

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

МОКІЄНКО МИХАЙЛО МИХАЙЛОВИЧ

УДК 284.57

ДИСЕРТАЦІЯ
П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВО: ОСОБЛИВОСТІ
БОГОСЛОВСЬКОЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

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

Науковий консультант : Соловій Роман Павлович, доктор філософських наук

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Мокієнко М. М. П'ятидесятництво: особливості богословської та соціальної ідентифікації. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2018.

У дисертаційному дослідженні вперше у вітчизняному богослов'ї та релігієзнавстві здійснено комплексний аналіз богословської та соціальної ідентифікації п'ятидесятницького руху, основних теологічних та еклезіологічних траєкторій розвитку вітчизняного п'ятидесятництва. Виявлено соціально-релігійні передумови, світоглядно-богословський контекст та історико-культурні чинники виникнення і розвитку руху, особливості його континентальних й історико-теологічних форм. Продемонстровано поліваріантний характер походження руху в багатьох осередках, виокремлено причини успішної адаптації п'ятидесятництва у різноманітних контекстах.

Мета дослідження полягає в комплексному критичному аналізі п'ятидесятницького руху, особливостей його богословської та соціальної ідентифікації, основних богословських та еклезіологічних особливостей вітчизняного п'ятидесятництва.

Об'єктом дослідження є богословська і соціальна ідентичність п'ятидесятницького руху.

Предметом дослідження є суттєві трансформації п'ятидесятницького руху, які вплинули на його богословську і соціальну ідентичність від виникнення до сьогодення.

Наукова новизнадисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше у вітчизняній теології здійснено комплексний аналіз п'ятидесятницького руху, особливостей його богословської та соціальної ідентифікації, основних теологічних та еклезіологічних особливостей розвитку вітчизняного п'ятидесятництва.

Вперше:

- виявлено, що основним критерієм визначення ідентичності п'ятидесятництва є характерна духовність руху, а не історія, доктринальні концепції або влаштування церковних структур. Для п'ятидесятництва властива христоцентрична харизматична духовність, яка прагне проголошувати повне Євангеліє, в якому Ісус сприймається як Спаситель, Той, хто освячує, Цілитель, Хреститель Духом і Цар, Який прийде незабаром. Харизматичний компонент п'ятидесятницької духовності забезпечується відчуттям очікування прямої, особистої, преображаючої зустрічі з Богом як на рівні особистого досвіду, так і в літургійних практиках. Пріоритетна увага до вчення про хрещення Святим Духом з ознакою дару інших мов, а також зцілення посилює духовне переживання, пов'язане з бажанням зустрітися з Господом;

- доведено, що в цілому п'ятидесятництво слід аналізувати не як деномінацію чи множину деномінацій, а як рух, що за своїм трансформуючим для релігії потенціалом подібний до раннього християнства чи Реформації;

- для осмислення ідентичності п'ятидесятницького руху застосовано богословську методологію А.Йонга «Дух-Слово-Спільнота», яка впливає з дослідження Трійці й спрямована на досягнення причетності вірних до тринітарних відносин, що характеризуються збереженням відмінностей, взаємозалежністю та перихоретичністю. Церковна спільнота мислиться як носій пневматологічних якостей та суб'єкт зустрічі із Словом. Цей підхід виходить із конкретного досвіду Духа, тримає увагу на христології й зорієнтований на діяльності спільнот «назовні», у світі;

- доведено, що становлення п'ятидесятницького руху не можна пов'язувати лише з північноамериканськими теологічними витоками, які були адаптовані до інших контекстів. На початку ХХ ст. зароджується цілий ряд рухів, які вирізнялися спільними віронавчальними та практичними рисами. Події в місії на Азуза-стріт в Лос-Анджелесі не були джерелом п'ятидесятництва, як вважалося донедавна, а лише слугували фактором, через який самотутні пневмацентричні течії набули відчуття спільної богословської

ідентичності;

- встановлено, що п'ятидесятництво формується як неформальне об'єднання християн і спільнот, підхід до церкви яких ґрунтувався на демократичному, егалітарному, децентралізованому русі рядових віруючих, об'єднаних не інституційними рамками, а спільним харизматичним досвідом. У більшості регіонів п'ятидесятництво почалося як екуменічне оновлення всередині існуючих громад, спрямоване не на нове коло конфесіоналізації, а як відновний рух у християнстві, який перманентно перебуває у транзитному стані, очікуючи сходження Святого Духа;

- обґрунтовано, що п'ятидесятницьке вчення про розмежування народження згори та хрещення Святим Духом засноване на ствердженні нормативної цінності наративів Нового Завіту. П'ятидесятницьке богослов'я прагне розглядати тексти Луки окремо від паулістичної пневматології. Особливий характер вчення про Святого Духа у євангелиста Луки стосується наділення силою окремих індивідів й цілих спільнот як джерела для ефективного служіння, а не як умови для новозавітного буття, що превалує в посланнях апостола Павла;

- з'ясовано, що визначальними для п'ятидесятницької місійної еклезіології стали наративи новозавітної книги Дій Апостолів. Місія Церкви осмислюється як інтегральна частина місії Бога, загальної діяльності Трійці щодо дарування причетності до Божественного життя. П'ятидесятницький пневмацентризм разом із преміленіалістськими очікуваннями приходу Христа забезпечив високу динаміку місії, осердям якої стала євангелізація з проповіддю та практикою надприродних чудес та ознак. Спонтанність і безпосередність літургічних практик обумовили швидке поширення руху в нових культурних контекстах. У цілому п'ятидесятницька місійна еклезіологія розвивається у напрямку подолання суб'єктивізму і примітивізму, прагне до творення інтерсуб'єктивних теорій місії та місійної еклезіології;

- соціальна ідентифікація раннього п'ятидесятницького руху визначалася преміленіалістичним наголосом, що знецінював роль боротьби за соціальну

справедливість й обумовив індиферентне і навіть обструкціоністське ставлення до актуальних суспільних викликів. Трансформація п'ятидесятницької соціальної доктрини у бік холістичного підходу пов'язана з ослабленням апокаліптичного фактору, відходу від космополітизму, харизматичним оновленням, яке уможливило долучення середніх та респектабельних прошарків до п'ятидесятництва;

- богословськи осмислено еклезіологічні витоки вітчизняного п'ятидесятництва. Декларуючи транспонування новозавітних зразків церковного життя на сучасність, п'ятидесятники успадкували окремі компоненти еклезіологічного богослов'я течій «духовного християнства» з їх містичними спільнотами, харизматичним лідерством, високими етичними стандартами та екзальтованими зібраннями; баптистський наголос на святості та устрої помісної громади з характерним водним хрещенням дорослих, а також священством усіх віруючих згідно з духовними дарами, яке демонстрували євангельські християни;

- доведено, що представники вітчизняного п'ятидесятництва інтерпретували власний духовний досвід як інструмент для звершення місії, у той час як сучасне покоління п'ятидесятників бачить у ньому особливий елемент ідентичності руху.

Уточнено:

- тезу, що п'ятидесятництво досягло своєї популярності серед нижчих соціальних верств, компенсуючи своїм послідовникам недолік їх соціального та політичного статусу. Акцент на особистій духовності, егалітарна еклезіологія, відчуття Божої живої реальності у повсякденні, доступність засобів і мети духовного життя та гнучкість усної духовної традиції, якій невластива абстрактна мова, уможливили привабливість п'ятидесятництва, особливо в країнах третього світу;

- теорію, що п'ятидесятництво через вчення та практику хрещення Святим Духом з ознакою говоріння іншими мовами унаочнюють ідею, що Бога можна переживати у будь-який момент. Попри розмаїття

п'ятидесятницьких підходів у частині пневматологічних питань, рух єдиний у переконанні, що Дух Святий діє сьогодні у тому масштабі й з тими ж ознаками як це було на зорі історії християнської Церкви. Таке розуміння дозволяє п'ятидесятникам проголошувати власний досвід та служіння у провіденційних термінах, обумовлюючи євангелізаційну та соціальну активність руху й забезпечуючи йому безпрецедентне поширення;

- спостереження, що процес інституціоналізації хрещених Святим Духом в Північній Америці спричинив налагодження стосунків із консервативним протестантизмом, що сприяло респектабельності руху, набуттю ним євангельських теологічних елементів ідентичності;

- концепцію, згідно з якою ключові теологічні відмінності між п'ятидесятництвом та харизматичними рухами обумовлені насамперед відмінностями їх богословських витоків і соціально-історичних контекстів їх становлення;

- аналіз спроб поєднати лінії західних богословських впливів та локальних містичних пошуків, які визначили своєрідність вітчизняної п'ятидесятницької моделі та не виключають євангельської концепції генези вітчизняного п'ятидесятництва.

Набуло подальшого розвитку:

- обґрунтування суголосності п'ятидесятницьких поглядів та практик сучасним постмодерністським викликам. На думку хрещених Святим Духом, Бог не обмежений лише сферою раціональності, а впливає на цілісне існування людини;

- аналіз ключових передумов поширення п'ятидесятництва в азіатському, африканському та латиноамериканському контекстах. Пріоритетна увага до духовних переживань у поєднанні зі створенням альтернативного ціннісного і світоглядного контексту дозволяє п'ятидесятництву здійснювати потужний вплив на релігійні та позарелігійні сфери життя своїх вірян;

- дослідження соціально-богословських домінант п'ятидесятництва у різних соціокультурних контекстах. Для п'ятидесятництва властива не стільки

участь у реформуванні існуючих соціальних структур чи політичній діяльності, скільки прагнення створити альтернативну соціальну реальність;

- вивчення богословської та соціальної ідентичності нелегальних течій п'ятидесятництва, зокрема Об'єднаної Церкви християн віри євангельської. Відкритість до суспільства привела до підтримки представниками цього руху Помаранчевої революції та Євромайдану. Патріотичні настрої під час сучасної війни на Сході України зумовили часткове переосмислення раніше категоричних постулатів традиційного пацифізму.

Ключові слова: п'ятидесятництво, ідентичність, богослов'я, духовність, пневматологія, еклезіологія, місія.

ABSTRACT

Mokienko M. M. Pentecostalism: features of theological and social identification. – The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for doctor of philosophy degree in specialization 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2018.

In this thesis for the first time in the national theology and religious studies a comprehensive analysis of the theological and social identification of the Pentecostal movement, the main theological and ecclesiological trajectories of the development of the national Pentecostalism was carried out. The social and religious preconditions, philosophical and theological context and historical and cultural factors of the origin and development of movement, peculiarities of its continental and historical-theological forms were revealed. The multivariate character of the origin of movement in many centers is demonstrated, the reasons for the successful adaptation of the Pentecostal in various contexts are singled out.

The aim of the study is a comprehensive critical analysis of the Pentecostal movement characteristics of its theological and social identity, basic theological and ecclesiological features of domestic Pentecostalism.

The object of the research is the theological and social identity of the Pentecostal movement.

The subject of the study is the significant transformation of the Pentecostal movement, which influenced to its theological and social identity from emergence to the present.

The scientific novelty of the scientific research is that in it for the first time in the domestic theology a comprehensive analysis of the Pentecostal movement, the peculiarities of its theological and social identification, the main theological and ecclesiological peculiarities of the development of the Pentecostal people was carried out.

For the first time:

- it is discovered that the main criterion for determining the identity of a Pentecostal is the specific spirituality of the movement, and not history, doctrinal concepts, or the arrangement of church structures. Pentecostalism is characterized by a Christ-centered charismatic spirituality that seeks to proclaim the full Gospel, in which Jesus is perceived as the Savior, the One who sanctifies, the Healer, the Spirit Baptist and the King Who will come soon. The charismatic component of Pentecostal spirituality is provided by the feeling of waiting for a direct, personal, transformative meeting with God both at the level of personal experience and in liturgical practices. Priority attention to the doctrine of the baptism of the Holy Spirit, with the sign of the gift of other languages, as well as healing, enhances the spiritual experience associated with the desire to meet the Lord;

- it is proved that, as a whole, the Pentecostalism should be analyzed not as a denomination or a plurality of denominations, but as a movement that, in its transformative capacity for religion, is similar to early Christianity or the Reformation;

- to understand the identity of the Pentecostal movement, the theological methodology of A. Yong "Spirit – Word – Community", which follows from the study of the Trinity and aimed at achieving the involvement of the faithful in the Trinitarian relations characterized by the preservation of differences,

interdependence and perichoreticity, is used. The church community is conceived as a carrier of pneumatological qualities and the subject of the meeting with the Word. This approach comes from the concrete experience of the Spirit, keeps the attention of Christology and focuses on the activities of communities “outside”, in the world;

- it is proved that the establishment of the Pentecostal movement can not be associated only with the North American theological sources, which have been adapted to other contexts. At the beginning of the twentieth century arose a number of movements that were distinguished by beliefs and practical features. The events in the Azusa Street mission in Los Angeles were not the source of the Pentecostalism, as it was supposed to date, but only served as a factor through which distinctive pneumacentric currents gained a sense of shared theological identity;

- it has been established that the Pentecostal is formed as an informal association of Christians and communities whose approach to the church was based on a democratic, egalitarian, decentralized movement of ordinary believers united not in the institutional framework but in a common charismatic experience. In most regions, Pentecostalism began as an ecumenical renewal within existing communities, aimed not at a new confessional range, but as a restorative movement in Christianity, which is permanently in transit, awaiting the Descent of the Holy Spirit;

- it is substantiated that the Pentecostal doctrine of separating the birth from above and the baptism of the Holy Spirit is based on the established normative value of the narratives of the New Testament. Pentecostal theology tends to view Luke's texts separately from the Pauline Pneumatology. The special nature of the doctrine of the Holy Spirit in the Evangelist Luke relates to the empowerment of individuals and entire communities as a source for effective ministry, and not as a condition for the New Testament being prevailing in the Epistles of the Apostle Paul;

- it was found that the narratives of the New Testament Book of the Acts of the Apostles became the defining elements for Pentecostal missionary ecclesiology. The mission of the Church is conceived as an integral part of the mission of God, of the common activities of the Trinity in relation to the giving of involvement in the

Divine life. Pentecostal pneumocentrism, along with the premillennialism expectations of Christ's Coming, determined the high dynamics of the mission, the center of which was the evangelization with the preaching and practice of supernatural miracles and signs. The spontaneity and immediacy of liturgical practices led to the rapid spread of the movement in new cultural contexts. In general, Pentecostal missionary ecclesiology develops in the direction of overcoming subjectivism and primitivism, striving to create intersubjective mission theory and missionary ecclesiology;

- the social identification of the early Pentecostal movement was determined by the premillennialism emphasis that devalued the role of the struggle for social justice and conditioned the indifferent and even obstructive attitude to urgent social challenges. The transformation of the Pentecostal social doctrine towards a holistic approach is associated with the weakening of the apocalyptic factor, the departure from cosmopolitanism, a charismatic upgrade that made it possible to bring a middle and very wealthy and powerful upper social classes to the Pentecostalism;

- the ecclesiological origins of the domestic Pentecostalism are theologically disclosed. Declaring the transposition of the New Testament examples of church life to the present, Pentecostals inherited the separate components of the ecclesiological theology of the flows of "spiritual Christianity" with its mystical communities, charismatic leadership, high ethical standards and exalted assemblies. The Baptist emphasis on the holiness and arrangement of the local community with the characteristic water baptism of adults, as well as the priesthood of all believers according to the spiritual gifts presented by evangelical Christians;

- it is proved that the representatives of the domestic Pentecostal interpreted their own spiritual experience as an instrument for accomplishing a mission, while the modern generation of Pentecostals sees it as a special element of the identity of the movement.

Specified:

- the thesis that Pentecostalism has gained its popularity among the lower social classes, compensating for its followers a lack of their social and political status. The

emphasis on personal spirituality, egalitarian ecclesiology, the perception of God's living reality in everyday life, the availability of means and the purpose of spiritual life, and the flexibility of the oral spiritual tradition to which not typical abstract language has made the attractiveness of Pentecostalism, especially in Third World countries;

- the theory that the Pentecostalism through the doctrine and practice of baptism by the Holy Spirit, with the sign of speaking in other languages, illustrates the idea that God can be experienced at any moment. Despite the diversity of Pentecostal approaches to pneumatological issues, the movement is united in the conviction that the Holy Spirit is acting today on this scale and with the same signs as it was at the the beginning of the history of the Christian Church. This understanding allows Pentecostals to proclaim their own experience and service in providential terms, by stipulating the evangelizing and social activity of the movement and providing it with an unprecedented spread;

- an observing that the process of institutionalization of the baptized by the Holy Spirit in North America led to the establishment of relations with conservative Protestantism, which contributed to the respectability of the movement, the acquisition of the evangelical theological elements of identity;

- the concept according to which the key theological differences between Pentecostalism and charismatic movements are primarily due to differences in its theological origins and social and historical contexts of its becoming;

- an analysis of attempts to combine the lines of Western theological influences and local mystical quests that determined the peculiarity of the domestic Pentecostal model and did not exclude the gospel concept of the genesis of the domestic Pentecostalism.

Becomes further developed:

- the substantiation of the consistency of Pentecostal views and practices with modern postmodern challenges. According to the baptized by the Holy Spirit, God is not limited only to the sphere of rationality, but affects the integral existence of man;

- analysis of the basic prerequisites for the spread of the Pentecostal in Asian,

African and Latin American contexts. Priority attention to spiritual experiences, combined with the creation of an alternative value and philosophical context, allows the Pentecostals to exert a powerful influence on the religious and nonreligious spheres of life of their believers;

- research of social and theological dominance of Pentecostalism in various social and cultural contexts. For Pentecostals, not so much participation in the reform of existing social structures or political activities, as the desire to create an alternative social reality;

- the study of the theological and social identity of the illegal trends of the Pentecostalism, in particular the United Church of Christians of the Evangelical Faith. The openness to society has led to the support of representatives of this movement of the Orange Revolution and Euromaidan. The patriotic mood during the current war in the eastern Ukraine led to a partial reconsideration of earlier categorical postulates of traditional pacifism.

Keywords: Pentecostalism, identity, Theology, spirituality, Pneumatology, Ecclesiology, mission.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Мокієнко М. Феномен п'ятидесятництва / М. М. Мокієнко. – Рівне: Дятлик М., 2018. – 256 с.

Статті в українських фахових виданнях:

2. Мокієнко М. М. Місійна еклезіологія в ранньому п'ятидесятництві / М. М. Мокієнко // Українське релігієзнавство. – 2013. – № 67 – С. 83–91.

3. Мокієнко М. М. Трансформація суспільно-політичних поглядів євангельських християн-баптистів (XX – початок XXI ст.) / М. М. Мокієнко // Релігія і соціум. – 2013. – № 2 (10). – С. 45–52.

4. Мокієнко М. М. Вітчизняний п'ятидесятницький рух на перехресті: місіональний чи єпископальний? / М.М.Мокієнко // Практична філософія. – 2016. – № 2. – С. 99–107.

5. Мокієнко М. М. Основні тенденції трансформації п'ятидесятницьких центрів в пострадянській Україні / М. М. Мокієнко // Українське релігієзнавство. Актуальні релігієзнавчі проблеми сьогодення. – 2016. – № 77. – С. 69–76.

6. Мокієнко М. М. Сучасні тенденції розвитку п'ятидесятницької місійної еклезіології / М. М. Мокієнко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2017. – Вип. 126 (11). – С. 292–296.

7. Мокиенко М. М. Развитие Евро–Азиатской аккредитационной ассоциации в первое десятилетие XXI столетия / М. М. Мокиенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2017. – Вип. 127 (11). – С. 126–129.

8. Мокієнко М. М. Еміграційні настрої в середовищі вітчизняних п'ятидесятників: історико-теологічний вимір / М. М. Мокієнко // Українське релігієзнавство. – 2017. – № 84. – С. 125–133.

9. Мокієнко М. М. П'ятидесятницька місійна еклезіологія в західноукраїнському контексті: теорія і практика / М. М. Мокієнко // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2017. – № 5 (20). – С. 32–38.

10. Мокиенко М. М. Роль Ресурсно-исследовательского центра Евро-Азиатской аккредитационной ассоциации в развитии евангельского образования на постсоветском пространстве / М. М. Мокиенко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – 2017. – Вип. 38 (51). – С. 19–27.

11. Мокієнко М. М. Особливості п'ятидесятницької духовності та вчення про хрещення Святим Духом / М.М.Мокієнко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2017. – Вип. 128 (11). – С. 265–270.

12. Мокієнко М. М. Об'єднана Церква християн віри євангельської: історико-теологічний вимір / М.М.Мокієнко // Релігія і соціум. – 2017. – № 3–4 (27–28). – С. 87–93.

13. Мокиенко М. М. Становление пятидесятнического богословского образования в контексте аккредитационных процессов в евангельской среде /

М. М. Мокиєнко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 20. – С.71–74.

14. Мокиєнко М. М. Роль Євро-Азиатської аккредитаційної асоціації в розвитку євангельського освіти на постсоветському просторі сьогодні / М. М. Мокиєнко // Практична філософія. – 2017. – № 4 (66) – С. 76–85.

15. Мокієнко М. М. Ранній п'ятидесятницький досвід: реакція споріднених течій / М.М.Мокієнко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2018. – Вип. 129 (2). – С. 222–226.

16. Мокієнко М. М. Історико-теологічні витоки п'ятидесятництва М. М. Мокієнко // Практична філософія. – 2018. – № 1. – С. 148–154.

17. Мокієнко М. М. П'ятидесятництво та харизматизм: порівняльний аналіз / М. М. Мокієнко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2018. – № 1 (21). – С. 53–56.

18. Мокиєнко М. М. Роль журналу «Евангелист» в богословському оформленні руху християн євангельської віри / М. М. Мокиєнко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2018. – Вип. 130 (3). – С. 243–247.

19. Мокієнко М. М. Феномен п'ятидесятництва / М.М.Мокієнко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2018. – № 22. – С. 120–123.

20. Мокієнко М. М. П'ятидесятницька герменевтика про роздільність духовного відродження / М. М. Мокієнко // Мультиверсум. – 2018. – № 1– 2 (163–163). – С. 153–166.

