норми про свободу віросповідання, для п'ятидесятників – право на вільний виїзд до будь-якої несоціалістичної країни, яка гарантувала б їм свободу сповідання їхньої віри, а для адвентистів, особливо для шелковців важливим було протистояння СРСР як державі, що втілювала принципи і практики, абсолютно протилежні біблійним.

Усе зазначене дає змогу зробити загальний висновок, що для українських пізньопротестантських конфесій за радянського часу, в умовах тоталітарного режиму дивергентні процеси були засобом, який сприяв виживанню й збереженню їхньої конфесійної ідентичності, багатоманітності ідейних та інституційних форм. Таким чином, за несприятливих соціополітичних умов згадані процеси можна визначити для окремої релігійної традиції як один із засобів адаптації та збереження.

РОЗДІЛ 3

СУЧАСНИЙ ЕТАП ДИВЕРГЕНТНИХ ПРОЦЕСІВ У СТРУКТУРІ ПІЗНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ УКРАЇНИ ТА ПРОБЛЕМИ, ЩО ЇХ СПРИЧИНИЛИ

Дослідник, що береться за аналіз нинішнього стану пізнього протестантизму в Україні, опиняється в складній ситуації, бо якщо історію цієї течії християнства на вітчизняних теренах досліджували, і продовжують досліджувати, то релігієзнавців-аналітиків сучасного стану і внутрішніх процесів, які там відбуваються, бракує. Це демонструє чинний стан фахової рефлексії непересічної і знакової не лише для України, а й для Європи та західного світу події Революції гідності, участь у якій взяли представники різних релігійних організацій, зокрема євангельські християни. Так само мало відрефлексованим є питання ролі, участі, змін, які з собою для баптистів, п'ятидесятників, адвентистів принесла російсько-українська війна, що точиться досі [269]. Простої фіксації, фактоописання участі згаданих вище релігійних організацій у важливих для долі України найсучасніших історичних подіях не достатньо, а для повноти розуміння цих подій і їхнього значення для релігійної сфери нашої країни та її учасників, якими є зокрема і пізні протестанти, потрібно з'ясувати, якими були причини їхнього виходу на майдан Незалежності у Києві та в інших місцях масових протестів, внутрішні та зовнішні стимули таких дій чи бездіяльності, трансформацій і змін, які по тому сталися чи не сталися [274].

З падінням тоталітарного режиму та здобуттям Україною незалежності пізньопротестантські течії разом з іншими релігійними осередками опинилися в нових для себе соціокультурних і суспільно-політичних умовах. Реакція на них з боку духовних центрів пізнього протестантизму, а також вірян, на думку М. Мокієнка, становить наукову проблему, пов'язану, зокрема, із динамічним зростанням ролі релігійних інституцій у розвитку громадянського суспільства. Він у підсумку робить висновок, що у всередині наявних протестантських релігійних організацій розпочалася внутрішня перебудова, покликана, з одного боку, адекватно відповісти на нові реалії, а з другого – підкреслити специфіку

кожної з течій, значно знівельовану в радянську добу: «У протестантському середовищі почали активно витворюватися нові церкви й об'єднання, демонструючи його внутрішню роздробленість і конфесійне розмаїття» [181, с. 34]. До тепер актуальним, на наш погляд, лишається зауваження цього автора, який наголошував на недостатньому рівні уваги до протестантизму часів незалежної України. Попри те, що здійснено низку ґрунтовних, фахових досліджень з цієї тематики (охарактеризовані в розділі 1.1), ця тема лишається відкритою і потребує постійного моніторингу та дослідження. Зокрема в нових умовах до останнього часу увага дослідників була прикута до вивчення різних аспектів діяльності православних церков, а також легалізації забороненої греко-католицької церкви. Значно менше уваги було приділено пізньому протестантизму в багатоманітті його інституційних форм. На наш погляд, український пізній протестантизм є актуальним для дослідження для релігієзнавців не лише через те, що він є живою релігійною традицією, яка рефлектує процеси світового релігійного поля, а й надає їм форми, відповідні контексту українських реалій.

«Всі процеси, які відбуваються у релігійному середовищі, як позитивні, так і однозначно негативні – продукт попередніх років. Перебудова в даному випадку є каталізатором, який наближає їх до тієї кульмінаційної точки, куди вони наближались логікою свого розвитку. Це, звісно, стосується не лише конфесійних угруповань. Злоякісні утворення, які наривали всередині суспільного організму, не лікувались, не усувались соціальною хірургією, а, навпаки, ховались ще глибше, тепер відкрились у свій своїй непривабливості. І не демократію тут треба звинувачувати, а її відсутність протягом досить тривалого часу... Релігійні групи, які в центрі своєї соціальної доктрини ставили несприйняття суспільства, у кінцевому підсумку неминуче деградують» [85, с. 15], – слушно зазначає у своїх характеристиках стану пізнього протестантизму напередодні розпаду СРСР В. Є. Єленський. На наш погляд, це доречна думка, адже якщо аналізувати підстави та тригери дивергентних процесів, що відбуваються в середовищі вітчизняних євангельських християн, то частина їх є успадкованою з попередньої,

радянської доби, частина є здобутком сучасної доби та реакції на неї, а ще одна – виникає внаслідок подолання радянського минулого. Зокрема, це твердження справедливе в разі вибору організаційної моделі баптистами та п'ятидесятниками, що виливається в дискусії про природу та завдання Церкви, про автономність помісних церков та форми між церковного співробітництва – союзи, асоціації, братства тощо. Це питання органічно постає для вирішення, бо йдеться про подолання і переосмислення попередньої, радянської дійсності, коли згадані вище євангельські християни попри догматичні розбіжності, що існують між ними, були штучно об'єднані у лавах керованої згори і контрольованої радянською владою ВРЄХБ.

У кожній із досліджуваних пізньопротестантських конфесій накопичуються проблеми, які можна охарактеризувати як проблеми інституційного зростання і якісних концептуальних змін, які в результаті ведуть до суперечностей між автохтонними українськими та американо-європейськими протестантськими моделями влаштування конфесійного життя, між традиціоналізмом і лібералізмом, старшим і молодшим поколіннями вірян, між залишками ментальності сектантської та міноритарної та новими оцерковленими формами функціонування громад, а також консервативним і модерністським богословським способами мислення, які стикаються нині в пізньопротестантських церквах [262 с/ 308–310]. На нашу думку, величезним викликом для всіх євангельських християн України стали події Революції гідності на зламі 2013–2014 років і подальша російська агресія, які актуалізували питання про включеність їхніх релігійних організацій до суспільного життя України, тобто нагальне вирішення питання про свою відкритість або закритість мирському світові [84]. Загалом виявили себе дві позиції, які мають практичний вимір: перша є активним включенням до загальносуспільних процесів, зокрема, до різних волонтерських рухів, друга – інертним спогляданням і свідомим відмежуванням себе від вирішення тих проблем, які торкаються нині дсього українського суспільства та долі України як незалежної, суверенної держави.

Вибір між вестернізацією/модернізацією та євразійством/фундаменталізмом – ось ті питання, у межах яких коротко можна описати те, що нині відбувається з пізньопротестантськими конфесіями в Україні та світі [391, с. 9]. Подолання стереотипів, вироблених за радянських часів, виклики плюралістичної демократії і лібералізму, модерністські впливи на церковне життя – ці питання окреслюють проблемне коло і водночас спектр варіацій їхнього розвитку. Посилення протиріч між консерваторами і лібералами у пізньопротестантських церквах України може знайти своє історичне пояснення і варіанти вирішення саме в площині міжнародного досвіду, як приклад загальносвітових тенденцій, тобто переходу від традиційної до ультрамодерної релігійності [319, с. 185–186].

3.1. Баптистські, п'ятидесятницькі та адвентистські організації в ситуації в період змін суспільно-політичного та державно-економічного устрою України

Процеси, які почалися на зорі 1990-х років, зокрема, національне відродження і утворення з республік Радянського Союзу незалежних держав, зміна довколишніх умов істотно вплинули на організації євангельських християн-баптистів на українських теренах. У попередніх розділах нашого дослідження йшлося про ті організаційні утворення, в яких баптизм інституціоналізувалися після 1945 року за радянської влади. З розвалом СРСР відпала потреба в існуванні штучно створеної релігійної організації, як ВРЄХБ, передусім як засобу контролю і тиску держави на реєстровані громади баптистів, п'ятидесятників, менонітів тощо. Здобуття Україною незалежності та зміна суспільних і політичних умов поставила перед усією баптистською спільнотою незалежно від наявності або відсутності держреєстрації, питання, у межах яких інституційних утворень вони будуть діяти на теренах національних держав – колишніх радянських республік [86, с. 165]. Можна припустити, що зазначений історичний момент міг бути зручним для подолання розбіжностей у баптистському середовищі, між «реєстрованими» та «ініціативниками», але цього не сталося. Як не сталося уніфікації в середовищі

п'ятидесятників, штучно включених до лав згаданої вище релігійної організації, або у середовищі адвентистів, діяльність яких було заборонено на теренах СРСР взагалі.

Вище (Розділ 1) було наведено запропонований Дж. Льюїсом перелік основних груп причин, які спричиняють старт розколів. На момент 1991 року для громад колишнього СРСР актуальними лишалися як мінімум 2 з них. Не було подолано конфлікти між релігійними лідерами, та їхні особисті амбіції (коли розколи можуть бути розпочаті особами з амбіціями до лідерства, або з'явитися у наслідок особистих конфліктів між релігійними лідерами) – живими і активними на момент падіння СРСР були і керівники ВРЄХБ, і керівники РЦЄХБ, і керівники АЦЄХБ, які мали одне до одного претензії різних штибів, зокрема щодо владних повноважень, легальності та дійсній відповідності їхнього лідерства та громад духові і засадам баптизму. Ту саму картину можна побачити і в п'ятидесятницькому середовищі, між тими, хто керував ВРЄХБ, автономними реєстрованими громадами Ради пресвітерів та нереєстрованими громадами Ради єпископів, що врешті розкололася на «київський» і «московський» єпископати. Подібну картину спостерігаємо і в адвентистському середовищі станом на 1991 рік: окремо діє керівництво АСД, АСД РР та шелковців, що також після смерті В. А. Шелкова переживають момент внутрішньої фрагментації через боротьбу між лідерами руху за керівництво та владу. Для всіх них актуальним лишається пункт щодо незгоди з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами (згадана незгода, що веде до розколу, може торкатися будь-якого моменту організаційного життя релігійної громади, найчастіше виникає у відповідь на зміну групових доктрин, літургії, і/або рівня суворості (лібералізації чи фундаменталізації магістральної доктрини)) [302, с. 110]. Ситуація 1991 року – своєрідний шок для переважної більшості членів радянського суспільства, і різних релігійних організацій цього суспільства, яке не надто розуміє, чого конкретно чекати від майбутнього. Для тих, хто зазнавав гонінь, утисків, силування до співпраці із владою не на свою користь, важко було чекати від новостворених держав та їхнього уряду чогось іншого. Тому на момент розвалу СРСР пізні протестанти лишалися, як і були, роз'єднаними через неоднаковість

позиції щодо того, чим є влада, як з нею взаємодіяти, та щодо своєї ролі в національних суспільствах, контактуванні чи неконтактуванні з «миром». Це дає нам підстави говорити про стійкість і присутність дивергентних процесів у конфесіях вітчизняних пізніх протестантів, які є однією з причин, чому нині в Україні існує ціла мережа різних за природою та історією своєї появи, належністю до певної генерації баптистських, п'ятидесятницьких та адвентистських церковних організацій, а не лише по одній церковній організації для баптистів, п'ятидесятників та адвентистів.

1990 року на XXI з'їзді євангельських християн-баптистів України, що входили до ВРЄХБ, було проголошено створення самостійного Союзу євангельських християн-баптистів України [228, с. 401]. Слід пам'ятати, що вищенаведена кількість не враховує громад Ради Церков, автономні церкви та незалежні церкви. Також слід відмітити, що в 1990–1991 роках зі складу ВРЄХБ вийшли майже всі п'ятидесятники й усі ті церкви, де вони становили більшість. Це зменшило кількість громад у новоствореному Союзі, але згуртувало церкви та об'єднало їх настільки, що за досить короткий час кількість церков в Союзі була поновлена новими баптистськими церквами. Паралельно 10-13 листопада 1992 року у Москві відбувся черговий з'їзд євангельських християн-баптистів Всесоюзної Ради, на якому було створено Євро-Азійську Федерацію Союзів ЄХБ, яка стала правонаступницею ВРЄХБ у Росії [163, с. 7].

Спадкоємцем ВРЄХБ на теренах незалежної України став Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів, заснований на XXI з'їзді братства 25–27 січня 1990 року. На з'їзді тривали дискусії стосовно доцільності заснування окремого союзу, що загалом відбивали неоднозначність підходів серед вірян до цього питання [67, с. 3]. Новостворений союз очолив старший пресвітер Я. К. Духонченко, який обіймав цю посаду до своєї смерті у 1993 році. У лютому 1994 року на XXII з'їзді новим головою союзу було обрано Г. І. Коменданта, керівника євангельсько-баптистського братства на пострадянських теренах [83, с. 387]. Також на цьому з'їзді було прийнято назву «Всеукраїнський Союз Об'єднань ЄХБ» (ВСОЄХБ). У січні 1999 року ВСО ЄХБ, до

складу якого увійшли українські баптистські церкви та 5 об'єднань церков діаспори (США, Канада, Австралія, Аргентина, Парагвай), налічував 1978 церков, що об'єднували майже 125 тисяч вірян.

На кінець XX століття ВСОЄХБ за чисельністю членів посідає одне з чільних місць серед національних європейських баптистських союзів та має сильний вплив у Європейській баптистській федерації [223]. Зокрема другий президент ВСОЄХБ, Г. Комендант, був обраний 1999 року віце-президентом цієї організації, а у 2001–2003 роках очолював її [181, с. 42]. 1995 року він обраний також віце-президентом Всесвітнього союзу баптистів. Протягом 2001–2003 років перебував на посаді президента Європейської Баптистської Федерації. 2006 року очолив Духовно-дорадчу раду при керівництві ВСОЄХБ. 2007 року Г.І. Комендант обраний президентом Українського біблійного товариства [83, с. 354].

Як зазначає О. Назаркіна, нова структура ВСОЄХБ протягом 1990-1994 років увібрала в себе як нові демократичні тенденції, так і традиційні елементи управління, проте за суттю своєю союз та його управління лишився незмінним, запозичивши і практикуючи норми радянського часу. Наступним кроком в управлінській і організаційній структурі ВСОЄХБ стало її перепрофілювання з вертикального положення в горизонтальне [188, с. 110].

Прийняття нового статуту прискорило децентралізацію управління союзу і символізувало повернення до основ баптистського вчення про церкву. Позитивним фактором, що сприяв цьому, стала зміна керівництва Всеукраїнського Союзу новим поколінням служителів, яке значно менше було обтяжене духом і стилем радянського минулого, й орієнтувалося на міжнародний досвід управління баптистськими об'єднаннями. Зокрема, 2006 року, на XXV з'їзді Всеукраїнського об'єднання організацій ЄХБ, новим головою було обрано В. В. Нестерука. Три його заступники (В. Антонюк, І. Бандура, М. Каспров), так само, як і заступники в різних частинах України – це переважно люди віком до 60 років і молодші, середня ланка між старшим поколінням і молоддю [229, с. 222]. 2014 року головою ВСЦЄХБ обрано В. І. Антонюка, а В. В. Нестерук обійняв посаду одного із заступників голови союзу.

Процес динамічного зростання й організованого будівництва баптистських церков в Україні відбувається в умовах внутрішніх криз. Виникнення великої кількості місіонерських організацій гостро поставило питання про місце місій (зокрема закордонних) у структурі ВСО ЄХБ, про їхні відносини з церквами, зокрема підзвітність помісним церквам [188, с. 112]. Виникають протиріччя між новоутвореними місіями і традиційними церквами, між старими і новими церквами, більшість членів яких – неофіти останніх років. Оскільки новоутворені церкви, як правило, дуже динамічні, використовують нові, не притаманні традиційному українському баптизму форми богослужінь і часто критично ставляться до традиційних форм баптистської життєдіяльності (як до богословської, так і до побутової культури), то це викликає звинувачення нових церков і місій з боку старих церков у «відступництві від євангельсько-баптистських принципів», у «харизматизмі» тощо [319, с. 162].

Якщо ВРЄХБ дала життя національним об'єднанням кожної республіки колишнього СРСР, які стали незалежними державами, то Рада Церков ЄХБ (РЦЄХБ) зберегла свою структуру в межах колишнього Радянського Союзу, і окремої суто української церковної організації з неї не виокремилося. До нині штаб-квартира цієї організації міститься в Москві. Після розпаду СРСР ця баптистська церковна організація змінила назву й стала іменуватися Міжнародним союзом церков євангельських християн-баптистів (МСЦЄХБ). У 1991–2007 роках його очолював Г.К. Крючков, з 2008 року і до тепер – М. С. Антонюк [110].

Церкви, що входять до Міжнародного союзу Церков ЄХБ під керівництвом Ради Церков, складаються з 15 об'єднань. Приблизно 35 українських церков Ради входять відповідно до складу ростовсько-донецького, харківського, одеського, київського та західноукраїнського об'єднань. Церковні осередки, які належать до цієї баптистської церковної організації, є по всій Україні. Рада Церков також має свої громади у Німеччині та США, які складаються переважно з емігрантів. Зазначений церковний союз, як і раніше, виступає проти реєстрації своїх громад, ставлячи це питання у зв'язок із формуванням умов для реєстрації на всьому пост-радянському просторі [181, с. 45-46]. Зокрема, російський релігієзнавець Р. Лункін

дав такому стану речей таку характеристику: «Рисою, яка вирізняє послідовників СЦЄХБ, до цього часу лишається неприйняття різноманітних контактів із державою та втручання до будь-яких політичних питань, тому що, на їхню думку, це обов'язково приведе вірян до проблеми покори беззаконним, якщо не безбожним, вимогам держави» [159]. Цю думку підкріплює В. Попов, автор однієї зі статей про Г. Крючкова. Він пише, що після 1990-го перед баптистами постали як нові можливості, так і нові проблеми, і в такій ситуації Крючков на всіх з'їздах, нарадах та конференціях підкреслював, що головне покликання Церкви – проповідь Євангелія довоколишньому світові [220]. «Нове законодавство не примушує релігійні громади до реєстрації. За законом члени незареєстрованих церков мають цілковите право поширювати своє віровчення у будь-якій формі. Проте проблема в тому, що не всі чиновники у місцевих структурах влади достатньо компетентні та демократичні. На запитання про реєстрацію Геннадій Крючков відповідав, що закони про релігію в країнах СНД різні, і в результаті реєстрації общини можуть опинитися у повній залежності від держави. «Церква стоїть не над державою, і не під державою, вона стоїть поза – ось наша позиція на віки!» [220], – так Г. Крючков висловився за два роки до своєї смерті, на з'їзді у жовтні 2005 року. Рада Церков ЄХБ дотримується надто обережної щодо держави позиції, а тому більшість її церков не реєструється на пострадянських теренах. В Україні РЦЄХБ є зареєстрованою релігійною організацією [284].

Третім найбільшим баптистським союзом в Україні є Братство незалежних церков та місій ЄХБ України (БНЦМ ЄХБУ), зареєстроване у 1992 році. Його витоки сягають 1961 року, тобто РЦЄХБ та АЦЄХБ, що звідтіля відокремилися. Братство є об'єднанням рівноправних незалежних церков та місій ЄХБ. Кожна церква та місія представлені у цьому органі своїми керівниками або іншими служителями, які мають відповідні повноваження.

Вищим органом Братства Незалежних Церков ЄХБ є Загальні збори представників церков, що проводяться два рази на рік. Для вирішення поточних проблем обрано Раду Братства в складі 21 члена на чолі з президентом Братства. Очолював його з 1993 до 2003 року М. К. Величко [181, с. 45-46], пастор київської

церкви «Храм спасіння» по вулиці Генерала Пухова. Нині головою Братства є С. Шаптала. Видають журнал «Дорога, Правда і Життя». На сьогодні до складу БНЦМ ЄХБ входить близько 120 громад, а його діяльність звершується в Центральному, Житомирсько-Вінницькому, Західному, Південному, Південно-Східному, Східному, Харківському та Луганському регіонах. Один із ключових баптистських принципів передбачає автономію й незалежність кожної помісної церкви, що зумовлює таку схему управління: громада – пресвітер – Бог. Тобто в незалежних церквах відсутня ієрархічна централізована структура керівництва громадами. Саме на таких засадах – незалежності кожної помісної церкви – і засноване Братство незалежних церков та місій євангельських християн-баптистів.

Відкритим джерелом інформації про релігійні течії, що діють на теренах України, є щорічні статистичні звіти Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України (раніше – Держкомнацрелігій), до яких, однак, попри їхню повноту і об'єктивність, виникають певні зауваження. Перше стосується типологізації пізньопротестантських груп. Поряд із баптистами й п'ятидесятниками в окремі секції відокремлено євангельських християн та християн віри євангельської. На нашу думку, доцільніше говорити про церкви баптистського (у випадку євангельських християн) та п'ятидесятницького напрямків, засновуючи такий підхід до таксономії на аналізі віросповідних засад груп, про які йдеться вище. Друге зауваження стосується тих релігійних організацій, які від 2004 року, як слушно зазначає Л. Владиченко, потрапляють до рубрики «інші» у державній статистиці, про яку вище мова, наприклад, «інші православні релігійні організації», «інші релігійні організації євангельських християн-баптистів». «Можна констатувати, що дані існуючої з 2004 року форми статзвіту дозволяють простежити кількісні зміни як загальної кількості релігійних організацій у країні, так і серед багаточисельних релігійних організацій. Але потрібно зазначити те, що, використовуючи ці дані, досить складно прослідкувати динаміку релігійної меншості країни», – робить висновок Л. Владиченко [37]. Наявність відкритої інформації принаймні про реєстровані малі релігійні течії і групи, які є в Україні, дозволила б поглибити аналіз і

розуміння, як розвивається та чи інша деномінація на наших теренах, якими організаціями та ідеями вона представлена на вітчизняних теренах.

Відповідно до висунутого вище твердження, організації євангельських християн ми зараховуємо до релігійних інституцій баптистської течії, і з цієї причини маємо згадати про них у цій частині нашого дослідження. На початку 1990-х років у Києві з'являється заснована А. Калюжним церква «Нове життя», яка на момент 1991 року об'єднувала 50 осіб. Тривалий час А. Калюжний був лідером християнського молодіжного служіння у Першій баптистській церкві м. Києва. У цей самий час перший керівник ВСОЄХБ Я. Духонченко рукопоکлав А. Калюжного на пасторство, а 1993 року його церква була офіційно зареєстрованою. Згодом утворився і Собор Незалежних Євангельських Церков України (СНЄХЦУ), час реєстрації якого у Державному комітеті зі справ релігії України припадає на 27 березня 1995 року. Організація налічує близько 100 церков у 17 областях України, і до нього входять ті церкви, які належать до послідовників руху І. Проханова. Центральною церквою Собору є храм «Нове життя», а головою Ради єпископів – А. Калюжний. Цікаву характеристику Собору Незалежних Церков ЄХБ дала 1996 року О. Любащенко: «Більшість з них утворилися шляхом виходу частини віруючих з уже існуючих протестантських громад. Деякі осередки є зовсім новими, де, крім пресвітера, усі члени мають один-два роки стажу перебування у церкві. Причому Собор витворює своєрідну модель міжпротестантського єднання: до його складу входять не лише громади баптистів та євангельських християн, а й п'ятидесятників і пресвітеріан. Спільнота являє собою чи не перший у вітчизняному протестантизмі приклад «зовнішньої» (що здійснюється за межами своїх церков) місії. Адже, на відміну від традиційного євангельсько-баптистського руху, який самовідтворюється переважно за рахунок родин одновірців, 80-90% членів Собору становлять протестанти в першому поколінні. Скажімо, серед майже 400 членів київської «Церкви «Нове життя» лише десятеро походять з євангельських родин» [163, с. 8].

У своїй структурі це об'єднання стоїть на засадах горизонтальної співпраці між релігійними общинами, без утворення керівної вертикалі. Як зазначають

Б. Воропін і О. Баштанський, організаційна структура кожної церкви в структурі СНЄЦУ побудована так: на чолі кожної окремої церкви стоїть пастор, якого не обирають. Він обирає собі чотирьох пасторів-помічників. Ця керівна група відповідає за релігійні та інші питання, зокрема за паству. Далі йдуть релігійні домашні групи у 5-20 людей, які обирають собі лідера, який підпорядковується церковному керівництву. Громада є основою церковної організації [40, с. 383]. Якщо типологізувати витоки цієї баптистської організації, то її можна, на наш погляд, вважати дочірньою щодо ВСОЄХБ. Важливо також звернути увагу, що причиною утворення окремої від ВСОЄХБ релігійної організації слугує незгода її лідера зі встановленими й законсервованими за радянського часу у баптистській спільноті поглядами та порядками, гнучкість щодо традицій як таких, відкритість до контактів з американськими одновірцями, навіть той музичний репертуар, який мав звучати в баптистських церквах, про що пише В. Заславський [94]. Таким чином, цей церковний союз є традиційним за своєю теологією (на наш погляд, некоректно називати СНЄЦУ харизматами, бо на це немає підстав), але сучасним щодо форм вияву віри, ліберальнішою стосовно ВСОЄХБ баптисткою організацією.

Маємо також згадати і про ті релігійні баптистські організації, створені в наслідок місіонерської діяльності. Мова про релігійну організацію «Релігійне управління об'єднання біблійних місіонерських церков України» та Асоціацію місіонерських церков євангельських християн України.

Релігійна організація «Релігійне управління об'єднання біблійних місіонерських церков України» виростає і органічно продовжує діяльність однієї з перших місій на теренах СРСР «Світло Євангелія». Ідея створення місіонерської організації «Світло Євангелія» з'явилася в українському баптистському середовищі 1989 року й мала на меті створення місії з поширення Євангелія серед народів, що проживали на теренах СРСР, і створення нових церков. Процесом створення нової організації займалися пастори А. Назарук, С. Тупчик, О. Мельничук, С. Тимченко, В. Назарук і Т. Приступа [63]. Також до створення місії мали причетність такі ветерани автономного баптистського руху, як пастори Ф. Шумейко і В. Бондаренко. Згодом

до організаційного ядра приєдналася головним чином молодь віком від 25 до 35 років [276].

Перші установчі збори нової місії відбулися у місті Здолбунові 25 лютого 1989 року. В наступні три роки, до моменту розвалу СРСР, місіонерська роботи «Світла Євангелія» охоплювала не лише територію України, а й території за її межами (Москву, Поволжя, Туву, Калмикію, Чукотку, Урал, Приморський край та інші) [276]. Діяльність місії була спрямована переважно на євангелізацію та залучення нових вірян, зокрема молоді, та створення нових церков. Керівниками місії стали пастори С. Тупчик і О. Мельничук.

Офіційну реєстрацію місіонерська спілка «Світло Євангелія» отримала 1990 року за рішенням Рівненської міської ради. 1993 року місіонерська спілка було реорганізовано в асоціацію, до складу якої увійшли юридично і структурно самостійні організації. Асоціацією, яка проіснувала до 1999 року, керували С. Каспров і Л. Картавенко. Нині всі ті організації, які належали до асоціації «Світло Євангелія», працюють в автономному режимі [276].

Організаційно місіонерська асоціація «Світло Євангелія» була причетною до Братства незалежних церков та місій ЄХБ України як через своїх старших натхненників і очільників пасторів Ф. Шумейка, В. Бондаренка та А. Назарука, так і через одного з перших її реальних керівників О. Мельничука. 1991 року він створив за допомогою керованої ним місіонерської організації Донецький біблійний коледж, який став основою для створення Донецького християнського університету, і був його ректором між 1991 і 2002 роками, а з 2009 року – президентом цього баптистського вищого навчального закладу.

Місіонерську діяльність асоціації «Світло Євангелія» продовжила дочірня Християнська громада «Місіонерське Братство», яким керував Т. Приступа разом з іншими засновниками цієї організації – Ю. Пилиповичем, В. Пархомеєм та Д. Ковальською. На момент 1996 року ця баптистська місійна організація була одним з 11 незалежних суб'єктів асоціації «Світло Євангелія». На той момент, як зазначив у своєму інтерв'ю Тарас Приступа [297], вже існувало 20 місіонерських церков, у яких служили 32 місіонери «Місіонерського братства» [276]. Далі

«Місіонерське братство» було реорганізовано у Міжнародну громадську організацію «Надія – людям», що здійснювала місію роботу не лише в Україні, а й у різних регіонах Росії та Таджикистані. Ця місія у формі міжнародної громадської організації існує досі, штаб-квартира розташована в м. Рівному. Нині цією організацією керує Я. Денисюк, член церковної ради місцевої баптистської церкви «Громада Доброго пастиря», одним із засновників якої є перший керівник і один із засновників місіонерської організації «Світло Євангелія» пастор С. Тупчик. Останній причетний до створення декількох баптистських церковних осередків і місіонерських організацій, зокрема Християнських місій «Відродження України» та «Живе слово», а також церков «Громада Доброго Пастиря», «Дім Євангелія» (Рівне) та «Народ Божий» (Київ). Усе це стало організаційною базою для створення Релігійної організації «Релігійне управління об'єднання біблійних місіонерських церков України» під керівництвом Т. М. Приступи [276].

Асоціація місіонерських церков євангельських християн України, головою Ради якої нині є В. Танцюра, створена у наслідок діяльності місіонерського союзу «Світло на сході». Згаданий місіоний союз було засновано 1920 року в німецькому місті Вернігероде менонітським проповідником Яковом Крекером та пастором реформатської церкви Вальтером Жаком [19]. Обидва мали стосунок до території України: Крекер довго мешкав у Криму (народився в поселенні Гнаденталь біля Сімферополя), а Жак очолював Біблійну школу на півдні України. Крекер походив з середовища німецьких колоністів-менонітів, які наприкінці XVIII переселилися в степи України, і до чисті релігійної, духовної, атмосфери общин сягає своїм корінням і російський, і український штундизм, євангельське християнство і баптизм [395]. До і після Другої Світової війни «Світло на сході» займалося активною місіонерською діяльністю в СРСР, зокрема постачанням біблій (забороненої радянською владою літератури), інших видань на релігійну тематику тощо. 1991 року в Києві був зареєстрований український осередок зазначеної місіонерської організації, який входить до ширшої місіонерської структури, що працює у 62 країнах світу. Нині українським філіалом місії керує П. Давидюк, який за сумісництвом є єпископом і одним з організаторів Асоціації

місіонерських церков євангельських християн України (АМЦЄХУ), що ідентифікують себе спорідненими із баптизмом. До Віктора Танцюри АМЦЄХУ керував пастор Сергій Дацко, пастор церкви євангельських християн «Жива Надія» у Харкові. Згадана церковна асоціація об'єднує близько 50 церков у різних регіонах України, зокрема церкви «Алмаз», «Будинок архітектора», «Відродження» у Києві, «Свята Трійця» в Одесі.

У багатоманітні різних церковних організацій та союзів постає і п'ятидесятництво на теренах сучасної України. Так само, як і баптизм, воно не є представленим одною-єдиною групою чи церквою, а радше цілим гроном. Частина з них є історично пов'язаними із п'ятидесятницькими церквами радянського часу та радніших часів, частина – принесена закордонними місіонерами, плюс є ті церкви, що виникли наприкінці 1980-на початку 1990 років в українському п'ятидесятницькому середовищі, але не є генетично пов'язаними із церковними організаціями попередньої доби. «Історично п'ятидесятництво – це англо-американський релігійний феномен, проте сьогодні маркувати його таким чином навряд чи правильно, якщо мати на увазі форми його існування, а також ареали та джерела його поширення. Суперечка про те, є чи ні глобальне п'ятидесятництво результатом американського експорту, вводить в оману саме тому, що п'ятидесятництво варто розуміти як вдалий гібрид, що здатний постійно адаптуватися до місцевих умов, не втрачаючи при цьому своїх характерних якостей» [170, с. 167], – такі висновки щодо внутрішніх якостей наводить американський дослідник Д. Матін.

25–26 травня 1990 року в Коростені був проведений Всеукраїнський з'їзд, на якому була відновлена діяльність Всеукраїнського Союзу християн віри євангельської (п'ятидесятників), що об'єднав у своїх рядах місцеві церкви, що належали раніше до різних груп зареєстрованих у ВСЄХБ, зареєстрованих автономно і незареєстрованих церков п'ятидесятників. З'їзд проголосив відновлення діяльності Всеукраїнського союзу християн віри євангельської і визнав себе спадкоємцем Всеукраїнського союзу християн євангельської віри та Всепольського союзу християн віри євангельської. З'їзд обрав старшого

пресвітера України, яким став М. А. Мельник [105, с. 190]. На з'їзді була прийнята структурна будова союзу, в основу якої покладено колегіальність в організації церкви. Вищим органом союзу було визначено з'їзд представників церков, що обиралися на регіональних, обласних конференціях і церковних нарадах ХВС. Вищий виконавчий орган новоствореного релігійного об'єднання уособлювала Рада єпископів – старших пресвітерів. Таке найменування стало головною відмінністю від структурної побудови ЄХБ. Союз ХВС (із середини 1990-х років – Всеукраїнський Союз церков християн віри євангельської-п'ятидесятників (ВСЦ ХВЄП)) з 2004-го став Церквою християн віри євангельської України. Від 1998 року донині цією релігійною організацією керує М. С. Паночко [255, с. 284].