21. Мокієнко М. М. П'ятидесятницьке вчення про хрещення Святим Духом: герменевтичний аналіз / М.М.Мокієнко // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – 2018. – № 3 (155). – С.78–83.

Статті у зарубіжних фахових видання та у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз:

22. Мокієнко М. М. Основні концепції генези п'ятидесятницького руху: світовий та вітчизняний контекст / М. М. Мокієнко // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – 2017. – № 6 (152). – С. 98–103.

23. Мокієнко М. М. Місія та церква в сучасному п'ятидесятницькому русі / М.М.Мокієнко // *Власть и общество (история, теория, практика)*. – Тбилиси. – 2017 – № 4 (44). – С. 108–119.

24. Мокієнко М. М. Історико-еклезіологічні витоки руху християн евангельської віри / М. М. Мокієнко // *Схід. Аналітично-інформаційний журнал*. – 2018. – № 1 (153). – С. 121–126.

25. Мокиенко М. М. Становление пятидесятнического богословского образования в постсоветский период и Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация / М. М.Мокиенко // *Modern Science*. – 2017. – № 6. – С.57–65.

26. Мокієнко М. М. Харизматичний рух: продовження п'ятидесятництва чи новітня релігійна течія? / М.М.Мокієнко // *Власть и общество (история, теория, практика)*. – Тбилиси. – 2018 – № 1 (45). – С.109–121.

27. Мокиенко М. М. Журнал «Евангелист» как фактор идентификации христиан евангельской веры / М. М. Мокиенко // *Modern Science*. – 2018. – № 2. – С. 65–71.

28. Мокієнко М. М. Значення методології Амоса Йонга для дослідження розвитку п'ятидесятицької місійної еклезіології / М. М. Мокієнко // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – 2018. – № 1. – С. 26–30.

29. Мокієнко М. М. П'ятидесятницьке вчення про хрещення Святим Духом: герменевтичний аналіз / М. М. Мокієнко // *Схід. Аналітично-інформаційний журнал*. – 2018. – №2 (154). – С. 76–81.

Статті і тези в інших наукових збірниках та матеріалах конференцій:

30. Мокієнко М. М. П'ятидесятницька місійна еклезіологія: генеза та розвиток у ХХ ст. / М. М. Мокієнко // *Богословские размышления. Евроазиатский журнал богословия. Спецвыпуск*. – 2014. – С. 71–82.

31. Мокієнко М. М. Місійна еклезіологія в західноукраїнському п'ятидесятництві / М. М. Мокієнко // *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність. Матеріали науково-практичної конференції / Упор. та ред. Мокієнко М.* – Рівне : Дятлик М., 2015. – С. 55–63.

32. Мокієнко М. М. 500 років Реформації: її історія та значення в контексті

України / М.М.Мокієнко // Богомыслие. – № 20. – 2017. – С.28–45.

33. Мокієнко М. М. Конфесійне розмаїття п'ятидесятництва: історико-теологічний аспект / М. М. Мокієнко // Євангельський голос. – 2008. – №3. – С.5–7.

34. Мокієнко М. М. П'ятидесятницька ідентичність / М. М. Мокієнко // Благовісник. – 2018. – № 1 – С.33–35.

35. Мокієнко М. М. Відродження на Томаківщині. До 80-літнього ювілею Томаківської церкви ХВЄ / М. М. Мокієнко. – Запоріжжя, 2004. – 88 с.

36. Мокієнко М. М. Культура впливової меншості / М. М.Мокієнко // Благовісник. – 2015. – № 2 – С. 4–7.

37. Мокієнко М. М. Місійна еклезіологія в п'ятидесятництві / М.М.Мокієнко // Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності: Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції. – Львів, 2017. – С. 156–157.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	19
РОЗДІЛ 1 ІДЕНТИЧНІСТЬ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ.....	34
1.1. П'ятидесятництво як вираження концепції «Дух – Слово – Спільнота».....	34
1.2. Основні компоненти п'ятидесятницької ідентичності.....	44
1.3. Концепції генези п'ятидесятництва у світовому та вітчизняному контексті.....	67
1.4. Особливості методології дослідження п'ятидесятницького руху.....	78
Висновки з першого розділу.....	96
РОЗДІЛ 2 ІСТОРИКО-ТЕОЛОГІЧНІ ТА РЕГІОНАЛІСТИЧНІ ВИМІРИ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА.....	100
2.1. Історико-теологічні витоки руху	100
2.2. Феномен Азуза та північноамериканське п'ятидесятництво: теологічний та соціальний виміри.....	118
2.3. Європейське п'ятидесятництво.....	145
2.4. Особливості п'ятидесятництва в азіатському контексті.....	155
2.5. «Рух Духа» на африканському континенті.....	166
2.6. Феномен пентекостелізації Латинської Америки.....	178
2.7. Історико-богословські особливості «неоп'ятидесятницьких рухів».....	186
Висновки з другого розділу.....	202
РОЗДІЛ 3 ОСОБЛИВОСТІ ТЕОЛОГІЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА.....	212
3.1. П'ятидесятницька герменевтика та вчення про роздільність духовного відродження та хрещення Святим Духом.....	212
3.2. Хрещення Святим Духом та інші мови: п'ятидесятницька інтепретація.....	238
3.3. Специфіка п'ятидесятницького вчення про зцілення.....	256

3.4. Особливості п'ятидесятницької пневматології: погляд на чудеса й знамена та духовні дари.....	273
Висновки з третього розділу.....	293
РОЗДІЛ 4 ПРАКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА ТА ЇЇ	
ВПЛИВ НА ІДЕНТИЧНІСТЬ РУХУ	298
4.1. П'ятидесятницька місійна еклезіологія.....	298
4.2. П'ятидесятницька герменевтика: «від Священного Писання до особистого свідчення».....	309
4.3. «Зустріч з Господом»: профіль п'ятидесятницького Богослужіння.....	321
4.4. П'ятидесятницька духовність та екуменізм.....	342
Висновки з четвертого розділу.....	353
РОЗДІЛ 5 ІДЕНТИЧНІСТЬ ВІТЧИЗНЯНОГО П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА..	
358	
5.1. Історико-еклезіологічні витоки та теологічне оформлення руху християн євангельської віри.....	358
5.2. Місійна еклезіологія західноукраїнського п'ятидесятництва.....	380
5.3. Вітчизняний п'ятидесятницький рух на перехресті: місіональний чи єпископальний?.....	397
5.4. Основні напрямки теологічних та соціальних трансформацій Української Церкви ХВС в новітню епоху.....	410
5.5. Особливості віровчення та практики Об'єднаної Церкви ХВС.....	430
Висновки з п'ятого розділу.....	441
ВИСНОВКИ.....	447
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	453

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Однією із найбільш актуальних тенденцій у сфері релігійного життя кількох останніх десятиліть є процес десекуляризації і зміцнення впливу релігії у суспільному житті. Повернення релігії відбувається на тлі глобалізації, яка, забезпечуючи інтенсивні контакти між різними культурами та релігіями, також є одним із чинників десекуляризації. На думку В. Єленського, найбільш яскравими виявами цих тенденцій є сучасний ісламський вибух, католицьке відродження, активна діяльність нових релігійних рухів та, особливо, бурхливий розвиток євангельського протестантизму, найбільш динамічним напрямом якого є п'ятидесятництво. Незважаючи на відносно нетривалу історію, п'ятидесятницький рух у своїх різних формах та виявах на початку ХХІ століття став найбільшою християнською конфесією після католицизму. Стрімкий розвиток п'ятидесятництва, його здатність до творчої контекстуалізації зумовлюють необхідність наукового аналізу руху. Актуальність всебічного вивчення п'ятидесятництва зумовлена також процесом пентекостелізації значних сегментів сучасного християнства. Основними характеристиками цього процесу є культивування суб'єктивного містичного досвіду, наголос на безпосередньому спілкуванні, творення спонтанних літургічних зразків. Попри те, що п'ятидесятницький рух виник в епоху пізнього модерну, він продовжує нарощувати свій вплив і в постмодерністську добу, пропонуючи своїм прибічникам не лише раціональне богопізнання, а й входження в особливий духовний світ. Для п'ятидесятницької епістемології притаманна трансраціональність, за якої знання трактуються як відносні і не обмежені сферами раціональності й досвіду. Богословська істина у п'ятидесятницькому розумінні постає не просто як знання, отримані шляхом логічних спекуляцій, а як результат досвіду, зустрічі з Богом. П'ятидесятництво заперечує фундаменталістичні підходи до інтерпретації Біблії, вважаючи її живою книгою, в якій Святий Дух є завжди активним. Діалогічна взаємодія Слова й Духа утворює церкву та є умовою успішності п'ятидесятницької місії.

Важливість вивчення п'ятидесятництва обумовлена також намаганнями налагодити діалог між систематичним богослов'ям та місіонерськими дисциплінами. Перенесення уваги на дію Святого Духа дозволяє п'ятидесятникам перейти від духовності, в центрі якої міститься Церква, до духовного життя, що розвивається у контексті тринітарної теології. При цьому п'ятидесятники завдяки своїй місіонерській спрямованості випередили еклезіологічні трансформації середини ХХ ст., сутність яких полягала у переході від церковної місії до місійної церкви. П'ятидесятницький досвід переживання присутності Духа надає переконливості Слову Писання, і вони разом формують Спільноту, яка, як народ Божий, є місцем прояву діяльності Бога для світу. Завдання місії полягає не у спасінні окремих осіб «від світу» в церковних спільнотах, а здійснитися у всій повноті в есхатологічній реальності Царства Божого.

Особливий інтерес викликає з'ясування ключових рис богословської та соціальної ідентичності вітчизняного п'ятидесятництва. Його репрезентанти, з падінням тоталітарного режиму, опинилися в нових для себе соціокультурних і суспільно-політичних умовах, які скоригували теологічні обриси руху та посилили соціальну активність п'ятидесятницьких течій в Україні. Дослідницька значимість вітчизняної п'ятидесятницької теології обумовлена її специфікаціями, які визначені впливом історичних церков та євангельськими течіями – попередниками п'ятидесятництва. Внаслідок штучно загальмованого розвитку п'ятидесятницького руху в добу атеїстичного експерименту, його представники демонструють специфічне розуміння соціальних реалій, яке відображається в обмеженому усвідомленні культурно-світоглядних тенденцій. Рефлексії у цій царині віддзеркалилися у специфічних місіональних постулатах і визначили траєкторії трансформацій церковних інститутів та практик.

П'ятидесятництво заслуговує на увагу не лише властивістю виходити за конфесійні та деномінаційні рамки, а й спроможністю пристосовуватися до глобальних процесів секуляризованого світу і вписуватися в «межі»

духовності XXI ст. Відкритість до міждисциплінарного діалогу робить п'ятидесятницький рух одним із ключових потенційних релігійних чинників, які в новому столітті будуть формувати релігійну карту світу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903). Окрім того, робота виконана у межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією відповідно до додаткової угоди №1 до договору про співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М.П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015 р.

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає в комплексному критичному аналізі п'ятидесятницького руху, особливостей його богословської та соціальної ідентифікації, основних богословських та еклезіологічних особливостей вітчизняного п'ятидесятництва.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання наступних **дослідницьких завдань:**

- визначити основні методологічні підходи до вивчення

п'ятидесятницького руху;

- окреслити основні параметри п'ятидесятницької духовності;
- описати основні концепції генези п'ятидесятництва у світовому та вітчизняному контексті;
- з'ясувати історико-богословські витоки п'ятидесятництва;
- виокремити специфічні риси континентальних моделей п'ятидесятництва;
- дослідити особливості пневматологічного вчення п'ятидесятництва та його вплив на теологію руху;
- обґрунтувати місійне, герменевтичне, літургійне вчення п'ятидесятництва та з'ясувати його вплив на п'ятидесятницьку ідентичність;
- дослідити різноманіття західних впливів на всіх етапах розвитку українського п'ятидесятницького руху;
- проаналізувати основні напрямки теологічних та соціальних трансформацій ключових вітчизняних п'ятидесятницьких течій;
- визначити перспективи розвитку ідентичності українського п'ятидесятницького руху.

Об'єктом дослідження є богословська і соціальна ідентичність п'ятидесятницького руху.

Предметом дослідження є суттєві трансформації п'ятидесятницького руху, які вплинули на його богословську і соціальну ідентичність від виникнення до сьогодення.

Теоретико-методологічна основа дослідження. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці провідних українських релігієзнавців та богословів – К.Говоруна, В.Бондаренка, В.Єленського, А.Колодного, В.Любашенко, О.Панич, В.Титаренко, С.Саннікова, Р.Соловія, Л.Филипович, М.Черенкова, Ю.Чорноморця. Актуалізація ключових ідей цих науковців дозволила з'ясувати роль п'ятидесятництва в християнському контексті у світовому та вітчизняному вимірах.

Враховуючи відносно нетривалий історичний період існування досліджуваного руху, науковому осмисленню п'ятидесятницьких богословських дискурсів та релігійних практик, а також соціальних орієнтирів значною мірою посприяли дослідження західних і російських філософів та богословів – В.Бачініна, Д.Бонхеффера, Д.Боша, М.Вольфа, К.Ванхузера, А.Йонга, Х.Кокса, О.Куропаткіної, Р.Лункіна, А.Макграта, Ю.Мольтманна, Р.Нібура, Л.Ньюбігіна, В.Панненберга, В.Селівановського, У.Холленвегера та ін.

Для з'ясування методологічних аспектів окремих галузей теології використані праці євангельських та п'ятидесятницьких богословів. У царині сотеріології – А.Андерсона та Д.Дейтона, Х.Ервіна; герменевтики й екзегетики – К.Арчера, У.Аткінсона, Д.Данна, У.Мензіса та Р.Мензіса, Д.Стотта, Г.Фі; місіології та еклезіології – Р.Аллена, Ф.Бергундера, П.Помервіля, С.Ланда, Е.Лорда; пневматології – П.Вагнера, Д.Джі, Е.Елліса; есхатології – С.Хортон; історичного богослов'я – С.Гренца, Г.Макгі, Л.Олсона, С.Роббека, В.Сайнена та ін. Ці роботи становлять значну наукову цінність у контексті сучасного п'ятидесятництва, оскільки містять глибокий аналітичний, а також значний практичний матеріал.

Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів: системного богословського аналізу (при дослідженні богословських специфікацій руху), історико-генетичного аналізу (при дослідженні історико-теологічних витоків та становлення п'ятидесятництва), компаративного вивчення (при порівнянні ключових п'ятидесятницьких моделей на різних континентах), структурно-функціональний аналіз (з'ясування характеристик та особливостей складу, структури та функціонування п'ятидесятницьких деномінаційних інституцій), соціологічний аналіз (для визначення соціального обличчя релігійних

спільнот).

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше у вітчизняній теології здійснено комплексний аналіз п'ятидесятницького руху, особливостей його богословської та соціальної ідентифікації, основних теологічних та еклезіологічних особливостей розвитку вітчизняного п'ятидесятництва.

Суттєві наукові результати дослідження, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист й можуть бути конкретизовані в наступних положеннях:

Вперше:

- виявлено, що основним критерієм визначення ідентичності п'ятидесятництва є характерна духовність руху, а не історія, доктринальні концепції або влаштування церковних структур. Для п'ятидесятництва властива христоцентрична харизматична духовність, яка прагне проголошувати повне Євангеліє, в якому Ісус сприймається як Спаситель, Той, хто освячує, Цілитель, Хреститель Духом, і Цар, Який прийде незабаром. Харизматичний компонент п'ятидесятницької духовності забезпечується відчуттям очікування прямої, особистої, преображаючої зустрічі з Богом як на рівні особистого досвіду, так і в літургійних практиках. Пріоритетна увага до вчення про хрещення Святим Духом з ознакою дару інших мов, а також зцілення посилює духовне переживання, пов'язане з бажанням зустрітися з Господом;

- доведено, що в цілому п'ятидесятництво слід аналізувати не як деномінацію чи множину деномінацій, а як рух, що за своїм трансформуючим для релігії потенціалом подібний до раннього християнства чи Реформації. Для аналізу п'ятидесятництва як релігійного руху має застосовуватися перш за все методологія аналізу християнського світогляду як єдності чотирьох елементів (Н.Т.Райт): особливих тлумачень біблійних наративів з окремою увагою до оповідей книги Діянь; визнання спільних символів, у якості яких виступають чудеса та «ознаки», а також самі вірні, охрещені Духом; спільні

відповіді на основні світоглядно-ідентифікаційні питання, що визначає бачення особливої ролі п'ятидесятництва у загальній історії християнства; визначені практики, що стосують не лише поклоніння, а й морального життя;

- для осмислення ідентичності п'ятидесятницького руху застосовано богословську методологію А.Йонга «Дух-Слово-Спільнота», яка впливає з дослідження Трійці й спрямована на досягнення причетності вірних до тринітарних відносин, що характеризуються збереженням відмінностей, взаємозалежністю та перихоретичністю. Церковна спільнота мислиться як носій пневматологічних якостей та суб'єкт зустрічі із Словом. Цей підхід виходить із конкретного досвіду Духа, тримає увагу на христології й зорієнтований на діяльності спільнот «назовні», у світі;

- доведено, що становлення п'ятидесятницького руху не можна пов'язувати лише з північноамериканськими теологічними витоками, які були адаптовані до інших контекстів. На початку ХХ ст. зароджується цілий ряд рухів, які вирізнялися спільними віронавчальними та практичними рисами. Події в місії на Азуза-стріт в Лос-Анджелесі не були джерелом п'ятидесятництва, як вважалося донедавна, а лише слугували фактором, через який самобутні пневмацентричні течії набули відчуття спільної богословської ідентичності;

- встановлено, що п'ятидесятництво формується як неформальне об'єднання християн і спільнот, підхід до церкви яких ґрунтувався на демократичному, егалітарному, децентралізованому русі рядових віруючих, об'єднаних не інституційними рамками, а спільним харизматичним досвідом. У більшості регіонів п'ятидесятництво почалося як екуменічне оновлення всередині існуючих громад, спрямоване не на нове коло конфесіоналізації, а як відновний рух у християнстві, який перманентно перебуває у транзитному стані, очікуючи сходження Святого Духа;

- обґрунтовано, що п'ятидесятницьке вчення про розмежування народження згори та хрещення Святим Духом засноване на ствердженні нормативної цінності наративів Нового Завіту. П'ятидесятницьке богослов'я

прагне розглядати тексти Луки окремо від паулістичної пневматології. Особливий характер вчення про Святого Духа у євангелиста Луки стосується наділення силою окремих індивідів й цілих спільнот як джерела для ефективного служіння, а не як умови для новозавітного буття, що превалує в посланнях апостола Павла;

- з'ясовано, що визначальними для п'ятидесятницької місійної еклезіології стали наративи новозавітної книги Дій Апостолів. Місія Церкви осмислюється як інтегральна частина місії Бога, загальної діяльності Трійці щодо дарування причетності до Божественного життя. П'ятидесятницький пневмацентризм разом із преміленіалістськими очікуваннями приходу Христа забезпечив високу динаміку місії, осердям якої стала євангелізація з проповіддю та практикою надприродних чудес та ознак. Спонтанність і безпосередність літургічних практик обумовили швидке поширення руху в нових культурних контекстах. У цілому п'ятидесятницька місійна еклезіологія розвивається у напрямку подолання суб'єктивізму і примітивізму, прагне до творення інтерсуб'єктивних теорій місії та місійної еклезіології;

- соціальна ідентифікація раннього п'ятидесятницького руху визначалася преміленіалістичним наголосом, що знецінював роль боротьби за соціальну справедливість й обумовив індиферентне і навіть обструкціоністське ставлення до актуальних суспільних викликів. Трансформація п'ятидесятницької соціальної доктрини у бік холістичного підходу пов'язана з ослабленням апокаліптичного фактору, відходу від космополітизму, харизматичним оновленням, яке уможливило долучення середніх та респектабельних прошарків до п'ятидесятництва. Критикуючи марксизм та теологію визволення, п'ятидесятництво сфокусувалося на ідеї особистого антропологічного перетворення, забезпеченого безпосередністю переживання Бога, що не тільки ресакралізує повсякденне життя, а й мотивує заклопотаність соціальними проблемами;

- богословськи осмислено еклезіологічні витоки вітчизняного п'ятидесятництва. Декларуючи транспонування новозавітних зразків

церковного життя на сучасність, п'ятидесятники успадкували окремі компоненти еклезіологічного богослов'я течій «духовного християнства» з їх містичними спільнотами, харизматичним лідерством, високими етичними стандартами та екзальтованими зібраннями; баптистський наголос на святості та устрої помісної громади з характерним водним хрещенням дорослих, а також священством усіх віруючих згідно з духовними дарами, яке демонстрували євангельські християни;

- доведено, що представники вітчизняного п'ятидесятництва інтерпретували власний духовний досвід як інструмент для звершення місії, у той час як сучасне покоління п'ятидесятників бачить у ньому особливий елемент ідентичності руху. Останнє сфокусувало вірних на власній духовності й стало фактором зміни розуміння пневмацентризму від «місіонерської громади» до «громади вибраних святих». Втрата місіонерського імперативу посилила інституційні процеси, нівелюючи притаманні для протестантизму риси загального священства та демократичності, зменшуючи місіональний потенціал п'ятидесятництва.

Уточнено:

- тезу, що п'ятидесятництво досягло своєї популярності серед нижчих соціальних верств, компенсуючи своїм послідовникам недолік їх соціального та політичного статусу. Акцент на особистій духовності, егалітарна еклезіологія, відчуття Божої живої реальності у повсякденні, доступність засобів і мети духовного життя та гнучкість усної духовної традиції, якій невластива абстрактна мова, уможливили привабливість п'ятидесятництва, особливо в країнах третього світу;

- теорію, що п'ятидесятництво через вчення та практику хрещення Святим Духом з ознакою говоріння іншими мовами унаочнюють ідею, що Бога можна переживати у будь-який момент. Попри розмаїття п'ятидесятницьких підходів у частині пневматологічних питань, рух єдиний у переконанні, що Дух Святий діє сьогодні у тому масштабі й з тими ж ознаками як це було на зорі історії християнської Церкви. Таке розуміння дозволяє

п'ятидесятникам проголошувати власний досвід та служіння у провіденційних термінах, обумовлюючи євангелізаційну та соціальну активність руху й забезпечуючи йому безпрецедентне поширення;

- спостереження, що процес інституціоналізації хрещених Святим Духом в Північній Америці спричинив налагодження стосунків з консервативним протестантизмом, що сприяло респектабельності руху, набуттю ним євангельських теологічних елементів ідентичності. У свою чергу це спричинило втрату еклезіологічних та соціальних надбань пробудження на Азуза, що проявилось у звуженні міжрасової платформи руху, втраті лояльного відношення до жіночого служіння, трансформації пацифістської позиції. Водночас дрейфування у напрямку консервативного протестантизму уможливило подальшу фрагментацію руху й появу цілого ряду незалежних п'ятидесятницьких діячів, які підготували теологічний ґрунт для «другої хвилі» п'ятидесятницько-харизматичного руху;

- концепцію, згідно з якою ключові теологічні відмінності між п'ятидесятництвом та харизматичними рухами обумовлені насамперед відмінностями їх богословських витоків і соціально-історичних контекстів їх становлення. Спільний наголос на важливості відродження дарів Духа і їх ключовому значенні для християнської духовності не знівелював розходження в окремих галузях богослов'я, еклезіології та етики. Залишаючись у межах історичних церков, харизматики не сприйняли п'ятидесятницькі погляди про послідовність духовного відродження та хрещення Святим Духом, а також акценту на первинному фізичному доказі духовного досвіду;

- аналіз спроб поєднати лінії західних богословських впливів та локальних містичних пошуків, які визначили своєрідність вітчизняної п'ятидесятницької моделі та не виключають євангельської концепції генези вітчизняного п'ятидесятництва. В цьому сенсі, вітчизняне п'ятидесятництво – це новий рівень розвитку євангельських течій початку ХХ ст., що знайшов вираження у стійкому інтересі до пневматології, вченні про «друге благословіння», місійну емфазу руху.

Набуло подальшого розвитку:

- обґрунтування суголосності п'ятидесятницьких поглядів та практик сучасним постмодерністським викликам. На думку хрещених Святим Духом, Бог не обмежений лише сферою раціональності, а впливає на цілісне існування людини. Відмежовуючись від сухої догматичної теології, п'ятидесятництво створює потужне відчуття очікування прямої, особистої, преображаючої зустрічі з Богом не лише під час церковного богослужіння, а й в особистому досвіді, який може бути описаний та проголошений, а не логічно препарований чи проаналізований;

- аналіз ключових передумов поширення п'ятидесятництва в азіатському, африканському та латиноамериканському контекстах. Пріоритетна увага до духовних переживань у поєднанні зі створенням альтернативного ціннісного і світоглядного контексту дозволяє п'ятидесятництву здійснювати потужний вплив на релігійні та позарелігійні сфери життя своїх вірян. Суголосність містичних практик домінуючому релігійному контексту, харизматичне лідерство, вчення про зцілення та звільнення, а також проповідь про матеріальний успіх і процвітання через віру позитивно сприймається в суспільствах глобального Півдня, забезпечуючи «руху Духа» безпрецедентне зростання;

- дослідження соціально-богословських домінант п'ятидесятництва у різних соціокультурних контекстах. Для п'ятидесятництва властива не стільки участь у реформуванні існуючих соціальних структур чи політичній діяльності, скільки прагнення створити альтернативну соціальну реальність, спрямовану на розв'язання різноманітних суспільних питань – від роботи з незахищеними прошарками населення до проблем екологічного характеру;

- вивчення богословської та соціальної ідентичності нелегальних течій п'ятидесятництва, зокрема Об'єднаної Церкви християн віри євангельської. Якщо на початку існування в умовах релігійної свободи у цьому русі перемогу здобули фундаменталістичні й ізоляціоністські теологічні ідеї, пов'язані із наданням перебільшеного значення деяким культовим діям, радикальними

есхатологічними очікуваннями вірних та особистими конфліктами керівництва руху з різними течіями п'ятидесятництва, то з першого десятиліття ХХІ ст. у течії відбувається певна лібералізація, що конструктивним чином впливає на відносини руху із державою, суспільством, оновлення теологічних засад та богослужбових практик. Відкритість до суспільства привела до підтримки представниками цього руху Помаранчевої революції та Євромайдану. Патріотичні настрої під час сучасної війни на Сході України зумовили часткове переосмислення раніше категоричних постулатів традиційного пацифізму.

Теоретичне значення дослідження. Автор вперше у вітчизняній науковій думці здійснив комплексне дослідження особливостей богословської та соціальної ідентифікації п'ятидесятництва. Результати аналізу дозволяють подолати богословські й релігієзнавчі стереотипні уявлення про п'ятидесятництво як про незрілу протестантську течію без визначених богословських засад та з наявною еклезіологічною хаотичністю. Відповідний приріст наукового знання дає змогу активізувати подальші наукові богословські, релігієзнавчі, філософські, дослідження, що стосуються світового та вітчизняного виміру течій харизматичного християнства.

Практичне значення дисертації. Висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню течій харизматичного християнства в ХХ – початку ХХІ ст. Вивчення богослов'я та практик п'ятидесятництва дозволяє збагнути глобальне поширення руху, його спроможність до адаптації в різноманітних культурних контекстах, соціально значущу діяльність. П'ятидесятницький світогляд створює альтернативу сучасним секуляризаційним процесам й може слугувати потужним імпульсом церковного оновлення. У вітчизняному контексті вивчення п'ятидесятництва дозволяє подолати окремі рудименти минулого, які збереглися серед значної частини суспільства у вигляді стійких упереджень і негативних стереотипів стосовно п'ятидесятників. У свою чергу

це сприятиме подоланню міжкультурних, міжрелігійних і міжконфесійних конфліктів, відкриватиме нові можливості для діалогу, взаємодії богословського, філософського й релігієзнавчого дискурсів, прокладатиме шлях до толерантності та взаєморозуміння.

Результати дисертаційної роботи можуть бути використані у теологічних, релігієзнавчих, філософських та історичних дослідженнях, а також враховані при подальшому аналізі розвитку сучасних течій харизматичного християнства. Висновки дисертаційного дослідження можуть бути застосовані у підготовці спецкурсів із проблем історії, теології та філософії протестантських течій. Матеріали дослідження можуть також слугувати для підготовки відповідної навчальної та методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, що представляє ідеї та розробки, які здобувач сформулював самостійно для забезпечення досягнення поставленої мети та виконання встановлених завдань. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання і використанні лише для підкріплення ідей здобувача. Кандидатську дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.01 – історія України на тему «Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991-2004 рр.)» захищено 13 квітня 2007 р. в Запорізькому національному університеті. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні ідеї та положення дисертації були викладені в доповідях на 19 наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, із них 13 міжнародних, зокрема: Міжнародній науково-практичній конференції «П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність» (Львів, 5–6 березня 2015 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація: східноєвропейські виміри» (Вільнюс, 24–25 квітня 2015 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація: східноєвропейські виміри» (Острогоз, 13–15 квітня

2015 р.), Міжнародній конференції «Пострадянський протестантизм: проблеми ідентифікації та контури майбутнього» (Львів, 18 квітня 2016 р.), Міжнародній конференції «Реформація: людина, церква, суспільство» (Санкт-Петербург, 20–21 квітня 2016 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація: богослов'я, культура економіка» (Сіетл, 10–11 листопада 2017 р.), Всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Становлення та розвиток вітчизняної богословської освіти (до 1025-річчя хрещення Русі)» (м. Київ, 24 жовтня 2013 р.), Міжнародній науково-практичній Інтернет-конференції «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні» (30 травня 2013 р., Чернівці), Науково-практичній конференції «Шляхи слов'янського богослов'я армініанської традиції» (Львів, 19–20 грудня 2008 р.), Науковій конференції «Реформація і сучасний світ (Філософія, богослов'я, наука)» (Одеса, 28–29 вересня 2017 р.), Конференції «Двадцять років благовістя в Україні: здобутки та втрати» (м. Свалява, 8–10 лютого 2011 р.), Міжнародній конференції «Реформація і католицизм» (Львів, 3 листопада 2015 р.), Міжнародній конференції «Реформація і православ'я» (Київ, 26 листопада 2015 р.), Міжнародній конференції «Реформація в контексті культурного порубіжжя» (Мінськ, 13 жовтня 2016 р.), Науково-практичній конференції «Церква: біблійні і богословські аспекти в сучасному ракурсі» (Одеса, 4–5 квітня 2013 р.), Звітній науковій конференції НПУ ім. М.П. Драгоманова (6 квітня 2016 р.), Міжнародній конференції «Вплив Реформації на формування євангельської духовності» (Кишинів, 26 листопада 2016 р.), Міжнародній конференції «Реформація й освіта» (Москва, 12–13 жовтня 2017 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні тенденції розвитку суспільних наук в Україні» (м. Київ, Україна, 10–11 листопада 2017 р.).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження викладені в одноосібній монографії, 19 наукових статтях у фахових виданнях, 9 статтях у зарубіжних фахових видання та у вітчизняних фахових виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз, а також у 8 статтях і тезах в інших

наукових збірниках та матеріалах конференцій.

Структура й обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку, своєю чергою, визначають мета і завдання дисертаційної роботи. Дослідження складається зі вступу, п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 488 сторінок (основний зміст роботи викладено на 450 сторінках). Список використаних джерел налічує 443 найменування, з них – 237 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

ІДЕНТИЧНІСТЬ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ

1.1. П'ятидесятництво як вираження концепції «Дух – Слово – Спільнота»

Дослідження п'ятидесятницької ідентичності у вітчизняному філософсько-богословському дискурсі знаходиться у зародковому стані. Основні репрезенти українського п'ятидесятницького руху також знаходяться на початках осмислення власних особливостей. Багато десятиліть п'ятидесятництво перебувало на грані виживання через радянський атеїстичний експеримент і, як наслідок, заборону легальної діяльності. Відтак, осмислення магістральних теологічних питань було загальмовано. За чверть століття перебування п'ятидесятництва у новому статусі прориву у цьому напрямку не сталося. Звідси, спроба використати зовнішню допомогу задля методологізації дослідження.

Закордонні дослідження п'ятидесятницького феномену, крім галузей історії та біблеїстики, є теж доволі молодими. Втім, там вже напрацьовано чималий доробок в осмисленні п'ятидесятництва й зроблено чимало спроб методологізації руху.¹ В цілому, п'ятидесятницький рух – надзвичайно динамічна складова сучасного християнства. Сьогодні його послідовники є найбільшою християнською спільнотою після католицизму, і перевершують за чисельністю всі інші форми протестантизму, взяті разом. За останнє століття п'ятидесятницький та харизматичний рухи зросли з нуля до принаймні півмільярда прихильників. Його дивовижне зростання, духовна жвавість і

¹Ось деякі ключові напрацювання у цьому напрямку: Walter J Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005); *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, The*, ed. Stanley M. Burgess and Eduard M. van der Maas, Expanded, Revised edition (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2002); Allan Anderson et al., eds., *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, First edition (Berkeley: University of California Press, 2010). *Pentecostals in the 21st Century: Identity, Beliefs, Praxis*, Dr Corneliu Constantineanu and Christopher J. Scobie, eds., 1 edition (Eugene, OR: Cascade Books, 2018).

спроможність адаптуватися до місцевих ситуацій актуалізують необхідність дослідження богословської та соціальної ідентичності руху.

Феномен релігійної ідентичності постає складовою більш широкої тематики, а саме ідентичності як такої. На рівні окремого індивіда та рівні групи, релігія відтворює навколо себе релігійний простір в який, завдяки комунікативній здатності, вписує віруючого. Складовими релігійної ідентичності є об'єднання в громаді вірян усіх тих людей, які визнають певний символічний код, додержуються особливої системи цінностей, визнають свою причетність до Абсолюту. На думку дослідника релігійної ідентичності І. Папаяні, розгортання релігійної ідентичності актуалізується у двох напрямках: «трансцендентному (метафізичному) – вертикальний зріз релігійної ідентичності, комунікативною особливістю є відносини «Я» – «сакральне» на рівні індивідуальному та «Ми» – «сакральне» – на рівні груповому; суспільному (соціальному) – горизонтальний зріз релігійної ідентичності задається комунікативним аспектом «Я» і «Ми», «Я» – як представники однієї релігійної конфесії та «Вони» – як представники іншої».² Перший вимір релігійної ідентичності формує відносини між особою або групою з одного боку та «різномірних символічних варіацій сакрального» з іншого. На другому рівні на перший план виходять суспільні та релігійні відмінності.

У сучасній філософсько-богословській думці ідентичність постає як похідний від психологічно-екзистенційних чинників людини, а також як сутність, що перетворюється залежно від соціокультурних, політичних, економічних обставин. Полярність між альтернативами психологічного та соціального походження релігійної ідентичності можна подолати з позиції соціально-феноменологічного конструктивізму. У контексті даної парадигми, І Папаяні визначає релігійну ідентичність як «сконструйовану систему уявлень про себе та інших (як на рівні індивіда, так і на рівні групи), що формується, відтворюється та змінюється в релігійно-дискурсивних практиках і визначає

²Іван Папаяні, «Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу» (Автореф. дис. на здобуття наук. Ступеня канд. філос. наук, Київ, 2010), 7.

єдність релігійної групи, що досягається її інтерсуб'єктивною орієнтацією на загальний ідеалізований набір релігійних символів, які виражають сутність онтологічних, аксіологічних, етичних регулятивів релігійної віри, які актуалізуються в здатності до загальних священних практик».³ Звідси ідентичність розуміється як складний полірівневий та поліфункціональний феномен, сутність якого полягає в конструюванні системи релігійних уявлень, які можуть бути сформовані самостійно на основі доступних релігійних наративів або бути запропонованими конфесією та повністю або частково прийнятними, усвідомленими чи неусвідомленими, відтворюватися та виражатися в релігійних практиках.

Говорячи про п'ятидесятництво як конкретний вияв релігійної ідентичності варто відзначити, що воно формується в полірелігійному суспільстві як багатовекторна релігійна ідентичність. Ця багатовекторність полягає як у спробі відновити першоапостольську традицію, так і в максимальному врахуванні сучасних викликів.

На нашу думку, для дослідження богословської та соціальної ідентичності п'ятидесятництва доречним буде використання методології малайзійського вченого, а сьогодні професора Фуллерівської Семінарії в США А. Йонга. Він є автором значної кількості книг та статей в яких демонструє яскраво п'ятидесятницький підхід при цьому фокусуючись на взаємодії християнської теології та інших віросповідань. Методологія А. Йонга також тринітарна, орієнтована на церковні громади й бажання вірних приймати участь у Божій роботі в усьому світі.

Найбільш повно А. Йонг представляє свою методологію у книзі «Дух-Слово-Спільнота»⁴, яка спрямована на консенсусний підхід, що може допомогти подолати богословські кордони тих пропозицій, які наразі існують. Стержнем цієї методології є своєрідна тріада «Дух – Слово – Спільнота», яка

³Іван Папаяні, «Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства», «Українськереелігієзнавство», № 52. 2009:26.

⁴Amos Yong, *Spirit, Word, Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Wipf and Stock: Wipf & Stock Pub, 2006).

витікає з дослідження Трійці й прагне причетності вірних до відмінності, взаємозалежності, обопільності та перихоретичності відносин між Духом, Сином та Отцем. При цьому тріада понять Духа, Слова й Спільноти відображає дію Трійці не механічно.

Коли А. Йонг говорить про «Дух», він фокусується на моменті практики, досвіду та інтерпретації, стверджуючи, що Бог являє себе через наш суб'єктивний досвід, а розуміння має фундаментальне значення для інтерпретації нашого досвіду. Момент «Слова» концентрується на думці та об'єктах, які є вихідними даними для інтепретації. Особливе значення тут має зустріч з Христом через Писання. Акцент на «Спільноті» є фокусом на загальних умовах та традиціях, які формують прийняті інтерпретації. До них відносяться різноманітні церковні параметри й теологічні традиції, критично використовувані в теології.⁵ Зазначені три елементи не можуть існувати один без одного бо виходячи з перихоретичного розуміння Трійці, і кожному з них необхідно бути пов'язаним з іншими. Богослов'я обумовлене такою методологією є трансформуючим, преображаючи віруючого Духом у напрямку Христа й дозволяючи спільноті бути відкритою до коректив. При цьому кожен з моментів відноситься як до церковної роботи Бога так й загальної діяльності у всьому світі. На думку А. Йонга така методологія веде до поєднання досвіду Духа, лейтмотиву Слова, діалогу між Спільнотами задля направленості руху зовні.

Як стверджує Д. Якобсен з початку п'ятидесятницького руху існувало переконання, що пневматологія забезпечує життєво важливий вхід в богослов'я.⁶ Водночас для А. Йонга пневматологія не є кінцевим пунктом п'ятидесятницького богослов'я, а скоріше тим, що Дух веде до надійного тринітарного підходу в теології: «Тільки пневматологічний теїзм спроможний подолати бінарні концепції Бога й рухатися в напрямку повністю тринітарного

⁵Yong, *Spirit, Word, Community*,220.

⁶Douglas Jacobsen,*Thinking in the Spirit: Theologies of the early pentecostal movement*. (Bloomington: Indiana University Press): 64.

богослов'я».⁷ Таким чином, Дух допомагає вирішити проблему полярності в богословських підходах не дозволяючи їм стати дуалістичними, а скоріше сприяє оцінці обох сторін протиріччя й взаємодії між ними.

Згідно із А. Йонгом, Дух працює в одному та в багатьох, що дозволяє мати відносини між Богом і людством, людей з людьми, говорячи про теми спасіння й примирення. Дух також передає зрозумілу мудрість, яка сфокусована на Христі. Сила Духа забезпечує есхатологічний рух по дорозі до нового життя як окремої людини, так і всього творіння.

Звертаючись до другого елементу своєї методології «Слова», А. Йонг підходить до Писання та Христа через поняття досвіду, який він називає «зростаючим» та «тим, що вторгається». Писання відображає інтерпретації людей про їх переживання Бога, особливо переживання вірними Бога, що з'явився у Христі. Переживання Бога героями біблійних наративів пов'язане з нашим досвідом сьогодні таким чином, щоб привести до цілісного практичного зростання й радикальної трансформації в характері особи. Силою Духа Слово Боже вторгається в життя особи й кидає виклик людському розумінню. Для християн в центрі їх життя та світогляду є незаперечна унікальність особи Ісуса Христа, живого Слова Божого. Водночас А. Йонг задає питання: «Як Писання, зосереджені на Христі, звертаються до наших реалій?» й підкреслює особливу роль у цьому християнського співтовариства, що формує «еклезіологічну традицію», яка задля розрізнення істини має розглядатися поза межами сучасного контексту.⁸ Останнє є завданням теології, що спроможна з'єднати Дух, Слово й Спільноту так, щоб наше життя в світі преобразилося. Коли ж теологія помиляється, допомогти може взаємодія зі спільнотами поза церквою, де Бог теж продовжує діяти.

Дослідник Е. Лорд, аналізуючи методологію А. Йонга, справедливо робить декілька критичних зауважень, які стосуються перш за все пневматологічного критерію, що відкриває шлях до універсалістського підходу

⁷ Yong, *Spirit-Word-Community*, 49.

⁸ Yong, *Spirit, Word, Community*, 65.

до спасіння.⁹ А. Йонг підкреслює всеохопність дії Духу, що забезпечує проголошення Євангелія через універсальне «злиття духа на всяку плоть». Такий підхід імпонує п'ятидесятникам. Однак, А. Йонг робить із цих роздумів висновок стосовно послідовників інших релігій, а саме, що вони можуть стати частиною есхатологічного царства на підставі більш універсальної дії Бога поза межами церкви. Подібні висновки для п'ятидесятників, особливо вітчизняних, є неприйнятними через заперечення ними сотеріологічного універсалізму, який, крім всього іншого, демотивує місіологічну активність. Спасіння можливе лише через християнську церкву, – таким є положення віровчення п'ятидесятників, від якого вони не можуть відмовитися.

Слід зазначити, що християнський фундаменталізм у сотеріології дуже цінний і значимий для п'ятидесятників, оскільки лише сповідуючи виключність особи Христа, їм вдавалося й вдається підтримувати високу динаміку місії. Втім, думки А. Йонга можуть бути корисними надаючи, своєрідної «пневматологічної контекстуалізації» Христу в суспільстві, у різних місцевих обставинах. Тоді в рамках християнського світогляду Христос постає не лише як «унікально виключний», а й як «унікально всеохоплюючий». Як зазначає Е. Лорд, Євангелія зосереджені на Христі – це даність християнської віри, але так як існує можливість похибки в інтерпретаціях робота Духа та Спільноти стає життєво необхідною.¹⁰ Тому більший акцент на Христі та Його реальності в наших життях змушує Спільноту рухатися зовні силою Духа, а реальність Духа, що діє у всьому світі неминуче приваблює людей у світі до Христа.

Ще одним уразливим моментом методології А. Йонга є надмірна універсалізація досвіду Духа, яка приводить до неспроможності виробити окреслену п'ятидесятницьку теологію. Деякі п'ятидесятницькі богослови схильні підкреслювати першість Слова у відношенні до досвіду, а не навпаки, апелюючи в тому числі й до ранніх п'ятидесятників, які виробили свій метод

⁹Andrey M Lord. «Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission». (A thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of Doctor of Philosophy, School of Philosophy, Theology and Religion College of Arts and Law The University of Birmingham May 2010):47-57.

¹⁰ Lord, Network Church:49.

читання Біблії даючи початок певному п'ятидесятницькому наративу.¹¹ Так К. Арчер в своїй методології схиляється до обмеження розрізнення Духа Писанням, а не за допомогою досвіду. З іншого боку, п'ятидесятництво вкорінене в переживанні Духа, Який відкриває Бога дивним та захоплюючим чином, і цей рух важко зрозуміти без подібних переживань. Тому модель А. Йонга має перевагу, бо суміщає універсальний досвід переживання божественного із застосуванням особистого християнського досвіду переживання Христа й Писання. Слово не стільки протистоїть Духу та Спільноті, скільки по відношенню до цих категорій зростає (стверджуючи загальне) й вторгається (даючи силу унікальності).