Зауважимо, що Церква християн віри євангельської України не включила всі п'ятидесятницькі громади українських територій радянського часу, роз'єднані у своєму підпорядкуванні, юридичному статусі, наданому СРСР. В ході дебатів, що відбуваються 1990 року в ході створення Всеукраїнського Союзу християн віри євангельської (п'ятидесятників), до нього не вливається, а обирає самостійну траєкторію руху. В. С. Глуховський, один з керівників ВРЄХБ, старший пресвітер цієї об'єднаної організації у Львівській і Закарпатській областях, що тяжів радше до п'ятидесятницької традиції, ніж до баптизму. 1990 року він утворює окрему, незалежну від Всеукраїнського Союзу християн віри євангельської (п'ятидесятників) релігійну структуру – Союз вільних церков християн євангельської віри. На посаді старшого пресвітера він перебуває до 1996 року, коли старшим єпископом стає В. Ф. Райчинець. Нині громада налічує 300 церков, складається з 13 регіональних об'єднань на теренах України [188, с. 84-85].

Нереєстровані громади п'ятидесятників, якими керувала Рада єпископів, також не повністю влилися до складу новоствореного Всеукраїнського Союзу християн віри євангельської (п'ятидесятників) або інших організацій-спадкоємців ВРЄХБ. Український центр Об'єднаної церкви християн віри євангельської (УЦОЦХВС) є відгалуженням утвореної 1–2 серпня 1992 року в Москві «Об'єднаної Церкви християн віри євангельської країн СНД» (ОЦ ХВС СНД), якою

керували керівні єпископи В. І. Бєлих, а з його смертю у 2001 році – І. П. Федотов [109, с. 243]. Згодом на національних з'їздах були сформовані й затверджені Правління ОЦ ХВС незалежних держав колишнього СРСР. Перший з'їзд Об'єднаної Церкви ХВС України пройшов 4 вересня 1992 року, на якому керівником ОЦ ХВС України було обрано Г. Бабія. 2011 року (після смерті І. П. Федотова) його обрано керівником усього союзу ОЦХВС СНД.

Свобода, яка настала для руху ХВС, виявила глибокі внутрішні суперечності як спадщину в психології віруючих, яку вони винесли із трагічного минулого, переживши репресії й зневаження людських і громадських прав. Значною мірою саме із цієї причини частина п'ятидесятницьких громад навіть за демократичного законодавства про свободу совісті залишаються незареєстрованими. Це був (і подекуди майже у всіх пізньопротестантських церквах залишається надто стійким) психологічний спадок від півстолітнього періоду репресій і дискримінації. Об'єднана церква ХВС України зібрала під своїм дахом саме громади п'ятидесятників зі стійким феноменом недовіри до держави й небажанням реєструватися в державних органах [162, с. 136]. По суті, Україна є своєрідним епіцентром «Об'єднаної церкви ХВС країн СНД». Саме в Україні відбуваються з'їзди цієї церкви країн СНД і навіть країн Балтії. Історик релігії І. І. Булига звертає увагу на той факт, що представники цієї релігійної організації дотримуються суворо консервативних поглядів щодо всіх сфер життя, наголошують на необхідності відсутності будь-яких відносин ОЦ ХВС з державними інституціями, негативному відношенні до світської культури. «Зауважимо, що така консервативна позиція керівництва цього Об'єднання стоїть на перешкоді внутрішніх інституційних трансформацій релігійного об'єднання євангельських християн цієї конфесії (адже такі трансформації ми спостерігаємо у інших п'ятидесятницьких об'єднаннях). Окрім того, низка релігійних практик, які активуються у незареєстрованих громадах, призводять до посилення централізації цих п'ятидесятницьких об'єднань, що врешті-решт викликає дискусії стосовно розбіжностей в організації церковного життя. Зокрема це: надзвичайна роль пророцтва, яке виголошується віруючим під дією Святого

Духа, яка є обов'язковою в прийнятті обрання керівництва громади, її духовного розвитку, прийнятті нових членів і т.д.» [23, с. 21]. Науковець звертає увагу на наявність у згаданій релігійній організації традиції членів громади своєму духовнику, що розмежовує клір і мирян, посилює централізацію управління в громадах. У Розділі 2.6 дослідження наявність подібної практики ми фіксували в ультраконсервативних громадах адвентистів-шелковців, які так само, як і ті п'ятидесятники, що сформували після 1991 року ОЦ ХВС, негативно ставляться до контактів з державою та до світської культури як такої.

Описуючи мережу церковних організацій п'ятидесятників незалежної України, поряд із тими, що виростили на ґрунті релігійних організацій цієї деномінації, що існували за радянського часу, так само, як і у випадку баптистів, маємо говорити про засновані завдяки діяльності місіонерів церкви, які могли бути як вихідцями з інших країн, так і українцями.

У попередньому розділі дослідження ми торкалися питання специфіки історичної долі п'ятидесятницького руху на українських теренах за радянських часів, зокрема випадки харизматичного руху, яким було Талліннське пробудження. Як уже йшлося вище, цей феномен породив дискусію серед нереєстрованої частини українських і російських п'ятидесятників, черговий розкол у їхньому середовищі [412, с. 135]. Очевидно, цим вплив згаданої події на п'ятидесятницьку спільноту СРСР та його країн-наступниць не варто вичерпувати. Союз Церкви Божої України – п'ятидесятницька релігійна організація, що виростила із утвореної 1980 року групи під орудою П. Ягольнікова. Про цього релігійного діяча знаходимо згадку у В. А. Слободяника: «1981 року дехто Павло Ягольніков зміг прищепити мови і пророцтва особам двадцяти з молоді баптистів, що належали до Ради церков у місті Слов'янську Донецької області» [255, с. 129]. У баптистській громаді міста на момент 1960-х років не було жодного п'ятидесятника, а вже у 1970-х роках у ній з'являється відносно молодий, з непоганими провідницькими та організаційними здатностями чоловік, власне, вище згаданий П. Ягольніков, який починає потрошку і поступово працювати серед молоді. «На початок 1982 року виявилось, що половина цієї

общини, здебільшого молодь, почали говорити на незрозумілих мовах, бачити видіння і пророкувати. По суті вони стали типовими п'ятидесятниками, але такими, що у них з помісною п'ятидесятницькою громадою не було нічого спільного, та й громада ця за п'ятидесятників їх не визнавала» [255, с. 130], – пише В. А. Слободяник. Разом із декількома десятками прихильників П. Ягольніков вийшов з лав баптистської церкви Ради церков, проте до місцевої п'ятидесятницької громади не приєднався. Одним з віроповчальних джерел, на які спиралася ця група, була праця Вочмана Ні (Ні Тошена) «Нормальне життя християнина», китайського методиста, який зазнав сильного впливу дарбівців, а також контактувала із місіонерами з Фінляндії. Група, що утворилася, почала зустрічатися у будинку Н. та О. Демидовичів. На момент 1991 року з цієї групи виросла церква «Добра звістка», яку було офіційно зареєстровано. Її пастором став О. О. Демидович. 1994 року ця церква стає одним із засновників Союзу «Церква Божа України», що належить до великого міжнародного братства «Церква Божа» як її дивізіон у Східній Європі та Центральній Азії (разом із Росією, Білорусією, Болгарією, Латвією, республіками Центральної Азії) [288]. Саме це міжнародне п'ятидесятницьке братство називає себе харизматичною п'ятидесятницькою церквою. Прикметно і показово, що до його лав від Латвії влилася п'ятидесятницька громада, керована Янісом Озолінкевичем, що був активним діячем Талліннського пробудження, та його синами.

Релігійний центр Божої Церкви християн віри євангельської в Україні (в пророцтвах) від 1998 року є філіалом американської Церкви Бога в пророцтвах, найбільшим філіалом цієї релігійної організації в Європі. Церква Бога в пророцтвах із штаб квартирою у місті Клівленді, штат Теннессі, є заснованою 1923 року п'ятидесятницькою церквою, засновником якої був А. Д. Томілсон.

1995 року було сформовано Оргкомітет, а 1997-го зареєстровано Об'єднання «Божа Церква в пророцтвах в Україні», яке має відповідну структуру, підпорядкування і визнає себе як християн віри євангельської п'ятидесятницького напрямку [319 с. 169]. 2001 року на з'їзді Об'єднання було прийнято рішення про зміну його назви на «Релігійний центр Божої Церкви Християн віри євангельської

України». Керівним органом цієї релігійної організації є Комітет єпископів, які представляють обласні об'єднання. Головують в Комітеті єпископів двоє служителів, які розподіляють між собою функції як співголови, один з яких відповідає за зовнішнє представництво Центру, а інший – за духовне служіння. Першу посаду в 2006 року посідав В. В. Вознюк, другу – П. М. Савочка, обидва мають єпископський сан. До цього переліку варто ще додати єпископа В. Д. Фалія. Кожен із них керує своїм церковним об'єднанням або помісною церквою.

В. В. Вознюк є головним пастором київської церкви «Емануїл», історія якої розпочинається 1993 року. Він нині очолює Релігійний центр Божої церкви ХВС в Україні (в пророцтвах). Розмір громади церкви на її сайті оцінено в 2 тис. осіб, також діють близько 200 домашніх груп та філіалів у Києві та його передмістях [107]. В. Д. Фалій є старшим пастором харківської церкви «Блага вість», що постала на основі домашньої групи вірян у 1995 році. З часом ця церква в силу потужної євангелізаційної роботи обросла низкою дочірніх церков, що об'єднують близько 7,5 тисяч вірян [106]. 2008 року згаданий пастор разом з дружиною був рукопокладений єпископами Церкви Бога в пророцтвах в єпископський сан на міжнародне служіння. Варто звернути увагу, що в церквах, які гуртуються довкола харківської церкви «Блага вість», пасторами та дияконами є також і жінки. П. М. Савочка керує об'єднанням церков «Спасіння», що виросло із заснованої 1993 року у Вишневому однойменної церковної групи [108]. Сьогодні це об'єднання включає в себе близько 100 помісних та місіонерських церков по всій Україні [111].

Собор (Центр) Церков України християн віри євангельської «Відкрита Біблія», що розпочав свою історію як Духовне Управління Християнських Церков «Царство Боже» в Україні, керований єпископом О. О. Рудинцем 2003 року – це група українських п'ятидесятників, що об'єдналися довкола луцької церкви «Царство боже», яка постала 1995 року на основі заснованої подружжям Рудинців громади «Незалежна Христова Церква», історія якої починається 1992 року [111]. Починаючи з 2002 року церква «Царство Боже» є часткою Всесвітнього Руху Церков «Відкрита Біблія» (Open Bible). Єпископ Олександр

Рудинець є територіальним представником цього руху в країнах СНД. Наприкінці 1998 року до України з візитом прибув представник згаданого церковного руху у Європі Вінс Маккарті, після якого українські громади було прийнято до зазначеного вище міжнародного об'єднання. Рух церков «Відкрита Біблія» (Церкви відкритого біблійного стандарту) – міжнародне церковне об'єднання п'ятидесятників із штаб-квартирою у місті Де-Мойн, штат Айова. «Фундаменталістська за доктриною, євангельська за духом, місіонерська в баченні, п'ятидесятницька у проявах» [325, с. 426], – так церкву «Відкрита Біблія» описує історик релігії в Америці Р. Балмер. Якщо поглянути на описану вище картину церков та церковних союзів, що виростили за роки незалежності України на основі невеличких домашніх груп вірян, які оформилися у 1993-1995 роках, то, як слушно зазначає І. І. Булига, у цьому аспекті, чітко проявляється природа п'ятидесятницького руху, який має здатність постійно «відбруньковуватися», у рамках якого виникають певні модифікації, який тяжіє до збереження максимальної незалежності від загальноукраїнських структур [23, с. 22].

Розмаїття автономних п'ятидесятницьких церков та церковних союзів, про що йшлося вище у нашому дослідженні, впливає з природою цього руху, адже п'ятидесятництво, як констатує Д. Мартін, «живе за допомогою ринку відповідно принципу добровільності, і хоча воно відразу пізнається, де б не з'являлось, воно розділяється на частини, фрагментується, що заважає його перетворенню на будь-якій території в монопольну віру» [370, с. 171]. ВСЦ ХВС п'ятидесятників, Об'єднана церква християн віри євангельської, Союз вільних церков ХВС належать до когорти п'ятидесятники двох благословень (переживань, криз). Громади Релігійного центру Божої церкви ХВС України, Релігійні організації центру Божої Церкви християн віри євангельської в Україні (в пророцтвах), Собору церков України християн віри євангельської «Відкрита Біблія» належать до табору п'ятидесятників трьох благословень (криз): згідно їх вчення у процесі спасіння християнин проходить через три духовні етапи (кризи): навернення (покаяння), освячення, хрещення Духом Святим. Таким чином, на теренах сучасної України представлені дві головні гілки сучасного п'ятидесятництва –

його баптистська і менонітська традиції. У цьому дослідженні ми не заглиблюємося більшою мірою в різноманіття п'ятидесятництва в незалежній Україні, та не розглядаємо детально ті групи, які належать до його харизматичної та неохаризматичної генерацій [400]. До такого кроку вдаємося з причини наявності ґрунтовної роботи українського релігієзнавця В. В.Титаренко [268], в якій це питання докладно висвітлене.

Громади АСД, адвентистів-реформістів та «шелковців», якими адвентизм був репрезентований на теренах радянської України, збереглися і розвилися на вітчизняних теренах з часів набуття ними незалежності. Так само, як у випадку баптистів і п'ятидесятників нашої країни, інституційний розвиток зазначених вище адвентистських громад показує всю палітру доступних його форм – від ультра фундаменталістської до поміркованої.

Говорячи про церкву АСД в Україні, становлення її у формі Української унійної конференції, варто поглянути на період між 1979–1991 роками, коли було закладено підвалини для створення самостійної вітчизняної церковної організації адвентистів сьомого дня, визнаної керівництвом Генеральної конференції АСД. На руку в цьому процесі українським АСД грало подолання розколу у їхньому середовищі та створення загально радянської керівної структури, визнаної Генеральною конференцією АСД та почати радянською владою після довгих років тотальної заборони діяльності цієї протестантської деномінації. До певного часу йшов процес формування Республіканської ради АСД. 1981 року нарада старших проповідників неофіційно затвердила співголовами республіканської Ради Церкви АСД в Україні М. А. Жукалюка, О. Ф. Парасея і В. І. Пролінського. Зазначена система управління проіснувала в Україні до 1988 року. Це керівництво було фактичним, проте нелегальним з боку радянської влади.

Перший офіційний дозвіл від Ради у справах релігії при Раді Міністрів СРСР лідерами адвентистів сьомого дня на проведення з'їзду було отримано аж 1988 року. Під час цих зборів було ухвалено Статут Церкви АСД в Україні, а на посаду голови Республіканської (Унійної) Ради АСД було обрано М. А. Жукалюка. 1990 року на сесії Генерального Комітету АСД в американському місті Індіанополісі

було створено Радянський дивізіон, який згодом набув назви Євразійського. З цього моменту Церква АСД в Україні перестала бути асоціацією адвентистських громад, а була визнана Українською Унійною Конференцією АСД [110, с. 331]. М. А. Жукалюк перебував на посаді президента цієї організації до 1993 року. Наступний президентом, що керував згаданою вище організацією з 1993 по 1998 роки, був М. М. Мурга, а після нього, з 1998 по 2010 рік – В. А. Крупський. Наступні 5 років, з 2010 по 2015 роки, Українською Унійною конференцією керував В. В. Олексієнко, а з 2015-го й донині президентом є С. В. Носов. Ця церковна організація є частиною Світової Церкви АСД, яка активно зростає [373].

Другою за розміром гілкою, яка презентує адвентизм в Україні, є адвентисти-реформісти, представлені двома організаціями, тобто АСД реформованого руху (АСД РР) та Міжнародною місіонерською спілкою АСД РР (ММС АСД РР). У Німеччині головні центри Міжнародної місіонерської спілки адвентистів сьомого дня реформістського руху знаходяться у федеральній землі Баден-Вюртемберг, містах Мабаху та Неккарі, а з 2004 року перемістилися до американського міста Сідертауна у штаті Джорджія. Чинним президентом цієї релігійної організації є Цв. Петков. Штаб-квартира Генеральної Конференції Адвентистів сьомого дня реформістського руху нині розташовується в США, у місті Роанок штату Вірджинія. Попередньо вона розташовувалася у американських містах Санта-Фе-Спрінгс та Сакраменто штату Каліфорнія. З 2011 року її президентом є Д. П. Сільва. Коли віруючі зібралися в одному місці, вони утворюють спільноти. Спільноти в конкретній географічній області зібралися разом, щоб створити асоціацію або місії. Кілька груп або місіонерських полів можуть бути згруповані в Союз. Члени громади обирають своїх лідерів і по одному представнику від кожних 10 членів. Представників (делегатів) муніципальних обрані керівники Асоціації. Кожна асоціація повинна мати по одному представнику від кожних 50 членів профспілкової конференції, в якій лінії Союзу обирається. Після двох років, пройдуть вибори в асоціації та спілки. Кожні п'ять років профспілкам вибрати по одному представнику від 250 членів. Делегати спілки вибрати Генеральної конференції, яка координує місіонерську роботу по

всьому світу. Таким чином, кожен член бере участь прямо чи через своїх представників активно у формуванні роботи в громаді [384].

Нині на території України діють спільноти як ММСАСДРР, так і АСДРР. Міжнародна місіонерська спілка адвентистів сьомого дня реформістського руху має Українське поле з центром у Кривому Розі, який керує общинами на території пострадянських держав [408]. Керівником криворізької громади є В. Д. Золозний [32]. Аналіз доступної інформації, зокрема світової мережі Інтернет показує, що ця організація тяжіє до нерозголошення інформації про себе, зокрема своєї історії і теперішнього стану справ у своєму напрямку. За грубими підрахунками, нині в світі нараховується близько 30 тисяч послідовників цього різновиду адвентизму.

Церква АСДРР діє у 130 країнах світу, і об'єднує близько 40 тисяч вірян. В Україні діють три поля Східноєвропейської унії цієї адвентистської церкви: Причорноморське поле з центрами у місті Первомайськ Миколаївської області та селі Випасному Білгород-Дністровського району Одеської області, Чернівецьке поле і Закарпатське поле з центром в Тячеві, які контролюють громади з України, Білорусі, Естонії, Казахстану, Латвії, Росії та Узбекистану, на які припадає більше половини послідовників АСДРР в світі [408].

Церква вірних і вільних адвентистів сьомого дня, яку перейменовано на Вселенську Всесоюзну Церкву Вірних і Вільних Адвентистів Сьомого Дня Реформаційного Руху (ВВЦ ВАСД РД), тобто рух, заснований В. А. Шелковим, не розчинився та не зник, як можна було би припустити через специфічність засад їхнього віровчення, що можна назвати ультраконсервативним і фундаменталістським. Це найменша церковна організація з подібних, центр якої розташовувався до останнього часу в Ташкенті. Принцип ізоляціонізму, теократичного правління, керування общин суто їхніми лідерами та принцип необхідності сповіді перед служителами общини, які впровадили та теоретично відстоювали в своїх працях і В. А. Шелков, і його наступник І. С. Лешин, радикально відмежовують ВВЦ ВАСД РД від традицій американського та європейського адвентизму.

Достовірних джерел щодо історії руху церкви ВВЦ ВАСД РД та її сьогодення не так вже й багато. Про сучасну історію цього руху доводиться робити висновки на основі аналізу тих відеоматеріалів, які містяться на неофіційному каналі у Youtube цієї релігійної організації та інформації на Інтернет-форумах, як от evangelie.ru. З моменту смерті Шелкова В.А. 1980 року його нетривалим наступником був М. І. Муркін, що обіймав посаду первосвященника церкви вільних і вірних АСД з 1980 по 1984 рік [221]. Через низку перипетій та внутрішню боротьбу за владу після М. І. Муркіна, якого було піддано повній ізоляції та виключено з лав церкви [185] керівником ВВЦ ВАСД РД у період між 1984-2004 років став близький соратник та зять Шелкова І. С. Лепшин разом із дружиною, Д. В. Шелковою. За часів життя Шелкова відбулося два з'їзди Ради ВВЦ ВАСД РД, а за часів Лепшина – ще два. Структура полів цієї релігійної організації, про які йшлося вище, у розділі 2.6 нашого дослідження, збережено й досі, зокрема є закриті, незареєстровані громади на всіх теренах РФ, Киргизстані, Узбекистані, Казахстані, містах України, Естонії, Німеччині, Австралії та США [225]. Кількість членів ВВЦ ВАСД РД нині точно оцінити важко, але з доступних відео ресурсів можна зробити висновок, що йдеться не про сотні, а про декілька тисяч вірян, серед яких значний відсоток становить молодь. Досі варто вести мову про дуже закриту церковну організацію, яка хоч і відчуває потребу модернізуватися і відкритися світові, проте боїться це зробити, аби не втратити увесь той потенціал особистої влади, яка з часів Шелкова передається спадково: зазвичай керівником або, у притаманній рухові термінології, первосвященником, «помазаником» ВВЦ ВАСД РД є зять попереднього керівника [291]. Так було у випадку І. С. Лепшина, і є нині, у випадку чинного керівника Ю. О. Фляума, чоловіка дочки попереднього зі згаданих В. І. Лепшиної, що обійняв керівну посаду 2004 року. Велику роль в управлінні течією, що про неї мова, грали донька і внучка В. А. Шелкова – Д. В. Шелкова – та В. І. Лепшина [307]. Таки чином за три покоління було сформовано відверто одноосібну, теократичну форму керівництва релігійною організацією однієї родини, а принципи виборності президента Генеральної Конференції або іншого подібного органу адвентистів відкинуто. Керівний орган

ВВЦ ВАСД РР має назву «Сіон», і до нього входять близько 60 осіб. Керівником груп, належних до ВВЦ ВАСД РР в Україні є А. Карольський.

Окрім згаданих вище гілок адвентизму в Україні від середини 2000-х років діє Церква адвентистів суботнього спокою, що налічує одну-дві громади у містах Луцьку та Соснівка Львівської області, якими керує С. В. Кузнецов [310]. Фундатором Церкви адвентистів суботнього спокою є австралійський проповідник Фредерік Т. Райт, який заснував нову церковну організацію 1954 року. У своїх віросповідних переконаннях ця інституція тяжіє до теологічної спадщини Елета Джозефа Вагонера та Алонсо Тревера Джонса. Фредерік Т. Райт керував церквою до 1997 року, а після нього керівну посаду обійняв Андреас Дура. Відповідно до ідей, які поширював Райт, церковні лідери є підзвітні лишень Богові, і лише ним обираються, а не церковною громадою. Бога визнають також і Верховним Цілителем, тому ретельно дотримуються вегетаріанства та цілительства природними засобами. Є свідoctва, що членам громад, належних до Церкви адвентистів суботнього спокою, було заборонено звертатися до медиків в миру [310]. Це така собі теократія, що скидається за низкою параметрів на структуру, яку створив В. А. Шелков та два покоління членів його родини.

3.2. Пошук теологічної та громадянської ідентичності пізнього протестантизму в сучасній Україні

Майже 30 років, що відокремлюють нашу добу від моменту падіння СРСР, дали представникам баптизму, п'ятидесятництва та адвентизму не лише шанс утвердження себе у свободі віросповідання, а й на переосмислення своїх поглядів на роль своєї церкви та її богослов'я як зсередини, так і ззовні. На наш погляд, в середовищі пізно протестантських конфесій нашої держави тривають процеси остаточного подолання ізоляціонізму радянської доби, окреслення власної позиції у питаннях участі та ставлення баптистів, п'ятидесятників та адвентистів до ідейних явищ та трендів, що відбуваються у їхніх деномінаціях на глобальному рівні. До цього варто додати фактор зовнішніх умов, відповідно до якого пізнім протестантам доводиться рахуватися і з глобалізацією,

мультикультуралізмом, цифровою реальністю тощо [263, с. 65]. Р. Соловій зазначає: «Сьогочасний період змін у розвитку світової культури і цивілізації також відкриває перед християнством нові перспективи для здійснення своєї мети, і водночас несе загрозу втрати християнством богословської та культурної самобутності у пошуках шляхів сповіщення Євангелія у сучасному мультикультурному суспільстві. Одне з найбільш важливих завдань, які стоять перед сучасним євангельським богослов'ям, полягає у необхідності подолання ризиків власної маргіналізації..., бо відсутність взаємодії з культурою підриває потенціал євангельського богослов'я» [259, с. 5].

Потенційним підґрунтям утворення нових ідейних течій, груп, які згодом можуть вирости до розміру деномінації або навіть церкви, може стати догматична неоднорідність середовища українських баптистів, п'ятидесятників, адвентистів. Наприклад, формування догматичної ідентичності євангельських християн-баптистів на теренах незалежної України дійсно включає жваву дискусію між прихильниками кальвіністської, армініанської і так званої «євразійської» чи «слов'янської» інтерпретацій засадах баптистського віровчення у тій чи іншій баптистській церкві чи союзі церков. На наш погляд, йдеться про найпомітнішу і найгарячішу дискусію в середовищі євангельських християн-баптистів, які в умовах відсутності тоталітарного тиску держави, як це відбувалося в СРСР, мають змогу не лише зберігати власну локальну традицію, а й різними шляхами (зокрема через місіонерів або шляхом виїзду на навчання або служіння закордон) запозичувати інші богословські позиції. Маємо наголосити на тому, що ринок ідей в Радянському Союзі був чітко регламентованим.

Одним з дискусійних питань є те, як довго в баптистській громаді України триває полеміка і дискусія між прихильниками сформованої в СРСР баптистської догматичної традиції та армініанського і кальвіністського її прочитання. Різні науковці поділяють два бачення цієї проблеми. Перше полягає у тому, що вплив армініанської і кальвіністської догматики на радянських, зокрема і українських, баптистів тягнеться від часів засновників цього руху, і не припинявся принаймні на рівні лідерів ВРЄХБ і СЦЄХБ після II Світової війни, і триває нині, отримавши

нове дихання після незалежності України та інших пострадянських республік. Друге бачення зводиться до того, що жвава полеміка між прихильниками армініанства і кальвінізму у таборі баптистів є продуктом останніх 25 років. На підтримку першої і другої версії є низка підтверджень.

Зокрема, К. Прохоров констатує, що під час дослідницького проекту, який відбувся 2006 року, коли в ході дослідження було опитано більш ніж 100 відомих членів і служителів церков ЄХБ з усіх куточків СРСР, виявилось, що більшість з них нічого не знали про кальвіністське віровчення до часів перебудови. Лише дехто з них до того чув термін «кальвінізм», але не розуміли суті цього поняття. Про армініанство серед опитаних у зазначений період ніхто ані чув, ані знав, про що йдеться [224]. До того ж баптистські автори, які до перебудови писали і критикували кальвінізм, зокрема щодо питань про передвизначеність і свободу волі, ніколи не згадували армініанство як можливу богословську альтернативу [117, с. 55–57]. 1966 року в журналі «Братський вісник» у доповіді А. В. Карева було зазначено, що братство ЄХБ у СРСР «нічого не знає» про теологічні дискусії між кальвіністами та армініанами на Заході [74, с. 17]. У такій інтерпретації прихід реальної свободи віросповідання, створення умов для належної освіти баптистських пасторів і проповідників, доступ до європейського і американського теологічного спадку, оволодіння англійською мовою, діяльність місіонерів після 1991 року, і в цьому контексті запозичення знань про армініанську і кальвіністську інтерпретацію баптистської догматики актуалізували дискусію про те, в яку з названих інтерпретаційних моделей вкладається український і пострадянський баптизм, та можуть інтерпретуватися як зіткнення між модерністами і традиціоналістами. Додаткового дослідження також потребує питання, чи зводиться локально сформована в СРСР баптистська догматична традиція до армініанства, а чи має свої визначальні риси.

Наведена вище позиція науковців заслуговує на життя, так само, як і та, що стверджує про існування довшої історії як армініанських, так і кальвіністських впливів на баптистське середовище України. Зокрема дослідник баптистського богослов'я, випускник Донецького християнського університету Г. Гололоб у

своїй науковій праці «Історія вітчизняного армініанства» зазначає, що формулювання баптистського віросповідання існує у декількох варіантах, на які вплинули як прихильники армініанських, так і кальвіністських поглядів. Ідеї кальвінізму серед баптистів поширилися завдяки російському перекладу Гамбурзького віросповідання німецьких баптистів, яке 1847 року видав І. Онкен. Повторно зазначене віросповідання перекладав В. Г. Павлов у 1876 році, і цей переклад 1906 року видав Д. Мазаєв, а 1928-го – М. Одінцов. Г. Гололоб зазначає, що Д. Мазаєву Гамбурзьке віросповідання було потрібне для боротьби з православ'ям [50]. Він зазначає, що кальвінізм був корисним баптистам України і Росії тому, що був альтернативою православному уявленню про можливість спасіння шляхом добрих справ. Також науковець зазначає, що нині баптизм різних слов'янських народів увійшов у період доктринального становлення, і питання відмінностей між армініанською і кальвіністською сотеріологічними доктринами вимагають принципового розгляду.

Аналізоване явище має принаймні декілька вимірів, і аналізувати його треба виходячи із ширшого контексту. Справді, йдеться про зіткнення між традиціоналістами й модерністами (або консерваторами та лібералами) в баптистському таборі. Але ця дискусія, як було показано вище, не постала на голому місці. Вона сама є тенденцією, яка вкладається в процес модернізації євангельського християнства на українських теренах, оскільки стала можливою виключно після розпаду СРСР і проголошення Україною незалежності, що зробило реальним транзит потрібних знань щодо догматичних тонкощів до вітчизняного баптистського середовища. Як ми зазначили у другому розділі цього дослідження, до 1990-х років розколи в середовищі баптизму мали також і догматичну складову, але ані про переваги і недоліки аріанства і кальвінізму в СРСР не знали, і ця причина для поділу до зазначеного вище часу була не актуальною, оскільки перед ним стояли інші, серйозніші виклики.

На початку XVII століття було сформульовано дві паралельні догматичні програми, кожна з яких коротко складалася з 5 пунктів, які стосувалися питань свободи волі, вибору людини, природи спасіння, благодаті. В армініанській

інтерпретації йдеться про свободу людської волі (людина попри те, що перебуває під впливом гріха, здатна обирати духовне благо і розвивати свою віру в Бога для прийняття проповіді Євангелія, і таким чином отримати спасіння), умовний вибір (спасіння Боже отримують лише ті люди, які відповідають на проповідь Євангелія, а першородне гріхопадіння не є повним гріхопадінням), універсальне спасіння (Христос помер за всіх людей, і всі можуть спастися за умови наявності їхньої віри), воля людини може обмежити діяльність Духа Святого зі спасіння людини (якщо людина не захоче спастися, то навіть Дух святий не може нав'язати їй це спасіння), відпадиння від благодаті (якщо людина за своєю ініціативою може спастися, то і спасіння як результат таких дій – цілковито у її відповідальності) [224]. Кальвіністська інтерпретація є абсолютно протилежною армініанським поглядам: абсолютно всі люди є повністю грішними (власними діями людина урятуватися не може), безумовна обраність (Бог уже наперед обрав тих, хто спасеться), обмежене відкуплення (Христос помер для спасіння обмеженої когорти осіб), безумовна благодать (Бог не лише обирає тих, хто спасеться, а й сам надає засоби для спасіння таких осіб), стійкість святих (спасіння не можна втратити, бо воно гарантоване певній людині Богом, і він сам його зберігає) [253; 306].

«Ми цінуємо творчий підхід та використання ефективних методів служіння для належного зростання кожного члена особисто і результативного служіння кожної церкви. Вивчаючи досвід попередників, ми практикуємо те, що залишається дієвим у житті церкви сьогодні. Водночас ми відкриті до змін, розвитку нових методів у тих сферах служіння, де це необхідно. Наше належне ставлення до досвіду минулого і відкритість до вивчення і започаткування нових методів дають можливість своєчасно реагувати на виклики сьогодення і пропонувати саме такі новації, які б відзначалися розважливостю, духовністю і слугували ефективному розвитку церкви», – зазначено у переліку цінностей ВСО ЄХБ [67, с. 5]. Поширення модерністських поглядів і практик, зокрема кальвіністської догматики в українському баптизмі трактується багатьма баптистськими церковним авторитетами як негативний наслідок діяльності закордонних

місіонерів та викладачів баптистських навчальних закладів України. Традиціоналісти не сприймають як позитивне або нейтральне явище нововведення у богослужінні і обрядовості. Низку питань, які мають у собі потенціал для подальшого дроблення баптистського руху в Україні, є практики «пастирського служіння», «груп прославляння» тощо, які розподіляють вірян на клір і мирян, ритуалізують богослужіння, що аж ніяк не відповідає принципіві «всезагального священства», прийнятою певною частиною протестантів, зокрема баптистами. «Насторожує не лише прогрес маргіналізації баптизму, а й його кальвінізація, вестернізація, лібералізація і як підсумок – секуляризація чи обмирщення. Не знаю, як пролетар, а ось інтелігентний християнин цього сприйняти не може» [260], – стверджує один з колишніх прихожан ЄХБ В. Солодовніков, професор, дослідник ранньої церковної історії.

Змальовуючи бачення картини занепаду баптизму в умовах сучасності, В. Солодовніков зазначає, що співпраця баптистських релігійних об'єднань з американськими одновірцями, які у більшості випадків дотримуються кальвіністської сотеріологічної доктрини, призвело до того, що її агресивно стали нав'язувати баптистам, які дотримувалися армініанських поглядів на природу спасіння. Таким чином серед баптистів від початків 1990-х років є як прихильники армініанства, так і кальвінізму. Також є проміжна ланка, якій одна і інша сторони закидають лицемірство «збереження єдності духу у союзі світу». Кальвінізація баптизму на пострадянських теренах, на думку В. Солодовнікова, є наслідком вестернізації, яка «виштовхує баптистів до обіймів постмодерної однополярної і еkleктичної псевдокультури, центром якої є долар (сучасна версія біблійного золотого тільця), супутник макдональдизації свідомості» [260]. Він також зазначає, що вестернізація штовхає баптизм в сторону лібералізму, який виявляється в одезі, стилі поведінки та мисленні вірян ЄХБ.

На думку І. Колгарєва, такий формат баптизму на території пострадянських країн, зокрема України, за якого в надрах однієї церковної організації є прихильники і армініанства, і кальвінізму, є несприятливим для її стабільної діяльності. Він зазначає, що для успішної християнської місії дуже важливо мати

згоду поміж самими християнами: «Сильною є лише та церква, в якій її члени погоджуються один з одним щодо максимального обсягу питань. Про це писали апостоли Петро і Павло: «будьте всі одностайні, спочутливі, братолюбні, милосердні, покірливі (1 Пет. 3:8), «радійте, удосконалюйтесь, тіштесь, будьте одностайні, майте мир, – і Бог любові та миру буде з вами» [125]. Євангельські християни-баптисти як в СРСР, так і в перші роки незалежності України дійсно спиралися на догматику в її армініанській варіації, і саме вона до останнього часу вважалася традиційною для наших теренів. Дотримання традиційної для декількох поколінь баптистів інтерпретації віровчення дозволяє їм зберегти свою ідентичність, і, за словами цитованого нами раніше І. Колгарєва, «відчутти себе саме євангельськими християнами-баптистами, причетними до своїх попередників у вірі, продовжувачами їхньої справи та життя» [125].

Очевидно, що спілкування із довколишнім релігійним світом не минає безслідно для будь-якої релігійної традиції, зокрема і для ЄХБ. Прихід на українські і пострадянські терени загалом носіїв кальвіністського варіанту баптистської догматики можна розцінювати по-різному. Справді, йдеться про нелегкий вибір своєї ідентичності для баптистів в умовах, коли вони мають умови для вільного вибору. Наголосимо, що вибір варіанта догматики має і інші наслідки, які ми проаналізуємо в нашому дослідженні далі, зокрема впливає на спосіб життя послідовників різних релігійних поглядів як у його приватному, так і суспільному вимірі. Для традиціоналістів це виклик щодо збереження вже відвойованих, і десятиліттями займаних просторів. Зовнішні віяння, на їхній погляд, часом можуть набувати масштабних обсягів, які загрожують баптистам не лише втратою конфесійної ідентичності, трансформаціями, які «суперечать духові Євангелія». Зауважимо, що сама багатогранність і поліваріантність християнства і протестантизму як його складової засновується заоремо і на різниці прийнятих у тій чи іншій громаді консенсусних суджень щодо того, а що ж саме відповідає чи не відповідає духові Священного Писання християн.

Положення того чи іншого віровчення у різних його інтерпретаціях відбиваються і на щоденному житті його adeptів. Через це дискусія між

прихильниками армініанської чи кальвіністської версії догматичних положень баптизму має вияв у дискусії щодо повсякденного життя та життєвих практик, притаманних обом групам диспутантів. Річ у тім, що певним чином світ релігійний скидається на світ політичний: і там, і там є свої ліберали, модерністи і консерватори, які по-різному реагують на запропоновані сучасністю опції. З огляду на те, що до розвалу СРСР баптистський рух знаходився у стані майже цілковитої ізоляції від широких контактів зі своїми одновірцями з інших країн світу, зокрема європейських і США, одним з лих, яке підривало чистоту віри, стала вестернізація. Не всі баптисти позитивно ставляться не лише до кальвіністської інтерпретації баптистського віровчення, а й тих моделей життя, які є для західних, зокрема американських, баптистів-кальвіністів прийнятними. Ідеться про виховання молоді, ставлення до статевих стосунків, мирського успіху, багатства, музики, спорту тощо, тобто різних проявів життя сучасної людини. «Справжня духовна радість – це радість у Святому Дусі (Рим. 14:17). Музика має налаштовувати на спілкування з Богом, а не заважати Йому. Голосна музика, яку супроводжено активними рухами тіла, приводить не до духовної радості (у такій атмосфері почути голос Святого Духа дуже складно), а до штучного нагнітання емоцій. Церква – це не дискотека. Емоції мають бути доладними, розумними, помірними і пристойними» [99], – стверджує М. В. Іванов, керівник відділу богослов'я і катехізації РСЄХБ, твори якого є популярними і серед частини українських баптистів.

Варто констатувати, що адвентизм як окрема течія пізнього протестантизму є неоднорідним не лише інституційно, поділений на низку церковних організацій, а й ідейно в рамках Церкви АСД [405]. Питання дискусії між традиціоналістами-консерваторами, які не воліють змін, і лібералами, які прагнуть ідейного перегляду і своєрідного оновлення інтерпретації засад віровчення та практик повсякденного життя торкається не лише баптизму, а й також і адвентистів сьомого дня, де полюс тяжіння до консерватизму врівноважується полюсом прогресивізму. Прогресивний адвентизм є однією з ідейних течій всередині АСД, що провадить ревізію традиційних доктрин, практик та методів управління

церквою, панівних для вище зазначеної церкви. На означення цього явища вживають також терміни «ліберальний адвентизм», окрім якого існує ще ціла низка споріднених, але не тотожних явищ, як-от «харизматичний адвентизм», «культурний адвентизм» тощо.

Журнал «Adventist Review» на 2001 рік містив допис, в якому чи не вперше публічно зафіксовано існування явища, що про нього вище мова: «Лишень в останні декілька десятиліть журнал «Adventist Review» редакційно визнав існування всередині церкви АСД, принаймні на теренах Північної Америки, існування «лібералів», «ліберальних церков», «ліберальних коледжів/університетів» та «ліберальних конференцій». Залежно від позиції автора, який писав про це явище, «ліберальні адвентисти» порівнювалися або були протиставлені «консервативним адвентистам», «історичним адвентистам», «традиційним адвентистам тощо» [338]. З цим також погоджується Е. Тайлор, один з провідних аналітиків сучасного внутрішнього стану АСД на сторінках видання «Adventist Today», який стверджує, що до 1960-х років серед менеджерського та ідейного істеблїшменту, зокрема Генеральної конференції АСД не було визнання того, що у церкві розвилось праве, консервативне та ліве, ліберальне, крила [359].

Назва «прогресивний адвентизм» стосується осіб та громад, що приймають та працюють над сучасною версією етосу адвентистів XIX століття. Це практична опозиція «фундаменталістському адвентизму», ідеї якого найкраще зафіксовано у Конституції Адвентистського теологічного товариства. Зокрема, йдеться про буквральність прочитання й трактування Біблії, сприйняття викладу створення Всесвіту та людини, що міститься у біблійній книзі Буття, як dokonаних і неспростовних фактів, статус Олени Вайт на рівні біблійних пророків та апостолів [395]. Рух «прогресивного адвентизму» виступає проти авторитарних, обскурантистських та анти-інтелектуальних тенденцій, які становлять вагомий сегмент традиційного, історичного адвентизму, вільніше ставиться до широких суспільних дискусій та діалогу з пресою, науковцями тощо. Р. Корсон зазначає, що не варто розуміти «прогресивних адвентистів», виходячи з розуміння «прогресивізму» у політичній культурі, а радше спираючись на теологічну та

еклезіологічну підвалини. Він наводить ті параметри, за якими можна ідентифікувати течію «прогресивних адвентистів» в надрах АСД: а) відкритість до різних методів інтерпретації Біблії та визнання широти спектру і форм біблійної літератури; б) визнання того, що світ природи не каже того, що про нього стверджує релігія; в) визнання того, що наука та релігія можуть співпрацювати, і що і одна, і друга можуть бути правдивими, вкладаються до єдиної теорії; г) визнання того, що релігійна інспірація має складніший механізм, ніж теза, що «Бог сказав, і я повірив»; д) спасіння перебуває в руках Божих, а не у повідомлених людям людьми речах [338]. Не всі адвентисти сьомого дня, що належать до прогресивного крила цієї церкви, чітко дотримуються 28 Фундаментальних вірувань та приписів О. Вайт. Більше уваги звертають не на Старий Заповіт, а на Новий, де йдеться про Ісуса Христа, не дотримуються всіх приписів щодо одягу та зовнішнього вигляду: вживають м'ясо та кофеїновмісні продукти, слухають світську музику та дивляться фільми та телебачення тощо.

Окрім ідейної течії «прогресивного адвентизму» існують ще як мінімум три: так званий «церковний мейнстрим» (та версія, що звучить у проповідях та рішеннях Генеральної конференції АСД), «євангелічний адвентизм» (АСД як одна з євангелічних церков, яка має спільні завдання і мету з баптистами, п'ятидесятниками, методистами тощо, і не належать до лав окремої секти) [334, с. 147], «історичний адвентизм» (групи, що вважають доктрини, які панували в Церкві АСД до смерті О. Вайт непорушними та істинними) [321]. Можемо констатувати, що початок дискусії стосовно стану Церкви АСД та її теології у прогресивному дусі на пострадянських теренах покладено появою 2015 року сайту Інтернет-спільноти «Прогресивні Адвентисти», що у формі блогів та дискусій об'єднує довкола себе прихильників лібералізації адвентизму сьомого дня у змальованому вище дусі прогресивізму, що сформувався в США. Поділяємо той погляд, що дискурс тієї чи іншої ідейної течії всередині певної церковної організації формується не лише завдяки проповіді з кафедри під час служби божої, а й під час неформального спілкування та дискусій як на реальних майданчиках, так і у віртуальному просторі. Саме тому допис у блозі або у гілці

дискусії, відео можна трактувати як ще один різновид сучасних джерел інформації про життя релігійних громад та їхню трансформацію.

У другому розділі цього дослідження ми навели яскравий приклад неприйняття радянською владою п'ятидесятників, однієї з релігійних груп, яка пройшла через найбільші гоніння. Ми дійшли висновку, що так відбувалося через низку причин, зокрема і догматичного характеру. Християни віри євангельської (шмідтівці), християни євангельської віри (воронаївці), євангельські християни у дусі апостолів (смородинівці), п'ятидесятники-суботники, євангельські християни п'ятидесятники-сіоністи (леонтіївці), євангельські християни святі сіоністи (мурашківці) – всі вони належать до п'ятидесятницького руху в СРСР, який не лише ніколи не був єдиний інституційно, а й догматично. Серед них ще за радянського часу були представлені п'ятидесятники трьох криз (навернення, хрещення Духом святим, освячення (народження з неба)), п'ятидесятники двох криз (навернення і хрещення Духом Святим), які генетично походять з баптистських церков, п'ятидесятники-унітарії (визнають не три, а одну особу Бога), радикальні п'ятидесятники (визнають навернення, освячення, хрещення Духом Святим, божественне зцілення, пророцтва, вознесіння) тощо. До того ж варто звернути увагу на той факт, що найбільшу нелюбов радянської влади, найбільші звинувачення у «екстремістському сектантстві» в контексті українських теренів припадали на тих п'ятидесятників, традиція яких була принесена українськими мігрантами, що повернулися додому, до Західної України, з США. Це додало керманічам Радянського Союзу додаткових стимулів для створення абсолютно нежиттєздатної ВРЄХБ, у горнилі якого мали зникнути догматичні відмінності між п'ятидесятниками, баптистами, менонітами тощо, та й сама традиція євангельських християн як така мала б зникнути.

П'ятидесятництво незалежної України у своїй репрезентації нині має ту ж саму модель, що і світове. На наших теренах синхронно діють різні модифікації його церковних організацій, яких, як зазначає Р. Лункін, існує три: традиційні, помірковані та харизматичні, або «нові» п'ятидесятники [160, с. 341]. Перша категорія провадить свою генезу від тих груп п'ятидесятників, які з'явилися на

теренах України на початку ХХ століття, а потім розвилися й вижили за радянських часів. Вони є традиціоналістами у літургійних та теологічних питаннях, подекуди схильні до ультра консерватизму. Вони відкидають будь-яку потребу модернізації теології та літургії та засуджують акцентування уваги на духовних дарах. Консерватизм поширюється й на щоденний вимір життя, регулювання поведінки та стилю одягу. З погляду державно-церковних відносин п'ятидесятники-консерватори є схильними до сепаратизму та уникнення контактів з державним керівництвом, що виливається у відкиданні потреби державної реєстрації їхніх релігійних організацій. Поміркване крило має ту саму генезу, що й консервативне, проте позитивно ставиться до контактів з державою та державної реєстрації. У питаннях теології помірковані п'ятидесятники дотримуються консервативних поглядів, хоча поблажливіше ставляться до форми літургійного служіння, відкидаючи найемоційніші види поклоніння, а також до сучасної музики. Приводом для дискусії між двома змальованими крилами п'ятидесятництва є питання належної церковної адміністрації та ролі жінки у церкві. Попри розходження, вони суголосні у своєму негативному ставленні до занадто емоційного літургійного служіння, притаманного прихильникам харизматії. К. Марш та А. Тоноян окреслюють це негативне ставлення в таких тонах: п'ятидесятники консервативного і поміркованого крил «з великою підозрою ставляться до нових п'ятидесятників, вбачають у їхньому бажанні процвітання у цьому світі відхилення від вчення смиренного теслі з Палестини» [369, с. 184]. До того ж вони є адвокатами незалученості до сучасних мирських та політичних питань як антитези до свого пацифізму.

«Нові» п'ятидесятники ведуть свою генезу до років перебудови та зміни соціальних та політичних умов з розвалом СРСР, від тих громад, що відокремилися від крил поміркованих та консервативних своїх одновірців, або виникли спонтанно. Як йшлося у розділі 2.3, є всі підстави вважати, що харизматичний рух приходить на терени Радянського Союзу і України на декілька десятиліть раніше, ніж 1990-ті. Вони активно сприймають і практикують духовні дари на кшталт пророцтв та зцілення, а також є вельми емоційними під

час літургії, почуваються вільно у питаннях зовнішнього вигляду, одягу, покривання голови та макіяжу, що приваблює вірян молодшої генерації. «Багатий та різноманітний репертуар доктрин, ритуалів, стратегій, організацій – все це утруднює узагальнення п'ятидесятництва як явища» [337, с. 25], – зазначає Д. Клауд, додаючи, що однією з визначальних характеристик п'ятидесятництва є здатність адаптуватися до культурного контексту, створювати локальні версії універсального послання. Таким чином, поділ на умовно ліві і праве крила всередині кожної із проаналізованих вище релігійних течій пізніх протестантів є природнім, а консерваторів серед баптистів і адвентистів поєднує багато більше спільних рис, ніж лівих і правих баптистів. Це стосується методів і засобів досягнення спасіння, але не догматичних приписів, які у баптистів, п'ятидесятників та адвентистів відрізняються.

Публіцисти та науковці, що висвітлювали і досліджували феномен Революції Гідності, вказували на неї як цивілізаційне протистояння, зіткнення двох можливих картин світу. Так В. Гриневич констатував: «Головна розбіжність Майдану і Анти-Майдану полягала передусім в тому, що перший виступав «за» – гідність, європейський вибір, свободу тощо, тоді як другий виступав «проти» Майдану. Противники Майдану закликали розрізняти справи Божі і політичні і не втручатися у конфлікт, з ненавистю називали священників Майдану «схизматиками і уніатами» та апелювали до дилеми цивілізаційного вибору» [60]. Він додає, що «у сприйнятті всіх (києвоцентричних) українських церков св. князь Володимир та Хрещення Русі визначили орієнтацію на християнську Європу, і екуменізм, а не російської православної цивілізації a-la «русский мир» й ортодоксально-православний автавркізм Москви» [60]. Якщо безкровна революція 2004-го лише засвідчила актуальність проблеми культурно-цивілізаційного розлому між Європою і Євразією для євангельських церков, підштовхнула їх задуматися над питаннями десовєтизації і вироблення самостійної проукраїнської або не проукраїнської чіткої позиції, то події Революції гідності та початок російської збройної агресії проти України поставили їх перед реальними викликами, загрозами і потребою вибору себе, сучасних і суголосних ситуації

форм. На наш погляд, варто звернути увагу й на той факт, що події Революції гідності і початку російсько-української війни певним чином дали євангельським християнам шанс цілковито вийти з накиннутих ще радянськими реаліями форм самопрезентації і саморозуміння як гнаних державою міноритарних груп і переходити до дискурсу традиційних для України церков у складі протестантизму поряд із православними, греко-католиками та римо-католиками.

Православний теолог К. Говорун, аналізуючи Революції гідності, вказав дуже важливий зсув, який треба враховувати, говорячи про трансформації, які відбуваються у певних релігійних конфесіях України після зламу 2013–2014 років. На його думку, історично Церква до 1054 року мала переважно двовимірні стосунки з публічно-політичною сферою. Передусім ці стосунки обмежувалися державою. Тільки нещодавно церкви почали усвідомлювати, що цієї двовимірності недостатньо, адже з'явився ще один потужний чинник, що привніс нові виміри у стосунках із державою, тобто суспільство. К. Говорун закликає перейти від двовимірних стосунків «церква-держава» до тривимірних – «церква-держава-суспільство». Або навіть в іншому порядку: «церква-суспільство-держава», де держава відходить на третій план [49]. Він додає, що Майдан дав поштовх церквам піднятися над тим статус-кво, який панував у їхніх стосунках із державою, і що вони мають дати відверту оцінку владі, а не ховатися за звуженою інтерпретацією біблійної формули «будь-яка влада від Бога» [49]. Не суто богословські дискусії в середовищі пізніх протестантів, про які йшлося у розділі 3.2. нашої роботи, а й ставлення, включення чи не включення, наявність чи відсутність реакції на переломні події історичної ваги для Української держави, конфлікти та зміни в самопозиціонуванні зазначених конфесій, розуміння та поведіння як членів українського громадянського суспільства (або її відсутність) розширюють наше уявлення та розуміння перебігу дивергентних процесів у них.

Зміна соціополітичних умов, розпад СРСР як держави, припинення антирелігійної політики, яка виливалася у практики судового тиску на євангельських християн та представників інших релігійних груп, дала їм

можливість радикально змінити модус *виживання* на модус *розвитку*. Представники будь-якої релігійної традиції були винесені поза дужки радянського суспільства, або ж були однією з найбільш дискримінованих його груп. Україна як держава із гарантованим правом свободи віросповідання створила для них, зокрема й для пізніх протестантів, умови, в яких вони вільні були обирати шлях подальшого розвитку, ступінь контакту з «миром», тобто із українською державою, владою та суспільством, усвідомлення себе не аутсайдерами та маргіналами, а питомою частиною незалежної України [114, с. 75].

Перед євангельськими християнами нашої країни стоїть дуже багато питань, відповіді на які вони мають дати як собі самим, так і широкому суспільному загалу, формуючи про себе зовсім інший дискурс, ніж сформувався щодо них в радянський час, долаючи залишки відчуження. Таких питань щодо баптистів, п'ятидесятників і адвентистів щонайменше декілька:

– мова про репрезентантів іноземних чи традиційних для українських терен віросповідань?

– чи позиціонують вони себе українськими баптистами, адвентистами, п'ятидесятниками, а не членами євразійських братств, тобто баптистами, адвентистами, п'ятидесятниками в Україні?

– чи позиціонують пізньопротестантські конфесії себе як учасників українського громадянського суспільства, і чи здатні на вчинки, які це засвідчують?

«Говорити про український і російський баптизм поки що передчасно, тому що ми досі живемо в полоні баптизму радянського», – стверджує в статті «Євангельський баптизм: схожість і розбіжності на фоні кризи» [299] М. Черенков. Йдеться про специфічну для України тенденцію дерадянізації пізнього протестантизму, яка багато в чому накладає свій відбиток на низку інших сучасних внутрішніх тенденцій і процесів, які відбуваються в українському баптизмі, п'ятидесятництві та адвентизмі. Передусім, як слушно зауважує професор П. Яроцький, церкви пізнього протестантизму за роки незалежності України за низкою засадничих параметрів пройшли шлях від секти чи

деномінації до церкви на рівні інституційному [317, с. 3]. Потреба обирати завжди веде до ідейної опозиції, можливого конфлікту між прихильниками старих традицій та устоїв життя, і модернізаторами, і в подальшому до розколів, оновлень та реформацій. Як зазначає Ю. Решетніков, події Помаранчевої революції викликали значне зростання національної самосвідомості серед українських пізніх протестантів, усвідомлення ними себе саме як громадян України відповідальних за її долю, що мало вплив й на мову богослужінь, духовного співу, проповідування та молитов. Ідентифікація вітчизняних баптистів саме як українців і громадян суверенної України, на його думку, певним чином впливає й на перспективи поширення баптизму в Україні, на його місце у релігійній мережі держави [230]. Він покликається на ідеї, висловлені ще М. С. Грушевським, аналізуючи причини, що стали на перешкоді більш значного поширення євангельського руху в українському суспільстві: «Велике негативне значення мав (та й має) ненаціональний характер євангельського руху. Це московство відривало євангельський рух від українського життя і українського Відродження дуже некорисно» [61, с. 124].

Серед перших спроб наукового осмислення і систематизації суспільних викликів для релігійної самосвідомості українських євангельських церков в контексті Майдану 2013-2014 років варто звернути увагу до аналітики релігієзнавця О. Панич. Майдан, на її думку, дійсно став тим майданчиком, де церкви заявили себе як активних учасників громадянського суспільства. Дослідниця наголошує, що для представників пізньопротестантської релігійної спільноти Майдан став особливим викликом, і поставив низку завдань, важливих для розв'язання у найближчому часі. Як ми показали у другому розділі цього дослідження, євангельські християни і адвентисти були в СРСР релігійною меншиною, тривалий час відчували на собі тягар світоглядних постулатів радянського штибу. Це рівною мірою стосується і баптистів, і п'ятидесятників, і адвентистів тощо. «Як відомо, серед них (пізніх протестантів. – Г. Т.) до цих пір поширені ескапістські погляди, переконання про необхідність бути відокремленими «від світу», а особливо від політичного життя. Крім цього,

важливою ознакою цього релігійного середовища у пострадянський час став глобалізм, який дозволяє представникам конфесій вважати себе більшою мірою незалежними до світових пізньопротестантських конфесій, ніж до національної спільноти. Численні громади діаспори, а також громади, розкидані по території колишнього СРСР, дають українським вірянам відчуття причетності до великого, наднаціонального ком'юніті, інтереси, потреби і прагнення якого традиційно вважаються вищими за питання національного життя» [204, с. 155], – так О. Панич оцінює стан справ ще півроку тому в громадах євангельських християн. Зазначимо ще раз, що пізній протестантизм в Україні практично завжди відчував себе та свою місію такою, що не дозволяла йому бути національною церквою. Не дивно, що багато пізніх протестантів зберігають свою російськомовність, яка є запорукою ефективної комунікації у наднаціональній структурі. Відштовхуючись від такого твердження науковця, додамо: російськомовність і англійськомовність як маркери двох нібито не пов'язаних між собою речей, як-от тяглість радянського спадку і паралельна з нею глобалізація, лишають не надто багато простору для українськості пізнього протестантизму. Його побудова, варіативність моделей і ідей, а як саме має виглядати в майбутньому українське євангельське християнство, а не євангельське християнство в Україні, є однією з ряду актуальних причин, які потенційно можуть призвести до розколу і відокремлення частин старих громад, утворення нових, дочірніх щодо них релігійних організацій, або утворення абсолютно нових, відмінних від решти не за догматичними, а за суспільно значимими ідеями і ставленням не до релігійної компоненти, а до світської. Зауважимо також, що до нині євангельські християни і адвентисти у виборі суспільної долі нації намагаються зберегти нейтралітет, вважаючи це питання надто «політичним», і піднімаючи свій голос тільки тоді, коли справа стосується гострих моментів суспільної моралі. Події Майдану 2013-2014 років створили передумови для підважування цілого спектру традиційних елементів світогляду вітчизняних євангельських протестантів.

Великою мірою для того, аби зрозуміти внутрішні перипетії і зміни дискурсу у надрах євангельського християнства як в Україні, так і поза її межами, цінними джерелами є соціальні мережі типу Facebook та різні інтернет-форуми вірян, на яких дискутують щодо найактуальніших на їхній погляд проблем. Зокрема О. Панич пояснює таке явище тим, що певною мірою сама структура євангельського руху завдяки відносно слабкій ієрархізації нагадує мережеву [204, с. 156]. Також соціальні мережі розглядаються як ефективний засіб комунікації і євангелізації. Вдаючись до контент-аналізу, вона зазначає, що серед переліку тем, які найактивніше і найжвавіше обговорювалися під час подій Революції Гідності представниками спільнот євангельських християн, були такі: європейські цінності, участь вірян в громадянських протестах, покора чинній владі, патріотизм українських вірян в контексті цінностей демократії і громадянського суспільства [204, с. 156]. Зауважимо, що відсутність консенсусу щодо питань подібного штибу містить у собі внутрішні потужні сили для поділу вже існуючих релігійних громад.

Питання європейських цінностей ще до подій Майдану 2013–2014 років дискутувалося в середовищі євангельських християн як неоднозначне. Доволі популярними були уявлення про те, що Європа відходить від християнської моралі, стає «бездуховною». Ця бездуховність виявляла себе більшою мірою у ідеях і практиках сексуальної свободи, зокрема гомосексуальності, гендерні питання, ювенальної юстиції тощо [216].

У вересні 2013 року лідери українських церков підписали звернення щодо підтримки євроінтеграційних прагнень держави. Дуже чітко було в цьому публічному зверненні було висловлено тривогу, тому що сучасна об'єднана Європа має не лише здобутки, і чимало в ній такого, що потребує змін і корекції: «Цілком зрозуміло, що сучасна об'єднана Європа має не лише здобутки. Чимало в ній того, що потребує змін чи виправлення – так само, як і наш власний український дім. Традиційні релігійні, культурні, сімейні та моральні цінності, на яких століттями ґрунтувалося життя народів Європи, – дорогоцінний скарб, який ми повинні цінувати, спільно берегти, захищати і примножувати. Знаємо, що у

цій справі в Європі у нас є багато однодумців, з якими ми готові об'єднати зусилля» [96], – йдеться у зверненні, підписаному, зокрема, і М. Паночком, старшим єпископом Церкви християн віри євангельської України, та В. Нестеруком, головою Всеукраїнського Союзу об'єднань євангельських християн-баптистів (обіймав посаду до 2014-го). Антитезою таким побоюванням стало висловлення такої позиції релігійних діячів, щодо того, що надмірне засудження «аморальності Європи» є за суттю своєю спекулятивним і заснованим на хисткому підґрунті. Воно виглядає як пропаганда, в результаті якої відбувається демонізація Європи як цілісного культурного простору [204, с. 157]. «При всьому своєму загніванні Європа для пострадянських країн залишається центром – і тяжіння, і відштовхування... Дивно, що «антихристів лик Європи» так погано прикритий і легко помітний. Дивно й те, що «Свята Русь» не порушена поганим впливом, хоча згідно зі Святого Письма, темрява покриє всю землю, святі будуть переможені і влада звіра пошириться на всі народи (Об'явл. 13:7). ... Не така страшна Європа, як її представляють «православні» клікуші та «протестантські» фундаменталісти. Не так страшна Європа, як її азіатська альтернатива у форматі «тайожного союзу». Всюди страшно без Бога. А з Ним можна жити всюди» [300], – прокоментував у жовтні 2013 року зазначене проблемне питання М. Черенков. Дискусія такого штибу – це справа не одного місяця і навіть року. Певні стійкі рішення щодо подібних питань формуються і вкорінюються у дискурсі соціальних, зокрема і релігійних, громад протягом довгого часу. Цікавою також, на наш погляд, є трансформація позиції старшого єпископа Церкви християн віри євангельської (ЦХВСУ) М. Паночка щодо питання входження України до європейського простору. Зокрема на питання журналістки РІСУ Т. Руденької щодо того, яким є його ставлення до можливості вступу до ЄС, адже деякі християни розцінюють його як територію гріха, яким можуть заразитися усі, хто вступить на її межі, бо побоюються поширення гомосексуалізму єпископ відповів так: «Могутність Європейського континенту (економічне диво, свобода, ставлення до людей, соціальний захист) – це вплив християнства та Біблії. Бог благословив Європу. Зараз Європа, користуючись

цими здобутками, ними не дорожить, як належить, навіть більше, відмовляється від них. Вона недооцінила християнських основ, на яких стоїть, за що дуже пошкодує. Сіль, коли втрачає свою силу, – ні на що не здатна. Україна ж була під впливом іншої – брехливої, безбожної, комуністичної системи, тому опинилася на маргінесі. На Заході люди тягнулися до Біблії, а в нас її забирали, забороняючи читати. Приєднання до Європи відкриє кордони, дасть можливість там проповідувати. Світло не повинне боятися темряви. Не варто замикатися від усіх. Навпаки, відкритість нас розвиватиме, дасть нам поле битви та змагань, де можна буде вести просвітництво, щоб наші діти та молодь були на всіх рівнях управління та суспільства, пропагуючи християнські цінності. Не варто боятися ні Сходу, ні Заходу, а треба боятися робити гріх, робити зло. Коли ми будемо з Богом – ми переможемо не тільки збоченство, яке є в Європі, але й окультизм, корупцію, неправду, п'янство, наркоманію – гріхи, які є страшні, як і гомосексуалізм. Вірю, що Євангелія має силу змінювати людей і жителі Європейського Союзу мають почути, що їм також потрібен Бог» [233].

Ключовий елемент наведених вище дискусій полягає у виборі певної картини конкретної картини світу, протиставлені «аморального» Заходу, Європи та свого, кращого локального духовного простору. Така сама дихотомія слугує підмурівком концепції євразійства, якою нині послуговується чинний російський політичний режим. Так у назві поточного розділу вміщено термін «євразійсько-радянський вектор», тому необхідно пояснити, що під ним розуміємо у нашій роботі. Євразійство, як зазначає І. Лосєв, намагалося визначити культурну та геополітичну приналежність Росії як цивілізації в контексті проблеми Заходу і Сходу у світовій історії, а його яскравими представниками є такі російські мислителі, як Карсавін, Франк, Алексєєв [153, с. 213]. Так первісно, як зазначає Ю. В. Павленко, концепція євразійської історико-культурної спільності виникла у середовищі російських емігрантів у 1920-х роках як геополітична доктрина євразійства. «Концепція спирається на такі складові: уявлення про Євразію як фізико-географічне та економічно-географічне єдність, протистояння євразійської історико-культурної спільності Заходу, уявлення про спільність

історичних доль Євразії. Одним із головних висновків такої концепції є твердження про реальність євразійської історико-культурної спільності як над етнічного утворення переважно східнослов'янської більшості, більшості тюркських, фіно-угорських племен та монголів, а в давнину й багатьох кочових іракомовних народів, які населяли і населяють Євразію, й котрі з найдавніших часів підтримують багатосторонні зв'язки» [153, с. 213], – пише науковець. Така концепція за суттю своєю є реакцією на розвал Російської імперії та приходу до влади на її теренах більшовиків. Важливо зазначити, що євразійська концепція 1920-1930-х років не сприймає Україну як окрему культурно-історичну реальність, і ця думка є живучою і в наш час. І. Лосєв пише, що у сучасній Росії відбувається «ренесанс» євразійства. Його представниками є Дугін, Проханов, Гумільов та інші. Теоретичними речниками виступають журнали «Наш современник» та «Москва». «Для ідеологів євразійства Україна – малозначущий провінційний елемент російського суперетносу та суперкультури. У неоевразійських глобальних концепціях, що мають за мету відновлення імперської наддержави, Україна розглядається лише як пасивний об'єкт окультної змови «мондіалістів-атлантистів» проти євразійства. Європейський характер української духовності відкидається, натомість постулюється невід'ємне «євразійство» України» [153, с. 213], – пише дослідник. Відповідаючи на питання, чим євразійство є в сучасному світі, І. Дацюк викладає таке трактування: «Є два способи опису євразійства – концептуальний і власне політичний. Концептуальний відповідає на питання – якою є виключна роль Євразії у світі та у світових політико-економічних процесах. Політичний відповідає на питання – хто, як і чому має головувати на Євразійському континенті. Всередині Росії Євразія постає містичним геополітичним простором з особливою позицією та роллю у світі» [66]. Відродження ідеї євразійства, таким чином, у сучасній путінській Росії є чинником, який легітимізує і дає змогу обґрунтувати внутрішню та зовнішню політики, є однією з підвалин сучасної ідеології РФ. Згадана політика є ширшою за початкову концепцію євразійства, хоча включає в себе позиції про протистояння і конфлікт Росії і Заходу (США і

Європи), які відбуваються як в економіко-політичній, так і культурній та світоглядній сферах, так і ностальгію за СРСР. У нашій роботі йтиметься саме про євразійство як про великодержавну, імперську доктрину, яка є панівною в Росії в час президентства В. Путіна, і впливає на формування зовнішньої і внутрішньої політики цієї країни, зокрема спрямованих на Україну та щодо державно-церковних відносин та свободи совісті [281]. Т. Калениченко зазначає, що поки в Україні релігійні організації перебувають на етапі трансформації, в Росії вони використовуються як інструмент легітимації та донесення політичних рішень: не лише для легітимації самої влади, а й під час зміни еліт, говорячи про «сакральну вертикаль владу» та сакралізуючи правлячу еліту. Релігія виходить за рамки духовного та трансформується в ідеологію на заміну комуністичній. В українському ж випадку подібні трансформації не спостерігаються, попри спроби поодинокого встановлення «української церкви» та зміни риторики лідерів проукраїнських церков – УПЦ Київського Патріархату та УГКЦ [112, с. 144].