Говорячи про Спільноту, А. Йонг стверджує, що його ідеалом є духовна апостольська спільнота, що відповідає апостольському посланню й отримує завдання приєднатися до місії Месії. Однак у його роздумах виникає певне напруження, яке В. Вунді назвав протиріччям між археологічною методологією, яка шукає витоки п'ятидесятництва разом з іншими християнськими традиціями, й телеологічною, котра орієнтована есхатологічно.¹² А. Йонг наполягає на есхатологічній орієнтації, щоб віддати перевагу майбутньому не відкидаючи й минуле. Тут варто зауважити, що в п'ятидесятництві завжди була велика турбота про минуле, оскільки воно пов'язане з його власними витоками, і акцент А. Йонга на Спільноті дозволяє враховувати традиції минулого. Складнішим для п'ятидесятників є збереження такого есхатологічного погляду, який би цинив традиції, що вели й продовжують вести вперед.

Варто зазначити, що активна місіонерська спрямованість, яка визначає ідентитет п'ятидесятництва може примирити напруження на яке вказував В. Вунді. Ключовим аспектом власне п'ятидесятницької еклезіології є наголос на присутності в громаді віруючих перетворюючої сили Святого Духа, який

¹¹Kenneth J Archer. *Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*(Cleveland, Tenn.: CPT Press, 2009): 191-196.

¹²Wolfgang, Vondey, Pentecostalism and the Possibility of Global Theology: Implications of the Theology of Amos Yong. *PNEUMA: The Journal of Society for Pentecostal Studies* 28, no.2. (2006): 289–312.

засвідчує звістку Церкви про те, що у Христі до людей наблизилося Царство Боже. Дух здійснює це через ознаки й знамена, а також відтворюючи в віруючих цінності та чесноти Царства Божого. Таким чином, Дух Святий робить Церкву здатною бути знаком – свідчити, що Царство Боже прийшло під час першого приходу Христа, і вказівником – спрямовувати на майбутнє настання Царства у його повноті в час другого приходу Христа. На переконання п'ятидесятників, завдання Церкви між днем П'ятидесятниці й настанням есхатологічного Царства Христа – через місіонерську активність продовжувати Божу роботу, спрямовану на трансформацію як окремих осіб, так і спільнот, до яких вони належать. Таким чином, автентична п'ятидесятницька еклезіологія завжди бачить Церкву як «Церкву в місії». Всі аспекти церковного життя – богослужіння, навчання, євангелизм, відкриття нових громад повинні бути спрямовані на поширення Царства Божого в суспільстві. Такий підхід на думку А. Йонга вимагає чутливості до дії Духа Святого і здатності змінювати узвичаєні форми і структури церковної організації, якщо вони не дозволяють ефективно здійснювати Божу місію в нових умовах.

На думку німецьких католицьких богословів Т. Кесслера та А. Ретманна співвідношення Духа та Спільноти, пневматології та еклезіології експліцитно виражено у Апостольському символі віри, де вказано спочатку на віру в Святого Духа, а потім на віру в Церкву.¹³ Надання Церкві другорядної ролі й визнання пріоритету Духа Святого формує зважені акценти й для місіології. Дух, на думку Т. Кесслера та А. Ретманна, «своєрідна провокація» для збереження Спільнотою скромності: «Церква не має права задерти носа, бо в центрі місії не вона, а Дух Святий». Ці католицькі богослови апелюють до відомої фрази Томи Аквінського, який стверджує, що Церква має важливість, тому що Дух Святий діє в ній. Водночас, подібно до А. Йонга, Т. Кесслер та А. Ретманн прагнуть збалансувати свій підхід апелюванням до христології й цитують І. Конгара: «Пневматологія лише в тому випадку корисна, коли вона

¹³ Albert-Peter Rethmann, und Tobias Keßler, *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage and Theologie und Kirche* (1st ed. Regensburg: Pustet, F, 2012): 176.

посилається на Христа. В силі Христа й Святого Духа Церква може бути виключно відкритою».¹⁴ При цьому місія Духа та місія Христа тісно взаємопов'язані забезпечуючи необхідну динаміку та баланс для Церкви. Тут треба відмітити, що звинувачення п'ятидесятників в надмірному пневмацентричному наголосі здебільшого безпідставні, так як п'ятидесятницька ідея «повного Євангелія» розглядається в христологічному сенсі, а не пневматологічному, про що мова піде у наступному параграфі.

Методологія А. Йонга є яскраво п'ятидесятницькою, тому що вона виходить з конкретного досвіду Духа, тримає увагу на христології й зорієнтована на діяльності Спільнот назовні, у світі. Але при цьому існує певна складність екстраполяції усіх складових його методології на вітчизняні п'ятидесятницькі реалії. Це стосується не лише сотеріологічного універсалізму та занадто оптимістичного погляду А. Йонга на роботу Бога поза межами церкви, а й самої природи вітчизняного п'ятидесятництва, сформованого в умовах державно-правових утисків у специфічному конфесійному контексті. Наслідком цього стане специфічне сприйняття оточуючих реалій, яке відобразатиметься в обмеженому усвідомленні культурно-світоглядних трансформацій, унеможливаючи, крім всього іншого, глибоку теологічну рефлексію. Справедливими видаються слова П. Яроцького: «Перевага Святого Письма над теологією, християнської етики – над філософськими й соціальними вченнями традиційно притаманна багатьом пізньопротестантським, зокрема євангельським, течіям».¹⁵ Водночас п'ятидесятники визнають, що намагання розвивати моделі життя Церкви, орієнтуючись виключно новозавітні тексти не враховує культурної та соціальної дистанції між новозавітним християнством й сучасними реаліями церковного життя. Намагання транспонувати новозавітні зразки церковного життя на сучасність випускає з поля зору різноманіття форм церковного життя та динаміку їх видозмін в Писанні. Звідси, методологія А. Йонга з одного боку

¹⁴Rethmann, Keßler. *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage and Theologie und Kirche*: 179.

¹⁵Петро Яроцький. Релігійний фактор у сучасній Україні. *Людина і світ*. №3 (2004): 6.

може здатися відірваною від українських реалій, однак з іншого, акцент на універсальний досвід Духа робить її релевантною в різних контекстах. Це, втім, не означає заперечення застосування інших типів дискурсу, як-от філософсько-релігієзнавчого, соціологічного та історичного, що в комплексі дозволять зробити об'єктивні висновки щодо розвитку ідентичності українських п'ятидесятників.

Водночас, методологія А. Йонга дає можливість не лише використовувати в дослідженні п'ятидесятництва абстрактну мову дискурсу. Аналізуючи як еклезіологічну саморефлексію вітчизняного п'ятидесятництва, та й в цілому богословську ідентичність, не можливо оминати використання образів та метафор, наприклад у ідентифікації Церкви та її місії. В наявному колі джерел, що стосуються вітчизняного п'ятидесятництва, практично не використовується мова дефініцій та пропозицій стосовно сутності та призначення Церкви, немає тут й системного викладу вчення про Церкву як такого. Це пов'язано з обережністю руху хрещених Святим Духом у ставленні до спроб дати визначення Церкві у термінах форми і структури, побоюючись, що така систематизація призведе до духовної стагнації і Церква перестане виконувати призначену їй функцію проповіді Євангелія в силі Духа. Наявний небагатий набір образів та метафор, що часто дублюють новозавітні (скоріше за формою, ніж наповненням) з невеликими відмінностями, які віддзеркалюють уяву спільноти про саму себе, власний духовний досвід й підкреслюють особливості суспільного контексту, в якому знаходиться спільнота. При цьому використання образів та метафор вітчизняними п'ятидесятниками обумовлено не стільки розумінням складної реальності Церкви, яку неможливо описати логічним визначеннями чи соціологічними моделями, а своєрідним «пневматологічним бібліоцентризмом» про який писав П. Яроцький.

Ця закономірність характерна не лише для еклезіологічної, а загалом для богословської ідентифікації п'ятидесятництва. В межах руху переважає використання описів, історій та свідчень на протигагу академічним визначенням, сухим умоглядним формам окремих течій протестантизму. В

цьому сенсі, п'ятидесятництво суголосне з постмодерністськими підходами. Як зауважує В. Ноель п'ятидесятництво (як і триадологія А. Йонга) передає антимодерністські настрої бо «відмовляється від гегемонії розуму, відкрите до нарративу, підносить роль спільноти, а також підкреслює сутнісну функцію досвіду в гносеології».¹⁶ Хрещені Духом наголошують на багатовимірності здобутого з Біблії смислу – не через притаманну текстові невизначеність, а через «провід Святого Духа», який веде читача до істинного значення тексту, яке від початку замислив самий цей Дух. Хоча постмодернізм відкидає будь-яке поняття метанаративності, п'ятидесятники розглядають свою традицію, як одну з втілень християнського метанаративу історії спасіння, як зіткненням Спільноти зі Словом, натхненним Духом.

Методологічна триада «Дух – Слово – Спільнота» дозволяє не лише ідентифікувати п'ятидесятництво, а й пояснити логіку історичного поступу руху, зрозуміти його соціологічні параметри. Недоліки підходу, особливо ті, що впливають з пневматологічної пріоритетності, можуть, навпаки, допомогти збагнути п'ятидесятницьку духовність, її універсальність для всіх вірних, а також з'ясувати як особиста перетворювальна зустріч з Богом тягне за собою заклопотаність соціальними проблемами.

1.2. Основні компоненти п'ятидесятницької ідентичності

Ідентифікація сучасних форм харизматичного християнства справа доволі непроста. Мова йде не лише про поліваріантність витоків руху, відсутність ключового ідеолога-засновника, і як наслідок, дивовижне розмаїття феномену, а й через духовну практику поза межами деномінацій, які ототожнюють себе з п'ятидесятництвом й навіть несуголосних їх вченню. Тобто сьогодні ідентифікувати п'ятидесятництво за допомогою стандартних «хрещення Духом» й «харизми», коли є чимало інших християн, які так само говорять про хрещення Духом і в чиїх життях харизматичні дари також діють, некоректно.

¹⁶Bradley Truman Noel, *Pentecostal and Postmodern Hermeneutics: Comparisons and Contemporary Impact*. (Eugene, Or: Wipf & Stock Pub, 2010): 208.

Лише харизматичний рух в межах Римо-католицької церкви нараховує більше 100 млн. послідовників й перевершує будь-яку окрему протестантську течію. І тут справа не тільки в статистичних параметрах, а в якісних специфікаціях, які ускладнюють п'ятидесятницький феномен.

Отже, питання про ідентичність п'ятидесятництва вирізняється комплексністю і включає різні аспекти та точки зору. В той же час, це найважливіша тема, оскільки вона має наслідки як для духовного життя п'ятидесятників так й інших християнських уявлень про відмінні риси цієї молоді «християнської сім'ї».

Сучасні дослідники руху Духа пропонують визначати п'ятидесятництво на основі його самобутньої духовності.¹⁷ Її розуміння актуалізує теми «повного Євангелія», специфіки христоцентричності в вірі та духовності. Важливим компонентом для ідентифікації п'ятидесятництва є богослужіння: саме в літургії, молитвах і поклонінні, в яких віруючі зустрічаються з Христом через Святого Духа, виявляється яскраво виражена духовність п'ятидесятників. Також п'ятидесятницька концепція Святого Духа та хрещення Духом як ознака ідентичності мають бути в основі цілеспрямованого обговорення. Як далі стане зрозуміло, п'ятидесятницька ідея «пророцтва всіх віруючих» має суттєві наслідки включаючи соціальну царину. Пневмацентричний досвід разом з преміленіалістичною емфазою визначив безпрецедентну місійну активність п'ятидесятницьких церков. Нарешті, п'ятидесятницька духовність стає важливою передумовою екуменічного поступу руху.

Незважаючи на те, що не існує нічого подібного до єдиного визначення п'ятидесятництва, корисну орієнтацію щодо складної теми забезпечує термінологія, прийнята Новим міжнародним словником п'ятидесятницького та харизматичного рухів,— стандартним й на сьогодні одним з найавторитетніших джерел знань про п'ятидесятництво. Його типологія поділяє «рух Духа» на три взаємопов'язані категорії. Першою категорією є «класичні» п'ятидесятники, такі

¹⁷Veli-Matti Kärkkäinen, *Pentecostal Identity*. In *Pentecostals in the 21 st Century. Identity, Beliefs, Praxis*. 14-31. Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*.

як Асамблея Бога або Міжнародна церква чотиристороннього Євангелія, які своєму існуванню завдячують знаменитому пробудженню на вулиці Азуза в Лос-Анжелесі, у 1906 р. (і в м. Топека, штат Канзас, кілька років до того). Більшість європейських п'ятидесятницьких рухів, багато з яких, особливо в колишній Східній Європі, відомі під назвою «Апостольська Церква», належать до першої категорії навіть тоді, коли не вистачає прямих посилок на згадані американські пробудження. Теж саме стосується й українського п'ятидесятництва, коріння та народження якого не залежать від американських витоків в тому сенсі, що рух, як і в інших східноєвропейських країнах, був створений місцевими лідерами, а не міжнародними; проте натхнення та спонукання прийшли від контактів з п'ятидесятниками з вулиці Азуза.

Друга категорія – це «харизматичне оновлення», духовні рухи п'ятидесятницького типу в межах встановлених церков (найбільший з яких є римо-католицьке харизматичне оновлення), представники яких прагнули практикувати п'ятидесятницький досвід поза межами класичних п'ятидесятницьких течій. Історико-теологічний та порівняльний аналіз цієї хвилі буде здійснено в окремому параграфі, наразі лише підкреслимо, що терміни «п'ятидесятницький» й «харизматичний» часто використовуються як взаємозамінні. Справді, вони мають багато спільних рис і навіть для експертів іноді буває важко їх розмежувати. Існує два підходи для розмежування цих понять: теологічний і еклезіологічний. Теологічний підхід торкається такого питання як хрещення Святим Духом. Дуже спрощено можна сказати, що п'ятидесятники описують це переживання як акт Божої благодаті, який слідує після навернення і засвідчується глоссолалією (для декого необхідною умовою є також освячення). Харизматики не розглядають глоссолалію як обов'язкове підтвердження хрещення Духом. Однак, обидві групи наголошують на необхідності роботи Святого Духа через дари як у житті особи, так і церкви. Еклезіологічний підхід стосується питання деномінаційного визнання. Так п'ятидесятники визнають своїми одновірцями тих, хто належить до класичних п'ятидесятницьких деномінацій, таких як Асамблеї Божі, Церква Божа, Церква

Божа у Христі. Термін «харизматики» застосовується для означення осіб поза класичними п'ятидесятницькими утвореннями, чи вони належать до якихось деномінацій чи є у складі незалежних груп.

Очевидно, що обидва підходи не є повністю адекватними. Теологічний не надає належної уваги природним деномінаційним відмінностям, викликаним специфікою історичного розвитку, а еклезіологічний ігнорує величезну строкатість різних деномінаційних груп. Наприклад, римо-католицькі харизматики висловлюють своє розуміння хрещення Духом дуже різноманітними шляхами, що простягаються від практично п'ятидесятницького вчення про послідовність до перспективи, яка повністю відкидає поняття про «другу роботу благодаті». Подібно, деякі класичні п'ятидесятницькі групи не сприймають наголосу на тому, що духовне хрещення слідує після навернення і обов'язково поєднується з «початковим фізичним свідченням» говоріння на мовах.

Третя категорія – «неохаризматичні» рухи, які називають «Третя хвиля», або рух «пауер-івенжелізму» чи «чудес і знамен». Найпомітнішими в третій категорії є «Церква «Виноградник» у США, африканські ініціативні (незалежні) церкви та рух домашніх церков Китаю, а також безліч інших незалежних церков і груп у всьому світі. Ключова риса руху – наголос на «потужному евангелізмі», який демонструє і підтверджує силу евангелія надприродними ознаками і чудесами. На відміну від акценту п'ятидесятників і харизматиків на дарі інших мов, представники «третьої хвилі» наголошують на важливості дару пророцтва й служінні пророка, а також дарі зцілення.

Навіть приведена категоризація не вичерпує складності розмаїття руху Духа. Проблема в тому, що в кожній наведеній хвилі є власна багат шаровість. На думку В. Керкайнена, різноманітність у межах всесвітнього п'ятидесятництва пов'язана з двома вимірами: культурним і теологічно-екуменічним.¹⁸ П'ятидесятництво, на відміну від будь-яких інших сучасних релігійних рухів, поширюється через більшість культур, лінгвістичних бар'єрів

¹⁸ Kärkkäinen, *Pentecostal Identity*:17.

та соціальних позицій. З цим пов'язана богословська та екуменічна різноманітність, яка означає, що існує кілька більш-менш чітких п'ятидесятницьких конфігурацій. Звідси, говорити про п'ятидесятників у множині буде коректніше й актуальніше, але заради зручності, звичайно, перевага надається однині. Наскільки відмінною в етосі, виявах та в певній мірі в богослов'ї є, наприклад, Церква повного Євангелія Йоїдо в Сеулі (одна з найбільших церков у світі) від афроамериканських п'ятидесятницьких церков Півдня США, і як обидві вони відрізняються від маленьких громад п'ятидесятників у будь-якій європейській країні тощо. Навіть у відношенні Хрещених Духом в Європі є величезні відмінності між, скажімо, українськими п'ятидесятницькими рухами з їх чутливістю до східного православ'я та греко-католицизму та британськими п'ятидесятницькими рухами (деномінації Асамблеї Божої та Елім), які глибоко зобов'язані американським впливам і, скажімо, рухом п'ятидесятників в Румунії (з найбільшою кількістю прихильників у всіх європейських країнах), який знаходиться у православному та реформованому середовищі. Як далі стане зрозуміло, п'ятидесятницький рух у вітчизняному контексті є також далеко неоднорідний через відсутність ключової фігури засновника, різний релігійний та політичний контекст виникнення і т. д.

П'ятидесятництво – надзвичайно складний феномен. Воно може розумітися як переживання певного досвіду, сповідання доктрини чи приналежності до церкви, яка інституційно відноситься до п'ятидесятництва. Тобто, п'ятидесятником можна вважати тих хто прийняв хрещення Святим Духом з ознакою інших мов, але як бути з їх віронавчальною та деномінаційною приналежністю? Приналежність на рівні вчення теж може бути обмежена, бо є ті хто розділяє п'ятидесятницьку доктрину, але не пережили досвід хрещення Святим Духом. Тим більше, неможливо ідентифікувати п'ятидесятника на підставі членства в конкретній деномінації, оскільки є ті, хто говорить на мовах й навіть солідарний з п'ятидесятницьким вченням, однак має іншу деномінаційну приналежність.

Існує ще ряд причин, котрі ускладнюють ідентифікацію. На відміну від, скажімо, лютеранства або римо-католицизму, ідентичність п'ятидесятників не ґрунтується на віруваннях або спільній історії. Це не означає, що п'ятидесятники не мають письмових сповідань віри. Вони мають їх, проте навіть найстаріші з них є дуже молодими в порівнянні з традиційними церквами, і в своїх положеннях вони набагато менш докладні. Ідентичність п'ятидесятництва також не може ґрунтуватися на церковних структурах, оскільки можна знайти весь їх репертуар від найбільш локально-церковних автономних моделей Скандинавії до конгрегаціоналістів континентальної Європи та Англії, від пресвітеріан (білі п'ятидесятники в США) до єпископальних (чорні п'ятидесятники в США та інших країнах) та інших типів.¹⁹

Більшість сучасних богословських аналітиків п'ятидесятництва віддають перевагу критерію ідентичності, що зосереджується на духовності, а не на історії, релігійних заявах або церковних структурах. Так, теолог Д. Альбрехт говорить про «ґрунтовну чи основну духовність» серед різних типів п'ятидесятників.²⁰ Ще далі йде професор Гарвардського університету Х. Кокс, вважаючи, що п'ятидесятники мають особливий спосіб побудови реальності, який впливає на їх розуміння місії та соціальної роботи. Осердям п'ятидесятництва на його думку є відновлення «первинної духовності», яка категорично відмовляється обмежувати досвід зустрічі з Богом вишуканим світом абстрактних ідей. Люди відчувають і знають Бога як особисту, перетворювальну, живу реальність.²¹ Х. Кокс також говорить про «первинне благочестя»²² та про «первинну надію»²³ у відношенні до визначення

¹⁹Більше про еклезіологічну типологізацію: Veli-Matti Kärkkäinen, «Free Churches, Ecumenism and Pentecostalism». In *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*, edited by Amos Yong. (Lanham, MD: University Press of America, 2002). Lord, «Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission».

²⁰Daniel EAlbrecht, *Rites in the Spirit: A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1999): 28.

²¹Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century* (Cambridge, Mass: Da Capo Press, 2001): 81.

²²Cox, *Fire from Heaven*:99.

²³Cox, *Fire from Heaven*: 111-112.