Після спроби силового розгону мітингувальників на Майдані в ніч проти 30 листопада 2013 року особливої гостроти в середовищі євангельських християн набули дискусії навколо питання, чи може і чи слід християнам брати участь у масових заходах, особливо з урахуванням того, що вони начебто мають займати «аполітичну» позицію. Виокремилася принаймні дві чітких конкурентних позиції. 11 грудня 2013 року викладачі-богослови духовних навчальних закладів Церкви Євангельських християн баптистів, зокрема М. Романюк, М. Черенков, А. Прокопчук, С. Тимченко, Ф. Райчинець, О. Гейченко, Д. Гореньков, Т. Дятлик, Д. Кондюк виступили на підтримку мітингувальників на Майдані та закликали молитися за український народ. «Як частина свого народу баптисти поважають вибір людей і їх свободу захищати цей вибір на мирних мітингах. Євангельські християни не можуть залишатися «нейтральними», коли органи влади зловживають даними їм повноваженнями – коли проливається кров студентів, корумповані суди приймають антизаконні рішення, а силові органи захищають не народ, а владу» [9], – зазначають баптистські богослови. Автори звернення наголосили, що участь у мітингах є особистою відповідальністю вірян, «ця

відповідальність невіддільна від віри і втілює її в громадянській позиції». Також вони зазначили: «Церкви євангельських християн не закликають до політичних акцій, і, тим більше, до насильницьких дій, але заохочують до відповідального особистого вибору, а також до заступництва за постраждалих і несправедливо обвинувачених, до допомоги ближнім, до активної молитви за мир, правду, благоденство свого народу» [9]. Поштовхом до такого звернення стала незгода згаданих вище баптистських богословів-викладачів духовних навчальних закладів ЄХБ із заявою єпископа В. Нестерука, голови Всеукраїнського Союзу Церков ЄХБ. В інтерв'ю для сайту Московської центральної Церкви ЄХБ, єпископ, зокрема, повідомив, що українські баптисти є аполітичними і не проявляють жодної активності на Майдані: «Я скажу від імені українських братів. Ми завжди намагаємося бути аполітичними. Ми розуміємо, що все, що відбувається навколо нас – з волі Божої. Непроста політична ситуація є результатом рішень нашого уряду. Нашої активності на Майдані немає. Ми зберігаємо спокій і нейтралітет. З вірянами Росії ми ніколи не відчували ніякої напруги» [3]. Українські баптистські богослови у відповідь зазначили, що слова В. Нестерука слід вважати лише приватною думкою, яка не відображає настрої всіх вірян. Вони відстоюють ту позицію, що така думка спрощує соціальну позицію євангельських християн і доводить її до крайності «нейтральності», ніби Церква може жити в якійсь нейтральній зоні, поза суспільством, його запитами і проблемами. Таким діям В. Нестерука сторонній оглядач, журналіст О. Гордєєв дав оцінку кон'юнктурності, зазначивши, що заява про «аполітичність» усіх українських баптистів, і «відсутність їхнього протесту на Майдані» зроблена Нестеруком загалом від імені всіх «українських братів» (тобто, як зазначає сам О. Гордєєв, навіть від імені Турчинова, Унгуряна, Решетнікова та інших) [54]. Навіть попри те, що в подальшому глава ВСЦЄХБ змінив риторіку, і представники різних українських баптистських релігійних організацій почали шукати спільну мову і можливий консенсус, наведене зіткнення позицій засвідчує, що дійсно, в баптистському середовищі існує серйозна дискусія і щодо активності чи неактивності у процесах, які охоплюють суспільство, зокрема

таких серйозних, як революція або війна. Один із принципів протестантизму полягає у тому, що віра без вчинків мертва, і в цьому конкретному випадку цей принцип спрацьовує. Цю тезу підкріплюють спогади А. Денисенка: «Ми, члени кількох протестантських церков, під час протистояння на Майдані стояли перед вибором: чи постачати «коктейлями Молотова» передову і протистояти беззаконню, або ж допустити, щоб Янукович і його команда й далі гвалтувала і грабувала нашу країну? Майдан розвинув у нас загострене почуття справедливості і змусив задуматися над темами, які раніше нам були нецікаві – покірність владі, допустимість насильницького опору злу, участь у революційних діях» [53, с. 235]. Це, на його думку, оприявлює необхідність змін у пізньо-протестантських церквах: «Проблема полягає лише в тому, що нам потрібно подолати розрив між історично-політичною та християнською дією, піти від надуманого дуалізму «Церкви та суспільства» та абстрактної аполітичної позиції, нав'язаної нам більшістю керівників протестантських церков» [53, с. 235]. Ситуація Революції гідності, на його думку, тягне також за собою потребу створення нової теології, яка б аналізувала такі речі, як революція [53, с. 236].

Т. Калениченко, що у своїй кандидатській дисертації досліджує релігійну складову суспільно-політичного конфлікту кінця 2013–2017 років. в Україні, про розвиток цих ідей наприкінці Революції гідності і одразу після неї, з початком збройної агресії Росії проти України, показує розвиток змальованих вище ідей та настроїв у середовищі вітчизняних пізніх протестантів: «Частина українських протестантів також орієнтуються на національну державу, що посилилось після переосмислення теологічних позицій після Майдану. Якщо перед початком Майдану українські протестанти переважно лишались аполітичними та відчуженими від суспільства, то після протестів вони відчули себе частиною української нації та держави. Головними перепонами для них було позбутись абсолютизації двох головних теологічних принципів – «вся влада йде від Бога» та «політичного та соціального нейтралітету церкви». Однак не всі протестантські течії активно підтримували таку риторіку, особливо заклик до захисту кордонів під час збройного конфлікту, що також породило внутрішні лінії розколу» [112, с. 141].

Яскраво видимими стали конфлікти між вітчизняними протестантськими та російськими протестантськими лідерами, розходження між ними. Російські євангельські християни у своїй більшості підтримали політику Кремля щодо Євромайдану та засудили молитовну участь українських одновірців у ньому. Українські протестанти намагались апелювати до російських одновірців, спочатку з роз'ясненням ситуації, а потім із осудом російської агресії в Україну, про що йдеться у листі від Ради євангельських протестантських церков України: «Глави євангельських протестантських Церков України, усвідомлюючи свою відповідальність перед Богом та перед нинішнім і прийдешнім поколіннями, засуджуючи військову агресію з боку Російської Федерації, закликаємо весь народ України, незалежно від віросповідання та ставлення до релігії, посилити молитви до Бога про відновлення миру та припинення провокацій, братовбивства та ескалації конфлікту у Криму та інших регіонах України» [209]. Згодом відбулося кілька спроб зустрітися на нейтральній території, в Єрусалимі [151], Осло та Стамбулі [126] з метою порозуміння, але результатом стало фактичне припинення спілкування між українськими та російськими протестантами. Російські євангельські християни здебільшого підтримали політику Кремля щодо Революції гідності та засудили молитовну участь українських братів у вірі в цих подіях, що гарно видно з ревізійного інтерв'ю С. Ряховського [250]. Звернення української сторони до росіян з поясненням ситуації, розвінчанням штампів щодо утисків за етнічною, мовною, віросповідною ознаками, антисемітизму, фашизму тощо увінчалися неуспіхом. Гарно це ілюструє коментар Михайла Паночка, голови УЦХВС: «На жаль, лідери євангельських об'єднань Росії, що зрозуміло з їхніх листів та звернень, не мають чіткої позиції. Вони бояться називати речі своїми іменами. З їхнього боку мала прозвучати перша теза, що Росія вчинила агресію проти України. Друга – що події в Україні не мають викликати ненависть, презирство, насмішку над українцями. Бо це окрема сім'я, окремий народ. А тепер потрібно цілковито розбити століттями нав'язуваний брехливий догмат, що вони наші брати. Братським духом тут і не пахне» [200]. Розрив з російськими одновірцями відкрив для українських євангельських християн,

зокрема п'ятидесятників інший вектор розвитку і діяльності, спрямований на євангелізацію європейських країн, які цього потребують [205].

Революція гідності зламу 2013–2014 років, і російська агресії щодо нашої держави ставить велетенське питання перед церквою АСД в Україні навіть попри її пацифістський та есхатологічний характер, який вагомо нівелює значення викликів історії та сьогодення, примусила її змінювати само позиціонування в українському суспільстві. У грудні 2013 року тогочасний президент Української унійної конференції АСД В. Олексієнко зробив заяву, що та ситуація, яка склалася в українському суспільстві, має бути вирішеною виключно мирним шляхом, без застосування насильства з будь-якої сторони. Позицію своєї церкви він на той момент означив у такий спосіб: керівництво адвентистів України акцентує увагу на тому, що Церква АСД не бере участі в політичних акціях, а її місія полягає у проповіді Євангелія світу, а не у прямій чи непрямій політичній діяльності. «Кожний член церкви, своєю чергою, має право висловлювати власну громадянську та політичну позицію. Однак ми закликаємо всіх адвентистів реалізувати це право в рамках закону та поваги до особи, в такий спосіб відкриваючи людям красу характеру Христа, переймаючись репутацією Церкви та її добрим іменем» [234].

В. А. Шевчук, президент Західної конференції церкви АСД в Україні, детальніше розкриває зрушення, які сталися у церкві АСД в Україні під впливом подій зламу 2013-2014 році, звертаючи увагу на те, що історично склалося так, що церква АСД на теренах колишнього СРСР об'єднала усі республіки, окрім Прибалтики, і цей дивізіон назвали Євразійським. «Постає питання, що таку назву можна інтерпретувати як відступлення від національних інтересів тощо. Варто взяти до уваги, що цю назву було вигадано в США, і вона не тягне за собою політичного забарвлення. Центр Євразійського дивізіону АСД знаходився в Москві. Це було представництво не російське, а американське, тобто представництво Генеральної конференції АСД, що розташоване у Вашингтоні. Як правило, всі керівники Євро-Азійського дивізіону були завжди американці. Вплив РФ і Москви там був нульовий, не мав значення. У баптистів є Євразійська

акредитаційна комісія, яка до євразійства в ідеологічному плані взагалі не має стосунку. Дивлячись на політичні й теологічні проблеми, церква АСД зрозуміла, що непорозуміння треба зняти. Центр Євразійського дивізіону перенесли. Нині звучить мова про те, щоб Україна виходила з цього дивізіону, і приєднувалася до Європейського», – детально зазначає він [див. Додаток Д].

Відповідно до коментаря В. А. Шевчука, незалежно від країни, політичних подій, адвентизм всюди має однакову доктрину щодо участі у воєнних діях тощо. Він розкриває цю тезу так: «Позиція церкви АСД є такою, що ми як церква не є тими, хто воює, не заохочуємо брати зброю в руки з метою вбивства людей. Це питання про не порушення VI заповіді є однозначним. Проте в цьому пункті є невеличка ремарка, примітка: церква АСД не забороняє своїм членам як громадянам своєї країни виваляти свою політичну волю, і згідно до свого сумління і совісті вони можуть як приймати, так і не приймати участь у війні. Церква до війни не заохочує, і водночас з цим не стоїть осторонь: пропонує свої послуги у медичному обслуговуванні, надає гуманітарну допомогу. Це позиція церкви АСД на всесвітньому рівні. У богослужбній практиці не практикують дискусії і дебати, а у приватній сфері вони є» [див. Додаток Д]. Говорячи про питання включення адвентистів до громадянського та політичного життя України, згаданий вище адвентистський церковний лідер зазначає, що адвентисти беруть участь у виборах. «Є такий принцип і церковна порада, що церква АСД має підтримувати всі демократичні ініціативи, що підтримують свободу релігії, місіонерської діяльності. В Україні на зламі 2013–2014 років дещо сталося щодо демократизації, то церква за те, щоб була свобода. Якщо подивитися, що нині відбувається в РФ або на окупованих нею українських територіях, де, за чуткою, усі протестантські церкви з минулого тижня опинилися поза законом, а збір групою, більшою за чотири особи, заборонено. Зрозуміло, що церква АСД буде голосувати за про демократичну владу. Ось тут позиція поміркована і необмежена», – підсумовує він [див. Додаток Д].

Поряд із формами катакомбного виживання, притаманною радянським часам, консерватизму і нейтральності, які можна було обрати, частиною

пізньопротестантських конфесій було обрано третій шлях, умовно кажучи, проактивний, теологічно натхненний з неукраїнських джерел, звернення до теології соціальних трансформацій, яка у локальному українському контексті набувала різних назв, зокрема як-от «теологія Майдану» чи «теологія війни», як це сталося у вітчизняних баптистів. Вітчизняні п'ятидесятники та адвентисти Донбасу та окупованого Криму стали одними з перших, хто відчув на собі важку руку проазійських сепаратистів з ОРДІЛО, чиї церкви було конфісковано і пограбовано, а пресвітерів – калічено і вбито [118]. Їхня реакція є практичною, виливається у матеріальну допомогу тим, хто її потребує, коло лінії зіткнення, волонтерській роботі з внутрішньо переміщеними особами тощо. Участь українських протестантів у подіях Революції Гідності підважила концепт існування єдиного євразійського братства перед усім між баптистами та п'ятидесятниками колишнього СРСР, між українськими та російськими вірянами. Окремого детального дослідження, очевидно, потребує їхнє функціонування в двох різних системах – українській демократичній (де є рівне місце для всіх конфесій, і вони стоять на шляху усвідомлення себе частиною громадянського суспільства), і російській неоімперській (де релігію інструменталізовано і підкорено потребам політичної верхівки).

Очевидно, події Революції гідності в Україні та війна з РФ зіштовхнули між собою дві світоглядні парадигми всередині вітчизняного баптистського руху: своєрідну «теологію нейтралітету» та «теологію Майдану», яка містить у собі теологію соціальних змін як таких, взорується на Лозанський рух, до створення якої безпосередньо був причетний Б. Грем, а також на пізніші програмні документи: Лозаннську угоду, Манільський маніфест та Посвяту з Кейптауна, у яких викладені головні богословські особливості згаданого вище руху [398]. Шукаючи відповідь на питання щодо церковної пасивності частини українських баптистів під час нещодавніх драматичних історичних перипетій, О. Панич зазначила: «Є підстави думати, що сформований на території СРСР євангельський рух став імперською церквою. Тому спадкоємці цієї традиції – пострадянські євангелики в США (а також у Росії і навіть в Україні), непомітно для самих себе

стали заручниками «руського мира» в тому сенсі, в якому цей «мир» можна вважати проектом російського культурного імперіалізму [161, с. 135–140]. Національні змагання українців, їхнє бажання вийти з-під імперського впливу Росії в цьому середовищі сприймаються як бунт проти звичного, загалом легітимного порядку. Прагнення хоча б символічно зберегти «велику країну», не руйнувати її претензіями на національне чи економічне відокремлення, виражаються у закликах до «миру» та «невтручання віруючих в політику» [203].

На думку декана Української семінарії євангельського богослов'я Д. Кондюка, можна відзначити, що з однієї сторони представники євангельських Церков стали більш активними в суспільному житті України, але з іншого боку – чимало громад абсолютно відмежувалися відлюбих подій, що можуть спричинити конфлікт з владою. «Складається враження, що зараз відбувається формування пострадянського нового євангельського протестантського мислення, котре вже не відділяє соціальні процеси в державі від духовних потреб народу, відходячи від дихотомічного сприйняття Церкви, як «духовної» частини життя, котра усіяко має уникати залучення до соціально-політичних питань» [132], – зазначає він. Варто зауважити також, що протестанти України, які до недавнього часу були відчуженими від суспільства, національних традицій, суспільних запитів і злободенних питань, після Майдану стали «українськими протестантами», однією з традиційних християнських течій нашої держави. Це свідчить вагомий якісний зсув у суспільній свідомості українців, бо в Росії дуже для багатьох баптисти, п'ятидесятники, адвентисти в межах старого, ще радянського лексикону – це «секти», в кращому випадку «нетрадиційній релігії» РФ, які існують лише тому, що це досі дозволяє владний режим і РПЦ.

На думку М. Черенкова, досвід подій Майдану та дискусій про ставлення Церкви до того, що відбувається, знайшов вираження не так у новому розумінні суспільства, скільки в переосмисленні Церкви, її богослов'я, влади та способу поводження з Біблією. «Бібліцизм та фундаменталізм утратили свої позиції, не пройшли випробування Майданом. Прямі біблійні цитати, вирвані з контексту, служили виправданням беззаконній владі і злочинам проти людяності» [301], –

пише він. «Читання Біблії має супроводжуватися безперервними роздумами про наш час. Це допоможе співставити Євангеліє із сучасним життям, і глибше зрозуміти як перше, так і друге. Теологія Гутьєрреса – це ніщо інше, як релігійний коментар політичних подій. Чи не є це справжньою природою богослов'я? Такий герменевтичний метод веде до того, що богослов'я варто розуміти не як ортодоксію, а як безкінечно критичне обмірковування практики – ортопраксію» [69, с. 156], – пише А. Денисенко, молодий баптистський теолог. М. Черенков додає, що молоді церковні лідери читали Біблію по-іншому, ніж лідери радянської генерації, і бачили в ній підстави для активної громадянської позиції та церковного нонконформізму. Результатом цього став ряд заяв, які створили незручності для офіційних лідерів конфесій, та репрезентували альтернативний щодо їхньої позиції соціально-богословський погляд. Зокрема в оприлюдненій 20 вересня 2014 року резолюції круглого столу «Церква в умовах війни: богослов'я, позиція, місія» йшлося от про що: «Війна випробовує богослов'я, позицію та місію євангельських церков, змушує до покаєння та переоцінки. До останнього часу вітчизняні протестанти вирізнялися пацифізмом та аполітичністю. В умовах радянської, по суті, атеїстичної держави неучасть в «політиці» була пасивною формою протесту. З того часу мало що змінилося. За 23 роки української незалежності цю тему не обговорювали ні разу, тому події Майдану, по тому анексія Криму та війна на Донбасі стали безпрецедентним викликом для Церкви і її соціальної позиції. Покликання на минуле застаріли, і «мудре» мовчання – не допомагає. Для церкви надійшов час заново сформулювати своє ставлення до війни й миру, держави, суспільства та громадянської відповідальності. По-перше, євангельська теологія не виправдовує відсторонене ставлення до війни, найбільшій трагедії людей. Ми не можемо протиставити духовне покликання громадянській відповідальності християн. Навпаки, християнське покликання втілюється у формах громадянської співучасті. Протиставлення Церкви та суспільства, релігії та політики не мають біблійних засновків. По-друге, в умовах військової мобілізації позиція Церкви має бути співчутливою та діяльною. Церква не може лишатися пасивним

спостерігачем або лишень «висловлювати занепокоєння» і добрі побажання «миру». Служителі Церкви мають бути всюди, де страждають і гинуть люди, зокрема і на передовій. Якщо християнин має поклик захищати земну Вітчизну зі зброєю в руках, він має йти за ним. По-третє, поле війни має стати полем місії – примирення, відновлення й прощення. У такий критичний момент української історії Церква має бути як ніколи близькою до людей, аби послужити їм, і разом з ними послужити своїй країні» [226]. Багато в чому ця резолюція сенсово перегукується із Лозаннською угодою, Манільським маніфестом та Посвятою з Кейптауна, документами ранішими і значно територіально ширшими. В умовах сучасної України пізній протестантизм дає можливість зробити християнство не лише церковною практикою, а й силою соціальних трансформацій [320; 386; 396].

На наше переконання, момент соціального вибуху, який стався в Україні на зламі 2013-2014 років, коли на кін було поставлено не тільки громадянські права і свободи українських громадян, а й продовження її існування як суверенної і незалежної держави, стали моментом кристалізації позиції вагової частини українських євангельських християн щодо участі їхньої церкви у житті суспільства та тих драматичних колізіях, в яких воно перебуває. З обережним оптимізмом ці процеси можна назвати фінішем усвідомлення принаймні частиною громади пізніх протестантів України себе як повноправної церкви. Такої, яка має право голосу, яка не є гнаною, і репрезентує частину українського суспільства, громадян України, що в силу причин вирішили зайняти активну позицію щодо сьогодення і майбутнього своєї країни.

Якщо на попередніх етапах розвитку різних деномінацій пізніх протестантів в Україні йшлося про подолання їхнього міноритарного статусу, утвердження себе як повноправних членів українського релігійного поля, шлях до повернення їх у формі церков, то їхня реакція на події Революції Гідності засвідчує потужну інтенсифікацію включення в життя суспільства. Євангельські і адвентистські церкви більше не є чимось з-поза меж суспільства, його маргінезами. Вони активно включилися у знайомий їм з радянського часу процес боротьби і відстоювання своїх прав і свобод, свого неповторного стилю життя,

щоправда, переступивши вузькі рамки своїх релігійних громад і церков, і вийшовши на ширший рівень українського суспільства. На наш погляд, таку поведінку можна оцінити як зрілу й самостійну, яка на практиці засвідчує принаймні часткове повернення євангельських християн і адвентистів до повноцінного життя, а не виживання, однією з головних вимушених умов якого (як ми зазначили в Розділі 2) була нейтральність щодо дій влади.

Зі спостережень за динамікою взаємодії національних, іноземних та міжнародних релігійних організації можна зробити висновок, що подальша інтеграція українського євангельського протестантизму у світовий контекст матиме не лише фінансово-організаційний ефект, а й позначиться на теології, культурі та соціальній ідентичності баптистів, п'ятидесятників та адвентистів. Річ у тім, що протестантизм нині переходить до глобальної стадії розвитку, перетинає кордони традицій, змінюється, і зміни ці відбуваються не лише за рахунок консолідації, а й за рахунок дивергентності. Вектор відкритості до світу, ті норми, які закладено в проєвропейський вектор розвитку пізньо-протестантських церков, знаходять підтримку серед молодих генерацій баптистів, п'ятидесятників, адвентистів тощо. Зокрема цікавими для них є творчі підходи до віри і практики, суспільне служіння тощо. Українське євангельське християнство в своєму корінні зберігає базові європейські соціокультурні інваріанти, які якщо не прямо, то побіжно були головним питанням у протистоянні баптистів, адвентистів, п'ятидесятників і радянської влади протягом майже усього ХХ століття, про що йшлося у другому розділі нашого дослідження. Нині можна констатувати, що пізній протестантизм в Україні з плином часу все більше і більше стає проєвропейським за суттю, а не лише зовнішньою обгорткою.

Висновки до третього розділу

У часи незалежності України пізньопротестантські конфесії увійшли роздрібненими, конкуруючи не лише між собою в нових умовах свободи релігії, а й з закордонними місіонерами. В нових соціополітичних умовах для них виклики виживання змінилися викликами розвитку, якісного і кількісного зростання та

інклюзії до українського суспільства та політичної реальності. Розлога мережа релігійних організацій пізніх протестантів на теренах України вкорінена й зберігає генетичний зв'язок з тією розлогою їхньою мережею, що сформувалася в радянський час. Цей зв'язок вдається простежити як в організаційному, так і в ідейному плані. Також потрібно говорити про ті пізньопротестантські церковні організації, що з'явилися на українських теренах завдяки діяльності закордонних місіонерів, а також завдяки самим українським вірянам на зламі 1980-1990-х років, але не є генетично пов'язаними із церковними організаціями радянського або ранішого часу. Прискіпливе дослідження двох останніх є однією з можливих тем для майбутніх дослідників історії та розвитку пізнього протестантизму в Україні. Таким чином, фіксуємо наявність в Україні цілого спектру різнопланових пізньопротестантських організацій, а також неподоланність розходжень і конфліктів ідейного і організаційного плану, які коріняться у їхній історії радянського часу. Це ілюструє наше твердження про те, що дивергентні процеси в середовищі пізньопротестантських конфесій України є активно присутніми і зберігаються поряд із конвергентними процесами, що забезпечує їхню динамічну рівновагу, можливість як захистити свою традицію, так і віднайти нішу і засоби для новаторства на різних рівнях.

Україна як держава із гарантованим правом свободи віросповідання створила для пізньопротестантських конфесій умови, в яких вони вільні були обирати шлях подальшого розвитку, ступінь контакту з «миром», тобто із українською державою та суспільством, і могли усвідомити себе не аутсайдерами та маргіналами, а питомою частиною суспільства незалежної України. Долання викликаних радянською системною дискримінацією закритості та недовіри до суспільства і влади різним громадам пізніх протестантів в нашій країні вдається долати по-різному, тому питання відкритості чи закритості, усвідомлення себе громадянами своєї держави, що можуть висловлювати чи не висловлювати свій голос у суспільних і політичних процесах, які відбуваються в Україні нині, слугують для активної внутрішньої дискусії між ними і відмінностей не так організаційного, як ідейного та практичного плану.

Майже три десятки років, що відокремлюють нашу добу від моменту падіння СРСР, дали представникам баптизму, п'ятидесятництва та адвентизму не лише шанс утвердження себе у свободі віросповідання, а й на переосмислення своїх поглядів на роль своєї церкви та її богослов'я як зсередини, так і ззовні. На наш погляд, у середовищі євангельського християнства нашої держави тривають процеси остаточного подолання ізоляціонізму радянської доби, окреслення власної позиції в питаннях участі та ставлення баптистів, п'ятидесятників та адвентистів до ідейних явищ та трендів, що відбуваються у їхніх деномінаціях на глобальному рівні. До цього варто додати фактор зовнішніх умов, відповідно до якого євангельським християнам доводиться рахуватися і з глобалізацією, мультикультуралізмом, цифровою реальністю тощо. В середовищі пізніх протестантів з'явилося перше покоління не лише духовних лідерів, а й освічених мислителів, що зайнялися формуванням нових сенсів, зважаючи на українські потреби і глобальний контекст. Таким чином, можна говорити про початки формування сучасних теологій, принаймні, у частини сучасних українських пізніх протестантів, чого не відбувалося в радянські часи, коли ці конфесії були приречені на виживання. Теологічні думки, висловлені сучасними українськими мислителями з лав пізньопротестантських конфесій, їхній зв'язок із вже наявним багажем світового баптизму, адвентизму та п'ятидесятництва, з'ясування того контексту, в якому вони постали, заслуговує на додаткову увагу і дослідження науковцями.

Дискусія довкола різночитань всередині кожної з українських пізньопротестантських конфесій, якої майже не відбувалося за радянських часів, проте яка з'явилася і посилилася нині, слугує феноменом, що живить і посилює дивергентні процеси в їхньому середовищі. Так для баптистів точкою роз'єднання слугують інваріантні інтерпретації свого віровчення, зокрема конфлікт між прихильниками кальвіністським та армініанським його прочитаннями. Для п'ятидесятників таким каменем спотикання є синхронне існування та діяльність трьох генерацій п'ятидесятництва – традиційного, харизматичного та неохаризматичного. Для адвентистів дискусійною є ідейна опозиція

консервативного, поміркованого та прогресивного крил всередині течії. Наявність дискусії та різних ідей всередині груп, що належать до однієї і тієї самої релігійної організації є однією з ілюстрацій якісної зміни спрямування дивергентних процесів, які відбуваються всередині згаданих вище конфесій. За відсутності тиску держави і суспільства, які були наявні в радянський час, вони постають як засоби якісного оновлення та пошуку можливих варіантів ідейного та інституційного розвитку пізньопротестантських течій.

Також сучасні українські пізньопротестантські конфесії переживають специфічний процес дерадянзації, так само, як і суспільство, частиною якого вони є. Незалежно від форм організації та підпорядкування, пізні протестанти на радянських теренах перебували в лавах загально радянських братств, що згодом трансформувалися у євразійські. Поряд із тим з приходом часів незалежності нашої держави багато хто з них паралельно встановив тісні контакти, влився до лав світових баптистських, адвентистських та п'ятидесятницьких організацій. Пошук відповіді на питання, на які взірці орієнтуватися, євро-американські чи євразійські, сформував ідейну опозицію всередині пізньопротестантських течій України між тими, хто прагне змін, і тими, хто воліє зберегти чинний стан справ, приймає українскість, або лишаться в рамках пострадянського нарративу. Це руйнує наявну міфологему про існування уніфікованих братств баптистів, п'ятидесятників та адвентистів. на теренах Радянського союзу та СНД. Поряд з цим доводиться фіксувати слабкий інтерес українських представників пізньопротестантських конфесій до відкриття власної детальної історії як на українських теренах, так і щодо місця в глобальних баптизмі, адвентизмі, п'ятидесятництві. Для пересічних українців ця історія становить інтерес, бо становить частину історії їхньої духовної культури, розказує про шлях частини українського суспільства до свободи, показує методи і засоби її здобуття, а далі – реалізації в умовах незалежної держави. Також незнання власної детальної історії не дає пізнім протестантам усвідомити коріння власних проблем та знайти сучасні шляхи їхнього вирішення.

Пізньопротестантські конфесії в Україні з плином часу все більше і більше стають проєвропейським за типом, а не лише за походженням. Принцип відкритості до суспільних потреб і налаштування на спільний із своїм суспільством лад засвідчує реакція лідерів і громад українських євангельських християн спочатку на події 2004 року, Помаранчеву революцію, їхня продемократична позиція, а далі і участь у подіях Революції Гідності кінця 2013-початку 2014 року та російсько-української війни. І якщо безкровна революція 2004 року лише засвідчила актуальність проблеми культурно-цивілізаційного розлому між Європою і Євразією для євангельських церков, підштовхнула їх задуматися над питаннями десоветизації і вироблення самостійної проукраїнської або не проукраїнської чіткої позиції, то події останнього року поставили їх перед реальними викликами, загрозами і потребою вибору себе, сучасних і суголосних ситуації форм. На наш погляд, варто звернути увагу й на той факт, що події Революції гідності і російсько-української війни певним чином дали пізнім протестантам шанс цілковито вийти з накиннутих ще радянськими реаліями форм самопрезентації і саморозуміння як гнаних державою міноритарних груп і переходити до дискурсу традиційних для України церков у складі протестантизму поряд із православними, греко-католиками та римо-католиками. Після подій на зламі 2013–2014 років пізньопротестантські церкви в публічному дискурсі починають усе активніше звучати як «традиційні українські християнські церкви», присутні на теренах України давно, а не чужі так звані «секти», про які говорили в часи СРСР та говорять нині, в РФ. Для всіх трьох течій пізніх протестантів викликом, що посилює дивергентні процеси, є питання вибору між українською та євразійською (фактично пострадянською) сучасною ідентичністю, потреба переосмислити те, чим є їхня церква, та чи здатна вона не лише підтримувати дихотомію «церква–держава», а й стати активним учасником тріади «суспільство–церква–держава», подолати власну закритість. Поряд зі свободою, множинністю та вибором перед ними постає виклик відповідальності внаслідок рівноправного входження до громадянського суспільства України, усвідомлення себе частиною громади, і водночас формування своєї релігійної

ідентичності як унікальної, уже української, а не сповідування моделі безправних чужинців та маргіналів зі свідомістю й поведінкою, що їх пізнім протестантам нав'язав радянський режим. Сьогодні йдеться про складову українського громадянського суспільства, активних і відповідальних соціополітичних акторів. Питанням для подальшого розгляду в цьому контексті може бути також формування ідентичності, усвідомлення себе як частини українства, українського братства вірян, європейського або американських суспільств, тамтешніх пізньопротестантських союзів, євразійського, пострадянського братств, ставлення до глобалізації не лише серед представників пізнього протестантизму на теренах України, а й тих, що в силу різних обставин, згаданих у нашій роботі, виїхали закордон, і стали частиною діаспор як на території Північної та Латинської Америки, так і в Європі та інших частинах світу. Зважаючи на частковий занепад пізнього протестантизму в Європі в силу низки причин, зокрема секуляризації, європейські країни є цікавими для українських пізніх протестантів, перед усім п'ятидесятників, як поле активної євангелізаційної роботи. Таким чином, вони готові не лише адаптувати досвід своїх закордонних братів у вірі, зокрема теологічні напрацювання, а й ділитися своїм досвідом на практичному рівні. Те саме стосується і частини баптистської громади України, що працює над розробкою «теології майдану», а також «теології війни» та «теології революції», що є органічним продовженням ідейних пошуків таких видатних світових теологів, як, наприклад, Д. Бонхеффера та Гутьєрреса.

Через те що пізні протестанти не представляють собою єдину вертикально ієрархізовану структуру, а здобувають авторитет в горизонтальних зв'язках з різноманітними подібними зарубіжними центрами, які є диверсифікованими, їхня репрезентація на міжнародній конфесійній арені збільшується в рази. Єдність у багатоманітності відкриває перед представниками пізнього протестантизму України широкі горизонти можливостей, а для нашої держави слугує фактором потужнішого включення до глобальних релігійних трендів.

ВИСНОВКИ

1. Бачення релігії як системного явища спонукає до дослідження тих її елементів відцентрового характеру, що забезпечують динамічну рівновагу зазначеної системи, які по-різному виявляють себе на різних рівнях. Історія релігії чітко показує їхню наявність, проте не дає пояснення ролі й значення для такого складного явища, яким є релігійний феномен. Теоретико-методологічна частина дослідження дала змогу запропонувати концептуалізоване поняття дивергентних процесів, яке розуміємо як один із процесів самоорганізації складної відкритої системи, якою є релігія. Це іманентний системний відцентровий процес, що характеризується реакцією на замкнутість, консервацію чинного стану релігійної системи, що виливається у виробленням максимальної можливої множини варіантів і рішень, які ведуть до її трансформації та оновлення. Зазначені процеси є пов'язаними з протилежними собі за суттю, тобто доцентровим, доповнюють одне одного, чим виявляють свій динамічний характер і динамічну рівновагу системи, в якій відбуваються, зокрема, і релігійної системи. Специфіка дивергентних процесів у тому, що йдеться не лише про зміни інституційного чи організаційного порядку, які можуть фіксуватися спостерігачами як розколи, реформації, оновлення тощо, а передусім про концептуальні, догматичні, ідейні зрушення, що можуть набувати інституційних рис, а можуть існувати інституційно не оформленими. Вони по-різному себе виявляють на мега-, мезо- та мікрорівнях. Відсутність помітних змін на мегарівні не означає автоматичну відсутність дивергентних процесів на мезо-та мікрорівнях. Дивергентні процеси розглянуто як питомий і закономірний структурний компонент будь-якого системного розвитку, інструмент підтримки динамічної рівноваги в релігійній системі, який може виявляти себе або як інструмент ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, або як інструмент її виживання і збереження. Згадані процеси спричинені тим, що будь-яка система, зокрема й релігійна, прагне до стану динамічної рівноваги, яку забезпечує баланс доцентрових і відцентрових процесів у ній, тобто дивергентних і конвергентних процесів рівною мірою. Все

це дає змогу стверджувати, що дивергенція – це загальний тренд розвитку релігій, який за різних політичних умов, є наявним на всіх історичних етапах її існування. Її суть полягає у тому, що йдеться про базові принципів ідейного та інституційного відмежування нових формацій від материнської традиції, завдяки яким виникають, трансформуються та укріплюються різні релігійні традиції. Залежно від зовнішніх і внутрішніх причин, як це показує приклад українських пізньопротестантських конфесій, дивергентні процеси мають різні якісні характеристики. Дивергентні процеси мають різний вигляд у різних системах координат, тобто стосовно материнської системи чи організації, і стосовно новоствореної. З позицій першої йдеться про реформування чи відокремлення, з позицій другої – про природний початок власного існування.

2. Зовнішніми причинами зазначених процесів є стан соціополітичного довкілля, в якому перебуває конкретна релігійна конфесія. Внутрішніми чинниками дивергентних процесів, відповідно, є діяльність конкретних людей, тобто релігійних лідерів, їхні особисті амбіції чи конфлікти, незгода з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами, будь-якими іншими моментами організаційного життя релігійної громади, що найчастіше виникає у відповідь на зміну групових доктрин, літургії, і/або рівня суворості, тобто лібералізації чи фундаменталізації магістральної доктрини, зміна поколінь вірян і церковних лідерів, рівень їхньої загальної освіченості, заглибленості до віроповчальних засад власної релігійної традиції, відкритість світові і суспільству, доступність альтернативних засобів легітимації. Розширення і уточнення переліку причин дивергентних процесів потребує подальшої уваги науковців, а також розширення і поглиблення релігієзнавчих студій з цього питання. Одними із найпродуктивніших методологій у дослідженні дивергентних процесів постають теорія самоорганізації складних нелінійних систем та теорія автопоезису, завдяки яким дивергентні процеси переосмислюються як такі, що є відцентровими, забезпечують її динамічну рівновагу на рівні з доцентровими, а також дають згаданій системі змогу до адаптації та трансформації. Таким чином дослідження дивергентних процесів є такою ж мірою цінним для наукового

пізнання, як і доцентрових, конвергентних, доповнює уявлення про релігійну систему на різних рівнях її функціонування. Попередні ж методології або не надавали суттєвого значення поясненню згаданих процесів, вважаючи їх маргінальними, або ж не мали для цього достатнього інструментарію. Очевидно, що дві запропоновані в нашому дисертаційному дослідженні методології можуть лише у загальних рисах пояснити суть, роль і місце дивергентних процесів в релігії, проте є недостатніми для детальнішого їхнього аналізу. Перспективними, на наш погляд, є дослідження теоретичного плану, які б розширили методологічний арсенал релігієзнавців, надавши їм додаткові засоби аналізу дивергентних процесів, які відбуваються в релігійній системі. Окремим питанням, яке також потребує додаткового дослідження, є пошук та конкретизація тих загальних та унікальних для кожного з видів релігії форм, які, як показує наше дослідження, можуть бути як організаційно оформлені дивергентні процеси, але можуть не набувати такого оформлення.

3. У контексті історії протестантизму, зокрема пізньопротестантських конфесій України, чітко фіксуємо явища, які вкладаються в логіку дивергентних процесів, як-от розколи, реформації, оновлення тощо. Цей перелік потребує доповнення, а також повнішого визначення згаданих вище явищ, їхньої специфічності та притаманності конкретним протестантським течіям, як це є, наприклад, у випадку оновлень, що маркують історію розвитку п'ятидесятництва. Поряд з цим відсутність згаданих вище явищ не є прямим свідченням відсутності дивергентних процесів в тій чи іншій конфесійній групі. Тут потрібно говорити про їхню організацій неоформленість, існування у вигляді ідей та настроїв, фіксування наявності яких потребує від релігієзнавців не лише ознайомлення із історичною літературою або з церковними і державними архівними документами, зокрема архівами силових служб, а й уваги до мемуарів вірян або церковних лідерів, теологічній літературі, а на сучасному етапі – до блогів, дописів на спеціалізованих Інтернет-форумах, відеоматеріалів, викладених в Youtube та живого спілкування з носіями конкретної релігійної традиції. Аналіз історії пізньопротестантських конфесій на теренах України показує, що характер і якість

дивергентних процесів, які в них відбуваються, залежить від зовнішніх і внутрішніх чинників. Так, зовнішніми чинниками зазначених процесів є стан соціополітичного довкілля, в якому перебуває конкретна релігійна конфесія, наявність або відсутність реальної свободи віросповідання, якість політичного режиму – його демократичність чи тоталітарність, факт тиску. Внутрішніми чинниками дивергентних процесів, відповідно, є діяльність конкретних людей, тобто релігійних лідерів, їхні особисті амбіції чи конфлікти, незгода з доктринальними, літургійними, поведінковими нормами, будь-якими іншими моментами організаційного життя релігійної громади, що найчастіше виникає у відповідь на зміну групових доктрин, літургії, і/або рівня суворості, тобто лібералізації чи фундаменталізації магістральної доктрини, зміна поколінь вірян і церковних лідерів, рівень їхньої загальної освіченості, заглибленості до віроповчальних засад власної релігійної традиції, відкритість світові й суспільству, доступність альтернативних засобів легітимації. Історична доля баптистів, п'ятидесятників, адвентистів на теренах України за радянського режиму, у проміжку від 1945 до 1991 року, розкрита в історичних роботах українських та закордонних дослідників, а також в архівних документах, дає змогу характеризувати згаданий період як час виживання для всіх вище згаданих пізньопротестантських конфесій. Концентрована антирелігійна політика і дії радянської влади були спрямовані на знищення будь-якої форми релігії та її носіїв на теренах СРСР, бо в них вбачали альтернативний голос і альтернативну силу, здатну впливати на широке коло людей. Відповідно, баптисти, п'ятидесятники, адвентисти були штучно маргіналізовані. Усупереч спробам радянської тоталітарної влади об'єднати баптистів та п'ятидесятників в рамках однієї організаційної структури, уніфікувати їх доктринально з метою викорінення, а також заборонити і знищити адвентистський рух, дивергентні процеси в цьому середовищі не припинилися, а посилювалися, бо всі вище згадані деномінації шукали такі механізми адаптації, які б дозволили не тільки вижити, а й зберегти їхню ідейну та організаційну специфіку. Важливою подобицею, яку варто враховувати, аналізуючи історію пізньопротестантських конфесій на

українських теренах у зазначений вище час, є міра заборони кожної з них у СРСР, що вплинуло на стратегії їхнього виживання та адаптації. Баптисти і п'ятидесятники зазнали бузувірського експерименту зі сторони радянської влади, який був покликаний знищити їх шляхом розмивання різниці у засадах їхньої віри у лавах штучно створеної Всесоюзної ради євангельських християн і баптистів. Цьому проекту не судилося реалізуватися, і він, по-суті, запустив потужні відцентрові процеси як у баптистському, так і у п'ятидесятницькому середовищах. Щодо першого мова про створення опозиційної Ініціативної групи та Ради церков ЄХБ, а згодом автономних баптистських церков, що від неї відколовся. Щодо другого – як мінімум трьох п'ятидесятницьких керівних центрів, які не лише не могли дійти згоди щодо потреби чи непотрібності державної легалізації, свого місця в лавах ВРСХБ. Ще одним вагомим питанням, яке їх роз'єднувало, було ставлення до так званого Талліннського пробудження, події п'ятидесятницької онови, рівної, можливо, навіть до події пробудження на Азуза-стрит, яка однією з перших маркувала прихід на терени СРСР харизматизму. Адвентисти на теренах радянської України, як і СРСР загалом у досліджуваній у нашому дослідженні період не репрезентовані суто АСД, а ще двома гілками адвентизму: адвентистами-реформістами і їхнім відгалуженням – Церквою вірних і вільних адвентистів сьомого дня (шелковцями). Офіційна заборона АСД в СРСР у післявоєнний час обертається для цієї пізньо-протестантської конфесії видимим розколом, подолати який вдалося лише за наполягання Генеральної конференції АСД наприкінці 1980 років. Видимі громади адвентистів-реформістів в Україні діють до середини 1950-х, стають менш помітними після цього часу через те, що їхні лідери вчергове фактично всі винищені радянською владою. В опозиції до них перебуває Церква вільних і вірних адвентистів сьомого дня, єдина в структурі адвентизму, що виникла і до моменту падіння СРСР діяла лише і виключно на його теренах як потужна, проте глибоко законспірована церковна організація. Дослідження показало, що лідери цього руху лишили по собі низку теологічних праць, в яких було обґрунтовано

віросповідні засади та відмінності Церкви вільних і вірних адвентистів сьомого дня від решти адвентистських течій, ставлення до радянської влади.

4. На окрему увагу заслуговує релігійне дисидентство як причина дивергентних процесів у середовищі пізньопротестантських конфесій на українських теренах. Лідери баптистів, п'ятидесятників, адвентистів, а також їхня паства по-різному ставилися до тієї ролі, яку їм накінула радянська влада, тобто штучну маргіналізацію, а також до системної дискримінації, яку чинили як влада, так і частина радянського суспільства. Не лише судове переслідування, заслання до таборів, штрафування, а поза тим і позбавлення батьківських прав, застосування методів каральної психіатрії, позбавлення реального права на здобуття вищої освіти та обіймання ряду посад і занять можна вважати формою репресій і тиску на представників та інституції пізніх протестантів в СРСР. Важливо також враховувати дії різних членів суспільства до представників пізнього протестантизму в радянську добу. Це питання потребує конкретизації і окремого дослідження, як і те, хто і з яких причин окрім представників влади та силового блоку утискав вірян згаданих вище конфесій. Системна дискримінація вірян різних конфесій, зокрема і пізніх протестантів, глибоко позначилася на них, і варто констатувати, що трьох неповних десятиліть свободи віросповідання, яку із собою принесло здобуття Україною незалежності, не досить, щоб подолати і переосмислити спадщину тоталітарного минулого. Найживучішим лишається словник термінів і понять, які радянський режим використовував щодо пізніх протестантських конфесій. Великою мірою і в наш час пересічні громадяни продовжують називати пізньопротестантські конфесії «сектами», що є виявом збереження радянських рудиментів у публічному дискурсі сучасної України.

5. Вдавання до релігійного дисидентства було вимушеним кроком з боку представників баптистів, адвентистів та п'ятидесятників, хто не бажав миритися з чинною радянською програмою зі власного знищення, намагався врятувати власну релігійну традицію. Ставлення до виконання конституційної норми про свободу віросповідання та радянської держави зокрема була тими питаннями, як додатково роз'єднували громади вірян та їхніх лідерів. Крізь цю призму

баптистська Ініціативна група та Рада церков ЄХБ постає як дисидентське утворення. Для її лідерів важливим було питання дотримання перед усім конституційної норми про свободу віросповідання, для п'ятидесятників – право на вільний виїзд до будь-якої несоціалістичної країни, що б гарантувала б їм свободу сповідання їхньої віри, а для адвентистів, особливо для шелковців важливим було протистояння СРСР як державі, що втілювала принципи і практики, абсолютно протилежні біблійним. Окремого дослідження потребує дійсне ставлення лідерів пізньопротестантських рухів до політичного дисидентства, їхнє бажання чи небажання брати у ньому участь, а також у боротьбі за дотримання прав людини на теренах СРСР, щире вболівання за це питання чи його інструменталізація і використання як аргументу у власній боротьбі. Також мало розкритим лишається питання контактів та ролі закордонних релігійних центрів баптистів, адвентистів та п'ятидесятників, зокрема з лав українців-мігрантів до США й Канади, у підтримці релігійних дисидентів в СРСР та УРСР, а також у лобюванні їхніх інтересів перед американським урядом, що змусило його втрутитися у долю останніх на найвищому політичному рівні. На додаткове дослідження заслуговує питання можливого і дійсного експорту та імпорту релігійних ідей та практик в середовищі пізнього протестантизму радянської України та СРСР загалом, що може розширити уявлення про рівень реальних сепарованості та включення як українських, так і радянських пізніх протестантів до глобальних трендів у лавах їхніх конфесій. Все вище сказане дозволяє зробити загальний висновок, що для українських пізньопротестантських конфесій за радянського часу, в умовах тоталітарного режиму дивергентні процеси є засобом, який дозволив вижити і зберегти їхню конфесійну ідентичність, багатоманітність своїх ідейних та інституційних форм. Таким чином, за несприятливих соціополітичних умов дивергентні процеси можуть поставати для певної релігійної традиції як один із засобів адаптації та збереження.

6. У часи незалежності України пізньопротестантські конфесії увійшли роздрібненими, конкуруючи не лише між собою в нових умовах свободи релігії, а

й із закордонними місіонерами. В нових соціополітичних умовах для них виклики виживання змінилися на виклики розвитку, якісне й кількісне зростання та інклюзію до українського суспільства й політичної реальності. Розлога мережа релігійних організацій пізніх протестантів на теренах України коріниться і зберігає генетичний зв'язок з тією розлогою їхньою мережею, що сформувалася в радянський час. Цей зв'язок вдається простежити як в організаційному, так і в ідейному плані. Україна як держава із гарантованим правом свободи віросповідання створила для пізньопротестантських конфесій умови, в яких вони вільні були обирати шлях подальшого розвитку, ступінь контакту з «миром», тобто із українською державною владою та суспільством, і могли усвідомити себе не аутсайдерами та маргіналами, а питомою частиною суспільства незалежної України. Долання викликаних радянською системною дискримінацією закритості та недовіри до суспільства і влади різним громадам пізніх протестантів в нашій країні вдається долати по-різному, тому питання відкритості чи закритості, усвідомлення себе громадянами своєї держави, що можуть висловлювати чи не висловлювати свій голос у суспільних і політичних процесах, які відбуваються в Україні нині, слугують для активної внутрішньої дискусії між ними і відмінностей не так організаційного, як ідейного та практичного плану. Майже 30 років, що відокремлюють нашу добу від моменту розпаду СРСР, дали представникам баптизму, п'ятидесятництва та адвентизму не лише шанс утвердження себе у свободі віросповідання, а й на переосмислення своїх поглядів на роль своєї церкви та її богослов'я як зсередини, так і ззовні. На наш погляд, в середовищі євангельського християнства нашої держави тривають процеси остаточного подолання ізоляціонізму радянської доби, окреслення власної позиції у питаннях участі та ставлення баптистів, п'ятидесятників та адвентистів до ідейних явищ та трендів, що відбуваються у їхніх деномінаціях на глобальному рівні. До цього варто додати фактор зовнішніх умов, відповідно до якого євангельським християнам доводиться рахуватися і з глобалізацією, мультикультуралізмом, цифровою реальністю тощо. У середовищі пізніх протестантів з'явилося перше покоління не лише духовних лідерів, а й освічених

мислителів, що зайнялися формуванням нових сенсів, зважаючи на українські потреби і глобальний контекст. Таким чином, можна говорити про початки формування сучасних теологій принаймні у частини сучасних українських пізніх протестантів, чого не відбувалося в радянські часи, коли ці конфесії були приречені на виживання. Теологічні думки, висловлені сучасними українськими мислителями з лав пізньопротестантських конфесій, їхній зв'язок із вже наявним багажем світового баптизму, адвентизму та п'ятидесятництва, з'ясування того контексту, в якому вони постали, заслуговує на додаткову увагу і дослідження науковцями.

7. Дискусія довкола різночитань всередині кожної з українських пізньопротестантських конфесій, якої майже не відбувалося за радянських часів, проте яка з'явилася і посилилася нині, слугує феноменом, що живить і посилює дивергентні процеси в їхньому середовищі, які, як було констатовано у висновках вище, можуть як набирати оформленої, видимої форми у вигляді окремої організації чи групи людей, так і відбуватися на рівні ідей, організаційно неформально. Таким чином вибір між вестернізацією / модернізацією та євразійством, фундаменталізмом у повноті свої складових є підставою для посилення дивергентних процесів у пізньопротестантських конфесій, які набирають форми саме ідейного протистояння, яке не завжди набуває інституціалізованої форми, тобто появи нових баптистських, п'ятидесятницьких, адвентистських організацій. Так для баптистів точкою роз'єднання слугують інваріантні інтерпретації свого віровчення, зокрема конфлікт між прихильниками кальвіністським та армініанським його прочитаннями. Для п'ятидесятників таким каменем спотикання є синхронне існування та діяльність трьох генерацій п'ятидесятництва – традиційного, харизматичного та неохаризматичного. Для адвентистів дискусійною є ідейна опозиція консервативного, поміркованого та прогресивного крил всередині течії. Наявність дискусії та різних ідей всередині груп, що належать до однієї і тієї самої релігійної організації є однією з ілюстрацій якісної зміни спрямування дивергентних процесів, які відбуваються всередині згаданих вище конфесій. За відсутності тиску держави і суспільства,

які були наявні в радянський час, вони постають як засоби якісного оновлення та пошуку можливих варіантів ідейного та інституційного розвитку пізньопротестантських течій. Також сучасні українські пізньопротестантські конфесії переживають специфічний процес дерадянзації, так само, як і суспільство, частиною якого вони є. Незалежно від форм організації та підпорядкування, пізні протестанти на радянських теренах перебували в лавах загально радянських братств, що згодом трансформувалися у євразійські. Поряд із тим з приходом часів незалежності нашої держави багато хто з них паралельно встановив тісні контакти, влився до лав світових баптистських, адвентистських та п'ятидесятницьких організацій. Пошук відповіді на питання, на які взірці орієнтуватися – євро-американські чи євразійські – сформував ідейну опозицію всередині пізньопротестантських течій України між тими, хто прагне змін, і тими, хто воліє зберегти чинний стан справ, приймає українськість, або лишаться в рамках пострадянського нарративу. Це руйнує наявну міфологему про існування уніфікованих братств баптистів, п'ятидесятників та адвентистів. на теренах Радянського союзу та СНД. Водночас доводиться фіксувати слабкий інтерес українських представників пізньопротестантських конфесій до відкриття власної детальної історії як на українських теренах, так і щодо місця в глобальних баптизмі, адвентизмі, п'ятидесятництві. Для пересічних українців ця історія становить інтерес, бо становить частину історії їхньої духовної культури, розказує про шлях частини українського суспільства до свободи, показує методи і засоби її здобуття, а далі – реалізації в умовах незалежної держави. Також незнання власної детальної історії не дає пізнім протестантам усвідомити коріння власних проблем та знайти сучасні шляхи їхнього вирішення. Не лише теологічні, ідеологічно-світоглядні різночитання, конфлікти між різними генераціями вірян є факторами, які спричиняють та посилюють дивергентні процеси у пізньопротестантських конфесіях України, а й питання про організаційний устрій також. Найбільш сильно це проявляється у баптистів та п'ятидесятників, які всередині своїх конфесій ведуть дискусію про природу і завдання Церкви та форми і структури міжцерковного співробітництва (союз,

братство, асоціація, об'єднання тощо). Головним питанням є фактична автономність помісних церков, а також архітектура управління низкою таких церков – горизонтальна чи вертикальна, згори. Організаційна структура і розподіл фактичної влади – одне з тих питань, яке баптистські й п'ятидесятницькі українські конфесії мають вирішити з причини попередньої історії ще радянського часу, штучного їхнього поєднання в лавах ВРЄХБ. Пізньопротестантські конфесії в Україні з плином часу все більше і більше стають проєвропейським за типом, а не лише зовнішньою обгорткою. Принцип відкритості до суспільних потреб і налаштування на спільний із своїм суспільством лад засвідчує реакція лідерів і громад українських євангельських християн спочатку на події 2004 року, Помаранчеву революцію, їхня продемократична позиція, а далі і участь у подіях Революції Гідності кінця 2013-початку 2014 року та російсько-української війни. І якщо безкровна революція 2004 року лише засвідчила актуальність проблеми культурно-цивілізаційного розлому між Європою і Євразією для євангельських церков, підштовхнула їх задуматися над питаннями десовєтизації і вироблення самостійної проукраїнської або не проукраїнської чіткої позиції, то події останнього року поставили їх перед реальними викликами, загрозами і потребою вибору себе, сучасних і суголосних ситуації форм. На наш погляд, варто звернути увагу й на той факт, що події Революції гідності і російсько-української війни певним чином дали пізнім протестантам шанс цілковито вийти з накиннутих ще радянськими реаліями форм самопрезентації і саморозуміння як гнаних державою міноритарних груп і переходити до дискурсу традиційних для України церков у складі протестантизму поряд із православними, греко-католиками та римо-католиками. Для всіх трьох течій пізніх протестантів викликом, що посилює дивергентні процеси, є питання вибору між українською та євразійською (фактично пострадянською) сучасною ідентичністю. Поряд зі свободою, множинністю та вибором перед ними постає виклик відповідальності внаслідок рівноправного входження до громадянського суспільства України, усвідомлення себе частиною громади, і водночас формування своєї релігійної ідентичності як унікальної, уже

української, а не сповідування моделі безправних чужинців та маргіналів зі свідомістю й поведінкою, що їх пізнім протестантам нав'язав радянський режим. Сьогодні йдеться про складову українського громадянського суспільства, активних і відповідальних соціополітичних акторів. Питанням для подальшого розгляду в цьому контексті може бути також формування ідентичності, усвідомлення себе як частини українства, українського братства вірян, європейського або американських суспільств, тамтешніх пізньопротестантських союзів, євразійського, пострадянського братств, ставлення до глобалізації не лише серед представників пізнього протестантизму на теренах України, а й тих, що в силу різних обставин, згаданих у нашій роботі, виїхали закордон, і стали частиною діаспор як на території Північної та Латинської Америки, так і в Європі та інших частинах світу. Через те що пізні протестанти не є єдиною вертикально ієрархічною структурою, вони здобувають авторитет у горизонтальних зв'язках з різноманітними подібними зарубіжними центрами, які є диверсифікованими, тож їхня репрезентація на міжнародній конфесійній арені збільшується в рази. Єдність у багатоманітності відкриває перед представниками пізнього протестантизму України широкі горизонти можливостей, а для нашої держави слугує фактором потужнішого включення до глобальних релігійних трендів, впливу на них.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Академічне релігієзнавство : підручник / наук. ред. А. М. Колодний. Київ : Світ знань, 2000. 862 с.
2. Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР: Новейший период. Вильнюс ; Москва : Весть, 1992. 348 с.
3. Аленин И. Баптисты Украины: «Нашей активности на Майдане нет». Московская центральная церковь евангельских христиан-баптистов. 10.12.2013. URL: http://www.mbchurch.ru/news/christian/10410/#.UqcAyM_V8Sw.facebook.
4. Антоновский А. Ю. Системно-конструктивистское понимание эволюции. *Эволюция* / Н. Луман. Москва : Логос, 2005. С. 215–250.
5. Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа : монография. Архангельск : ПГУ им. М. В. Ломоносова, 1998. 295 с.
6. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання : монографія. Київ : НТУ, 2007. 336 с.
7. Архангельский А. Свободные люди. Диссидентское движение в рассказах участников. Москва : Время, 2018. 352 с.
8. Бажан О. Г. Дослідження проблем дисидентського руху в Україні в сучасній зарубіжній та вітчизняній історіографії. *З архівів ВУЧК – ГПУ – НКВД – КГБ*. 2001. № 2. С. 520–529.
9. Баптисти не можуть залишатися нейтральними, коли Україна стоїть на Євромайдані : Заява богословів / М. Романюк, М. Черенков, А. Прокопчук та ін. *Релігійно-інформаційна служба України*. 11.12.2013. URL: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/54588/
10. Бартошевич Э. М., Борисоглебский Е. И. Они ждут конца мира. Москва : Госполитиздат, 1963. 127 с.
11. Беленко Т. И. Критика баптистского понимания проблемы соотношения личности и общества : автореф. дис. ... канд. философ. наук : 09.00.06 / Киевский гос. ун-т им. Т. Шевченко. Киев, 1974. 24 с.

12. Белкин В. В. Путь падения. История церкви АСД в датах, деяниях, цитатах. Луцк : Самвидав, 2008. 509 с.
13. Белов А. В. Адвентизм. Москва : Политиздат, 1973. 239 с.
14. Белов А. В. Секты, сектантство, сектанты. Москва : Наука, 1978. 151 с.
15. Белякова Н. Способы государственного регулирования деятельности евангельского сообщества в позднем СССР. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2011. № 58. С. 148–161.
16. Богданов А. А. Всеобщая организационная наука. Текстология. Ч. 1. 3-е изд. Ленинград : Книга, 1925. 3000 с.
17. Бондаренко Н. Підтримка Заходом релігійного дисидентства у 1970-х роках в УРСР (на прикладі СЦ ЄХБ). *Український історичний збірник*. 2017. Вип. 19. С. 437–448.
18. Бондаренко Н. А. Формирование системы религиозного дисидентства в рамках «отделенного» братства ЕХБ во второй половине 1960-х гг.: украинские реалии. *Християнское чтение*. 2017. № 1. С. 381–405.
19. Борисов А. «Да будет все едино». *Вера и жизнь*. 1996. № 5. URL: <http://www.lio.ru/magazines/vera/1996/5/da-budut-vse-edino-2723>.
20. Братский вестник. 1958. № 5-6. С. 35–36.
21. Братский вестник. 1961. № 5–6. С. 119.
22. Братство независимых церквей и миссий ЕХБ Украины (полная версия). *Церковь «Храм спасения»*. 22.11.2006. URL: <http://www.pukhovachurch.org.ua/dom-molitvy/istorija-tserkvi-hram-spasenija/13-2012-05-03-18-06-44>.
23. Булига І. І. Тенденції розвитку п'ятидесятницьких конфесій Волинського регіону в кінці ХХ – початку ХХІ століття. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2016. № 6. С. 18–25.
24. Бурдые П. Социология социального пространства. СПб. ; Москва : Алетейя ; Ин-т экспериментальной социологии, 2005. 288 с.

25. Величко Н. К. История автономного братства, т.е. Братства независимых церквей и миссий ЕХБ Украины контексте евангельско-баптистского движения. *Церковь «Храм спасения»*. 23.11.2017. URL: http://www.pukhovachurch.org.ua/raznoe/dokumenty/cat_view/4-stati?orderby=dmdatecounter&ascdesc=DESC.
26. Величко Н. К. Узок путь, ведущий в жизнь. 1961–2011: Краткая история Киевской независимой церкви евангельских христиан-баптистов «Храм Спасения». Киев, 2012. 126 с.
27. Вельш В. Наш постмодерний модерн. Київ : Альтерпрес, 2004. 328 с.
28. Виговський Л. А. Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2005. № 35. С. 33–45.
29. Винс Г. П. Тропою верности. СПб. : Библия для всех, 1997. 308 с.
30. Винс Н. Рубежи детства. Москва : Русская Миссия Благовестия, 2000. 149 с.
31. Висовень О. І. Релігійна та правозахисна діяльність Георгія Петровича Вінса (1928–1998). *Переяславський літопис* : зб. наук. статей. Переяслав-Хмельницький : ДПУ ім. Григорія Сковороди, 2014. Вип. 5. С. 61–68.
32. Відомості про релігійні громади м. Кривого Рогу станом на 01.01.2009 року. *Виконком Криворізької міської ради*: офіційний веб-сайт. URL: http://kr.gov.ua/ua/osxfile/name/171109926324838_s_1o/
33. Вільховий Ю. В. До питання про об'єднання п'ятидесятників із союзом евангельських християн-баптистів (II пол. 40-х – середина 50-х рр.). *Історія України. Маловідомі імена, події, факти* : зб. статей. Київ : Рідний край, 1999. Вип. 7. С. 145–151.
34. Вільховий Ю. В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40-70-х років ХХ ст.) : дис. ... канд. іст. наук : 09.00.11 / ПДПУ ім. В. Г. Короленка. Полтава, 2002. 298 с.
35. Вільховий Ю. В. Протестантські церкви в Україні у середині 40-х – 50-х років ХХ століття (євангельські християни-баптисти, п'ятидесятники,

адвентисти сьомого дня). *Історична пам'ять* : наук. зб. Полтава : АСМІ, 2000. № 1–2. С. 137–145.

36. Вільховий Ю. В. Розвиток протестантських церков в Україні після Другої світової війни (сер. 40-х – 1950-ті рр. ХХ ст.). *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2011. № 58. С. 125-136.

37. Владиченко Л. Релігійна мережа України: аналіз динаміки станом на початок 2016 року. *Релігійно-інформаційна служба України*. 12.04.2016. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/63066/

38. Волошин В. В. Епістемологічна складова філософії релігії. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2012. № 64. С. 68–76.

39. Волошин В. В. Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії : монографія. Донецьк : Вид-во ДонНУ, 2012. 447 с.

40. Воропін Б., Баштанський О. Собор незалежних Євангельських церков України. *Історія релігії в Україні* : у 10 т. / за ред. проф. А. Колодного. Київ : Український вид. консорціум, 2011. Т. 7. Релігійні меншини України. 600 с.

41. Ворошилов А. С. Баптизм как он есть. Ростов-на-Дону : Ростов, 1983. 111 с.

42. Всем церквам ЕХБ! «Братский листок» Совета церквей ЕХБ : Сборник: 1965–2000. Москва : Изд. Совета церквей ЕХБ, 2001. 576 с.

43. Габермас Ю. От картин мира к жизненному миру. Москва : Идея-Пресс, 2011. 126 с.

44. Гальперин Б. И. Баптизм и его идеология. Фрунзе : Киргизгосиздат, 1962. 36 с.

45. Гальперин Б. И. Особенности идеологии и деятельности группировки последователей так называемого «совета церквей евангельских христиан-баптистов». На материалах Киргизии : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06. Москва, 1971. 24 с.

46. Гараджа В. И. Протестантизм. Москва : Политиздат, 1971. 199 с.