п'ятидесятницької духовності. Якщо говорити вужче, найбільш відмітною рисою п'ятидесятництва є христоцентрична харизматична духовність, що прагне відновити т. зв. «повне Євангеліє», шаблон, в якому Ісус сприймається як Спаситель, той Хто освячує, Целитель, Хреститель Духом, і Цар що прийде незабаром. Сам термін «повне Євангеліє» впливає з американського п'ятидесятництва, в середовищі якого в 1940-х роках виник впливовий рух серед бізнесменів, що себе визначав як Міжнародне співтовариство бізнесменів повного Євангелія (засновник Д. Шакаріян). Провідні благовісники та бізнесмени в межах руху проповідували наповнення Святим Духом як індивідуальну роботу духовного благословення віруючих. Однак ця назва має набагато ширше використання в історії п'ятидесятництва. Її коріння сягають до першого покоління, коли виникли такі рухи, як Церква чотиристороннього Євангелія. Цей класичний рух (відомий як Міжнародна Церква чотиристороннього Євангелія) почав говорити про основи проповіді та віри п'ятидесятників у термінах «повного Євангелія», як зазначено вище.²⁴ Теологи деномінації вказують, що назва «чотиристороння» (або чотиригранна) взята з біблійних описів скинії заповіту в книзі Вихід, Храму у пророка Єзекіїля та Небесного Граду з книги Об'явлення. Вона символізує врівноваженість у всіх аспектах навчання та служіння, а також міцність та стійкість духовної основи.²⁵

Отже, центр п'ятидесятницької духовності і теології полягає не в Святому Дусі, а в Ісусі Христі. Так, п'ятидесятники люблять говорити про Святого Духа і висвітлювати Його роботу в особистому та церковному житті. Святий Дух, однак, не є центром їхнього послання чи проповіді. В цьому сенсі християни-п'ятидесятники хочуть бути схожі на новозавітних віруючих. Останні не проповідували Святого Духа як Спасителя та Господа, але Ісуса Христа. Яскравим прикладом цього можуть слугувати промови апостолів Петра та Павла описаних Лукою в наративі Дій Апостолів. Христоцентричність

²⁴Більше про «повне євангеліє»: Donald WDayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Grand Rapids: Zondervan, 1987).

²⁵Гай П Даффилд, и Натаниэль М Ван Клиф, *Основы пятидесятнического богословия* (Н. Новгород: «Агапе», 2007):.3.

сучасного п'ятидесятництва підтверджується сучасним богослужінням, де ім'я Ісуса постійно згадується в хвалі, молитвах та проповіді. «Святий Дух» згадується помітно менше.²⁶

Цю ж думку підкреслює Д. Дейтон, у своїй праці «Богословські коріння п'ятидесятництва».²⁷ За його словами, п'ятидесятники повинні зрозуміти себе за допомогою парадигми, яка включає кілька теологічних чинників. Чотири з вищенаведених були присутні в дещо іншій формі в американському Русі святості ХІХ ст., але вони були переосмислені в п'ятидесятництві і використовувались потужним чином у тому вигляді, в якому Е. Семпл-Макферсен, засновниця Церкви «чотиристороннього Євангелія» популяризувала їх: Ісус сприймався як Спаситель, Хреститель у Святому Дусі, Божественний Цілитель і Грядучий Цар. До них був доданий ще один аспект, укорінений в русі Святості з яким генетично пов'язане п'ятидесятництво. Ця «повна Євангелія» складалася з п'яти богословських мотивів:

1. Виправдання вірою в Христа;
2. Освячення вірою як друга визначена робота благодаті;
3. Зцілення тіла, як передбачено для всіх викуплених;
4. Преміленіалізм;
5. Хрещення у Святому Дусі, засвідчене іншими мовами.

Погляд на будь-яке доктринальне керівництво п'ятидесятників показує, що чотири або п'ять з цих мотивів лежать в основі теологічних розробок, які, у свою чергу, мають справді відобразити духовну природу руху. Однак, як і будь-яка інша течія, п'ятидесятництво використовує категорії п'ятикратного Євангелія творчим і не завжди постійним та рівномірним чином. Аналіз наявних віровчень демонструє, що відмінні теми п'ятидесятництва отримують особливий статус, вони виокремлені в спеціальні розділи, їм присвячено більше тексту. Мова йде про хрещення Духом як відмінний досвід від навернення з

²⁶ Наприкінці ХХ ст. з'явилася тенденція в деяких п'ятидесятницьких та харизматичних колах не віддавати славу Духу Святому, на підставі ідеї про те, що Дух віддає славу Отцю та Сину. Більше про це: Дерек Принс, *Защита от обольщения*. 2011.

²⁷ Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*.

«початковим фізичним доказом», вчення про Божественне зцілення, вчення про духовні дари, а також есхатологію.²⁸ Перший пункт переліку, присвячений виправданню по вірі або вважається сам по собі зрозумілим, або згадується мимохідь, за винятком тих п'ятидесятницьких рухів, які знаходяться в країнах лютеранської більшості, тема виправдання належить до однієї з основних доктрин.²⁹ Тема освячення є ще однією траєкторією, яку обговорюють в середовищі класичних п'ятидесятників залежно від їх ставлення до попередніх Веслеянських рухів Святості. Освячення вважається або само собою зрозумілим (тобто тісно пов'язаним із типовою протестантською двоступінчастою сотеріологією, як наступним кроком після виправдання), або цій темі приділяється окрема увага. Ще одним прикладом може слугувати книга британського теолога К. Уоррінгтона «П'ятидесятницькі перспективи».³⁰ У ній є розділи присвячені хрещенню Святим Духом, есхатології, а також про зціленню і екзорцизму. Водночас темам виправдання та освячення не приділено уваги на рівні окремих розділів, навіть якщо вони і передбачаються. Є достатньо об'ємний розділ про одкровення і Біблію, який відображає сильний наголос на владу Біблії серед п'ятидесятників і пов'язаний з тісними відносинами з фундаменталістським рухом в перші десятиліття ХХ ст.³¹

Звідси, духовність п'ятидесятництва закладена і закріплена в зустрічі з Христом, оскільки Він зображується у різноманітній ролі як Той, Хто «Виправдовує, Освячує, Хрестить Духом, Зцілює тіло та Незабаром гряде». Христос зустрічається в силі Святого Духа.

Таким чином, христологія, а не пневматологія є центром п'ятидесятництва, тому значна частина критики руху, яка стосується його надмірного пневмацентризму не завжди коректна. Хоча іноді термін «повне Євангеліє» використовується п'ятидесятниками таким чином, що може означати

²⁸ Уильям Мензиси Стэнли Хортон, *Библейские доктрины. Пятидесятническая перспектива*. Спрингфилд: Лайф Паблшерс, 1999.

²⁹ Kärkkäinen, *Pentecostal Identity*: 22.

³⁰ Keith Warrington, *Pentecostal Perspectives*. (Carlisle England: Authentic UK, 1998).

³¹ Про непрості стосунки п'ятидесятників з фундаменталістами в статті Gerald T. Sheppard, «Pentecostalism and the Hermeneutics of Dispensationalism: The Anatomy of an Uneasy Relationship» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 6.2 (1984): 5-34.

відсутність його «повноти» або «завершеності» в поглядах інших церков. Дійсно, така неявна критика, безсумнівно, мала на увазі тих, хто створив цей термін, у кращому теологічному сенсі це скоріше спроба визначити основні елементи Євангелія. Отже, його необхідно почути як претензію на законну самоідентифікацію, так і як заклик до інших церков звернути увагу на те, що п'ятидесятники сприймають як забуті або втрачені частини Євангелії.

Один з ключових дослідників п'ятидесятництва в ХХ ст. У. Холленвегер протягом десятиліть наполягав на духовності як найбільш характерній рисі руху. Ранні форми духовності він вбачає нормативними для подальшої історії «руху Духа». На думку Холленвегера, інтенсивні духовні переживання та харизматичні дари, не слід розглядати як прояви «дитинства» руху, з якого він повинен вирости. Це скоріше ключовий період становлення п'ятидесятництва, за висловом богослова «формування його душі». Виходячи з цієї точки зору, він наводить наступні характерні риси п'ятидесятницької і харизматичної духовності:

1. Акцент на усному аспекті літургії;
2. Богословське і євангелізаційне звернення у наративній формі;
3. Максимальна участь співтовариства на рівні рефлексії, молитви і ухвалення рішень в громаді, яка характеризується включенням та примиренням;
4. Залучення мрії та бачення в особисті й суспільні форми духовності, так, щоб мрії функціонували як своєрідні візії індивідуума та общини;
5. Цілісне розуміння стосунків між тілом та розумом, яке відображається в служінні зцілення через молитву віри.³²

Таким чином, для Холленвегера п'ятидесятництво являє собою релігійний рух-родоначальник, «нову конфесію», яку не можна звести до євангелікального фундаменталізму або навіть протестантизму як такого. Він був створений не раціональним богословським аналізом, а раптовим виливом Духа. Спочатку був досвід, потім прийшла доктрина. Це особисте і

³²Walter J Hollenweger, *The Pentecostals* (Peabody, MA: Hendrickson, 1972):551.

безпосереднє усвідомлення та переживання Духа Святого, коли віруючий отримує повноваження свідчити і поклонятися Йому в достатку життя, як це описано в Діях Апостолів та Посланнях. Переживання п'ятидесятників не є самоціллю чи постійним місцем їх перебування, але дверима, через які можна досягти більшої повноти життя в Дусі. Ця подія стає способом життя наповненим харизматичними проявами. Якісними характеристиками такого життя є любов до Слова Божого, щирість молитви та свідчення в світі та для світу, а також намагання жити силою Святого Духа.³³

Іншим способом формулювання важливості духовності для п'ятидесятницької ідентичності є посилення на їх характерну герменевтику. Зокрема, п'ятидесятницький богослов К. Арчер пропонує говорити про «історію п'ятидесятників як герменевтичну наративну традицію».³⁴ Спільнота п'ятидесятників – це чітка, цілісна наративна традиція в християнстві. Харизматичний досвід та спільна історія посилюють консолідуючі відчуття. П'ятидесятницька наративна традиція є одним з втілень християнського метанаративу. Однак, оскільки спільнота п'ятидесятників розуміє себе як відновний рух, в її межах часто стверджується тріумфалістична заява про найкращу візію або втілення християнства в сучасному світі. Подібно до інших реставраційних традицій християнства, представники «руху Духа» бажають бути справжнім продовженням християнства Нового Заповіту та вірним представником Нового Завіту в сучасних суспільствах, в яких вони існують. Звичайно, розуміння того, що було і має бути новозавітним християнством, базується на їх власному баченні. Тут є місце для моральних міркувань, котрі включають в себе біблійно-богословську інтерпретацію й контекстуалізуються в наративній традиції п'ятидесятницької спільноти. Тобто застосування Писання вірними, формування теології й соціальної реальності відбувається через такі контекстуальні спільноти та наративні традиції.

³³Veli-Matti Kärkkäinen, *Spiritus ubi vult spirat: Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972-1989)*. (Helsinki: Luther-Agricola Society, 1998): 50-51.

³⁴Kenneth J Archer «Pentecostal Story: The Hermeneutical Filter for the Making of Meaning». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26.1 (2004): 40-42.

Історичне походження і відмінності в контекстуальних спільнотах та наративних традиціях не дозволяють уніфікувати п'ятидесятницький феномен. Йому радше притаманна «єдність в розмаїтті». Американська модель, риси якої будуть визначені у відповідному параграфі, вплинула більше за деякі інші на наративні традиції, але здебільшого не знівельювала контекстуальних особливостей п'ятидесятницьких спільнот, тим більше не можна говорити, що вона була причиною або джерелом всього цього руху. Враховуючи розмаїття контекстів та наративів А. Макграт та С. Роббек пропонують говорити про п'ятидесятництва як істотно відмінні, але не цілком незв'язні рухи, протиставляючи п'ятидесятництву як єдиному метанаративу.³⁵

Хоча «автохтонні» п'ятидесятництва переживають відчутний підйом, їх дослідження ускладнене тим, як їх репрезенти фіксують свій зв'язок, з одного боку, з витоками руху та, з іншого боку, способами їх критики і поширення п'ятидесятництва. На думку дослідника А. Андерсона, незважаючи на стрімке зростання академічної теології та теологів протягом останніх двох-трьох десятиліть в «русі Духа», все ще велика частина духовності п'ятидесятників існує в усних або інших недискриптивних формах.³⁶ Особливо це стосується початкової фази формування містичних рухів в незахідних суспільствах. Проте, на думку В. Холленвегера «знаходження» духовності у таких формах дає реальну можливість відкрити методологію богослов'я в усній культурі, «де засіб спілкування – так само, як у біблійні часи – це не визначення, а опис; не заява, а історія; не доктрина, а свідчення».³⁷ Тому, хто заперечує можливість формування богослов'я в цих категоріях, доведеться довести, що Біблія не є богословською книгою. Наш спосіб робити теологію є культурною упередженою формою. Для Холленвегера є й інші однаково важливі форми

³⁵ Алістер Макграт, *Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття*. Пер. зангл. Олексія Панича (К.: Дух і Літера, 2017): 576-577. Cecil M. Robeck, «Taking Stock of Pentecostalism» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 15 (1993): 35-60.

³⁶ Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2004): 22.

³⁷ Walter J. Hollenweger, «Charisma and Oikumene: The Pentecostal Contribution to the Church Universal». *One in Christ* (1971): 332.

богослов'я – п'ятидесятництво пропонує таку альтернативну методологічну сировину та елементи.³⁸

Суттєвою складовою цієї методології є вербальність п'ятидесятництва. У. Холленвегер вказує: «П'ятидесятництво – усна релігія... Усна мова значно глобальніша, ніж мова університетів чи церковних деномінацій. Усна традиція гнучка і може пристосуватися до найрізноманітніших обставин... Сьогоднішнє п'ятидесятництво звертається до цілого життя, включно з мисленням. Натомість, традиційніші форми християнства звертаються спершу до мислення, і це часто впливає на решту життя – але не завжди»³⁹.

Христоцентрична духовність, що корелюється з шаблоном «повного Євангелія» не є єдиною компонентою п'ятидесятницької ідентичності. Прагнення зустрітися з Христом реалізовується у «русі Духа» через богослужіння. Не лише в особистому досвіді, а й під час зібрання п'ятидесятництво створює потужне відчуття очікування прямої, особистої, перетворювальної зустрічі з Богом. Це підтверджує дослідник п'ятидесятницької духовності та ритуалу Д. Альбрехт: «У дуже реальному сенсі недільні служби п'ятидесятницьких церков призначені для створення контексту для містичної зустрічі, переживання божественного. Ця зустріч виражається через відчуття безпосередньої божественної присутності. Первинні обряди богослужіння та заклик до віттаря, а також відповідь на нього особливо структуровані, щоб налаштувати вірян на присутність божественного і стимулювати їх свідоме переживання Бога... Жести, ритуальні дії та символи – все функціонує в цьому контексті, говорячи про проявлену присутність».⁴⁰

Хоча п'ятидесятницьке богослужіння відрізняється розмаїттям форм в силу культурних та історичних причин, його осердям є бажання зустрітися з Богом. Тоді як на початках руху, в американському середовищі, та також в Західній Європі, а в даний час у численних церквах на Глобальному Півдні,

³⁸ Там же: 333.

³⁹ Walter J Hollenweger, «Pentecostalism's Global Language», *Christian History* 17, no. 2 (Spring 1988): 42.

⁴⁰ Daniel E Albrecht, «Pentecostal Spirituality: Looking through the Lens of Ritual». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 14.2 (1996): 121.

дуже харизматичні, неструктуровані та повні ентузіазму богослужіння є звичайними, більшість сучасних літургій на глобальній Півночі (Європа та США) лише трохи відрізняються від інших протестантських і євангельських стилів. Так само, до прикладу, відвідувач типового п'ятидесятницького богослужіння у неділю вранці в західноукраїнському контексті не обов'язково побачить значні відмінності від служіння в інших євангельських церквах. Проте слід зазначити, що в своїй суті духовність та поклоніння п'ятидесятників застосовує «тілесні» та «кінестетичні» ознаки, в яких піднімання рук, тілесні рухи, доторкання (наприклад, чола хворих в молитві за зцілення), і аналогічні аспекти свідчать про те, що католицька традиція називає "сакраментальним принципом (коли божественне виявляється в тілесному або фізичному). В цьому сенсі п'ятидесятництву притаманний цілісний підхід: все тіло, а не тільки розум, є частиною зустрічі з Господом. Д. Албрехт доводить, що духовність яка відрізняє п'ятидесятництво, сприяє глибокому, навіть містичному благочестю й підкреслює внутрішнє відчуття божества. П'ятидесятницьке розуміння і практика поклоніння знаходяться в центрі літургії та духовності. «Поклоніння» відноситься до зіткнення з божественним як установленням відчуття присутності божественної сили. П'ятидесятники настійно вірять в присутність Бога і трактують поклоніння як шлях досягнення безпосередньої присутності Бога. Поклоніння встановлює глибокий зв'язок між богослов'ям і людством. Літургія – це шлях підготовки до зустрічі з Богом, але вона не може змушувати присутність Бога. Хоча п'ятидесятництво здається не усвідомлює цього, Албрехт стверджує, що воно бере участь у багатій спадщині християнської містики. Іншими словами, для п'ятидесятників «поклоніння» – це ще один спосіб висловити «присутність Бога»⁴¹.

Головне для «руху Духа» – це духовне переживання, пов'язане з центральним бажанням зустрітися з Господом. Попри насиченість терміну

⁴¹ Albrecht, «Pentecostal Spirituality»: 109-111.

«досвід» в сучасній теології, В. Керкайнен пропонує розуміти п'ятидесятницьку духовність через цю категорію.⁴²

Акцент на досвіді часом може призводити до переоцінки емоційності й кидає виклик усталеним літургійним формам.⁴³ Спонтанність і відкритість до керівництва Духа характеризують все церковне життя. Навіть там, де богослужіння плануються, наголошується на тому, щоб бути відкритими для ведення Духа. Тому ті, хто приходить на поклоніння, готують себе в молитві до Бога для його проявів. Так само, метою проповіді є не лише спільне духовне вчення, а аналогічно молитві й хвалі, справжня й свіжа зустріч з Господом.⁴⁴ Типове п'ятидесятницьке зібрання завершується закликом до вівтаря, де проповідник разом з общиною молиться людей, щоб вони зустрілися з Господом, чи це стосується покаєння, отримання зцілення від хвороби чи матеріальних потреб.

Потужним засобом зустрічі з Богом в п'ятидесятництві є очікування й молитва за божественне зцілення. П'ятидесятницький богослов К. Уоррінгтон відзначає: «Основна мотиваційна сила... це той факт, що Ісус зціляв, і запис в євангеліях стверджує, що Він зціляв усіх, хто приходив до нього. Ісус вважається парадигмою сучасного християнина. Це цілісне п'ятидесятницьке світосприйняття своїм віруванням і досвідом надприродного, можна законно назвати «альтернативним *weltanschauung*» (світобаченням) для нашого інструментального раціонального сучасного суспільства».⁴⁵ Хоча п'ятидесятники уникають мови sacramentalності, саме цей принцип втілення – Слово стає тілом в інкарнації – явно діє тут.⁴⁶ Зцілення та відновлення сили Духа, які відбуваються у зустрічі з Христом-Цілителем, є відбитком п'ятидесятницької духовності.

⁴²Kärkkäinen, *Pentecostal Identity*: 25.

⁴³Процентральне місце досвіду в духовному житті див.: Donald L. Gelpi, *Experiencing God: A Theology of Human Emergence*. Reprint edition. (Lanham, MD: University Press Of America, 1987).

⁴⁴МХалил-Гиллеленд, «Проповедь, которая преобразует жизни». *Духовные источники*. Вып. 21 (2008): 6-11.

⁴⁵Warrington, *Pentecostal Perspectives*: 147.

⁴⁶По приантисакраментальній настрій трапляються випадки, коли під час причастя віряни свідчили про переживання цілющої сили Христа.

Деякі п'ятидесятницькі богослови намагалися знайти спільність між духовністю «руху Духа», особливо її акцентом на глоссолалію, говоріння іншими мовами, як способом «забезпечити» божественну присутність і таїнствами як «знаками» божественної присутності.⁴⁷ Однак більшість відкидає подібний зв'язок. Зокрема, В. Керкайнен вказує на відмінності, які «настільки драматичні, що в більшості можна лише вказати на деякі загальні мотиви по темі глоссолії і євхаристії».⁴⁸

Існують інші способи «зустрічі з Господом», які цінуються серед п'ятидесятників й будуть розглянуті в роботі. Серед них, наголос на чудеса та знамена, а також духовні дари як оснащення для служіння та практики в молитовному житті. Водночас мотив виявів цієї духовності укорінений в общинності, яка з самого початку вирізняла п'ятидесятництво. Ця «койнонія» з нарративу Дій Апостолів стала наслідком пневмацентричної парадигми церкви. Те, що реформатський богослов М. Велкер говорить про важливість спілкування в біблійній теології Духа, можна легко застосувати до акценту п'ятидесятництва на спільноті: «Дух виробляє нову єдність у людях Божих, звільняючи їх від наслідків безсилля, заподіяного власним гріхом, і відновлює життя, яке було пригніченим. На початках переживання досвіду Божого Духа... це відновлення внутрішнього порядку, принаймні нової посвяти, солідарності та лояльності. Прямим наслідком сходження Божого Духа є зібрання, об'єднання людей, які опинилися в стражданні. Вони отримують підтримку своїх співгромадян; приналежність до нової спільноти виробляється після сходження Духа».⁴⁹

Безпрецедентна пневмацентрична «койнонія» раннього п'ятидесятництва дозволила подолати етнічні, расові та гендерні перешкоди й витворити спільноту внутрішньою основою управління якої стане «свобода в Дусі». Цією радикальною емфазою «рух Духа» прагнув бути схожим на першоапостольську

⁴⁷ Див. наприклад Macchia, Frank. "Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience." *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 5 (1993): 61-76.

⁴⁸ Kärkkäinen, Pentecostal Identity: 27.

⁴⁹ Michael Welker, *God the Spirit*. Translated by John F. Hoffmeyer. (Minneapolis: Fortress, 1993): 57.

общину з її новим рівнем стосунків в яких політичний фактор поступився пневматологічному.⁵⁰

Стверджуючи центральну роль христології та харизматичної духовності як основу для визначення п'ятидесятницької ідентичності, не варто втрачати пневматологію, найвідомішу й найчастіше обговорювану ознаку п'ятидесятництва. П'ятидесятницький потяг до наративів євангелиста Луки обумовлений прагненням транспонувати практику першоапостольської церкви «тут і тепер» осердям якої виступає знаменитий текст книги Дії Апостолів. 1:8: «Та ви приймете силу, як Дух Святий злине на вас, і Моїми ви свідками будете в Єрусалимі, і в усій Юдеї та в Самарії, та аж до останнього краю землі».