47. Гаюк И. Я. Исторические закономерности развития религиозных систем: феноменологический дискурс. *Вопросы религии и религиоведения* : сборник. Москва : ИД «МедиаПром», 2010. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины. Ч. 2: Религиоведение Украины конца XX – начала XXI в. С. 145–159.
48. Гиг Дж. ван. Прикладная общая теория систем. Москва : Мир, 1981. 336 с.
49. Говорун К. Український Майдан, який зібрався «заради Європи», переріс саму Європу і її політиків. *iPressua*. 12.12.2013. URL: http://ipress.ua/articles/ukrainskyu_maydan_yakyy_zibravsvya_zarady_yevropy_pereris_samu_yevropu_i_ii_politykiv_35553.html.
50. Гололоб Г. А. История отечественного арминианства. *Евангельское арминианство*. 26.08.2010. 183 с. URL: <https://arminiantheology.wordpress.com/2010/08/26/iaa/>
51. Голос истины. 1927. № 12. 62 с.
52. Голубович В. И. Критический анализ теистических и социально-этнических концепций евангельских христиан-баптистов : автореф. дис. ... канд. философ. наук : 09.00.11. Москва, 1970. 24 с.
53. Гордеев А. Церковь на Майдане. Киев : Книгоноша, 2014. 303 с.
54. Гордеев О. Чи стане Церква мотором протесту? Яку роль на Євромайдані відіграє релігія. *Тексти.org.ua* : інформ. ресурс. 06.01.2014. URL: http://texty.org.ua/pg/article/editorial/read/50853/Chy_stane_Cerkva_motorom_protestu_Jaku_rol?a_srt=&a_offset=7.
55. Горкуша О. В. Роль концепту Логос в загальнохристиянській парадигмі : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ, 2004. 226 с.
56. Горский Д. П. Вопросы абстракции и образования понятий. Москва : АН СССР, 1961. 350 с.
57. Граждан В. Д. Вероучение и мораль пятидесятников : монография. Москва : Знание, 1989. 63 с.

58. Граждан В. Д. Кто такие пятидесятники. Алма-Ата : Казахстан, 1965. 112 с.
59. Григоренко А. Ю. Эсхатология, милленаризм, адвентизм: История и современность. Философско-религиоведческие очерки. СПб. : Европейский Дом, 2004. 392 с.
60. Гриневич В. Майдан і Церква: досвід духовної взаємодії. *Україна модерна*. 22.11.2015. URL: <http://uamoderna.com/blogy/vladislav-grinevich/maidan-church>.
61. Грушевський М. С. Духовна Україна : зб. творів. Київ : Либідь, 1994. 558 с.
62. Грушова Т. В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991-ті рр.) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Запорізький державний ун-т. Запоріжжя, 2000. 260 с.
63. Дамсон Э. В небесах регистрированная. *Вера и жизнь*. 1996. № 6. URL: <http://www.lio.ru/magazines/vera/1996/6/v-nebesah-registrirovannaya-2752>.
64. Данилов А. В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теория диалога. Минск : Изд. Центр БГУ, 2004. 326 с.
65. Данилова І. Ю. Протестантські релігійні організації в Україні у повоєнний період (1945–1955 рр.): структура, діяльність та стосунки з владою : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Національний пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2010. 20 с.
66. Дацюк С. Війна за Євразійство. *Українська правда*. 26.05.2014. URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/5382e11a0db8c/>
67. Двадцять перший з'їзд євангельських християн-баптистів України. *Християнське життя* : газета Об'єднання євангельських християн-баптистів України. 1990. № 2. С. 3–9.
68. Делез Ж. Различие и повторение / науч. ред. Н. Б. Маньковская ; пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. СПб. : Петрополис, 1998. 384 с.

69. Денисенко А. Від бібліцизму до пост-фундаменталізму: короткий екскурс в сучасний стан герменевтики протестантського середовища на пострадянському просторі. *Практична філософія*. 2015. № 1. С. 150–166.
70. Денисов Д. Н. Появление и развитие церкви Адвентистов седьмого дня в Оренбургском крае. *Этнопанорама*. 2012. № 1–2. С. 56–65.
71. Добронравова И. С. Причинность и целостность в синергетических образах мира. *Практична філософія*. 2003. № 1. С. 6–10.
72. Докаш В. И. Этическая концепция современного адвентизма : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / Ин-т философии АН Украины. Киев, 1992. 19 с.
73. Докаш В. І. Трансформація есхато-хіліастичних концептів протестантської теології : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ, 2007. 414 с.
74. Доклад Генерального секретаря ВСЕХБ А. В. Карева. *Братский вестник*. 1966. №6. С. 17–27.
75. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ : Ніка-Центр, 2012. 264 с.
76. Домашовець Г. Нарис історії Української євангельської баптистської церкви. Ірвінгтон ; Торонто : Harmony printing Ltd., 1967. 459 с.
77. Дулуман Е. К. Религия как социально-исторический феномен : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.06 / Ин-т философии ; Ин-т государства и права АН УССР. Киев, 1975. 45 с.
78. Дымань А. А. Церковь христиан адвентистов седьмого дня и реформационные движения. Заокский (пос.) Тульск. обл. : Источник жизни, 1998. 336 с.
79. Еленский В. Е. Протестантское сектантство в советском обществе: анализ адаптативных процессов : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / Ин-т философии АН УССР. Киев, 1989. 17 с.
80. Еленский В. Е. Религиозное многообразие мира и перспективы религиозного плюрализма. *Вопросы религии и религиоведения* : сборник. Москва :

МедиаПром, 2010. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины. Ч. 2: Религиоведение Украины конца XX – начала XXI в. С. 256–265.

81. Ерышев А. А. Евангельские христиане-баптисты (идеология и мораль). Киев, 1960. 40 с.

82. Ерышев А. А. Религиозное сектантство и его сущность. Киев, 1959. 63 с.

83. Євангельські християни-баптисти України: історія і сучасність. Київ : ВСОЄХБ, 2012. 432 с.

84. Євангельські церкви засудили російську агресію та закликали до посиленої молитви. *Релігійно-інформаційна служба України*. 2014. URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/55721/

85. Єленський В. Є. Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Україна в центрально-східноєвропейському контексті :автореф. дис. . д-ра філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ, 2003. 31 с.

86. Єленський В. Є. Релігія після комунізму (Україна в центрально-східноєвропейському контексті). Київ : Національний пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, 2002. 420 с.

87. Єленський В. Є. Сучасний протестантизм: динаміка, процеси, тенденції. Київ : Знання, 1989. 47 с.

88. Жосан Г. П. Адвентизм и второе пришествие. Кишинев, Картя Молдовеняскэ, 1984. 127 с.

89. Жукалюк М. А. Кризь бурі, шторми, лихоліття. До 120-літнього ювілею адвентизму в Західній Україні. Київ ; Львів : Джерело життя, 2009. 158 с.

90. Жукалюк Н. А. Вспоминайте наставников ваших. История Церкви Адвентистов седьмого дня в личностях : очерки. Киев : Джерело життя, 1999. 671 с.

91. Жукалюк Н., Любашенко В. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. Киев : Джерело життя, 2003. 320 с.

92. Заватски В. Евангелическое движение в СССР после второй мировой войны. Москва : Центральный комитет менонитов в России, 1995. 559 с.
93. Зайцев Е. В. История Церкви адвентистов седьмого дня в России. Заокский : Источник жизни, 2008. 544 с.
94. Заславський В. Нариси з історії українського протестантизму. *Релігійно-інформаційна служба України*. 8.11.2017. URL: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/68919/
95. Захаров Б. Напрями і течії дисидентського руху в Україні (1956–1987). *Дринівський збірник*. Харків ; Софія : Проф. Марин Дринов, 2011. Т.4. С. 310–322.
96. Звернення Церков і релігійних організацій щодо дискусії про європейські цінності в Україні. *Інститут релігійної свободи*. 30.09.2013. URL: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1281%3A1&catid=50%3Azv&Itemid=78.
97. Здоровець Б. М. Каким судом судите. *Богочеловеческая история* : библиотека Якова Кротова. URL: <http://krotov.info/history/20/1960/zdorovez.htm>.
98. Золотарьова Я. Політика США із захисту прав людини щодо СРСР у 1977-1980 роках: методи та інституалізація. *Гуржіївські історичні читання*. Всесвітня історія. 2014. Вип. 7. С 371–373.
99. Иванов М. В. Баптисты отвечают. Почему баптисты не любят громкой музыки и танцев? Разве радость и веселье это плохо? Разве Давид не танцевал? *Русский баптист* : независимый сайт евангельских христиан-баптистов. URL: <http://rusbaptist.stunda.org/otvety.htm>.
100. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. Москва : Политиздат, 1984. 320 с.
101. Інструктивне письмо старшим пресвитерам ВЦЕХБ. *Енциклопедія евангельських християн-баптистів*. URL: http://baptistru.info/index.php/Інструктивне_письмо_и_Положение_ВСЕХБ.
102. Исаенко А. В. Экстремисты-баптисты и их последователи. Орджоникидзе : Ир, 1988. 70 с.

103. Исакова Л. Каждое мгновение жизни. *Вера и жизнь*, 3/2004. URL: <http://www.lio.ru/magazines/vera/2004/3/kazhdoe-mgnovenie-zhizni-1889>.
104. История ВСАСД в кратком изложении (самиздат). *ВВЦ ВСАСД РД*: частный архив. URL: <http://www.vvcvsasrd.getbb.org/download/file.php?id=30&mode=view>.
105. История евангельских христиан-баптистов в СССР. Москва : Изд-во ВСЕХБ, 1989. 624 с.
106. История церкви «Благая весть». *Христианская церковь «Благая весть», г. Харьков* : официальный веб-сайт. URL: <http://good-news.in/church>.
107. История Церкви «Еммануил». *Еммануил* : Божья Церковь Украины : официальный веб-сайт. URL: <http://91.203.4.135/about/istoriya-tserkvi>.
108. Історія будівництва храму Християнської церкви «Спасіння» у м. Вишневому. *Християнська церква «Спасіння»* : офіційний веб-сайт URL: <https://spasinnya.com/uk/hram/>
109. Історія релігії в Україні : у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) та ін. Т. V. Протестантизм в Україні: Ранній протестантизм. Пізній протестантизм. Баптизм / за ред. П. Яроцького. Київ : Світ знань, 2002. 424 с.
110. Історія релігії в Україні : у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) та ін. Т. VI. Пізній протестантизм в Україні: П'ятидесятники. Адвентисти. Свідки Єгови / за ред. П. Яроцького. Дрогобич : видавець Сурма С., 2008. 632 с.
111. Історія церкви. Від заснування до сьогодні. *Християнська церква «Царство божє»* : офіційний веб-сайт. URL: <http://churchkg.org/pages/churchhistory.html>.
112. Калениченко Т. А. Релігійна складова суспільно-політичного конфлікту кінця 2013–2017 рр. в Україні : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Національний пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2018. 210 с.
113. Калиничева З. В. Социальная сущность баптизма. Ленинград : Наука, 1972. 140 с.

114. Каралаш Н. Г. Протестантизм та його модернізація в діяльності релігійних громад сучасної України. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 1999. Вип. 64. С. 74–76.
115. Каргель И. В. Христос – освящение наше. *Христианин*. 1926. № 1–9. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00059.htm>.
116. Каргина И. Г. Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ: дис. ... д-ра социолог. наук : 22.00.01 / МГИМО. Москва, 2016. 400 с.
117. Карев А. В. Что говорит Библия: о предопределении. *Братский вестник*, 1964. № 1. С. 55–57.
118. Карпіцький Н. Свобода від совісті. Сепаратисти розв'язали релігійний терор. *Український тиждень*. 2015. № 25 (297). URL: <http://tyzhden.ua/Society/139345>.
119. Каушанский П. Л. Баптистская мораль: чему она учит? Одесса : Маяк, 1974. 114 с.
120. Кизима В. Субстанція. *Філософський енциклопедичний словник* / редкол. В. І. Шинкарук (голова) та ін. Київ : Абрис, 2002. С. 614.
121. Кимилев Ю. А. Философия религии: систематический очерк. Москва : ИД «Nota Bene», 1998. 424 с.
122. Клибанов А. И. Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. Москва : Знание, 1971. 64 с.
123. Ключева В. П., Рязанова С. В. Молитвенные практики в пятидесятнической среде: религиозная коммуникация «по вертикали». *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та*. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 2 (64). С. 90–102.
124. Козлов Н. В. Кто такие пятидесятники. Москва : Знание, 1965. 58 с.
125. Колгарев И. Будьте единомысленны, братья баптисты! *Русский баптист* : независимый сайт евангельских христиан-баптистов. URL: <http://rusbaptist.stunda.org/edinomyslenny.htm>.

126. Коли брат не чує брата: Постмайданні проблеми у стосунках між українськими та російськими протестантами / підг. Т. Мухоморова. *Релігійно-інформаційна служба України*. 23.03.2014. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/55861/

127. Колодний А. М. Входження християнства в нове тисячоліття. *Релігійне сьогодні України: роздуми, оцінки і прогнози* : темат. збірка вибр. статей і тез). Київ, 2009. С. 8–17

128. Колодний А. М. Історіософія релігії : монографія. Київ : УАР, 2013. 386 с.

129. Колодний А. М. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2005. № 3 (35). С. 5–33.

130. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. Київ : Світ знань, 1999. 52 с.

131. Кольцов Н. В. Кто такие пятидесятники (ответы на вопросы). Москва : Знание, 1965. 46 с.

132. Кондюк Д. «Євро-Револуція» та євангельсько-протестантська реакція на останні події в Україні. *Релігійно-інформаційна служба України*. 14.12.2013. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/54631.

133. Коркосенко А. Г. Знайте правду, люди! Симферополь : Крымиздат, 1963. 60 с.

134. Королев А. А., Артемова С. Ф. К вопросу о «расколе» евангельских христиан-баптистов (по материалам пензенской области). *Наука и инновации* : История : науч. конференция. 2010. URL: http://www.rusnauka.com/27_NII_2010/Istoria/72282.doc.htm.

135. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. Москва : Академический проект, 2007. 239 с.

136. Кремер О. Возникновение и прогресс Реформационного движения. Мои личные опыты. *Маяк жизни*. 2003. URL: http://www.asdrd.org/sites/default/files/istoriya_vozniknoveniya_zerkvi.pdf<http://imoasdrd.ru/biblioteka/stati/175->

vozniknovenie-i-progress-reformacziionnogo-dvizheniya-moi-lichnye-opyty.html?showall=&limitstart.

137. Кройтер Т. Таллинское пробуждение. Реальная история, произошедшая в Советском Союзе. Свет для народов, 2015. С. 112.

138. Кроль А. Пробуждение в церкви Оливесте или Пробуждение, которое потрясло Советский Союз : интервью с Юоле Ниинемяге. *Мессиаанский комитет*. 9.07.2009. URL: <http://www.messcom.org.ua/2009/07/09/77744/>

139. Крючков Г. К. Главное достояние пробуждения. *Вестник Истины*. 1986. № 3-4. С. 8–12.

140. Куроедов В. А. Религия и церковь в советском обществе. Москва : Политиздат, 1984. 256 с.

141. Кухарчук Р. Пробуждение, потрясшее СССР. Откровенный разговор – 30 лет спустя : интервью с Рейном Ууэмыйсом. *Христианские новости*. 27.11.2008. URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/43486>.

142. Лавренов С. Э. Постсоветская модернизация и протестантизм в современной России: социально-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Русская христианская гуманитарная академия. СПб., 2008. 174 с.

143. Лахно О. Конфесійний розкол у середовищі Євангельських християн-баптистів в УРСР повоєнного періоду. *Історія релігій в Україні* : наук. щорічник. Львів, 2014. Кн. I. С. 676–687.

144. Лахно О. П. Опозиція в євангельсько-баптистському русі в УРСР (середина 40-х – 80-ті роки ХХ століття) : дис. ... канд. іст. наук : 09.00.11 / ПДПУ ім. В. Г. Короленка. Полтава, 2008. 290 с.

145. Лахно О. Репресії державних структур щодо представників Ради Церков ЄХБ у 60-80-х роках ХХ століття. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2011. № 58. С. 172–183.

146. Лахно О. Спроби легалізації Спільки церков ЄХБ у період демократизації радянського суспільства (1985–1991 рр.). *Релігійно-інформаційна служба України*. 11.11.2016. URL: https://risu.org.ua/page.php?_lang=ua&path=studios/&name=materials_conferences&id=65081&alias=&#_edn2.

147. Лебединец Г. М. Социальная основа религии и особенности религиозного отражения действительности : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. Москва, 1977. 53 с.
148. Лентин В. Н. Адвентисты седьмого дня. Москва : Знание, 1966. 64 с.
149. Лешан В. Е. Лики христианского сектантства. Киев : Політвидав України, 1988. 205 с.
150. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. Москва ; Спб. : Ин-т эксперимент. социологии ; Алетейя, 1998. 160 с.
151. Лідери протестантських Церков України і Росії намагаються поліпшити стосунки між двома країнами. *Релігія в Україні*. 11.04.2014. URL: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/25510-lideri-protestantskix-cerkov-ukrayini-i-rosiyi-namagayutsya-polipshiti-stosunki-mizh-dvoma-krayinami.html>.
152. Лобовик Б. А. Специфика субъект-объектного отношения в религиозном сознании. *Субъект и объект как философская проблема*. Киев : Наукова думка, 1979. 300 с.
153. Лосев І. Євразійство. *Філософський енциклопедичний словник* / В. І. Шинкарук (голова) та ін. Київ : Абрис, 2002. 742 с.
154. Лоскутов Ю. В. Особенности субстанциального объяснения. *Новые идеи в философии*. 2001. Вып. 10. С. 121–123.
155. Лугова О. В. Боротьба з релігійним підпіллям на Донеччині після Великої вітчизняної війни. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2012. № 1. С. 19–23.
156. Луман Н. Общество общества. Ч. I: Общество как социальная система. Москва : Логос, 2004. 232 с.
157. Луман Н. Почему необходима «системная теория»? *Проблемы теоретической социологии*. СПб. : Петрополис, 1994. С. 43–54.
158. Луман Н. Эволюция. Москва : Логос, 2005. 256 с.
159. Лункин Р. Баптисты против Советов: церковная свобода без компромиссов. *Russian Review*. Keston Institute. 2007. 22, Oct. URL: <https://www.keston.org.uk/rr/22/03kruchkov.html>.

160. Лункин Р. Пятидесятники в России: опасности и достижения «нового» христианства. *Религия и общество. Очерки современной религиозной жизни России* / отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. Москва ; СПб. : Летний сад, 2002. С. 336–360.

161. Лункин Р. Российский протестантизм: евангельские христиане как новый социальный феномен. *Современная Европа*. 2014. № 3 (59). С. 133–143.

162. Лункин Р. Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Институт философии РАН. Москва, 2005. 200 с.

163. Любашенко В. Сучасний евангельсько-баптистський рух в Україні. *Людина і світ*. 1996. № 6. С. 6–10.

164. Любашенко В. І. Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце у соціокультурних процесах : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ, 1998. 383 с.

165. Лялина Г. С. Баптизм: иллюзии и реальность. Москва : Политиздат, 1977. 175 с.

166. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / за заг. ред. д-ра філос. н. Л. О. Филипович, канд. філос. н. О. В. Горкуші. Київ : Самміт-Книга, 2014. 656 с.

167. Макаренко П. Е. Расколы в адвентистском и баптистском движениях в СССР: сравнительный анализ. *Человек и общество в системе религиозного и социально-гуманитарного знания*. 2016. № 2-1 (2). С. 221–228.

168. Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность. Москва : Знание, 1987. 62 с.

169. Мартинюк Е. Конвергентні процеси релігійного життя нашого часу. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2005. № 35. С. 45–54.

170. Матин Д. Пятидесятничество: транснациональный волюнтаризм в глобальном религиозном хозяйстве. *Государство религия церковь в России и за рубежом*. 2012, № 1 (30). С. 165–189.

171. Мащенко С. Т. Особенности внутриобщинных отношений евангельских христиан-баптистов : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06. Москва, 1971. 23 с.
172. Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. Львов : Вища школа, 1985. 102 с.
173. Мельник В. І. П'ятидесятництво: нові тенденції. Київ : Знання, 1988. 47 с.
174. Мельников А. Централизация и единство. *Протестант*: изд. евангельских христиан-баптистов. 1990. № 8. С. 3.
175. Месарович М., Такахара Я. Общая теория систем: математические основы. Москва : Мир, 1978. 312 с.
176. Митрохин Л. Н. Баптизм. Москва : Политиздат, 1974. 253 с.
177. Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб. : РХГИ, 1997. 480 с.
178. Мицкевич А. И. История евангельских христиан-баптистов. Москва : Отд. богосл. и катехизации РС ЕХБ, 2007. 534 с.
179. Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития. Москва : Наука, 1987. 307 с.
180. Мокієнко М. М. П'ятидесятництво: особливості богословської та соціальної ідентифікації : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.14 / Національний пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, 2018. 488 с.
181. Мокієнко М. М. Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991–2004 рр.) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Запорізький нац. ун-т. Запоріжжя, 2007. 224 с.
182. Москаленко А. Т. Пятидесятники. Москва : Политиздат, 1973. 199 с.
183. Мурашкин В. Г. История и опыт Церкви. *Евангелист*. 03.04.2003. № 45. URL: <http://domostroitel.org.ru/page/istoriya-i-opyt-tserkvi>.
184. Муркин Л. Истина – основа веры поклоняющихся Богу. Москва : Церковь верных христиан адвентистов седьмого дня, 1988. 9 с.
185. Муркин Л. Об изоляции. *Евангелие* : христианский портал. 15.11.2011. URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t133215.html#post4735534>.

186. Мусієнко І. В. Згуртування віруючих як форма протидії радянському тоталітаризму: з досвіду Буковини 40–50-х рр. ХХ ст. *Український досвід спільнотного згуртування* : матер. Міжнар. конф. (26 жовтня 2006). Київ : УВС, 2006. С. 236–247.
187. Надольский Р. В. Баптизм в прошлом и настоящем. Минск : Беларусь, 1987. 62 с.
188. Назаркіна О. І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії: дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Донецький нац. ун-т. Донецьк, 2003. 221 с.
189. Неволин М. Т. Конфликт в союзе ЕХБ 1959-1963 годов. *Богословские размышления*: Евразийский журнал богословия. 2006. № 7. С. 101–115.
190. Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах: От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. Москва : Мир, 1979. 512 с.
191. Никольская Т. Кто такие «отделенные»? : К 40-летию движения баптистов-инициативников. *Мирт* : евангельская газета. 2001. № 5 (30). URL: <http://gazeta.mirt.ru>.
192. Никольская Т. К. Августовское соглашение и позиции пятидесятников в 40–50-х годах ХХ века. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 124–133.
193. Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 гг. : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / С.-Петербург. ин-т истории РАН. СПб., 2003. 300 с.
194. Нищик С. Шлях віри. Вінніпег ; Детройт: Дорога правди, 1975. 193 с.
195. Нікольська Т. Церква євангельських християн-баптистів і Серпнева угода. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2011. № 58. С. 183–194.
196. Новые тенденции в адвентизме. *Вопросы научного атеизма*. Москва : Мысль, 1979. Вып. 24. 287 с.
197. Озирченко Д. В. Некоторые понятия системной теории Никласа Лумана. *Социологический журнал*. 1995. № 3. С. 110–114.

198. Отчет 6-го Всесоюзного съезда АСД. Киев : Изд. Всеукраинского объединения АСД, 1928. 30 с.

199. Павленко П. Утопія єдиного християнства та конвергенційні процеси в ньому. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2005. № 35. С. 139–151.

200. Павленко Ю. В. Євразійської історико-культурної спільності концепція. *Енциклопедія історії України*. Т. 3: Е-Й / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Ін-т історії України НАНУ. Київ : Наукова думка, 2005. 672 с. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Evraziyskoi_ist_kult_spilnosti_koncepciya.

201. Пальчевська О. Г. Екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих пізньопротестантських конфесій : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Рівненський держ. гуманітарний ун-т. Рівне, 2016. 210 с.

202. Панич О. До питання про причини розколу євангельських християн-баптистів у 1960-х роках. *Історія релігій в Україні*. Львів, 2007. Кн. 1. С. 704–710.

203. Панич О. Євангельська еміграція і українсько-російський конфлікт. *Релігійно-інформаційна служба України*. 12.09.2014. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/opanych_column/57631/

204. Панич О. Майдан і українські євангельські церкви: суспільні виклики для релігійної самосвідомості. *Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка* / за заг. ред. д-ра філос. н. Л. О. Филипович, канд. філос. н. О. В. Горкуші. Київ : Самміт-Книга, 2014. С. 155–159.

205. Паночко М. Чому Європа? 27.05.2014. [Відеоресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8UmEEMyBli8>.

206. Папаяні І. Євангельські християни-баптисти і п'ятидесятники у 1960–1980-х рр.: релігійна ідентичність за умов міжконфесійного протистояння. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2011. № 58. С. 194–203.

207. Парасей А. Ф., Жукалюк Н. А. «Бедная бросаемая бурей». *Исторические очерки к 110-летнему юбилею церкви адвентистов седьмого дня в Украине*. Киев : Джерело життя, 1997. 339 с.

208. Патц А. 1961–2011: Инициативному движению – 50 лет. *Международная христианская газета*. 2011. № 8. URL: http://www.titel.ru/wp-content/uploads/2011/04/CZ_08-155_in.pdf.
209. Первомайський О. І. Хто такі п'ятидесятники (трясуни). Київ : Радянська Україна, 1961. 43 с.
210. Первый Всесоюзный съезд пятидесятников : Бюллетень. Март 1991. С. 2.
211. Перчаткин Б. Г. Огненные тропы. *SCRIB* : електронна бібліотека. URL: <https://ru.scribd.com/doc/24821989/Борис-Перчаткин-Огненный-тропы>.
212. Пирс Ч. С. Принципы философии. СПб. : С.-Петербург. филос. о-во, 2001. 541 с.
213. Письмо А. Ф. Прокофьева: июнь 1967 г. Архив РС ЕХБ. С. 3.
214. Письмо А. Ф. Прокофьева: от 12 августа 1966 г. Архив РС ЕХБ. С. 3.
215. Письмо Совета Церквей ЕХБ об отлучении А. Ф. Прокофьева: решение Енисейской Церкви (1969 г.). Архив РС ЕХБ.
216. Піст і молитва проти пропаганди гомосексуалізму в Україні. *Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів*. 29.04.2012. URL: http://ecbua.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2328%3A29-kvtnya-2012-r-nedlya-pst-molitva-proti-propagandi-gomoseksualizmu-v-ukran&catid=13%3As-&Itemid=53&lang=ua.
217. Подорожній Ю. А. Діалог церкви та суспільства в сучасній українській теології : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Національний пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2018. 210 с.
218. Положение о Союзе евангельских христиан-баптистов в СССР (ВСХЕБ, 1960). *Русский баптист* : независимый сайт евангельских христиан-баптистов. URL: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/scecb/polozen.htm>.
219. Попов В. Дело и судьба баптиста Георгия Винса. *Независимая газета*. 17.09.2008. URL: https://archive.is/20131129115540/ng.ru/history/2008-09-17/8_vins.html.

220. Попов В. Стоявший в проломе. *Независимая газета*. 02.09.2009. № 185 (4815). URL: http://religion.ng.ru/history/2009-09-02/7_Kryuchkov.html.

221. Преследования адвентистов. *Вести из СРСР*. 15.08.1984. URL: <https://vestiizsssr.com/2016/12/22/presledovaniya-adventistov-1984-15-5/>

222. Принципи віри Церкви Адвентистів Сьомого дня Реформаційного руху : ухвалено 14-20.07.1925 Християнською церквою Адвентистів сьомого дня Реформованого руху, Українська унія (м. Гота). *SDARM Україна* : офіційний веб-сайт. URL: <http://www.asdrd.org/node/413>.

223. Про Союз ЄХБ. *ВСЦ ЄХБ* : офіційний веб-сайт. URL: <http://www.baptyst.com/pro-soyuz>.

224. Прохоров К. Почему отечественные баптисты – не арминиане и не кальвинисты. *Пастор онлайн* : форум служителів церков ЄХБ. 09.11.2015. URL: <http://pastoronline.org.ua/ru/resursi/biblioteki/pastorski-knigi/177-pochemu-otchestvennyje-baptisty-ne-arminiane-i-ne-kalvinisty>.

225. Процесс Шелкова, Лепшина, Спалиня, Фурлет и Маслова. *Мемориал* : Хроника текущих событий. 1.08.1979. Вып. 53. URL: <http://old.memo.ru/history/DISS/chr/XTC53-6.htm>.

226. Резолюція Круглого столу «Церква в умовах війни: богослов'я, позиція, місія» (м. Ірпінь, місіонерський центр Асоціації «Духовне відродження», 20 вересня 2014). *Релігійно-інформаційна служба України*. 22.09.2014. URL: <https://risu.org.ua/ru/index/blog/~cherenkoff/57736/>

227. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія : монографія / за ред. проф. А. Колодного, проф. Б. Лобовика ; Ін-т філософії НАНУ. Київ, 1996. 240 с.

228. Реформація в Україні : поширення раннього протестантизму і становлення баптизму / за ред. проф. А. Колодного, проф. П. Яроцького ; Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ : Саміт-Книга, 2017. 416 с.

229. Решетников Ю., Санников С. Обзор истории евангельско-баптистского братства на Украине. Одесса : Богомыслие, 2000. 246 с.
230. Решетников Ю. Українські баптисти і національне питання. *Realis Christian Center* : електронна бібліотека. URL: <http://realis.org/uk/e-library/articles/ukrayinski-baptysty-i-natsionalne-pytannia>.
231. Решетников Ю. Є. Становлення та диференціація евангельського руху в Україні : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ, 2000. 191 с.
232. Романкина И. А. Типология диссидентского движения в СССР: 1950-е – 1980-е годы : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Коломенский гос. пед. ин-т. Коломна, 2007. 197 с.
233. Руденька Т. Михайло Паночко про Євромайдан: «Це не протистояння між політиками, а зіткнення правди з неправдою». *Релігія в Україні*. 8.01.2014. URL: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/24464-mixajlo-panochko-pro-uevromajdan-ce-ne-protistoyannya-mizh-politikami-a-sutichka-pravdi-z-nepravdoyu.html.
234. Руководство адвентистов Украины призывает реализовывать право на политические акции без использования насилия «с какой бы то ни было стороны» : обращение УУК ЦАСД. *Релігія в Україні*. 4.12.2013. URL: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/24155-rukovodstvo-adventistov-ukrainy-prizyvaet-realizovyvat-pravo-na-politicheskie-akcii-bez-ispolzovaniya-nasiliya-s-kakoj-by-to-ni-bylo-storony.html.
235. Савинский С. Разделение и объединения в истории Евангельско-баптистского братства. *Гость*. 2011. № 2. С. 8–13.
236. Савинский С. К. К вопросу о структуре Союза ЕХБ. *Протестант*: изд. евангельских христиан-баптистов. 1989. №7. С. 5.
237. Савинский С. Н. История Евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1917-1967). СПб. : Библия для всех, 1999. С. 157.
238. Савинский С. Н. История русско-украинского баптизма : учеб. пос. Одесса : Богомыслие, 1995. 128 с.

239. Савинский С. О системе старших пресвитеров. *Гость*. 2005. № 5 (14). С. 18–19.
240. Саламаха І. П'ятидесятники в Україні. Рік 1948. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2009. Вип. XXVII. С. 213–216.
241. Саламаха І. В. Рух «чистих баптистів» в Україні (середина 1950-х – початок 1960-х рр.). *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2006. Вип. XX. С. 262–265.
242. Санников С. В. История баптизма. Одесса : Одесская богословская семинария, 1996. 496 с.
243. Сарапін О. В. Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих варіантів. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2012. № 64. С. 35–42.
244. Сас А. К. История возникновения Церкви Адвентистов Седьмого Дня Реформационного Движения. *Жемчужина* : християнський сайт. URL: <http://xn--80aia1cd.org/node/415>.
245. Сафонов А. Л. Динамика социогенеза этносов и наций в эпоху глобализации (Социально-философский анализ): дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / Московский гос. обл. ун-т. Москва, 2016. 314 с.
246. Свидетельство о делах шелковцев ВВЦ ВСАСД РД Вениамина и Юрия Аспидовых / RUclip : электронный видеоархив. 13.05.2015. URL: https://ru-clip.net/video/PYK_b8MXZ0g/свидетельство-о-делах-шелковцев-ввцвсасдрд-вениамин-аспидов-и-др-1.html.
247. Свистунов С. Глобальні трансформації християнства доби пост-модерну. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2005. № 35. С. 54–69.
248. Селиванов А. Развитие объектов. Наука управления будущим. Москва : Алгоритм, 2016. 848 с.
249. Семенина І. Збережені Господом: спомини проповідника. Торонто ; Чикаго : Дорога правди, 1958. 55 с.

250. Сергей Ряховский о событиях в Украине и Михаиле Паночко. *Мир вам* : христианский информ.-аналит. портал. 29.05.2014 [Видеоресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=QNT-rhndAuY>.

251. Сердобольская Л. А. Реакционная сущность баптизма. Ленинград : Лениздат, 1960. 44 с.

252. Симкин Л. Посольская история. *Знамя*. 2010, 7. URL: <http://magazines.russ.ru/znamia/2010/7/si8.html>.

253. Ситон В. Дж. Пять пунктов кальвинизма. *Реформатский взгляд* : информационный веб-сайт. 10.02.2010. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/316/Seaton>.

254. Скопенко В. С. Особенности религиозности современной баптисткой молодежи : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13. Киев, 1989. 17 с.

255. Слободяник В. А. Очерки по истории пятидесятничества (с комментариями). Ирпень : Ирпенская библейская семинария ВСО ЕХБ, 2000. 320 с.

256. Смирнов М. Ю., Бокова О. А. Методология религиоведения как проблема. *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина*. Философские науки. 2017. № 3. С. 133–146.

257. Соколов В. Г. Происхождение и реакционная сущность христианских праздников. Москва : Госкультпросветиздат, 1952. 56 с.

258. Солдатенко В. Е. Пятидесятники. Донецк : Донбас, 1972. 66 с.

259. Соловій Р. Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еkleзіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі. Київ : ДУХ і ЛІТЕРА, 2016. 352 с.

260. Солодовников В. Есть ли духовное пристанище у русской интеллигенции? Только не в баптизме! *JesusChrist* : сервер христианского общения. 07.07.2004. URL: <http://jesuschrist.ru/forum/166619,,all.php>

261. Сорок второй Всесоюзный съезд евангельских христиан-баптистов. *Братский Вестник*. 1980. № 1-2. URL: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/2983/

262. Слис О. Пізній протестантизм в Україні в процесі пострадянських внутрішньо-інституційних суспільних трансформацій. *Theological reflections: Euro-Asian Journal of theology*. 2016. № 17. С. 302–316.

263. Слис О. А. Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ, 2007. 219 с.

264. Список авторов, представленных в базе данных : Винс Георгий Петрович. *Сахаровский центр : Воспоминания о ГУЛАГЕ и их авторы*. URL: <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=author&i=868>.

265. Танчер В. К. Проблемы теории научного атеизма. Киев : Вища школа, 1985. 208 с.

266. Теппоне В. В. Из истории церкви адвентистов седьмого дня в России. Калининград, 1993. 324 с.

267. Титаренко В. В. Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи : монографія. Київ : Центр Європи, 2017. 324 с.

268. Титаренко В. В. Християнський харизматизм як релігійне явище : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ, 2003. 190 с.

269. Трегуб Г. А. «Читати знаки часу»: вітчизняна баптистська теологія у світлі впливів суспільних трансформацій в Україні та російсько-української війни. *Українське релігієзнавство*. 2017. № 84. С. 116–125.

270. Трегуб Г. А. Адвентисти сьомого дня реформованого руху: стан та особливості інституалізації в Україні. *Українське релігієзнавство*. 2014. № 71–72. С. 195-205.

271. Трегуб Г. А. Актуальність сучасних методологічних підходів для досліджень релігійних процесів. *Blogspot*. 03 грудня 2018. URL: <https://gannatregub.blogspot.com/2018/12/blog-post.html>.

272. Трегуб Г. А. Динаміка соціокультурних процесів: фокус на релігії. *Мультиверсум: Філософський альманах*. 2014. Вип. 2 (130). С. 207–205.

273. Трегуб Г. А. Євангельські християни в радянській Україні: диверсифікація як відповідь на виклик несприятливих умов. *Гілея*. 2014. Вип. 89. № 10. С. 277–282.

274. Трегуб Г. А. На сторожі мирного протесту. Скільки релігій представлено на Майдані. *Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка* / за заг. ред. д-ра філос. н. Л. О. Филипович, канд. філос. н. О. В. Горкуші. Київ : Самміт-Книга, 2014. С. 41–46.

275. Трегуб Г. А. Протестантизм крізь призму концептуальних основ теорії диверсифікації. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 69. С. 60–71.

276. Трубчик В. 25 лет со времени образования миссии «Свет Евангелия». *LifeJournal* : блог-платформа. 19.03.2014. URL: <https://trubchyk.livejournal.com/tag/Свет%20Евангелия>

277. Тучков Е. А. Сектантство и его идеология. – Москва : Знание, 1955. 24 с.

278. Уайт Е. Свидетельства для проповедников : предисл. к третьему изданию. *Откровения последнего времени* : информационный веб-сайт ЦАСД. URL: http://www.otkrovenie.de/white/knigi/37_Svidetelstva_dlya_propovednikov/

279. Уайт Е. Свидетельства для Церкви. Т. 6. *Откровения последнего времени* : информационный веб-сайт ЦАСД. URL: <http://www.otkrovenie.de/white/knigi/sv6/menu.htm>.

280. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. Москва : Мысль, 1973. 240 с.

281. Умланд А. Новый «особый путь» России после «оранжевой революции»: радикальное антизападничество и паратоталитарный неоавторитаризм. *Русский журнал*. 03.06.13. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-rovostka/Novyj-osobyj-put-Rossii-posle-oranzhevoj-revolyuicii>.

282. Ууемыйс Р. Пробуждение, которое потрясло Советский Союз / видеозап., монтаж У. Роос ; ТБН-Эстония [Видеоресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=v-5aK-Z8L-E>.

283. Фадюхин С. П. Воспоминания о пережитом. СПб. : Библия для всех, 1993. 204 с.
284. Филатов С., Лункин Р. Религиозно-общественная жизнь России весной 2010 года. Русские протестанты: новые лица и тенденции. *Russian Review*. Keston Institute. Ed. 46. Oct. 2010. URL: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition46/01-review-spring-summer-2010.htm.
285. Филимонова Э. Г. Баптизм и гуманизм. Москва : Мысль, 1968. 184 с.
286. Филипович Л. О. Культура релігійного життя : вибр. праці. Київ : Інтерсервіс, 2016. 584 с.
287. Франчук В. Просила Россия дождя у Господа: в 3-х т. Киев : Світанкова зоря, 2002. Т. II. 647 с.
288. Франчук В. Просила Россия дождя у Господа: в 3-х т. Киев : Світанкова зоря, 2002. Т. III. 573 с.
289. Футорный В. 25 лет начала массового исхода протестантов из СССР и России. *Мир в Боге*. 09.08.2013. URL: <http://www.mirvboge.ru/2013/08/25-let-nachala-massovogo-isxoda-protestantov-iz-sssr-i-rossii/>
290. Хорошего держитесь: Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада / под ред. Г. Чёрнера и др. ; пер. Ю. А. Голубкина. Харьков : Майдан ; Фоліо, 1999. 480 с.
291. Хронологический обзор истории. *ВВЦ ВАСД РД* : неофициальный канал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=sqLuAQRiJWk>.
292. Цветков О. В. Берегись его и ты. *Церковь ХАСД РД* : официальный веб-сайт. URL: <http://asdrd.ru/ru/biblioteka/knigi/102-берегись-его-и-ты>.
293. Цветков О. В. Исторические документы верности и отступления. 10-е изд., дополн. 2006. 167 с. *Церковь ХАСД РД* : официальный веб-сайт. URL: http://asdrd.org/sites/default/files/istoricheskie_dokumenty.pdf.
294. Цветков О. В., Цветкова Р. В. Наши воспоминания. Калининград : Осенние листья, 2007. 196 с.
295. ЦДАВО. Ф. 4648. Оп. 4. Спр. 2. Арк. 35–37.

296. ЦДАВО. Ф. 4648. Оп. 4. Спр. 27. Арк. 48.
297. Цорн В. ...И вдруг я стал другим : интервью с Тарасом Приступой, руководителем «Миссионерского братства». *Вера и жизнь*. 1996. № 2. URL: <http://www.lio.ru/archive/vera/96/02/article11.html>.
298. Чанышев А. Н. Протестантизм. Москва : Наука, 1969. 213 с.
299. Черенков М. Евангельский баптизм: сходство и различия на фоне кризиса. *Релігія в Україні*. 23.12.2009. URL: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/2926-evangelskij-baptizm-sходstvo-i-razlichiya-na-fone.html>.
300. Черенков М. Из Европы ли дьявол? *Релігія в Україні*. 4.10.2013. URL: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/23518-iz-evropy-li-dyavol.html>.
301. Черенков М. Социальное «богословие Майдана» в опыте и рефлексиях молодого поколения украинских протестантов. Ч. II. *Релігія в Україні*. 09.07.2015. URL: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/29702-socialnoe-bogoslovie-majdana-v-opyte-i-refleksiyax-molodogo-pokoleniya-ukrainskix-protestantov-chast-ii.html>.
302. Черенков М. М. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы о будущем евангельских христиан. Черкассы : Колоквіум, 2012. 296 с.
303. Черенков М. М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідальних засад, особливості соціокультурних трансформацій. автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Київ, 2009. 36 с.
304. Чернушка І. Г. Сучасний стан та основні тенденції розвитку адвентизму в Україні : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Житомирський держ. ун-т ім. І. Франка. Житомир, 2016. 15 с.
305. Чернявский Э. Павел Мацанов – феномен руководителя адвентистского движения в Советском союзе с 1960 по 1980 гг. *Путь*. 26.12.2007. URL: <http://www.asd.in.ua/archives/583>.
306. Чумакин А. Другой Христос кальвинизма. *Русский баптист* : независимый сайт евангельских христиан-баптистов. URL: <http://rusbaptist.stunda.org/dop/calvinizm.htm>.

307. Шелкова В. *Летопись. Верный свидетель* : христианский форум. 20.10.2013. URL: <http://kupyanskaya-setlana.narod.ru/forum/32-105-1>.
308. Шкулис И. «Таллинское пробуждение»: интервью с Янисом Озалинкевичем (19.06.2001). *Благословение Отца* : информ. веб-портал. 22.12.2014. URL: <https://www.imbf.org/probuzhdenie/tallinnskoe-dvizhenie.html>.
309. Шліхта Н. В. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр. Харків : Акта, 2011. 468 с.
310. Що представляє собою Церква адвентистів суботнього спокою? *Церква адвентистів суботнього спокою* : офіційний веб-сайт. URL: <http://cass.org.ua/uk/broshura/znayomstvo-z-cerkvoyu-adventystiv-subotnoho-spokoju>.
311. Юнак Д. История Церкви христиан АСД в России : у 2-х т. Заокский : Источник жизни, 2002. Т. 1. 448 с.
312. Юнак Д. История Церкви христиан АСД в России : у 2-х т. Заокский : Источник жизни, 2002. Т. 2. 352 с.
313. Якименков П. А. Как это начиналось (личные воспоминания П. А. Якименкова об образовании Инициативной группы и начале Движения пробуждения). *Слово Истины*. 2009. № 7 (21). С. 17–24.
314. Яковлев В. Г. Формирование научной перспективы и христианское сектантство. Алма-Ата :Казахстан, 1965. 286 с.
315. Яковлев Н. Н. Религия в Америке 80-х: Заметки американиста. Москва : Политиздат, 1987. 192 с.
316. Яроцький П. Л. Місіонерство як основний засіб поширення протестантизму американського типу (адвентисти, свідки Єгови, п'ятидесятники) в Україні. *Експорт релігії, трансляція віри: американські релігійні впливи в Європі* : зб. допов. Міжнародної наук. конф. (16–17 квітня 2004). Київ : НаУКМА, 2004.
317. Яроцький П. Л. Протестантизм в Україні: динаміка змін. *Людина і світ*. 2004. № 7. С. 2–10.
318. Яроцький П. Л. Протестантизм як предмет релігієзнавчого дослідження. *Українське релігієзнавство*. 2006. № 40. С. 185–186.

319. Яроцький П. Л. Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні. Київ : Кондор-Видавництво, 2013. 442 с.
320. A Statement on Evangelical Social Engagement. *World Evangelical Alliance*. 1.07.2007. URL: <http://www.worldevangelicals.org/tc/statements/evangelical-social-engagement.htm>.
321. Adventist Theological Society Constitution. *Adventist theology society*. URL: <http://www.atsjats.org/article/17/about-us/constitution>.
322. Alexander S. Space, Time, and Deity: the Gifford lectures at Glasgow, 1916–1918. Charleston : Nabu Press, 2010. 460 p.
323. Asaro P. From Mechanisms of Adaptation to Intelligence Amplifiers: The Philosophy of W. Ross Ashby. *The Mechanical Mind in History*. Cambridge, MA : MIT Press, 2008. P. 149–184.
324. Balbach A. The History of the Seventh Day Adventist Reformed Movement. – Roanoke, VA : Reformation Herald Publishing Association, 1999. 664 p.
325. Balmer R. H. Open Bible Standard Churches. *Encyclopedia of Evangelicalism*. Westminster : John Knox Press, 2002. 654 p.
326. Barker E. Diversification amongst New Religious Movements. *Religious diversification Worldwide and in Central and Eastern Europe* : 11th ISORECEA Conference : Program and abstracts (Литва, Каунас, 24.04.2014).
327. Beckford J. Teoria społeczna a religia. Krakow : Zakład Wydawniczy NOMOS, 2006. 323 s.
328. Beckford J. A. Social theory and religion. Cambridge : University press, 2003. 252 p.
329. Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. New York : Basic Books, 1996. 301 p.
330. Bella R. W. Religious evolution. *American Sociological Review*. 1964. Vol. 29. P. 358–374 pp.
331. Berger P. Religious Pluralism for a Pluralist Age. *Culture & Society*. 2005. April 25. URL: <http://www.projectsyndicate.org/commentary/religious-pluralism-for-a-pluralist-age>.

332. Berger P. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids : Ethics and Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1999. 136 p.
333. Bernard C. *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*. London : Macmillan & Co, 1927. 270 p.
334. Bertalanffy L. von. *General System theory: Foundations, Development, Applications*. New York : George Braziller Inc., 1968. 289 p.
335. Brown C. Revisionist Approach to Religious Change. *Religion and Modernization* / S. Bruce (ed.). Oxford : Clarendon Press, 1992. P. 31–58.
336. Chesterton G. K. *Orthodoxy*. Mineola ; New York : Dover Publications, Inc. ; Courier Corporation, 2012. 160 p.
337. Cloud D. The strange history of pentecostalism. *The Pentecostal-Charismatic Movement: The History and Error*. Port Huron, MI : Way of Life Literature, 2006. 295 p.
338. Corson R. The problem of Progressive Adventists. *Adventist today*. 15.09.2011. URL: <https://atoday.org/the-problem-of-progressive-adventists/>
339. Dewey J. *Philosophy and civilization*. New York : Minton, Balch & Company, 1931. 334 p.
340. Dobbelaere K., Jagodzinski W. Religious Conditions and Beliefs. *Beliefs in government: The Impact of Values* / ed. J. W. van Deth, E. Scarbrough. Oxford : Oxford University Press, 1995. P. 197–217.
341. Durkheim E. *The elementary forms of the religious life, a study in religious sociology*. London : George Allen & Unwin 1915. 416 p.
342. Finke R. An Unsecular America. *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization* : Thesis. Oxford: Clarendon Press, 1992. 227 p.
343. Finke R. Innovative returns to tradition: using core teachings as the foundation for innovative accommodation. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2994. Vol. 43. No. 1. P. 19–34.
344. Geertz C. *The interpretation of cultures*. New York : Basic Books Inc., 1974. 478 p.

345. Greeley A. Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile. London : Transaction. 2003. 252 p.
346. Guilford J. P. Creativity. *American Psychologist*. 1950. Vol. 5. Iss. 9. P. 444–454.
347. Guilford J. P. Three faces of intellect. *The American Psychologist*. 1959. No. 14 (8). P. 469–479.
348. Hartmann N. Possibility and Actuality. Berlin : Walter de Gruyter, 2013. 490 p.
349. Hartmann N. Neue Wege der Ontologie. Stuttgart : Kohlhammer, 1943. 115 s.
350. Hermaküla I. Elu Sõna liikumine aastatel 1987–1988 : unpublished diploma thesis. Theological Seminary of the Estonian Methodist. *Church Housing and Population Census Database*. 2011. URL: http://pub.stat.ee/pxweb.2001/I_Databas/Population_census/PHC2011/01Demographic_and_ethno_cultural_characteristics/08Religious_affiliation/08Religious_affiliation.asp.
351. Hick J. God has many names. London : Macmillan, 1980. 108 p.
352. Holm N. G. Pentecostalism in Finland. The precarious beginning. *Approaching religion*. 2015 May. Vol 5. No. 1. P. 92–95.
353. Huber S., Ketola K., Traunmuller R. Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. 2013. Vol. 9. URL: http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=71.
354. Iannaccone L. Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives. *Journal of Political Economy*. 1992. No. 100. P. 271–291.
355. Jākobsons E. “Tallinas vējš” Latvija. *Laikmeta zīmes*. 28.09.2009. URL: <http://www.laikmetazimes.lv/2009/09/28/tallinas-vejs-latvija/>
356. Jākobsons E. Tallinas vējš. *Laikmeta zīmes*. 14.09.2009. URL: <http://www.laikmetazimes.lv/2009/09/14/tallinas-vejs/#more-2779>.

357. James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. Scotts Valley : CreateSpace Independent Publish. Platform, 2016. 80 p.
358. Joas H. The creativity of action. Chicago : The University of Chicago Press, 1996. 328 p.
359. Jones-Haldeman M. Progressive Adventism. Adventist today. 2001. № 39 (5). URL: <https://web.archive.org/web/20081006165124/http://www.atoday.com/magazine/2001/09/progressive-adventism>.
360. Jordan M. Soviet-Era Program Gives Even Unoppressed Immigrants an Edge. *The New York Times*. 26.08.2017. URL: <https://www.nytimes.com/2017/08/26/us/ukrainian-christian-refugees.html>.
361. Klose K. Moscow harasses dissidents' families. *The Washington Post*. May 29.05.1979. URL: https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1979/05/29/moscow-harasses-dissidents-families/7190af5f-d35d-4ace-be04-1fa45a16f48b/?noredirect=on&utm_term=.657fd58bdc4e.
362. Letter From President Carter to Professor Andrei Sakharov. *Foreign relations of the United States*. 1977-1980, Vol. VI. Soviet Union / Department of State. USA, Office of the historian. 5.02.1977. URL: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1977-80v06/d5>.
363. Lewis J. R., Lewis S. M. Sacred schisms: how religions divide. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. 332 p.
364. Luckmann T. The privatization of Religion and Morality. *Detraditionalization* / eds. P. Heelas, S. Lash, D. Lyon. Cambridge : Polity, 1996. P. 72–86.
365. Luhmann N. Ecological communication. Cambridge : Polity Press, 1989. P. 172.
366. Luhmann N. Social Systems. Stanford : Stanford University Press, 1996. 684 p.
367. Luhmann N. Theory of Society. Stanford : Stanford University Press, 1997. 488 p.

368. Malinowski B. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois : The Free Press, 1948. 344 p.

369. Marsh Ch., Tonoyan A. The routinization of Soviet Pentecostalism and the liberation of charisma in the Russia and Ukraine. *Global Pentecostalism in the 21st century* / ed. R. Hefner. Bloomington : Indiana University Press, 2013. P. 176–194.

370. Martin D. *The Religious and the Secular*. London : Routledge, 1969. 164 p.

371. Maturana H. R., Uribe G., Frenk S. A biological theory of relativistic colour coding in the primate retina. *Archivos de Biología Y Medicina Experimentales*. 1968. № 1. P. 5–30.

372. Maturana H. R., Varela F. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston : Reidel. 230 p.

373. McChesney A. Propelled by Total Member Involvement, Adventist Church tops 20 million members. *Adventist news network* : The official news service of the Seventh day Adventist world church. 01.03.2017. URL: <https://news.adventist.org/en/all-news/news/go/2017-03-01/propelled-by-total-member-involvement-adventist-church-tops-20-million-members/>

374. Morgan C. L. *Emergent evolution*. London : Williams and Norgate, 1923. 305 p.

375. Nathans B. The Dictatorship of Reason: Aleksandr Volpin and the Idea of Rights under “Developed Socialism”. *Slavic Review*. 2007 Winter. No. 66 (4). P. 630–664.

376. Norris P., Inglehart R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York ; Cambridge : Cambridge University Press 2004. 376 p.

377. Parham Ch. *A voice crying in the Wilderness*. Weldon Spring : Christian Pentecostal Book, 2012. 158 p.

378. Parsons T. Suggestions for a Sociological Approach to the Theory of Organizations. *Administrative Science Quarterly*. 1956 Jun. Vol. 1. No. 1. P. 63–85.

379. Parsons T. *The social system*. Abingdon : Routledge, 2005. 448 p.

380. Parsons T. *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.* New York : Free Press, 1949. 852 p.

381. Parsons T., Shils E. A., Smelser N. J. *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences.* Piscataway : Transaction Publishers, 1965. 282 p.

382. Perry J. The Lautenberg Amendment. *Counterpunch.* 6.06.2013. URL: <https://www.counterpunch.org/2013/06/06/the-lautenberg-amendment/>

383. Petman E. Vai Jumala ei paranna? Raportti Yli-Vainion toiminnasta. *Lukijalle* 1980. Sivut 7.

384. Pfandl G. History on the Adventist Reform Movement / Biblical Research Institute. 7.03.2019. URL: <https://www.adventistbiblicalresearch.org/materials/independent-ministries-and-others/information-seventh-day-adventist-reform-movement>.

385. Rescher N. *Methodological Pragmatism: A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge.* New York : Basil Blackwell ; New York University Press, 1977. 315 p.

386. Rhee J. S. Significance of the Lausanne Covenant. *Koers.* 2019. Vol. 84. No 1. URL: <http://www.koersjournal.org.za/index.php/koers/article/viewFile/828/939>.

387. Riis O. Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation. *International Journal on Multicultural Societies.* 1999. Vol. 1. N. 1. P. 26–27.

388. Ringvee R. Charismatic Christianity and Pentecostal Churches in Estonia from a historical perspective. *Approaching religion.* 2015 May. Vol. 5, No. 1. P. 57–66.

389. Sapiets M. One hundred years of Adventism. *Religion in Communist Lands.* 1984 Winter. No. 12. P. 256–273.

390. Seidl D., Becker K. *Niklas Luhmann and organization studies.* Copenhagen : Liber & Copenhagen Business School Press, 2006. 470 p.

391. Spickard J. Human Rights, Religious Conflict, and Globalisation. Ultimate Values in a New World Order. *International Journal on Multicultural Societies.* 1999. Vol. 1. No. 1. P. 2–19.

392. Stark R. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton : Princeton University Press, 1996. 253 p.
393. Stark R., Bainbridge W. *The Future of Religion*. Berkeley : University of California Press, 1985. 600 p.
394. *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Berkeley : University of California Press, 2010. September 24. 338 p.
395. Taylor E. *The Ethos of Right Wing Adventism: A Compendium*. *Adventist Today*. URL: <https://atoday.org/the-ethos-of-right-wing-adventism-a-compendium/>
396. Tennent T. C. *Lausanne and Global Evangelicalism: Theological Distinctives and Missiological Impact*. *Lausanne Movement*. 2.07.2014. URL: <https://www.lausanne.org/content/lausanne-and-global-evangelicalism-theological-distinctives-and-missiological-impact>.
397. Teraudkalns V. *Origins of Pentecostalism in Latvia*. *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic research*. August 1999. № 6. URL: http://www.pctii.org/cyberj/cyberj6/latvia.html#N_1_
398. *The Lausanne Covenant*. *Lausanne Movement*. 01.08.1974. URL: <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>.
399. Toivo P. *Dance or Die: The Shaping of Estonian Baptist Identity 1945-1991*. Milton Keynes : Paternoster, 2008. 300 p.
400. Tregub G. Die “Gesandtschaft Gottes” – eine umstrittene Pfingstgemeinde in der Ukraine. *OST-WEST Europäische Perspektiven*. 2015. № 4. S. 284–290.
401. Tregub G. A. Epistemology of religion in the light of academic religious studies modern approaches. *Sciences of Europe*. 2016. №5 (5). Vol. 3. P. 4-8.
402. Troesch E. *Die sociallehren der christlichen Kirchen und Gnippen*. *Gesammelten Schriften*. Tübingen, 1923. Bd. 1. 3. Aufl. S. 361–377.
403. Ushenko A. P. *Power and events. An essay on dynamics in philosophy*. Princeton : Princeton University Press, 1946. 301 p.
404. Uuemõis H. *Mäletamised ja vaatenurgad*. Tallinn, 2010. 75 lk.
405. Walter M. *The Truth about Seventh Day Adventists*. Michigan : Grand Rapids, 1960. 248 p.

406. White E. G. *The Great Controversy*. Nampa : Pacific Press Publishing Association, 2002. 219 p.
407. Whitehead A. N. *Religion in the Making*. New York : Fordham University Press, 1996. 256 p.
408. Woher kommen Reformadventisten? *Reform-Adventisten*: Internationale Missionsgesellschaft der Siebenten-Tags-Adventisten Reformationsbewegung – Deutsche Union. URL: <http://www.reform-adventisten.net/de/ueber/wer.html>.
409. Wolf D. *The Unity of knowledge. An Interdisciplinary project*. URL: http://www.dieterwolf.net/pdf/Unity_of_Knowledge_1.pdf.
410. Wuthnow R. *America and the Challenges of Religious Diversity*. Princeton : Princeton University Press, 2005. 416 p.
411. Yandel K. E. *Philosophy of religion: a contemporary introduction*. London ; New York : Routledge, 1999. 425 p.
412. Zaprometova O. The faith of Luther and Pentecostalism. *Theological Reflections* : Special edition «Reformation 500», 2015. P. 131–140.

ДОДАТКИ

ДОДАТОК А.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Трегуб Г. А. Адвентисти сьомого дня реформованого руху: стан та особливості інституалізації в Україні. *Українське релігієзнавство*. 2014. № 71–72. С. 195–205.

2. Трегуб Г. А. Протестантизм крізь призму концептуальних основ теорії диверсифікації. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 69. С. 60–71.

3. Трегуб Г. А. «Читати знаки часу»: вітчизняна баптистська теологія у світлі впливів суспільних трансформацій в Україні та російсько-української війни. *Українське релігієзнавство*. 2017. № 84. С. 116–125.

4. Трегуб Г. А. Динаміка соціокультурних процесів: фокус на релігії. *Мультиверсум: Філософський альманах*. 2014. Вип. 2 (130). С. 207–205.

5. Трегуб Г. А. Євангельські християни в радянській Україні: диверсифікація як відповідь на виклик несприятливих умов. *Гілея*. 2014. Вип. 89. № 10. С. 277–282.

6. Tregub G. A. Epistemology of religion in the light of academic religious studies modern approaches. *Sciences of Europe*. 2016. №5 (5). Vol. 3. P. 4–8.

Дивергентність як інтерпретаційне поняття для релігіях процесів в Україні. *Історія релігій в Україні* : XXII Міжнародна конференція (Львів, 9–13 травня 2012 року) (очна; усна доповідь); Баптистське бачення соціальних трансформацій: від лозаннської конференції – до «теології Майдану. *Протестантські церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (до 500-ліття Реформації* : IV Всеукраїнська науково-практична конференція (Тернопіль, 27–28 квітня 2017 року). (очна; усна доповідь із публікацією тез); “I have a dream”: баптистська теологія і відстоювання громадянських прав від Мартіна Лютера Кінга до Революції гідності 2013–2014 років. *Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і*

виклики сучасності : Міжнародна науково-практична конференція (Львів, 8–9 грудня 2017 року) (очна; усна доповідь із публікацією тез); Динамічне протестантство: український контекст. *Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини* : Міжнародна наукова конференція (Галич, 24 травня 2013 року) (очна; усна доповідь); Основні внутрішньо конфесійні дискусії в середовищі євангельських християн сучасної України. *Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень* : Міжнародна науково-практична конференція (Хмельницький, 1–2 червня 2018 року) (очна; усна доповідь із публікацією тез); Реформація, що триває: баптистська політична теологія і Революція гідності 2013–2014 років. *Людина, яка реформується та реформує* : Всеукраїнська науково-практична конференція до 500-ліття Реформації (Київ, 10 листопада 2017 року) (очна; усна доповідь із публікацією тез); “Price of survival”: a case of Uniat Church in USSR. *Ends and Beginnings* : EASR Annual Conference, IAHR Special Conference Abstracts (Sweden, Stockholm, August 23–26, 2012) [Щорічна конференція Європейської асоціації з дослідження релігії, спеціальна конференція Міжнародної асоціації історії релігії «Завершення і початки»; Сьодертернський університет] (очна; усна доповідь із публікацією тез); Import and export: current geopolitical situation in Ukraine and Baptist political theology. *Communicating Religion* : EASR Annual Conference (Belgium, Louvain, 18–21 September 2017) [Щорічна конференція Європейської асоціації дослідження релігії «Зв'язок релігій», Католицький університет Лувена] (очна; усна доповідь); Towards post non-classic approaches in the era of arts interparadigmatic gap: what methodology religion as living system might demand? *Современные подходы к изучению религии* : Научная конференция (РФ, Москва, Московский государственный университет им. М. Ломоносова, 13–14 декабря 2013 года) (очна; усна доповідь); Преодолевая границы: к вопросу о междисциплинарных подходах в изучении религии в украинском контексте. *Проблемы исторического и теоретического религиоведения* : V Межвузовская научная конференция (РФ,

Москва, Московский государственный университет им. М. Ломоносова, 5–6 апреля 2013 года) (*очна; усна доповідь*); Pentecostals, Baptists and Adventists in independent and Soviet Ukraine: transformations and plurality as a logical answer for chalanges posted by unforable conditions. *Religious diversification worldwide and in Central and Eastern Europe* : 11th ISORECEA Conference (Lithuania, Kaunas, 24–27 April 2014) [11-та конференція Міжнародної асоціації з дослідження релігії у східній та центральній Європі «Диверсифікація релігії у світі та у Центральній і Східній Європі»; Університет Вітовта Великого] (*очна; усна доповідь із публікацією тез*).

Трегуб Г. А. На сторожі мирного протесту. Скільки релігій представлено на Майдані. *Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка* / за заг. ред. д-ра філос. н. Л. О. Филипович, канд. філос. н. О. В. Горкуші. Київ : Самміт-Книга, 2015. С. 41–46.

**ІНТЕРВ'Ю З С. В. САННИКОВИМ, ДОКТОРОМ БОГОСЛОВ'Я, ПАСТОРОМ ПЕРШОЇ
ОДЕСЬКОЇ ЦЕРКВИ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ
(24.04. 2017)**

– **Які журнали або інші друковані конфесійні видання (включно із самвидавом) видавали представники тих релігійних традицій, які ви досліджуєте?**

– 1945–1991 – «Братский Вестник», «Вестник Истины». 1991–2014 – «Євангельська нива» (Київ), «Богомыслие» (Одеса), «Путь Богопознания» (Москва), «Кафедра» (Самара).

– **Чи були там озвучені головні зміни у богослов'ї, соціальній структурі, культурі в два таких періоди: 1945-1991 і 1991-2014 роки?**

– Частково.

– **Якщо поглянути на джерельну базу, яка розкриває історію і особливості кожної з досліджуваної вами релігійної традиції, то чи коректно було б поділити наявні джерела на дві умовні категорії – джерела, в яких йдеться про представників досліджуваної вами релігійної традиції (скажімо, документи КДБ, судові акти тощо) та джерела, де самі представники релігійної традиції говорять про себе?**

– Так

– **Чи лишили представники релігійної традиції, яку ви досліджуєте, джерела такого типу? Про якого типу документи мова?**

– Дуже мало. Мова про спогади, приватні листи, локальні історії церков.

– **Чи лишилися церковні архіви представників тих релігійних традицій, які ви досліджуєте? Де вони зосереджені?**

– Дуже обмежені. Вони є в Москві, в Союзі ЄХБ та Києві, у канцелярії ВСОЄХБ.

– **Чи зафіксовано там головні зміни в богослов'ї, соціальній структурі, культурі в два таких періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки?**

– Дуже обмеженим чином.

– **Як ви охарактеризували б рівень богословської дискусії у досліджуваній вами релігійній традиції, саму її наявність чи відсутність у два таких періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки. Якщо така дискусія відбувалася, то яких питань вона стосувалася і якою була її якість?**

– Рівень богословської дискусії я охарактеризував би як слабкий. Якщо торкатися питань, про які дискутували, то мова про такі питання, як-от напередвизначення та свобода волі, структура Союзу, його керівництво, соціальна доктрина, ставлення до політики, суспільної діяльності.

– **Історія пізнього протестантизму на теренах України в радянський час повниться історіями про розколи та розмежування. Чи були у таких розмежувань не лише соціально-політичні, а й богословські підстави? Якщо так, то про що саме в контексті досліджуваної вами релігійної традиції йдеться?**

– Безумовно, були, і завжди є. У радянський період мова про богословські засади відносин між церквою та державою.