Про цей досвід П'ятидесятниці і очікування Духу було стисло зафіксовано на початку Римо-католицького діалогу з п'ятидесятниками в документі, що висвітлює п'ятидесятницьку позицію: «Навряд чи можна заперечити те, що п'ятидесятницькі пробудження нинішнього століття перенесли койнонію із Святим Духом з обрядової містичної традиції Церкви, зробивши її спільним досвідом всього народу Божого».⁵¹ Розуміння дії Духа в церкві через окремих її вірян не є чимось екстраординарним для історії християнства. Однак специфіка п'ятидесятницької пневматології полягає в твердженні про те, що всі християни незалежно від соціальної, гендерної, расової ознаки та етнічної ознаки повинні очікувати отримання сили Святого Духа і цей стан є нормальним типовим стилем християнського життя. Звідси, можна говорити про таке всезагальне очікування як своєрідну форму демократизації та примирення. Тобто на підставі цього світогляду, тепер є не тільки доступ до Бога і «святих речей» для всіх чоловіків і жінок, а також можливість для служіння та керівництва. В основі цього доступу лежить не освіта, статус чи багатство, а отримання сили Святого Духа.

⁵⁰ Ситуація в Коринтській церкві, яка була обдарована харизмами, але не позбавлена людських амбіцій суттєво відрізняється від Єрусалимської церкви.

⁵¹ Howard Ervin, «Koinonia, Church and Sacraments: A Pentecostal Response». Unpublished Pentecostal position paper read at the International Roman Catholic – Pentecostal Dialogue in Venice, August 1-8, 1987: 8-9.

Переживання подібного досвіду п'ятидесятники називають «отримання сили», а богослов Х. Кокс позначає як «первинна духовність». Цим терміном він вказує на значною мірою необроблене центральне ядро людства, де відбувається нескінченна боротьба за почуття призначення та значущість. Для Кокса «рух Духа» репрезентує духовне відновлення центром якого є бажання підняти людей від відчаю та безнадійності. Кокс вважає цей акцент на «первинній духовності», проявленим у сучасному західному постмодерністському світі, так і серед п'ятидесятників на глобальному Півдні. Ця ж духовність може стати ключем для розуміння глобальної пентекостелізації світу.

Тут важливо, що п'ятидесятництво може бути надзвичайно добре пристосованим до нового культурного умонастрою, який сформувався на Заході наприкінці двадцятого століття, і водночас до іншого, домодерного, умонастрою, що переважає на глобальному Півдні. Відзначаючи цей факт, А. Макрат говорить про «співзвучність випадковостей, а не ретельно продуману стратегію адаптації»⁵², хоча самі п'ятидесятники описують власну актуальність в різних контекстах в категоріях «божественного провидіння», яке треба розпізнати в плині земних подій.

Доступність харизм для усіх людей незалежно від походження вкупі з провіденційним усвідомленням власної ролі помноженим на переконання дії Бога «тут і зараз» створює потужний соціальний ефект. Він був менш помітний в ранньому п'ятидесятництві через те, що апокаліптична емфаза розмивала в очах вірних сенс соціальних поліпшень. З ослабленням есхатологічного фактору, соціальний вимір п'ятидесятницької пневматології став посилюватися особливо в країнах глобального Півдня. Індивідуальне перетворення в таких умовах тягне за собою заклопотаність соціальними потребами. Дух надихає дбати не стільки про власне спасіння, стільки місію для зовнішніх: перейматися проблемами бідних, зцілювати хворих й працювати заради знедолених. У цьому сенсі, п'ятидесятництво ресакралізує щоденне життя, відкриває доступ

⁵² Макрат, *Небезпечна ідея християнства*: 594.

до трансцендентної реальності через євангелізацію, суспільну дію, а в деяких контекстах й через політику. Як вдало підкреслює А. Макграт: «Віра в Бога тут не пригноблює і не вводить в оману (як твердив марксизм), а звільняє та перетворює», тому «вплив п'ятидесятництва виявився надзвичайно дієвим: воно витіснило марксизм як джерело розради та натхнення для міської бідноти».⁵³

Таким чином, п'ятидесятництво стало серйозним викликом традиційним церквам та теологіям, особливо тим, хто наполягає на так званому «принципі припинення»⁵⁴, згідно якого, чудеса або надзвичайні харизми завершилися наприкінці апостольського віку. Часто будучи незрозумілими через свою емоційність, п'ятидесятники ввели динамічний, захоплюючий тип духовності та життя поклоніння в сучасній церкві, підкреслюючи можливість переживання Бога містично.

В класичному п'ятидесятництві розмежовують досвід хрещення Святим Духом й навернення на підставі пневматології Луки. Дякуючи «нарративному» повороту в ХХ ст., тексти євангелиста були «введені з тіні» дидактичних текстів апостола Павла й доповнили паулістичну пневматологію. Якщо Павло фокусувався на сотеріологічній складовій дії Духа, то Лука стверджував Його пророчу функцію та визначальну роль для місійної діяльності церкви про що буде йти мова у відповідному параграфі.

Хоча представники «руху Духа» спочатку практикували власну духовність, а вже потім її пробували обґрунтувати, нове і спірне доктринальне розуміння хрещення Духом виникає в перші роки п'ятидесятницького поступу.⁵⁵ Поліваріантність формулювань пов'язаних з хрещенням Святим Духом та свідомством переживання цього досвіду дещо уніфікується дякуючи поняттю «початковий фізичний доказ», яке сприймають більшість класичних п'ятидесятників. Це означає очікування п'ятидесятниками зовнішньої ознаки

⁵³ Макграт, *Небезпечна ідея християнства*: 587.

⁵⁴ В богослов'ї зазвичай це поняття визначають як цессаціонізм.

⁵⁵ Більше про обґрунтування вже наявного духовного досвіду в статті: Jean-Daniel Plüss, «Azusa and Other Myths: The Long and Winding Road from Experience to Stated Beliefs and Back». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 15.2 (1993): 189-201.

або прояву прийняття духовного хрещення, котрим вважається glossolalia (говоріння іншими мовами). На думку богословів руху, ця доктрина походить з книги Дій Апостолів й має сучасне застосування. Теологічно доктрина початкового доказу функціонує «сакраментально»: вона є зовнішнім підтвердженням внутрішньої благодаті, отриманої від Божого Духа. Зазвичай п'ятидесятники не називають її «сакраментальною» і не обов'язково підтверджують цей зв'язок.⁵⁶

Інші дари Духа, такі як пророцтво, молитва за зцілення, і прояви чудес та знамен, із захопленням приймаються й культивуються п'ятидесятниками. Віра в спроможність Духа принести зцілення⁵⁷, незалежно або то фізична чи емоційна/психічна хвороба, є однією з ознак п'ятидесятництва. Тут воно суголосне постмодерністській необхідності цілісного розуміння взаємодії між тілом і розумом. Такий антропологічний підхід стає основою для віри, яка може включати здатність вступати у «духовну війну» і, якщо необхідно, виганяти демонічні сили. Подібні практики є важливим компонентом духовності п'ятидесятників особливо в країнах глобального Півдня.

В екуменічному сенсі важливо відзначити співвідносність доктрини Святого Духа в працях п'ятидесятницьких авторів з типовими протестантськими пневматологічними лініями. З одного боку, хрещені Духом солідаризуються з вченням про Святого Духа як Божественну Особу, використовують набуту ортодоксією пневматологічну термінологію та категоріальний апарат й не заперечують діяльності Духа для забезпечення новозавітного буття вірянина. З іншого боку, на основі своєї самобутньої духовності, п'ятидесятники виходять за межі встановлених контурів традиційних теологій і відсувають кордони пневматології стверджуючи тривалу діяльність Святого Духа в світі Його особистої взаємодії з окремими

⁵⁶Frank DMacchia, «Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 5 (1993): 69.

⁵⁷З такою термінологією буде не згоден п'ятидесятницький теолог Р. Мензіс, який не пов'язує зв'язок роботи Духа й звершення чудес. На його думку саме Божа сила («динаміс»), а не Дух, була джерелом звершення чудес. З Духом у Мензіса співвідноситься пророче послання й здатність проголошувати Євангеліє. Більше в параграфах 3.1. та 3.4.

людьми та цілими общинами. У цій традиції існує постійне сподівання на особисте втручання Святого Духа у справи світу та в життя окремих віруючих як наслідок заступницької молитви, а також прояв Духа в духовних дарах та надприродних знаменах, які проявляються здебільшого на місіонерських полях. Останні десятиліття з ростом в п'ятидесятницьких колах академічного богослов'я зростає скепсис до «фантастичних місійних звітів», в яких неможливо розмежувати дійсне від хибного. Як вдало підсумовує А. Йонг: «Пятидесятники стикаються з тиском прийняття традиційного надприродного світогляду разом з принизливими заявами про їх виключення з наукової чи академічної бесіди, або зі спробою переосмислити власні свідчення в більш натуралістичному ключі, щоб мати можливість участі у ретельному науковому дослідженні власної духовності та досвіду».⁵⁸

Важливим компонентом п'ятидесятницької ідентичності є місійна еклезіологія. Попри те, що рух виникає на початку ХХ ст. ще до відкриття (оновлення) християнськими традиціями місійної направленості Церкви, його погляд на місію церкви, а особливо практика цієї місії випереджає свій час забезпечивши йому безпрецедентне зростання. Перехід від церковної місії до місійної церкви в «русі Духа» відбувся на дещо інших засадах які пропонували дещо згодом Д. Бонхеффер, Л. Ньюбігін та інші ідеологи місійної еклезіології. Висока динаміка місійної активності була забезпечена спробою транспонувати новозавітний взірець церкви: пневмацентрична спільнота, мотивована апокаліптичними очікуваннями прагне євангелізувати світ з проповіддю та практикою надприродних чудес та ознак. Церква в такій моделі постає як місіонерський пункт, а спонтанність та безпосередність її загального зібрання обумовлюють швидке поширення руху в нових культурних контекстах. При цьому, гострі есхатологічні очікування скеровують спільноту Духа до негайної практики нівелюючи її осмислення та концептуалізацію, а

⁵⁸Amos Yong, «The Spirit Hovers over the World: Toward a Typology of 'Spirit' in the Religion and Science Dialogue». The Digest: Transdisciplinary Approaches to Foundational Questions 4.12 (2004). http://www.metanexus.net/digest/2004_10_27.htm.

довгострокові проекти соціального служіння не користуються популярністю через скорочене відчуття часу.

Зміна суспільного контексту в середині ХХ ст., відкриття п'ятидесятниками інших теологічних традицій, а також «харизматичне оновлення» не лише ослаблюють апокаліптичні очікування, а й суттєво змінюють місійні емфази. В західних країнах п'ятидесятництво почало ставати респектабельним і здобуло визнання середнього класу. Частково цю зміну ставлення спричинили соціальні ліфти та збільшення доходів. Представники «руху Духа» вже не ототожнювалися виключно з маргінальними прошарками, інтенсифікувалася динаміка стосунків вірян з пануючою культурною парадигмою. Загальна зміна контексту спричинила трансформації в межах руху, які виразилися в тому числі в переході від еклезіології заснованої на євангелизмі до еклезіології сформованої на холістичному розумінні місії. П'ятидесятники на межі століть, відкриваючи для себе цілісні реформаційні концепти, прагнуть не просто рятувати людину, а преображувати творіння. В цьому сенсі триває трансформуються погляди на соціум та людину, з'являються економічні та екологічні інтенції тощо.⁵⁹

Пневмацентрична природа п'ятидесятництва помножена на місійні імперативи визначила екуменічну складову ідентичності п'ятидесятництва. У. Холленвегер наполягав, що «п'ятидесятницький рух було розпочато як екуменічної рух відродження в межах традиційних церков».⁶⁰ П'ятидесятницька еклезіологія глибоко вкорінена в екуменічному прочитанні історії. П'ятидесятництво слід розглядати як рух всередині церкви та поміж церквами, а не як прояв нової церкви. Більш того, воно мислить себе як рух в процесі становлення церкви. Окрема спільнота, деномінація або сам п'ятидесятницький рух, як щось ціле, слід вважати, чимось перехідним,

⁵⁹ Див. наприклад R. Woodberry, «Pentecostalism and Economic Development.» In *Markets, Morals and Religion*, edited by Jonathan Imber (New York: Transaction Publishers, 2017): 157-178. A. J. Swoboda, «Eco-Glossolalia: Emerging Twenty-First Century Pentecostal and Charismatic Ecotheology.» *Journal of Rural Theology* 9, no. 2 (2011): 101-116.

⁶⁰ Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*: 432.

постійно очікуючи сходження Святого Духу, ціль якого – відновлення християнства.

В основі екуменічного потягу раннього п'ятидесятництва лежав спільний духовний досвід.⁶¹ Однак через ворожу реакцію на поширення п'ятидесятницьких практик, екуменічний потенціал руху було загальмовано. З визнанням п'ятидесятницьких деномінацій християнським співтовариством, а також поєднанні місіонерських зусиль та універсалізації п'ятидесятницького богослужіння, екуменічні прагнення п'ятидесятництва відчутно зросли. Хоча окремі деномінації «руху Духа» достатньо насторожено поставилися до «харизматичного оновлення», його спалах вивів на новий рівень екуменічні форми п'ятидесятництва, які виразилися масштабних в інституційних проектах, включаючи початок в 1972 р. католицько-п'ятидесятницького діалогу.⁶² На глобальному рівні екуменічні пошуки п'ятидесятництва залишилися життєздатними завдяки діяльності ключових осіб руху ХХ ст. таких як В. Сеймура, Т. Барратта, Л. Петруса, Д. Джі, Д. дю Плессі, В. Холленвегера та ін. Примітно, що серед п'ятидесятників до сьогодні існує менше зацікавлення досягненням єдності теологічної думки, ніж координацією діяльності для Царства Божого. Іншими словами, екуменізм в ім'я місії має перевагу над екуменізмом для *koínonía*.

Отож, після першого століття власного підйому та розвитку, п'ятидесятницький рух стикається зі значними богословськими завданнями, включаючи письмове осмислення власної доктрини. Це важливо для самого руху у сенсі його майбутнього. Тільки той духовний рух, який адекватно розуміє себе, здатний як вижити так і розвиватися у мінливих контекстах ХХІ ст. Натомість, рух без почуття власної ідентичності може легко потрапити у «невідомі води» і опинитися в дебатах, які є чужими для нього. Крім цього,

⁶¹Відомо, щодо видання антип'ятидесятницької Берлінської Декларації 1909 р. Хрещені Святим Духом здебільшого залишалися в межах своїх деномінацій і очікували, що пережитий ними досвід охопить увесь християнський світ або хоча б споріднені євангельські течії.

⁶²Див. наприклад: Kärkkäinen, «Free Churches, Ecumenism and Pentecostalism»: 53-64. Cecil M Robeck, *Ecumenism*. In *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, edited by Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre Droogers, and Cornelis van der Laan (Berkeley: University of California Press, 2010): 286-308.

ідентифікація дозволить п'ятидесятникам вести діалог з іншими християнськими традиціями віри на новому рівні, убезпечивши себе від неправильних оцінок та непорозумінь в релігійному, академічному та суспільному вимірах.

Треба усвідомити, що п'ятидесятництво достатньо молодий рух, який потребує часу для напрацювання власної ідентичності, враховуючи довгий шлях старіших традицій, таких як лютеранство й реформатство, котрі продовжують формуватися після сотень років осмислення. У цьому процесі на початку третього тисячоліття роль «незахідного» християнства (Азії, Африки та Латинської Америки) буде визначальною, оскільки епіцентр християнства загалом й п'ятидесятництва зокрема перемістився туди. Глибше дослідження п'ятидесятницьких джерел демонструє заперечення ідеї великого вибуху, де все розгортається з єдиного центру (пробудження на Азуза), й перехід до парадигми ряду вибухів, кожен з яких, відокремлений від попередніх у часі та просторі і представляє собою дифузійний центр для нових п'ятидесятницько-харизматичних ідей та практик. Звідси, ідентифікація може ускладнитися не стільки через поліцентричність руху, скільки через неспроможність обмежити його конкретною історичною епохою або назвати скінченим процесом. І тут визнання «рухом Духа» П'ятидесятниці в категоріях триваючої дії, а не історичної події, може стати ключовим маркером розуміння того, хто такі п'ятидесятники.

1.3. Концепції генези п'ятидесятництва у світовому та вітчизняному контексті

Екстраординарний поступ п'ятидесятницького руху в ХХ ст., його спроможність до адаптації в різних релігійних та культурних контекстах привертає увагу до етапу становлення руху. Сучасні дослідники вважають, що на етапі зародження п'ятидесятництва не варто обмежуватися лише вивченням теологічного оточення руху. Його початки та поступ слід вписати в ширшу картину суспільного-політичного, економічного та культурного життя епохи.

Ретроспективно генеза та історія руху бачиться як неоднорідний малюнок, і це ускладнює пошук ключових факторів виникнення й розвитку п'ятидесятництва. Традиційно вважалося, що п'ятидесятницький рух зародився в Сполучених Штатах. Він набув свого особливого вигляду у першому десятилітті двадцятого століття, насамперед під впливом афроамериканського проповідника В. Сеймура, а також його попередника, методистського пастора Ч. Пархама. Майбутній лідер пробудження народився у м. Центрівіль, штат Луїзіана, у 1870 р., у сім'ї колишніх рабів. Попрацювавши певний час носієм на залізниці в Індіанapolisі, Сеймур у 1900 р. перебрався до Цинциннаті, де приєднався до християнської групи «Святі вечірнього сьйва». Ця група була відома своїм радикальним богослов'ям святості, включно з доктриною «другого благословення повним освяченням», преміленіалізмом і обіцянкою воскресіння Святим Духом всіх мертвих перед вознесінням. У 1903 р. Сеймур переїхав до Х'юстона, штат Техас, де приєднався до маленької церкви, яка також належала до «руху святості». Пастор цієї церкви, чорношкіра жінка на ім'я Л. Фарроу, звернула увагу Сеймура на Ч. Пархама. У 1905 р., почувши, як Пархам описує говоріння мовами, Сеймур вирішив продовжити його справу, заснувавши власну церкву – «Місію апостольської віри» на вулиці Азуза в Лос-Анджелесі.⁶³

Втім, появі вчення Ч. Пархама, У. Сеймура та руху пробудження на Азуза-стріт передували складний комплекс взаємодії теологічних напрямків, історичних подій, соціальних процесів тощо. П'ятидесятницький рух мав багато джерел, але їх прояви були достатньо спорідненими, щоб уможливити співробітництво, спілкування та взаємну підтримку. В західній дослідженні з історії п'ятидесятництва переважає наголос на *історико-теологічній концепції* генези руху. Її представники наголошують на теологічному оточенні майбутнього руху, вказуючи на трансформацію доктринального змісту як ключовий фактор для подальшого розвитку п'ятидесятництва. Так, на думку Д. Дейтона, богослов'я п'ятидесятництва укорінене в доктринальних побудовах

⁶³Сесил Робек, *Азуза-стріт: миссія и пробуждение* (Александрія: Ездра, 2011): 36.

XIX ст., а саме у їхньому трактуванні вчень про спасіння, божественне зцілення, хрещення Святим Духом і другий прихід Христа. При цьому, Дейтон наголошує на важливості для зародження п'ятидесятництва як богословських трансформацій в межах веслеянського руху святості, що акцентував увагу на перфекціоністському аспекті хрещення Духом Святим, так і на значенні Кесвікського руху, який навчав про хрещення Духом як фактор отримання християнином духовної сили.⁶⁴

Цікаво, що деномінаційні п'ятидесятницькі історики також часто схиляються до історико-теологічної концепції як основної у питанні генези п'ятидесятництва.⁶⁵ Їхня ідея дещо спрощена і полягає в тому, що Церква активно практикує те, про що у ній вчать. Звідси, ранні століття історії християнства були плідними на духовні дії через потужний наголос на них у Церкві. Згодом, зміна розуміння дій Духа і зведення їх до миропомазання (конфірмації), що тепер розумілося як продовження П'ятидесятниці, знівелювали масовість духовних проявів, обмеживши їх екстраординарними випадками. Реформація XVI ст. починає процес відродження духовних проявів через оновлення віровчення апостольської Церкви. Слідом за М. Лютером, який оновлює євангельську сотеріологію, постає богословська фігура Д. Веслі, що актуалізує питання освячення. Веслеянський рух святості XIX століття йде ще далі, шукаючи «третього благословення». Наприкінці XIX в. вчення про Святого Духа в русі святості метафорично нагадувало «зв'язку дров до яких необхідно було піднести вогонь»⁶⁶.

Подібний підхід достатньо універсальний, однак не враховує американського теологічного розмаїття другої половини XIX ст. у його впливі на становлення п'ятидесятництва, а також не може пояснити спонтанні «сходження Духа» в інших контекстах, де богословських передумов було замало.

⁶⁴ Dayton, *The Theological Roots of Pentecostalism*: 173-174.

⁶⁵ Див. наприклад: Fred Smolchuk, *From Azusa street to the USSR /Fred Smolchuk* (Arcadia: North American Slavic Pentecostal Fellowship, 1992). ГєриМакги, *Исторический обзор. В Систематическое богословие*. Редактор Стєнли Хортон. (К.: Лайф, 1999): 9-46.

⁶⁶ Макги, *Исторический обзор*: 18.

Важливим фактором генези та поширення п'ятидесятництва іноді вважається *соціальна концепція*. Для неї визначальним є не стільки теологічне оточення раннього руху, а його полірасовий та поліетнічний характер, а також відстоювання прав жінок, в тому числі на священнодії. Відтак рух розглядається як динамічна суспільна сила й форма радикального протесту проти расової сегрегації та чоловічого домінування, що характеризувала північноамериканські суспільні реалії на зламі XIX і XX ст. Як зазначали ранні п'ятидесятники «на Азуза лінія кольору шкіри була змита кров'ю Христа», а журналісти Лос-Анжелесу доби пробудження підкреслювали, «що конгрегація складається з кольорових людей з домішкою білих».⁶⁷ Провідна роль жінок у цьому відродженні також виходила за межі тодішніх культурних норм й була засвідчена тезою У. Сеймура: «Критерій для служіння не стать, а покликання».⁶⁸ Водночас в подальшому між У. Сеймуром та Ч. Пархамом стався конфлікт на расовому ґрунті. Останній не мав жодного наміру приставати на расову інклюзивність, яку проголошував і практикував Сеймур на Азуза-стріт. Занепокоєний прихильністю Сеймура та його послідовників до міжрасового братства, Пархам вдався до невдалої спроби взяти пробудження на Азуза під свій контроль. Пізніше Пархам проголосив ідею «англо-ізраїлізму», під якою розумів привілейованість білих англосаксів-протестантів, які ніби то були нащадками загублених племен Ізраїлю, і піднесено висловлювався про Ку-Клукс-Клан. Він так і не примирився з Сеймуром і зрештою помер у безчесті та невіданні. Лише третє покоління п'ятидесятників у 70-ті рр. частково реабілітувало Ч. Пархама.

Отже, соціальна концепція генези п'ятидесятництва вказує на своєрідний авангардизм руху, його суспільну значущість та релевантність у маргінальному середовищі. Водночас її вагомим недоліком є відсутність універсальності, хоча це може бути пов'язане з браком досліджень суспільного контексту зародження п'ятидесятництва в неамериканських середовищах.

⁶⁷Сесил Робек, «Улиця Азуза. Столетспустя». *Духовные источники*. Вип. 18(2007): 4.

⁶⁸Estrela Y Alexander, *The Women of Azusa Street* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2005): 41.

Схожою до попередньої є *соціокультурна концепція*, яка все ж вирізняється деякими специфікаціями. З початку 1970-х рр. ретельно аналізується демографія п'ятидесятництва та його соціальний склад. Методологічно цей підхід ґрунтується на класовому аналізі релігії Р. Нібура, який зумовлює теологічні погляди соціально-культурними обставинами. У застосуванні до п'ятидесятництва домінував погляд, що рух досяг розквіту завдяки компенсації своїм послідовникам відсутності у них високого соціального і політичного статусу.⁶⁹ П'ятидесятництво могло надавати вірним своєрідне психологічне укриття в період різкої зміни соціальної приналежності, викликаной індустріалізацією або іншими соціальними трансформаціями. Тому у минулому нормою серед соціологів релігії була типове ставлення до п'ятидесятників з точки зору теорії депривації, часто з мінімальним знанням про самий рух.⁷⁰

Варто підкреслити, що харизматичні течії християнства, включаючи п'ятидесятництво, відрізняються наголосом на суб'єктивному духовному досвіді й індивідуальному самовираженні віруючого. Звідси, п'ятидесятницькі громади можуть забезпечити «вищий рівень компенсації», ніж споріднені течії. Минуле багатьох віруючих поза церквою дуже часто складне, пов'язане з різного роду трагедіями та суспільним відчуженням. Тому не є дивним чисельне зростання п'ятидесятництва, насамперед серед міської бідноти та суспільно маргіналізованих верств населення Азії, Африки та Латинської Америки. Наприклад, у Південній Кореї становлення руху припадає на повоєнний час. П'ятидесятницька церква повної Євангелії Єойдо розпочала свою діяльність 1958 р. в колишніх армійських наметах у нетрях Сеула, наголошуючи на перетворювальному впливі Євангелії силою Святого Духа. Ця проповідь відбувалася на тлі несприятливих умов суспільної та економічної депресії у повоєнній Кореї і знайшла відгук у тисячах життів.

⁶⁹Роман Соловій, «Контекст виникнення п'ятидесятництва». *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия*. Вип. 2 (2003): 148.

⁷⁰Див. наприклад Albert Miller, «Pentecostalism as a Social Movement» *Journal of Pentecostal Theology* 9 (1996): 97-144.

Водночас соціокультурна концепція непереконливо пояснює привабливість п'ятидесятницького руху ранньої доби серед частини білого населення США, яке з легкістю приставало до ранніх груп хрещених Святим Духом, хоча ширша американська культура вважала цей рух ексцентричним, навіть небезпечним. Про це добре свідчать заголовки газет Лос-Анжелесу у квітні 1906 року: «Нова секта фанатиків виривається на свободу», «Дика сцена вчора вночі на Азуза-стріт».⁷¹ Ширше визнання п'ятидесятництва серед білих американців середнього класу відбулося під час харизматичного оновлення 1960-х рр. Тут треба говорити й про респектабельність третього покоління п'ятидесятників й часткову зміну ставлення, спричинену соціальними ліфтами, пов'язану із збільшенням доходів та розвитком передмість у повоєнній Америці. Втім, вирішальним чинником стала поява типових для п'ятидесятництва харизматичних явищ всередині традиційних протестантських деномінацій.

Цікавою виглядає *місійна* концепція генези п'ятидесятництва, яку запропонував німецький фахівець з проблеми Міхаель Бергундер. Він поміщає місіологічний потенціал Азуза в більш ширший контекст. Так саме пробудження розглядається як логічне продовження місіонерського прориву ХІХ ст. в середовищі консервативного американського та британського протестантизму, що дрейфував у напрямку преміленіалізму. Гострі есхатологічні очікування народили лозунг «Євангелізація в нинішньому поколінні» й спонукали до пошуку засобів прискорення рятівної роботи для світу. Одним з них варто вважати ідею ксенолалії Ч. Пархама. М. Бергундер підкреслює бачення ранніми п'ятидесятниками Азуза як вихідного пункту очікуваного пробудження останніх часів. Такий підхід інтенсифікував міжнародні місіонерські зусилля й наприкінці 1908 р. п'ятидесятницький рух поширився майже на 50 країн світу.⁷²

⁷¹ Робек, *Азуза-стріт: миссия и пробуждение*: 114.

⁷² Michael Bergunder, «*Mission und Pfingstbewegung*», in Christoph Dahling Sander, Andrea Schultze, Dietrich Werner, Henning Wrogemann, Hrsg., *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. (Gütersloh: Chr. Kaiser 2003): 200-219.

Перше десятиліття ХХ ст. М. Бергундер розглядає як особливий період всесвітнього пробудження в консервативних протестантських колах, що проявилось в багаточисельних місцевих пробудженнях, які власне й використали п'ятидесятники. Після 1910 р., коли загальний настрій пробудження було втрачено, есхатологічний вимір і з ним пов'язане вчення (насамперед, ксенолалія й розуміння сповнених Духом Святим як запечатаної Нареченої Христа) поступається місцем канонізації вчення про говоріння на мовах як початкове свідчення хрещення Духом Святим. М. Бергундер резюмує: «Незважаючи на фактичну відмову від есхатологічної ідеї місії, місіонерська практика залишилась твердо закріпленою в п'ятидесятницькому розумінні, хоча в майбутньому без спеціального п'ятидесятницького теологічного мотиву».⁷³ Як зауважує дослідник А. Андерсон, більшість п'ятидесятницьких рухів «почали існувати як місіонерські інститути».⁷⁴ Однак згодом хрещені Духом Святим витворили потужні церковні та надцерковні структури, подекуди з єпископальною формою правління, що у деяких контекстах загальмувало місіонерський поступ руху.

Нарешті, у західних дослідженнях п'ятидесятництва вагоме місце займає *еклезіологічний* дискурс. П'ятидесятництво з'являється на межі ХІХ–ХХ ст. як об'єднання глобальних течій «волютаристського» християнства – тобто як неформальне об'єднання християн і громад, підхід до церкви яких ґрунтувався на демократичному, децентралізованому русі низових членів, які поділяли неінституціональний, але харизматичний досвід. Хоча ранні п'ятидесятники практично нічого не писали про еклезіологію, вони витворили церковну модель, яку можна визначити як «свобода в Дусі». Тобто хрещенні Святим Духом схиляються до інтуїтивного, прагматичного ставлення до церкви, вважаючи, що її структури та форми спроможні до необмеженої адаптації під проводом Святого Духа. Така, дещо наївна, церковна модель виявилася привабливою на фоні потужних ієрархічних надбудов протестантських течій.

⁷³ Там же: 206.

⁷⁴ Allan Anderson, «Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World». *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8:1 (2005):31.

При цьому, ранні п'ятидесятники частково випереджували місіональний зсув в еклезіології, що стався у християнському середовищі ближче до середини ХХ століття. Як влучно зазначає А. Андерсон: «П'ятидесятники проповідували Євангеліє з метою закладення фундаменту церкви, що стало центральною особливістю всієї місіонерської діяльності п'ятидесятників. П'ятидесятницькі церкви були місіонерськими за своєю природою, й дихотомія між «церквою» та «місією», яка так довго завдавала проблеми іншим церквам, просто не існувала».⁷⁵ На думку відомого п'ятидесятницького автора С. Ланда, Святий Дух на початку ХХ ст. сформував спільноти, що стали своєрідними місіонерськими братствами з гострим есхатологічним очікуванням. Дослідник доводить, що переживання такої спільноти інтегрувалися у християнські «якості», які мотивують серця до дії й сформовані п'ятидесятницькими біблійними переконаннями та практиками. Співчуття і мужність – це ті якості, які характеризують досвід ранніх п'ятидесятницьких спільнот. Вони також пов'язані з ідеєю Церкви, що характеризується вірою, святістю та силою. Ці якості особливо поєднуються в п'ятидесятницькому досвіді молитви й народжують свідцтво місіонерської за своєю природою церкви.⁷⁶

Короткий огляд концепцій генези п'ятидесятництва демонструє складний комплекс передумов, що визначив траєкторії розвитку руху на початковому етапі, зумовивши його ідентичність.

Ще одне питання, яке турбує науковців в рамках генези п'ятидесятницького руху стосується причин його стрімкого поширення в неамериканських контекстах. Традиційний підхід змальовує п'ятидесятницький рух як американське явище, яке поступово поширилося світом – частково завдяки активним зусиллям, частково завдяки пасивному «розсіюванню».⁷⁷ Із цього погляду, церква на вулиці Азуза була Єрусалимом, з якого до всіх народів вийшов Божий дар Духа. З цим важко не погодитися, враховуючи, що

⁷⁵ Anderson, «Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World», 37.

⁷⁶ Steven Jake Land, *Pentecostal spirituality: A passion for the kingdom* (Sheffield Academic Press, 1993): 23-24.

⁷⁷ Steve Brouwer, Paul Gifford, and Susan D. Rose, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism* (London: Routledge, 1996):54.

двадцять шість п'ятидесятницьких деномінацій вважають, що їхня історія почалася на вулиці Азуза.⁷⁸ Це дало підставу деяким дослідникам припускати, що цей рух так чи інакше завдячує своїм успіхом американській впливовості.⁷⁹ Це твердження важко повністю відкинути, так як американське п'ятидесятництво здобуло надзвичайний вплив, започатковуючи й інші рухи в усьому світі, а також «облагороджуючи» «автохтонні»містичні починання. Втім, А. Макрат пропонує два застереження стосовно американської пентекостелізації. Тут слід додати два застереження. По-перше, американські п'ятидесятники ніколи не були наближені до уряду, влади чи впливу своєї держави. До початку «харизматичного оновлення» 1960-х рр., яке поширилося всередині традиційних християнських деномінацій, цей рух вважали маргінальним для американського суспільства. П'ятидесятництво не мало практично жодної довіри в культурі чи поваги в академічному середовищі, жодної економічної могутності чи політичного впливу. По-друге, п'ятидесятництво у своєму розвитку пристосовувалося до нового глобального середовища. У цьому процесі лідерство швидко переходило до місцевих пасторів за межами США.⁸⁰

Тому, уважніше придивившись до витоків руху в різноманітних національних контекстах, можна заперечити інтерпретацію п'ятидесятництва лише як істотно американського експортного продукту. Відкриті істориками нові матеріали про поширення п'ятидесятництва в Аргентині, Чилі, Гані, Кореї, на Філіппінах, змусили їх істотно переглянути свої попередні погляди. Сьогодні воліють краще говорити про чимало осередків зародження п'ятидесятництва, які мають явно схожі вірування і настанови, але не мають жодних очевидних ознак взаємного спричинення. Звідси, пробудження на Азуза-стріт є лише одним з них, хоча воно вирізняється тим, що дало світовому

⁷⁸Макрат, *Небезпечна ідея християнства*:575.

⁷⁹Див. SteveBrouwer, Paul Gifford, and Susan D. Rose, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*.

⁸⁰Макрат, *Небезпечна ідея християнства*:574.

руху хрещених Святим Духом значну кількість майбутніх лідерів й прищепило потужну місіонерську спрямованість.

Такий підхід настановлює А. Макграта та інших сучасних дослідників⁸¹ зробити висновок про зародження на початку ХХ століття цілої низки місцевих «п'ятидесятництв», серед яких крім Азуза вирізняються духовні відродження у корейському Пхеньяні (1903), у місії Мукті, заснованій Пандітою Рапабай в індійському місті Пуне (1905–1907), у Манчжурії (1908), у чилійському Вальпараїсо (1909), на Березі Слонової Кістки, на Золотому березі та в ліберійському Гран-Кру (1914).⁸² Американська модель п'ятидесятництва більше за деякі інші вплинула на умонастрої, структури та настанови нового руху, але ми не можемо говорити, що вона й була причиною або джерелом всього цього руху. Так, ці рухи не мали спільної назви, не відрізнялися відчуттям спільної ідентичності, але мали спільні ознаки, властиві п'ятидесятництву, тим самим формуючи складну картину його генези.

Актуалізуючи тему зародження вітчизняного п'ятидесятництва, варто перш за все зазначити невелику кількість наукових розвідок у цьому напрямку. Тому говорити про концептуалізацію підходів до генези руху (рухів) хрещених Святим Духом в Україні дещо зарано. Втім, деякі логічні лінії можливо провести, виходячи з наявного рівня в основному історичного дискурсу.

У радянському релігієзнавстві домінувала точка зору про «американську сутність п'ятидесятництва», його штучний «імпорт» на вітчизняні терени й «ворожість» суспільному контексту.⁸³ Активний розвиток течії на деяких етапах радянської історії пояснювався як вплив залишків буржуазних рудиментів, релігійного піднесення в умовах воєнного лихоліття, окремих якостей очільників руху. Відхід у минуле атеїстичної світоглядної позиції наприкінці ХХ ст. зняв обмеження в дослідницьких підходах та оцінках. Хоча у працях деяких дослідників звучить пострадянська риторика оцінки

⁸¹ Див. наприклад: *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck; Amos Yong. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

⁸² Макрат, *Небезпечна ідея християнства*: 576.

⁸³ Алексей Москаленко, *Пятидесятники* (М.: Политиздат, 1973).

п'ятидесятництва,⁸⁴ все ж підходи до його генези відрізняються більшою зваженістю та аргументованістю. Природно, що частина дослідників вказує на західний вектор генези вітчизняного п'ятидесятництва, інтерпретуючи його як вчення «завезене» реемігрантами на початку ХХ ст. й адаптоване до місцевих релігійних реалій. При цьому, успіх руху на початковому етапі пояснюється культурною та релігійною близькістю реемігрантів до місцевого населення, їх розумінням духовного контексту. Іншими словами, першими п'ятидесятницькими проповідниками у вітчизняному контексті були не Уільям Сеймур чи Томас Баррат, а Порфирій Ільчук, Іван Воронаєв та ін. Такої точки зору дотримується й частина деномінаційних дослідників.⁸⁵

Деякі вчені погоджуючись в цілому з західною домінантою у зародженні вітчизняного п'ятидесятництва, все ж вказують на самобутні духовні пошуки в середовищі в основному містичного православного інакомислення підживлені проповідями реемігрантів.⁸⁶ Цікаво, що західні одновірці зіткнувшись з вітчизняним п'ятидесятництвом воліють говорити, що це «православні, які говорять на мовах», а не носії західної моделі п'ятидесятництва. Окремі п'ятидесятницькі деномінаційні історики пробують поєднати лінії західних богословських впливів та локальних містичних пошуків пояснюючи тим самим своєрідність вітчизняної п'ятидесятницької моделі.⁸⁷

Враховуючи спорідненість у вітчизняному контексті баптистських та євангельських підходів з п'ятидесятницькими (перш за все з християнами євангельської віри; т. зв. «воронаєвцями»), яку можна довести навіть на рівні окремих громад та людських доль, можна говорити євангельську концепцію генези п'ятидесятництва в східнослов'янському контексті. Вона передбачає підхід до п'ятидесятництва як до нового рівня розвитку євангельських течій на

⁸⁴Сергій Сьомін, «Двоїстасутьєвангелізації. З історії місіонерського руху», *Людина і світ*. № 4 (2002): 40-45. Сергій Сьомін, «Християнський вектор зовнішньополітичної стратегії України», *Нова політика*. №1 (2000): 41-44.

⁸⁵ Див. Smolchuk, *From Azusa street to the USSR*: 131.

⁸⁶Вікторія Любащенко, *Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій*, (Львів: Видавничка спілка «Просвіта», 1995).

⁸⁷Див. Владимир Франчук, *Просила Россия дождя у Господа: В 3-х т.Т. II*. (К.: Світанкова зоря, 2002): 8. Олег Борноволоков, *Євангельские христиане Святой Пятидесятницы. П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упоряд. та ред. Михайло Мокієнко(Рівне: Дятлик М., 2015): 11–32.

початку ХХ ст., що знайшов вираз у стійкому їх інтересі руху до пневматології.⁸⁸

Глибший аналіз витоків вітчизняного п'ятидесятництва ще попереду. Але вже сьогодні варто прислухатися до порад А. Макграта й не спрощувати цей феномен, а розглядати його як «рух рухів», прискіпливо аналізуючи генезу кожного відгалуження, з'ясовуючи теологічні, суспільні, культурні та інші чинники їх розвою.

Таким чином, у процесі дослідження витоків та ранніх етапів розвитку п'ятидесятницького руху склалося декілька підходів, які намагаються пояснити його зародження та стрімкий розвиток. Актуалізація різноманітних аспектів в процесі генези руху засвідчує його строкатість, багатобарвність та укоріненість не лише в теологічній чи місіональній, а й соціокультурній реальності. Від самого початку п'ятидесятницького руху йому була властива тема «єдності в розмаїтті». Вона виникла не внаслідок пізнішого переосмислення стратегій, цілей та підходів американського п'ятидесятницького руху через його зустрічі з неамериканськими культурами. Радше можна стверджувати, що «єдність в розмаїтті» була невід'ємною складовою історичного походження того явища, яке ми зараз називаємо п'ятидесятництвом.

1.4. Особливості методології дослідження розвитку п'ятидесятницького руху

Вивчення релігійних рухів у вітчизняному контексті лише починається. Першою значною працею, яка містила пропозицію цілісної методології стала монографія Андрія Пузиніна «Традиція євангельських християн: Вивчення самоідентифікації і богослов'я від моменту її зародження до наших днів».⁸⁹ На думку дослідника, рух євангельських християн складає цілісну традицію, яка походить від руху святості. Як традиція відповідний рух виникає завдяки

⁸⁸ Грегори Л. Николс, *Каргель: развитие русской евангельской духовности. Изучение жизни и творчества Ивана Вениаминовича Каргеля (1849–1937): научное исследование*. Пер.: Н. Рыбальченко. (СПб.: Библиядлявсех, 2015).

⁸⁹ Андрей Пузынин, *Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней* (М.: ББИ Св. ап. Андрея, 2010).

діяльності Пашкова і в момент виникнення формується певна ідентичність руху, яка дослідником уподібнюється до ДНК, якої потрібно дотримуватися у всіх можливих трансформаціях. Тому автор, наприклад, пропонує баптистам повернутися до принципово менш інституціалізованого християнства Пашкова, натхненого рухом святості. Це повернення до первісної ідентичності повинно спричинити до нових можливостей розвитку та подолати очевидну кризу покликаних в українському баптизмі. В цілому, автор спирається на методологію аналізу розвитку традицій А. Макінтаєра.⁹⁰ Згідно із останнім, культурна та етична ідентичність є так само властивою для особистостей та спільнот як фізичні властивості для людського тіла. Відповідно, як мають раніше чи пізніше вирости 32 зуби, так само має розвиватися певна ідентичність, і відступлення від цього розвитку призводять до криз релігійних спільнот, рухів, традицій. Звичайно, розкриття ідентичності не є настільки простим процесом як зростання зубів, а тому розвиток ідентичності уподібнюється Макінтаєром до оволодінням мовою або мистецтвом гри на певному музичному інструменті. Цим більшим є володіння відповідним інструментарієм, тим більшою є ступінь свободи та можливості імпровізації. В цілому, напрямок розвитку має на меті подолати різницю між двома станами. Перший – це людина або традиція «такою як вона є». Другий – це людина або традиція «якою вона має бути». На нашу думку, важко віднайти основу для такої телеології навіть у есхатологічно орієнтованих релігійних рухах. Ідентичність релігійних рухів є значно більш складним явищем, ніж той конструкт, який описаний А. Пузинініним. Фактично дослідник впадає у помилку «натуралізму», коли соціальна реальність, якою є церковний рух уподібнюється до «організму». Такого роду мислення є характерним для класичного етапу розвитку модерної соціальної філософії, але сучасна соціологія, а особливо соціологія релігії, давно зрозуміла помилковість такого роду спрощень.

З богословської точки зору також викликає застереження розгляд А. Пузинініним релігійного руху як певної традиції. Тут є певне уподібнення

⁹⁰Елсдеа Макінтайр, *Після чесноти. Дослідження з теорії моралі*. (К.: Дух і літера, 2002).

існування пізньопротестантських рухів та деномінацій до способу існування історичних церков. Із попередніх підрозділів даного розділу вже є очевидною правильність того погляду на п'ятидесятництво, що розглядає його як рух, а не як традицію чи деномінацію. Більше того – це не рух, що складається із спільнот чи «малих традицій», а це – рух рухів. На наш погляд динамічна суть п'ятидесятництва не дозволяє нам вдаватися до умоглядних моделей, подібних по погляду А. Пузиніна на розвиток євангельського християнства. П'ятидесятництво скоріше є релігійним рухом, динаміка розвитку якого може бути порівнюваною лише з виникненням християнства або із Реформацією.