– **Чи зазвучав український голос у творенні богослов'я тієї релігійної традиції, яку ви досліджуєте? Якщо так або ні, то чому? Що потрібно для того, аби це відбулося?**

– Голос, про який ви питаєте, почав звучати лише з 2015-2016 років. Визріла критична маса викладачів, дослідників, пересічних членів церков. Також провіденційно змінилася ситуація в освітньому просторі України. Для того, щоб творення богослов'я відбувалося, треба продовжувати рухатися за траєкторією, що існує.

– **Якщо назвати головні питання, завдання та проблеми для релігійної традиції, яку ви досліджуєте, то про що конкретно йдеться?**

– Місце церкви у світі, воно змінюється, її роль для суспільства. Також місіонерська діяльність церкви, богословське осмислення сутності церкви та її основних доктрин.

– **Якою є реакція на події Революції гідності на зламі 2013–2014 років серед представників релігійної традиції, яку ви досліджуєте?**

– Реакція є дуже різною. В Україні – хтось із захопленням ставиться до зазначеної події, хтось спокійно, але практично всі – схвально. Революція гідності отримала недостатній рівень обговорення та богословської рефлексії на рівні окремих ентузіастів.

**ІНТЕРВ'Ю З М. М. ЧЕРЕНКОВИМ, ДОКТОРОМ ФІЛОСОФСЬКИХ НАУК, ПРОФЕСОРОМ,
ВИЩЕ-ПРЕЗИДЕНТОМ З ПИТАНЬ СТРАТЕГІЇ ОРГАНІЗАЦІЇ «МІСІЯ ЄВРАЗИЯ»
(ЕКС-АСОЦІАЦІЯ «ДУХОВНЕ ВІДРОДЖЕННЯ») (14.03.2017)**

– Які журнали або інші друквані конфесійні видання (включно із самвидавом), видавали представники тих релігійних традицій, які ви досліджуєте? Чи були там озвучені головні зміни у богослов'ї, соціальній структурі, культурі в два таких періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки?

– Протестантизм за часів Сталіна пережив жорстокі гоніння, тому навіть послаблення воєнних і повоєнних років віряни сприймали як частину антирелігійної війни, що триває. У таких умовах видавничі можливості були обмеженими. Тому в церкві було два варіанти: видавати в обмеженому об'ємі те, що може пройти радянську цензуру, або видавати нелегально, на свій страх і ризик.

Першим шляхом пішла ВРЄХБ, створена 1944 року «милістю» Сталіна, а точніше, відповідно до його підступного плану. Другим шляхом пішли «нереєстровані» церкви РЦЄХБ. Відповідно, головними виданнями радянського періоду були «Братський вісник» ВРЄХБ та «Вісник істини» РЦЄХБ.

«Братський вісник» видавали з 1945 року як офіційний орган ВРЄХБ, відтвореної в 1944 році. Його вважали єдиним виданням для всіх протестантів країни, тому що за планом радянської влади ВРЄХБ мала об'єднати всі протестантські течії та контролювати їх. Відповідно, перший розділ цього журналу був «релігійно-патріотичним». Перший номер відкривала замітка «Християнин і Батьківщина», з якої всім треба було дізнатися, «скільки причин у нас, щоб любити свою радянську державу» (Братський вісник. 1945. № 1. С. 6). Всі інші розділи – про життя союзу церков, історичний, духовно-виховний, просували в життя цю «релігійно-патріотичну» лінію.

«Вісник істини» видавала Рада церков з 1963 року (спочатку він називався «Вісник спасіння»). Я б сказав, що головною богословською темою для нього

була та сама, що і для вище згаданого видання – «релігійно-патріотична». Проте якщо для «Богословського вісника» головною метою було зробити з кожного вірянина гарячого патріота своєї земної «радянської вітчизни, то для «Вісника істини» головним завданням було нагадати про небесну батьківщину та істинно християнський, тобто «небесний» патріотизм.

Безумовно, 1991-го ці протиріччя дещо пом'якшено, проте лише на час. Різниця у підходах збереглася. Одні виправдовують дійсність, інші ведуть з нею суперечку. Сьогодні ці два видання цікаві тим, що кожне з них виражає свій досвід виживання в умовах тоталітаризму. Читати їх поміж рядків намагалися лічені дослідники. Так, баптистський богослов Олександр Попов захистив докторську дисертацію, дослідивши особливості трактування Біблії в публікаціях «Братського вісника».

Видавали також ще багато чого, проте інші видання жили не довго, їх видавали епізодично і наповнювали без продуманої системи. Наприклад, було багато підпільних видань дітей та молоді. Робота з цими категоріями завжди була пріоритетною для нереєстрованих церков.

– Якщо поглянути на джерельну базу, яка розкриває історію і особливості кожної з досліджуваної вами релігійної традиції, то чи коректно було б поділити наявні джерела на дві умовні категорії – джерела, в яких йдеться про представників досліджуваної вами релігійної традиції (скажімо, документи КДБ, судові акти тощо) та джерела, де самі представники релігійної традиції говорять про себе? Чи лишили представники релігійної традиції, яку ви досліджуєте, джерела такого типу? Про якого типу документи йдеться?

– Запропонований поділ – на зовнішні та внутрішні джерела – можливий і виправданий. Хоча я не думаю, що документи першої групи (тобто документи органів радянської влади) наділені великою цінністю. У них, як то казали про радянські газети «Правда» та «Известия»: у першій немає жодних цікавих новин, а в другій немає ніякої правди.

Коли йдеться про внутрішні джерела, то їх також треба вміти читати. Інколи вони зашифровані і зрозумілі лише для своїх. В умовах підпілля не могло бути звичайного документообігу. Протоколи зустрічей писали вкрай рідко.

Найкраще збереглися і можуть становити інтерес документи, адресовані зовнішньому світу: таємно складені протоколи судових засідань, листи-прохання на адресу радянського уряду та міжнародних організацій, Бюлетень Ради родичів в'язнів з його скупими та страшними фактами. Для мене особисто було вкрай цікаво читати записи виступів вірян на судових засіданнях. Це і сповідь, і проповідь, і богословське кредо, і суспільно-політична заява. Все в одному. З особистих документів дуже розчулюють листи дітей, батьки яких були репресованими, а також записники молодих вірян, конспекти проповідників, переписка з ув'язненими.

– Чи лишилися церковні архіви представників тих релігійних традицій, які ви досліджуєте? Де вони зосереджені? Чи зафіксовано там головні зміни в богослов'ї, соціальній структурі, культурі у два такі періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки?

– Церковні архіви збереглися, проте не всі з них відкриті для зовнішніх дослідників. Архів РЦЄХБ був поділений на декілька частин і зберігався в різних місцях. Мені пощастило працювати з однією такою колекцією, тому що її зберігали мої родичі. Після розвалу СРСР ці документи було передано керівництву РЦЄХБ.

Попри те, що ВРЄХБ була офіційною та відкритою, там теж є свій «андеграунд». Упевнений, що найцікавіші документи не будуть відкриті в найближчі роки, тому що стосуються досі живих осіб, їхньої репутації. З цієї ж таки причини лишаються засекреченими багато особистих справ у державних архівах. Багато цікавих документів можна знайти в архівах Кестонського інституту. Нині їх зберігають у Техасі, в Університеті Байлора (Baylor University). Вони відкриті і для церковних, і для «зовнішніх» дослідників. Я там працював 2014 року. Не можу стверджувати, що там багато всього, проте достатньо для того, аби відчувати дух того часу і зрозуміти основні процеси тієї історії.

– Як ви охарактеризували б рівень богословської дискусії у досліджуваній вами релігійній традиції, саму її наявність чи відсутність у два таких періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки. Якщо така дискусія відбувалася, то яких питань вона стосувалася і якою була її якість?

– Дискусії точилися довкола головного питання: як вижити церкві та вірянам в умовах антирелігійної війни, яку розв’язав радянський режим? З цим, видавалося б, простим питанням були пов’язані значно теоретичніші про природу церкви, суть віри, місії християнина в безрелігійному суспільстві. Гостро поставали питання есхатології – багатьом здавалося, що саме зараз справджуються всі суди, тому не варто думати про перспективи, потрібно лишень лишатися вірними перед обличчям фіналу, що надходить.

Обговорювалися також суспільно-богословські питання: як ставитися до безбожної держави, чи можна служити в радянській армії, чи варто брати участь у виборах, як можна захистити себе від впливу радянської культури. Всі ті роки дискутувалося головне сотеріологічне питання для євангельського християнства: чи можна втратити спасіння, якими є його умови, і що значить бути вірними Богу?

По-справжньому потужними можна назвати дискусії про відносини церкви та держави, християн та суспільства. Можливо, там не трапиться багато оригінальних ідей, проте там наявним є високий духовний та емоційний градус, готовність страждати та вмирати за свої ідеї. Тобто бачимо дещо більше, ніж дискусії про богослов’я, а саме як різні богословські позиції втілювано і прожито в конкретній позиції, суспільній та церковній практиці, особистому подвижництві і навіть мучеництві.

Цього всього ми не побачимо в період після 1991 року. В цей час суперечки тривали про все потрошку, проте без попередньої пристрасті та серйозності.

– Історія пізнього протестантизму на теренах України в радянський час повниться історіями про розколи та розмежування. Чи були в таких розмежувань не лише соціально-політичні, а й богословські підстави? Якщо

так, то про що саме в контексті досліджуваної вами релігійної традиції йдеться?

– Безмовно, суспільно-політичні обставини лишень підігрівали старі богословські суперечки. Саме богослов'я було головним фактором усіх поділів: як трактувати Біблію, що таке церква, в чому полягає місія християнина у світі?

Перше з цих питань для протестантів завжди буде головним. Всі вони звертаються до Біблії з відповідями, проте читають її по-різному і різними частинами. Для одних «будь-яка влада від Бога», для інших «увесь світ лежить у злі» та «князь світу цього» – сам диявол, всі решта князів – слуги диявола.

Для протестантизму характерне це протиріччя – відверте прагнення виправдати мирське, і поряд з цим аналогічно сильне прагнення піти від мирського в пієтизм або маргінальну культуру.

– Які нові проблеми із собою для досліджуваної вами релігійної традиції принесла незалежність України, а з нею – можливість входження у широкий світ, спілкування і співпраця із братами у вірі з інших країн, ознайомлення з їхнім ідейним наробком? Чи зазвучав український голос у творенні богослов'я тієї релігійної традиції, яку ви досліджуєте? Якщо так або ні, то чому? Що потрібно для того, аби це відбулося?

– Україна часів незалежності – це абсолютно нова ситуація для церкви та богослов'я. Довгий час новизну цієї ситуації не осмислювали, продовжуючи радянську лінію ізолювання від зовнішнього світу та консервацію «нашої особливої духовності». Проте частота та багатоманіття міжнародних контактів, купа можливостей для освіти та самоосвіти, насамкінець, розвиток власне українського суспільства підштовхнули і протестантів до виходу з радянськості.

Виходили по-різному. Хтось захоплювався новими західними богословськими підходами й намагалися застосувати у нас постліберальні та постмодерністські стратегії. Інші намагалися синтезувати церковні традиції в дусі євангельського екуменізму. Звідсіля – захоплення православною духовністю та неперервною католицькою традицією. Треті шукали відповіді на суспільні

питання, і в цьому діалозі з українським суспільством рухалися в напрямку Майдану.

Перший шлях цікавий для нас, проте не оригінальний для світового християнства. Я думаю, що два інших маршрути – євангельське осмислення католицької та православної традиції та євангельське «богослов'я після Майдану» – можуть бути значно цікавішими для християн інших країн та традицій.

Сьогодні українських євангельських протестантських богословів знають і в Європі, і в Америці. Вони гарно засвоїли досвід богослов'я, і починають богословськи обмірковувати наш український досвід. Ось тут і починається найцікавіше.

**ІНТЕРВ'Ю З М. М. МОКІЄНКОМ, ДОКТОРОМ ФІЛОСОФСЬКИХ НАУК, АКАДЕМІЧНИМ
ДЕКАНОМ ДНІПРОПЕТРОВСЬКОГО БІБЛІЙНОГО КОЛЕДЖУ «СВІТЛО ЄВАНГЕЛІЯ»,
ДОСЛІДНИКОМ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА (14.10.2017)**

– Які журнали або інші друковані конфесійні видання (включно із самвидавом) видавали представники тих релігійних традицій, які ви досліджуєте? Чи були там озвучені головні зміни і богослов'ї, соціальній структурі, культурі у два такі періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки?

– У післявоєнний час легальним виданням був лише «Братский вестник», який видавався ВРЄХБ. В п'ятидесятників періодичних видань не було. Тут треба шукати та вивчати мемуари, збірники пісень, особисту переписку і т.д.

У новітній час в п'ятидесятницькому середовищі треба досліджувати журнали «Благовісник» (є сайт), «Євангельський голос», «Слово Християнина» (це періодичне видання ОЦ ХВС) та газети «За євангельську віру» і «Свет Воскресения». Цікавим видаються загальні євангельські журнали «Свет Евангелия», «Христианство», «Решение». У п'ятидесятництві варто дослідити видання «Засади віровчення», «Богослужбова практика» і «Тематическая программа по вероучению ОЦХВЕ».

– Чи лишилися церковні архіви представників тих релігійних традицій, які ви досліджуєте? Де вони зосереджені? Чи зафіксовано там головні зміни в богослов'ї, соціальній структурі, культурі у два такі періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки?

– Природно, що подібні організовані зібрані архіви в п'ятидесятництві відсутні. Можна знайти окремі фрагменти в окремих общинах, обласних об'єднаннях чи деномінаційних центрах, але інформацію треба суттєво перепрацювати, щоб витягнути якісь смисли. Можу порадити сконтактувати з Віталієм Гурою, який збирає такі архіви по лінії ОЦХВС – спадкоємниці нелегального п'ятидесятництва.

– Як ви охарактеризували б рівень богословської дискусії у досліджуваній вами релігійній традиції, саму її наявність чи відсутність у два таких періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки. Якщо така дискусія відбувалася, то яких питань вона стосувалася і якою була її якість?

– Ураховуючи специфіку теології п'ятидесятництва, варто підкреслити, що ці особливості визначили характер дискусії. Водночас ключовою дискусією як в один так і інший період були державно-церковні стосунки. Звідси поява незареєстрованого п'ятидесятницького руху, його небажання легалізувати власну діяльність у нових умовах. Перелік питань, які дискутуються у більшій чи меншій мірі на межі століть (необов'язково пов'язані з богослов'ям):

Дискусія через вплив харизматизму як на літургію, так і окремі теологічні моменти.

Дискусія у зв'язку з відходом від космополітизму.

Дискусія у зв'язку з відходом від пацифізму.

Дискусія про роль пневматології (чи це місіональний, еклезіологічний чи сотеріологічний інструмент).

– Історія пізнього протестантизму на теренах України в радянський час повниться історіями про розколи та розмежування. Чи були у таких розмежувань не лише соціально-політичні, а й богословські підстави? Якщо так, то про що саме в контексті досліджуваної вами релігійної традиції йдеться?

– 1982 року в нелегальному п'ятидесятництві стався розкол через різну реакцію на «Талліннське пробудження». Частина руху на чолі з В. Белих підтримала екстатичні та духовні прояви в Естонії, інша частина на чолі з О. Івановим стала в опозицію. Розкол тривав 10 років. В новітній період розмежування ставалися як через особисті амбіції очільників руху, так і через вплив іноземних місіонерів, «харизматизацію» досвіду тощо.

– Які нові проблеми із собою для досліджуваної вами релігійної традиції принесла незалежність України, а з нею – можливість входження у широкий світ, спілкування і співпраця із братами у вірі з інших країн,

ознайомлення з їхнім ідейним наробком? Чи зазвучав український голос у творенні богослов'я тієї релігійної традиції, яку ви досліджуєте? Якщо так або ні, то чому? Що потрібно для того, аби це відбулося?

– Український голос на міжнародному богословському рівні поки не зазвучав через тривале перебування в ізоляціоністському статусі через радянський атеїстичний експеримент вплив цієї традиції на лідерів та теоретиків «трьох хвиль Духа» практично відсутній. Власне сама природа вітчизняного п'ятидесятництва унеможлиблює подібний вплив. Радше можемо говорити про місійну активність та подекуди регіональний вплив п'ятидесятництва. Вітчизняні п'ятидесятники здебільшого не сприймають екуменічних ініціатив на богословському рівні вважаючи їх скоріше формою апостазії. Превалює скоріше прагматичний підхід до спілкування задля протидії соціальним, етичним та ін. викликам.

– Якою є реакція на події Революції гідності на зламі 2013–2014 років серед представників релігійної традиції, яку ви досліджуєте? Чи стала ця подія гідною обговорення та богословської рефлексії?

– Історичний й частково богословський аспект участі п'ятидесятників в помаранчевій революції досліджено в кандидатській в п. 3.3. Злам 2013-2014 рр. поки не досліджено, хоча активності чимало. Можна взяти, наприклад, дисертацію Т. А. Калениченко «Релігійна складова суспільно-політичного конфлікту кінця 2013-2017 рр. в Україні».

ІНТЕРВ'Ю ІЗ В. А. ШЕВЧУКОМ, ПРЕЗИДЕНТОМ ЗАХІДНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ ЦЕРКВИ АСД В УКРАЇНІ, КЕРІВНИКОМ ЛЬВІВСЬКОГО ТЕОЛОГІЧНОГО ІНСТИТУТУ ПРИ ЗАХІДНІЙ КОНФЕРЕНЦІЇ ЦЕРКВИ АСД (15.05. 2017)

– Які журнали або інші друковані конфесійні видання (включно із самвидавом), видавали представники тих релігійних традицій, які ви досліджуєте? Чи були там озвучені головні зміни в богослов'ї, соціальній структурі, культурі у два такі періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки?

– Якщо говорити про перший період, то мова про книги богословського характеру, матеріали суботньої школи, переклади з англійської на різну тематику, зокрема твори Олени Вайт, до якої у адвентистів є дуже шанобливе ставлення. Їх друкували на друкарській машинці і їх було дуже багато. Окрім того видавали журнали, такі як «Сеятель». На його 114 сторінках піднімали і аналізували різні соціальні питання. Був ще журнал «Наш труд – Твоє благословення», спрямований для різних категорій людей, що потребували, зокрема, для хворих. Там йшлося про адвентистське соціальне служіння. Видавали також такий журнал, як-от «Христос і семья» (88 сторінок, формат А3). Також видавали журнал «Исус друг юных» для дітей та юнацтва.

Ті періоди, про які ви питаєте, є дуже складними для АСД. Змін у богослов'ї тоді не обговорювали. Церкві було важко, і питанням, яке перед нею поставало, було виживання, вірності Богу, питання виховання дітей, як налагоджувати відносини між виконанням християнських обов'язків та державних вимог. В літературі, що я вище згадав, ставили питання практичного гатунку, про практичне християнське життя, а не складні богословські питання. Я сам народився в адвентистській родині, пригадую той період і можу сказати, що якихось дебатів такого штибу, про які ви питаєте, не було.

Церква АСД має таку свою певну особливість: якщо відбуваються якісь зміни у богослужбовій практиці, доктринальних питаннях, то їх вирішують на сесіях Генеральної конференції АСД, які відбуваються кожні 5 років. Автономії,

автокефалії немає у адвентистських громад, щоб вони могли самі по собі вирішувати такі питання. Можуть бути якісь дискусії, і якщо є якісь пропозиції, то їх виносять на сесію. Також є спеціальний Біблійний комітет, Інститут біблійних досліджень при Генеральній конференції АСД – зібрання богословів, а також науковців тощо, які глибоко досліджують ті чи інші пропозиції, а потім ці пропозиції вони виносять на сесії Генеральної конференції. АСД має уніфіковану доктринальну єдність, вселенськість, тому такі питання не може вирішити окрема церква сама по собі, або окремих лідер не може ініціювати та запроваджувати якусь доктрину.

– Якщо поглянути на джерельну базу, яка розкриває історію і особливості досліджуваної вами релігійної традиції, то чи коректно було б поділити наявні джерела на дві умовні категорії – джерела, в яких йдеться про представників досліджуваної вами релігійної традиції (скажімо, документи КДБ, судові акти тощо) та джерела, де самі представники релігійної традиції говорять про себе? Чи лишили представники релігійної традиції, яку ви досліджуєте, джерела такого типу? Про якого типу документи йдеться?

– Звичайно, можна і так поділити джерела, тобто на ті, що знаходяться в архівах державних, державних структурах, і ті, що є в церковних громадах. Якщо говорити про другу групу джерел, тобто що самі члени АСД говорять самі про себе, то практично лише за часів незалежної України почалося створення таких джерел. Наприклад, мова про книжку «Бедная, бурюю бросаемая» Парасея та Жукалюка, «Церква адвентистів сьомого дня» Диманя, а також книжка Юнака про адвентистів-реформістів.

– Чи лишилися церковні архіви представників тих релігійних традицій, які ви досліджуєте? Де вони зосереджені? Чи зафіксовано там головні зміни в богослов'ї, соціальній структурі, культурі у два такі періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки?

– Архіви є не за весь період, а починаючи з кінця 1980-х років і щодо пізнішого часу. Це документація адвентистських церков. Зі згаданого часу

ведеться архівування та збереження документів щодо діяльності адвентистських церков, а також рішення і протоколи Ради конференції, протоколи з'їздів, тобто все внутрішнє життя, кадрова політика. Все це є в офісах Конференцій АСД.

Архівів з 1945 по 1986 роки, про які ви питаєте, практично немає. І це я говорю чесно. Річ у тім, що у зазначений період АСД була неофіційною церквою, існувала небезпека, що радянські силові органи можуть знайти якісь списки, рішення тягнули за собою відповідальність. Тому документи, якщо навіть і були, то їх знищували. На приклад, я, досліджуючи цю тематику, чогось такого не знаходив. Щодо того часу є листи, мемуари, документи особистого гатунку, але не більше.

– Як ви охарактеризували б рівень богословської дискусії у досліджуваній вами релігійній традиції, саму її наявність чи відсутність у два такі періоди: 1945–1991 і 1991–2014 роки. Якщо така дискусія відбувалася, то яких питань вона стосувалася і якою була її якість?

– Про це гарно пише Зайцев, який показує, як від 1844 року формувалися доктрини АСД, і як вони поступово зазнавали певних змін. Є одна річ, яка викликає повернення до «історичного» адвентизму – це питання тринітаризму. До 1946 року адвентисти мали різне бачення питання триєдності Бога, і в своїх доктринах замовчували і не висвітлювали цього питання. 1946 року в Америці потрібно було, аби церква заявила своє бачення, то саме в цей момент було висловлено підтримку тринітаризму, і віру в Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Духа Святого. На наших територіях це питання не дискутувалося, тому що це був час радянських переслідувань.

Були дискусії, на скільки дозволений контакт з державною владою, чи можна реєструвати громади, чи ні, чи можна дозволяти дітям в суботу ходити в школу, чи ні. Також питанням було, чи хлопцям йти до армії, чи одразу – до в'язниці за ухиляння від призову, приймати військову присягу, чи ні. Мова про питання практичного християнства.

У середині 1980-х років, коли почали привозити закордонні книги, адвентистську духовну літературу, трішки по-новому почали сприймати

доктрину праведності по вірі. Церква АСД в СРСР на той час була відірвана від світового контексту, подумки в тих Часах, коли Л. Конрад висував свої законницькі підходи. Хоча до того говорили про праведність по вірі, акцент робили на Законі Божому і на суботі. Хоча не говорили про якусь нову доктрину, проте її було нібито затемнено іншими доктринами. У 1980-ті роки на наших тернах в адвентизмі по-новому звучить доктрина про праведність за вірою: спасіння кожний отримає не по ділам, не по закону, а за вірою в Ісуса Христа. Виконання закону – це є результат особистих стосунків кожного з Богом.

– Історія пізнього протестантизму на тернах України в радянський час повниться історіями про розколи та розмежування. Чи були в таких розмежувань не лише соціально-політичні, а й богословські підстави? Якщо так, то про що саме в контексті досліджуваної вами релігійної традиції йдеться?

– Якщо говорити про радянський час, то причиною розділень, які тоді сталися, появою тих-таки шелковців, та всередині офіційно церкви АСД є різне ставлення до влади і до тих усіх вимог, які держава ставила до церкви АСД. Друга причина – особисті амбіційні прояви, бажання влади та слави. Та система, яку створив Шелков, це секта закритого типу. До нині нам трапляються шелковці. Їхні порядки жорсткі. На приклад, якщо в подружжі чоловік не підтримує жінку, що підтримує віру шолковців, вони можуть їх розлучити. Дружину фізично забирають, вона зникає. Це факти. Та дисципліна, яка там є, базується на авторитеті однієї особи.

Історія всіх відступництв, заснованих на культурі особи, показує, що спочатку йдеться про індивідуальний, егоїстичний лідерський характер, а потім, щоб відмежуватися від основної церкви, такі рухи починають впроваджувати свою певну догматику або свої богословські відмінності. Їм це потрібно, аби вказати, що їхні попередники – то є відступники, які знаходяться у духовному Вавилоні.

У шелковців є своє алегоричне тлумачення біблійних пророцтв: хто ж Ісавом, а хто Яковом. Ісав-відступник – це є АСД. І так далі, бо таких назв є дуже багато. Кожна нова секта хоче показати в окремих пунктах, що вона є, або її

вчення є інакшими, і що є праведники, а є відступники. Ось це саме сталося і з шелковцями.

Адвентисти-реформісти виникають у 1920-х роках, після I Світової війни. Їх з АСД розділяло питання ставлення до війни. Це розділення дійсно привело до розколу, створення окремої незалежної організації. Якщо дивитися на шелковців, то сталося те саме. Якщо говорити про АСД, то в радянський час виникло тимчасове розмежування в їхніх рядах, для якого не було богословських підстав. Цей недогматичний розкол було поділено завдяки Генеральній конференції АСД.

– Які нові проблеми із собою для досліджуваної вами релігійної традиції принесла незалежність України, а з нею – можливість входження у широкий світ, спілкування і співпраця із братами у вірі з інших країн, ознайомлення з їхнім ідейним наробком? Чи зазвучав український голос у творенні богослов'я тієї релігійної традиції, яку ви досліджуєте? Якщо так або ні, то чому? Що потрібно для того, аби це відбулося?

– Першою проблемою було подолання закритості, боязні вийти на суспільно-політичне поле служіння. Церква АСД до 1991 року була забороненою, із тавром «секта», тому перед нею постала проблема адаптації в нових умовах. АСД не була готова включитися одразу в соціальну сферу служіння цій країні.

Коли були відкриті прямі контакти з Генеральною конференцією АСД, постало питання діалогу. Радянські адвентисти сьомого дня довгий час були відірвані від всесвітньої церкви АСД, у них склалися свої традиції, бачення щодо норм християнського життя одяжі, богослужбової одяжі, стилю музичного поклоніння. У нас все це консервативного, православного стилю – спокійного, врівноваженого. Те, як все це є в іноземних церквах, трохи бентежило. Питанням є також правила дотримання суботи. У нас це правило було дуже суворим. На Заході бачимо певний лібералізм щодо цього питання. Якоюсь мірою питання виникали щодо культової символіки. Коли ми закордоном побачили хрест як символ християнства на духовній літературі. У нас же цей символ з низки причин мало використовували. Тому прихід нових віянь склав питання.

Також є питання щодо Господньої вечері. Закордоном всесвітня церква АСД проповідує доктрину відкритої вечері Господньої: будь-який адвентист чи не адвентист, що вірить в Ісуса Христа, може приймати вечерю Господню, стати його учасником, якщо його до того попередять, що він сам відповідальний за своє життя, стосунки з богом. До того у адвентистів Вечеря Господня була закритою, тільки для членів церкви.

До чого ще ми не були готові? До між церковних стосунків. Нині відкрився новий широкий спектр таких стосунків, і церква АСД їх підтримує. Звичайно, мова не йде про екуменію. АСД побоюється доктринального об'єднання, відступу від свої принципів. Цю проблему, думаю, якимось буде подолано.

Якщо говорити про український голос у творенні адвентистського богослов'я, то треба сказати, що на Генеральній конференції АСД їдуть представники від теперішньої української церкви АСД. На тих зустрічах обговорюють багато різних питань. Зокрема зараз обговорювали питання рукопокладення у сан пастора жінок. Представники від України та слов'янських народів мають своє певне бачення цього питання, зумовлене тутешньою традицією. Український голос був чутний в голосуванні з того питання, і він був проти, бо таку практику у нас не сприймають.

– Якщо назвати головні питання, завдання та проблеми для релігійної традиції, яку ви досліджуєте, то про що конкретно йдеться?

– Завданням є поширення християнських духовних цінностей, цінності сім'ї в контексті сьогоденних проблем. А також популяризація здорового способу життя. Актуальним є сьогодні питання про еволюцію і творіння. Адвентисти з наукової точки зору хочуть довести, що Бог створив світ за 6 днів. Це питання постійно постає на Генеральній конференції АСД, бо церква стверджує, що віримо власне в це.

Питанням також є демократизація і рівень дозволеного. Адвентисти чи послідовники адвентизму сьогодні відходять від АСД, починають самостійно вигадувати собі ідеї. Для них голос церковного керівництва не є вирішальним. Питання полягає в тому, як зберегти єдність.

– Якою є реакція на події Революції гідності на зламу 2013–2014 років серед представників релігійної традиції, яку ви досліджуєте? Чи стала ця подія гідною обговорення та богословської рефлексії?

– Так історично склалося, що церква АСД на теренах колишнього СРСР об'єднала всі республіки, окрім Прибалтики, і цей дивізіон назвали Євразійським. Постає питання, що таку назву можна інтерпретувати як відступлення від національних інтересів тощо. Варто взяти до уваги, що цю назву було вигадано в США, і вона не тягне за собою політичного забарвлення. Центр Євразійського дивізіону АСД знаходився в Москві. Це було представництво не російське, а американське, тобто представництво Генеральної конференції АСД, що розташоване у Вашингтоні. Як правило, всі керівники Євро-Азійського дивізіону були завжди американці. Вплив РФ і Москви там був нульовий, не мав значення. У баптистів є Євразійська акредитаційна комісія, яка до євразійства в ідеологічному плані взагалі не має стосунку.

Дивлячись на політичні і теологічні проблеми, церква АСД зрозуміла, що непорозуміння треба зняти. Центр Євразійського дивізіону перенесли. Нині звучить мова про те, щоб Україна виходила з цього дивізіону, і приєднувалася до Європейського.

Незалежно від країни, політичних подій, адвентизм всюди має однакову доктрину щодо участі у воєнних діях тощо. Пункт про участь у війні став підставою для розділення між адвентистами-реформістами і шелковцями. Позиція церкви АСД є такою, що ми як церква не є тими, хто воює, не заохочуємо брати зброю в руки з метою вбивства людей. Це питання про не порушення VI заповіді є однозначним. Проте в цьому пункті є невеличка ремарка, примітка: церква АСД не забороняє своїм членам як громадянам своєї країни виваляти свою політичну волю, і згідно до свого сумління і совісті вони можуть як приймати, так і не приймати участь у війні. Церква до війни не заохочує, і водночас з цим не стоїть осторонь: пропонує свої послуги у медичному обслуговуванні, надає гуманітарну допомогу. Це позиція церкви АСД

на всесвітньому рівні. У богослужбній практиці не практикують дискусії і дебати, а у приватній сфері вони є.

Адвентисти беруть участь у виборах. Є такий принцип і церковна порада, що церква АСД має підтримувати всі демократичні ініціативи, що підтримують свободу релігії, місіонерської діяльності. В Україні на зламі 2013-2014 років дещо сталося щодо демократизації, то церква за те, щоб була свобода. Якщо подивитися, що нині відбувається в РФ або на окупованих нею українських територіях, де, за чуткою, усі протестантські церкви з минулого тижня опинилися поза законом, а збір групою, більшою ніж чотири особи, заборонено. Зрозуміло, що церква АСД буде голосувати за про демократичну владу. Ось тут позиція поміркована й необмежена.

Якщо говорити про окуповані території Донбасу, то церква АСД активно включилася в гуманітарну підтримку, просвітницьку підтримку тощо. Через адвентистське агентство ADRA було освоєно мільйони гривень задля допомоги людям на окупованих територіях.

Події, про які ви запитуєте, викликали певну теологічну реакцію. Частина адвентистів Росії, які бачать усі ці події і питання дуже вузько. У книзі Даниїла вміщені певні апокаліптичні пророцтва, які мають велике значення для АСД. Мова про повну екуменію зокрема. Дехто з російської сторони вважав, що Бог може використовувати Путіна як перешкоду для того, аби об'єдналися церкви і настав всесвітній апокаліпсис. В Україні таких дебатів не було, а саме твердження викликало сміх, бо мова про надто вузьке бачення глобальних пророцтв. Зустріч Трампа з Путіним, певне порозуміння між ними за підсумками поставило вище наведене твердження під сумнів. Але ідея про Путіна як знаряддя у Божих руках, аби перешкодити відступницькому союзу всіх церков та політиків, була. Таким чином Путін, що став на заваді новому світовому порядку, нібито відігравав позитивну роль. В Україні цю ідею не сприйняли ані серед пасторів, ані серед мирян, бо бачення цієї ситуації є зовсім інше.