Очевидна складність аналізу виникнення та розвитку релігійних рухів вимагає застосування складної методології аналізу, яка б була адекватна відносно предмету вивчення. Так, відносно руху «Виникаюча церква» Р. Соловій перш за все здійснює аналіз теології цього руху, пояснюючи його відмінні риси на фоні протистояння лібералізму та консерватизму, постлібералізму та постконсерватизму, а також різних шкіл сучасної теології, які шукають «цілісного світогляду», що був би ефективним у часи постмодерну.⁹¹ Для нас очевидно, що «Виникаюча церква» як рух є скоріше виключенням із правил, оскільки це той рідкий в історії випадок, коли теологічна рефлексія передувала творенню руху. П'ятидесятництво не починалося як гурток інтелектуалів, з якого потім би виріс рух. Навпаки, рух існував тривалий період без власного специфічного академічного богослов'я. І навіть зараз теологічна ідентичність руху є до кінця визначеною, оскільки очевидна не-ліберальність руху не означає його консервативності. У цілому ряді випадків, як, наприклад, рукопокладення жінок, рух завжди займав неконсервативні позиції. Скоріше, маємо справу з намаганням руху займати «позапартійні» позиції у теології, тримаючись ідеалів раннього християнства, в якому віровчення вочевидь не передбачало академічної теологічної рефлексії, а полемічна спрямованість теологічних ідей не мала відношення до модерного

⁹¹ Роман, Соловій, *Феномен Виникаючої церкви в контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі*. Вид. друге, доповнене. (К.: Дух і літера, 2016).

протистояння фундаменталізму і лібералізму. Очевидною проблемою є також те, що п'ятидесятництво як релігійний рух існує ще відносно малий історичний період – близько ста років, а тому ми є свідками лише первинної інституціалізації та раціоналізації руху, коли сама ідентичність ще не набула сталих форм, а теологічна самооцінка ще немає розвинутого характеру «теологічної традиції», загальноприйнятої як нормативно ортодоксія.

Релігієзнавча методологія аналізу ідентичності релігійних рухів у динаміці їх розвитку на ранніх етапах їх функціонування була запропонована у дослідженні Р. Халікова «Форми і наслідки раціоналізації релігійних традицій».⁹² На думку українського вченого, релігійний рух виникає як певний «профетичний вибух», і лише через два покоління віруючих стає можливою інституціалізація самого руху та поява його раціонального осмислення, канонізація певних форм традицій. Р.Халіков аналізує відповідні процеси на прикладах ранніх християнства, ісламу, сикхізму. Застосовуючи запропоновану методологію, можна сказати, що у випадку з п'ятидесятництвом, рух не набув форм певного канону, не став традицією через те, що переживає все нові хвилі внутрішнього оновлення, які дозволяють зберігати первісний динамізм релігійного життя, практик, дискурсу. На етапі формування традиції, який все ще переживає п'ятидесятництво, релігійний рух самовизначається певним релігійним світоглядом, а не систематизованою теологією.

Дослідження релігійного світогляду як основи ідентичності релігійного руху обов'язково має включати в себе аналіз трьох основних елементів такого світогляду. По-перше, це релігійні знання, які виражені у певних наративах, концепціях, ключових термінах, і лише згодом набувають форми систематичної рефлексії, якою є теологія. По-друге, це властиві для руху релігійні цінності, які визначають ідентичність не менше за релігійні знання, але значення яких дослідники схильні недооцінювати. По-третє, це релігійний праксис, тобто форми богопоклоніння, моральної поведінки, спосіб життя в цілому.

⁹²Руслан Халіков, «Форми і наслідки раціоналізації релігійних традицій.» (Автореф. дис. канд. філос. наук. К., 2014).

Адекватний аналіз усіх компонентів релігійного світогляду можливий лише тоді, коли цей світогляд осмислюється не як властивий окремим індивідам, а як притаманний руху в цілому чи принаймні окремим спільнотам. Знання, цінності та культ у п'ятидесятницькому русі виражають певне розуміння Біблії, формують відчуття спільноти, яка має універсальні відносини з Богом та відіграє ключову роль в історії християнства. Сучасний стан християнства бачиться як системна криза, а п'ятидесятництво розуміється як сила, що здатна вирішити цю кризу, надавши нового способу життя, оновивши церкву та весь християнський світогляд – спершу практику, потім цінності, і як наслідок – знання. Це дозволило б християнам у новому ключі відповідати на основні світоглядні питання: «Хто ми? Де ми? Що не так? Де вихід?». Спрямованість п'ятидесятництва на практичну видиму трансформацію християнства надає можливості говорити про цей рух як про певну «ортопраксію», подібну до ісламу, де єдність практик уживається із різноманітністю богословських інтерпретацій. Однак, п'ятидесятництво не є ортопраксією, оскільки, як і кожна християнська течія, прагне до єдності не лише в практиках, а і у цінностях та знаннях. Саме виникнення п'ятидесятницького руху було пов'язане із світоглядними пошуками християн, які бажали принципово оновлення відносин Бога і християнської церкви, Бога і окремого вірного, церкви і «світу цього». Поява п'ятидесятництва була певною світоглядною трансформацією, оскільки було сформовано відразу і новий спосіб християнського життя (оновлення богопоклоніння, моралі, норм життя спільнот), так і змінено спосіб мислення – оновленими були релігійні знання та цінності.

Ч. Тейлор вірно відмічає, що протестантизм в цілому був спробою досягти святості життя для усіх вірних, а не лише для окремих обраних.⁹³ Намагання жити надприродним чином властиве майже для усіх протестантських рухів на ранніх стадіях їх розвитку. Однак, п'ятидесятницький рух відрізняється вимогою досвідного переживання надприродного як очевидно явленого у

⁹³ Чарльз Тейлор, *Секулярна доба. Книга перша*. Пер. з англ. (К.: Дух і Літера, 2013).

реальності спільноти, а не лише як достовірного у внутрішньому просторі суб'єкта.

Як і всякий протестантський рух, п'ятидесятництво визначається перш за все особливостями тлумачення біблійних наративів, баченням ролі власних спільнот у загальній історії людства, як вона описується Писанням. Певні есхатологічні уявлення задають не лише загальний характер світогляду, а й конкретних переживань спільноти та вірних.

Сучасна теологія звертає головну увагу на досвід як певний критерій для п'ятидесятницького руху, через призму якого спільноти та особистості бачать свої відносини з Богом, тлумачать біблійні наративи, визначають межі «свого» і «чужого». Однак, п'ятидесятництво є вільним від культивування досвіду як критерію істини. Бачити цей релігійний рух як зумовлений певним «досвідом» означає накидати гносеоцентричну модерну (або постмодерну) позицію явищам, які вільні від модерних і постмодерних обмеженостей світогляду. На нашу думку, п'ятидесятництво характеризує не «досвід», а «світогляд» як сума норм життя (у тому числі – норм поклоніння та норм способу життя взагалі), цінностей та знань. При цьому «світогляд» – це перш за все спосіб життя і спосіб переживання, а вже потім – спосіб розуміння та спосіб думання.

Визначення ідентичності п'ятидесятництва тісно пов'язане з деконструкцією цілого ряду міфів, які укорінилися в історичній та теологічній думці. Критичне переосмислення генези руху, що вже розпочалося у дослідницькій літературі вимагає свого систематичного продовження у нашій роботі, а це призводить з необхідністю до поєднання теологічного аналізу з історичним методологічним інструментарієм.

Специфічною рисою п'ятидесятницького світогляду є те, що місце чеснот як рис характеру віруючого та спільнот зайняли харизми. Навколо того, якими мають бути ці харизми, якою має бути послідовність їх появи, якими повинні бути плоди дії цих харизм розгорнулися основні теологічні дискусії вже на стадії виникнення руху.

П'ятидесятництво відрізняється тим, досвід та харизми (як надприродні чесноти), які вважаються взірцевими, мають бути не такими, які стихійно виникають у громадах та є прийнятними для вірних, але ті, що є взірцевими відповідно до наративів Писання.

Засаднича роль наративів Писання у формуванні світогляду громад руху п'ятидесятників робить актуальним звернення до методології сучасної біблеїстики. Специфіка розвитку п'ятидесятництва полягає у тому, що на етапі формування релігійного руху теоретична та практична інституціалізація у вигляді систематичної теології та ієрархізованої організації ще не були можливі. У момент, коли в 1960-ті роки мали б скластися усі умови для такої формалізації руху, він пережив нове оновлення, що закріпило динамічний характер п'ятидесятництва. На нашу думку, саме богословські методології аналізу релігійного світогляду, які пропонує сучасна біблеїстика, можуть бути застосовані до такої динамічної реальності, якою є п'ятидесятницький рух. Найперспективнішою у даному відношенні є методологія Н. Т. Райта, який найбільш глибоко аналізував ідентичність ранньохристиянських громад через дослідження їх світогляду.

За Райтом світогляд релігійного руху має роль динамічного апріорі відносно конкретних теоретичних і практичних процесів, що відбуваються у цьому русі взагалі, а особливо – при спробах саморефлексії, усвідомлення того, чим релігійна течія є за своєю ідентичністю, і що не менш важливо, чим вона не є, якими є «інші», що вже не є «церквою», а є «світом», який має принципово інші світогляди.⁹⁴ Для нашого аналізу важливою є структура світогляду, як її бачить дослідник. На думку Райта, світогляд складається із чотирьох основних елементів. Першим є «історії, через призму яких людина бачить реальність».⁹⁵ Історії, або ширше – наративи, є ключовим елементом, якому підкоряються усі інші. Але без додаткових елементів світогляду наративи б були мовчазними, нічого б не говорили сучасним віруючим. Згідно із Райтом, другим елементом є

⁹⁴ Н. Т. Райт, *Новый Завет и народ Божий*. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге». Пер. с англ. Н. Холмогоровой. (Черкасы: Коллоквиум, 2013): 166.

⁹⁵ Там само.

основні світоглядні питання, відповіді на які пропонуються наративами і безпосередньо визначають ідентичність релігійних громад. «З цих історій, в принципі, можна витягти відповіді на основні питання, що визначають людське буття: хто ми, де ми, що в нашому житті не так і як це виправити? Будь-яка культура дбайливо зберігає глибоко вкорінені вірування і переконання, які можна вважати відповідями на ці питання. У будь-якій відомій нам культурі є уявлення про власне «я», про зовнішнє середовище, про те, що зі світом щось не так, і про той шлях – точніше кажучи, про ту викупну есхатологію, – яка може вивести нас із глухого кута. Визнати це по відношенню до культур – таке ж прозріння, як визнати, що інша людина може абсолютно не схожим на нас. Це звільняє нас від задушливих забобонів про те, що, мовляв, все ми повинні бути такими-то і такими-то».⁹⁶ Відмітимо, що Райт оцінює життєсвіт для світогляду як певну релігійну культуру, яка співвідноситься із іншими культурами, з тим, що є «зовнішнім» відносно релігійних громад. Таке бачення релігій як певних культур, розвинуто К. Гірцом, спрямоване на подолання модерного гносеоцентричного підходу до релігійного світогляду, коли головним є пізнання, а практики поклоніння та певний спосіб життя є вторинними. Бачення релігійного світогляду як первинної антропологічної реальності, що функціонує у релігійній культурі як вторинній антропологічній реальності, дозволяє краще зрозуміти динаміку розвитку релігійного руху, оскільки безпосередньо очевидним та зобов'язуючим для вірного є не лише його світогляд (внутрішні принципи), а й культура його релігійного руху (пропонований спосіб життя). Релігійна культура – завжди конкретна, і у цьому її схожість із конкретністю відповідей на основні світоглядні питання. В залежності від місцевих загальних контекстів різні аспекти можуть виступати на передній план. Цілком можливо, що в Америці відповідь на перше світоглядне питання («хто ми?») буде розпочинатися так: «Ми – есхатологічна спільнота, що переживає нову п'ятидесятницю, і тому ми є церква, що переживає повернення рис ідентичності апостольської спільноти», а на наших

⁹⁶Райт, *Новый Завет и народ Божий*, 166-167.

теренах цій самосвідомості передуватиме визнання, що «ми – не православні, ми не вірні інших заформалізованих традицій, а ми представники живого християнства, що має безпосередні відносини з Богом». Загальні відповіді на кожне із чотирьох світоглядних питань повинні бути певним синопсисом із відповідей, що народжені у всіх культурних контекстах. Проблема для богословського дослідження є у тому, що конкретні відповіді, що визначені у місцевих контекстах – очевидні, а загальний синопсис цих відповідей пов'язаний із теологічною рефлексією. Тому дослідження ідентичності п'ятидесятницького руху з необхідністю передбачає історико-теологічний аналіз розвитку руху в усіх місцевих контекстах з одного боку та теологічний аналіз різноманітних рефлексій щодо рис ідентичності руху, що вже представлені конфесійними теологами.

Третім елементом світогляду Райт називає «культурні символи», з якими уява релігійної спільноти пов'язала колективну ідентичність. «Подібні символи існують у всіх культурах, часто їх можна розпізнати по тому, що замах на них викликає гнів або страх. Найчастіше такі символи діють як соціальні та культурні маркери: хто поважає ці символи – свій, хто не поважає – чужий. Саме ці символи – видимі і відтворювані втілення світогляду, як правило, занадто глибокого для того, щоб згадувати про нього в звичайних розмовах, – формують ту решітку, крізь яку люди сприймають світ. Вони визначають те, як люди бачать реальність в цілому. Від них залежить, що зрозуміло і що незрозуміло, що прийнятно і що неприйнятно в даній культурі».⁹⁷ Специфіка п'ятидесятництва у тому, що головні символи не мають матеріального втілення у вигляді Храму чи якогось подібного артефакту. Між тим, рух має певні символи скрізь у світі у вигляді «хрещених Духом Святим». Як носії нової ідентичності ці вірні є живими «іконами» П'ятидесятниці, християнами, які тотожні задуму Бога про них. Реальність хрещення Духом не існує лише на рівні душевному, але завжди явна для оточуючих як певний реальний факт, що змінює і матеріальні прояви особистості, її відносини, її богопоклоніння, її

⁹⁷Райт, *Новый Завет и народ Божий*, 167.

розуміння себе та оточуючих. Кожен «хрещений Духом Святим» є живим символом п'ятидесятництва, який цілком і повністю виявляє сам характер руху. Хрещені Духом Святим є «окулярами», через які спільнота вірних пізнає реальність, усвідомлює власні цінності, визначає власні принципи. Тому п'ятидесятницький рух не лише наголошує на необхідності докорінної трансформації людини, але й робить трансформовану людину тією реальністю, яка є мета-символом: крізь цю реальність прихильники руху дивляться як на світ, так і на самих себе. Наголошуючи на надприродності феномену хрещення Духом і на святості хрещених Духом, п'ятидесятництво наголошує на тому, що «духовний» може адекватно судити про все», а ось світські люди чи звичайні християни історичних церков та різних протестантських деномінацій не можуть адекватно судити про хрещених Святих Духом. Отже, при усій, особливо початковій відкритості, зокрема, місіонерській, до різних церков і вірних, п'ятидесятництво відразу усвідомлювало наявність та невідворотність конфлікту інтерпретацій. Адже п'ятидесятники претендують на те, що їх становище – принципово відмінне від становища звичайних християн, їх відносин з Богом – особливі. Такі претензії на мета-позицію були частими в історії християнства. Але вперше релігійний рух міг підтвердити ці претензії наявністю чудес і ознак, які були очевидними для усіх бажаючих пересвідчитися у небуденності того, що відбувалося. Тлумачення цих духовних явищ для п'ятидесятників було пов'язане із ключовими біблійними наративами стосовно властивостей і долі Христової Церкви. Інші церкви не запропонували універсальної стратегії тлумачення «чудес і ознак», що існували та існують в п'ятидесятництві. Відповідно, п'ятидесятницький рух виявився найбільшим викликом для християнства, оскільки він не привів до заснування окремої церкви чи нової релігії, але став засобом історичної трансформації християнства як такого. Все це було можливим завдяки практичності тих перетворень, які пропонувалися в межах руху.

Райт стверджує, що четвертою рисою світогляду є саме певні практики. «світогляди включають в себе прахис, тобто діяльність, спосіб-буття-в-світі.

Есхатологія четвертого питання («як це виправити?») Неминуче включає в себе дію. І навпаки: справжні обриси нашого світогляду часто можна розрізнити в наших діях – особливо в діях інстинктивних або звичних, прийнятих як належне. Вибір життєвої мети – заробити капітал, виростити дітей, веселитися і розважатися, змінити суспільство чи світ певним чином, жити в гармонії із всесвітом, розвивати власний внутрішній світ, дотримуватися традиції – відображає наш світогляд; то ж можна сказати і про наміри і мотиваціях в рамках цієї великої мети. Невідповідність мети і дій не спростовує цю думку, але лише демонструє складність проблеми; відповідь на третє питання («що не так?»), безумовно, повинен пояснювати і те, що людина занадто часто блукає і спотикається на шляху до обраної мети.⁹⁸ У п'ятидесятництві сам статус народжених Духом Святим вимагав надприродного праксису. Ця надприродність пов'язана із святістю, але завжди виявляється у незвичайних проявах. П'ятидесятники очікують не лише оновленої моральної поведінки та незвичайного богопоклоніння від охрещеного Духом. Вважається, що народження згори має спонукати особу та спільноту вірних до місіонерської діяльності, спрямованої на спасіння усіх в умовах «останніх часів». Есхатологічні очікування дещо зменшилися з часом, що є природним для усіх релігійних рухів. Натомість, посилися прагнення до трансформації повсякденної реальності. Оскільки п'ятидесятництво прагне до реального втілення надприродного життя, то це може приводити (і приводить) до очікування чудесного перетворення повсякденної реальності.

Райт наголошує на тому, що звичайно світогляд в своїх основних характеристиках не є очевидним навіть для його носіїв. На його думку, «світогляд схожий на фундамент будинку: він життєво необхідний, однак прихований від очей. Світогляд – це не те, на що дивиться особистість або суспільство, а те, крізь що вони дивляться; це сітка координат, через яку ми сприймаємо реальність, а не елементи реальності, які потребують координат. Як правило, ми не думаємо про свій світогляд і не обговорюємо його до тих пір,

⁹⁸Райт, *Новий Завет и народ Божий*:167-168.

поки він відкрито не піддається сумнівам або нападкам».⁹⁹ Специфіка п'ятидесятництва у тому, що світогляд цього руху в усіх його елементах – тлумачення біблійних наративів, відповіді на світоглядні питання, символи, практики – постійно критикувався і критикується. Відповідно, світогляд п'ятидесятників явний як для них самих, так і для оточуючих. І тому в дослідженні можна ставити собі за завдання глибше зрозуміти усі елементи п'ятидесятницького світогляду, описати і пояснити відповідні риси ідентичності. Але не можна вважати, що самі по собі ці риси будуть явлені вперше. Адже вони є характерними рисами руху, стосовно них йде більш ніж столітня полеміка. Відповідно, завданням науковця повинно бути пояснення генези та сутності цих рис, динаміки їх розвитку, особливо якщо були наявні докорінні їх трансформації. Отже, якщо для Райта новозавітній світогляд є тим, що саме по собі приховане і має бути ще виявленим, то у випадку п'ятидесятництва предметом розгляду є те, що вважається очевидним, але у дійсності таким не є. Наше дослідження спирається на ряд теологічних робіт, які вже довели неоднозначність канонічної історії виникнення п'ятидесятництва, показали необхідність переосмислення усталених уявлень про ставлення руху хрещених Духом до екуменізму, богословських основ місіонерської діяльності, соціальної діяльності.

Цілком вірно Райт підкреслює ключове значення для світогляду того, як уявляється мета всієї історії. Адже історія – це простір боротьби добра і зла, простір падінь та відновлень, простір докорінних трансформацій, спрямованих на транс-історичну реальність.¹⁰⁰ На думку Райта, основні світоглядні уявлення, які часто навіть не відрефлексовані, але зумовлені наративами, визначають бачення релігійною спільнотою загальної мети. Богослов наголошує на тому, що світоглядні уявлення, які є первинними, не можна плутати із тими концепціями, які заявляються формалізовано. Так само, наміри, які постулюються, пов'язані із вторинними концепціями, і лише опосередковано

⁹⁹ Там само: 169.

¹⁰⁰ Райт, *Новий Завет и народ Божий*: 169.

свідчать про загальну мету та основні світоглядні принципи.¹⁰¹ У нашому дослідженні ідентичності п'ятидесятництва ми постійно здійснюватимемо герменевтичний перехід від аналізу вторинних уявлень і намірів учасників руху до розуміння їх основних первинних уявлень та складових загальної мети. Залишитися на рівні опису та пояснення вторинних уявлень та намірів означало б не досягти науково-богословського знання стосовно п'ятидесятництва.

Райт доводить, що християнська теологія в цілому, як теоретичний вираз світогляду, відображає певну історію, наратив про яку є самою суттю одкровення.¹⁰² Саме через те, яку історію розповідають богослови, розкривається сама суть теології. Згідно із Райтом, «християнське богослов'я розповідає історію – і прагне до того, щоб історія ця була зв'язаною і несуперечливою. ... Це розповідь про Творця і створеному Ним світі, про людей, створених за образом Творця і покликаних виконувати певні завдання, про заколот людей, що спричинило за собою спотворення творіння на всіх рівнях, і особливо – про дії Творця, що здійснювалися через Ізраїль, а потім, в кінці кінців, через Ісуса, і покликаних врятувати створений їм світ від неминучої загибелі. Далі розповідь триває: творець діє в світі через свого духу, прагнучи привести світ до наміченої їм мети – відновлення і порятунку. Значна частина християнського богослов'я – не що інше, як спроби розповісти цю історію якомога ясніше і спростувати нею інші історії про долі світу, в тому числі і ті, що називають себе християнськими, однак при найближчому розгляді стає очевидно, що їм чогось бракує».¹⁰³ Як ми вже зазначали, ця розповідь необхідна, щоб показати роль церковної спільноти у світовій драмі, про яку історія розповідає. А саме, церква сприяє торжеству царства Божого. Хоча добро перемогло зло завдяки жертві Ісуса, але плоди цієї перемоги ще не досягли усіх, а тому церква співдіє у тому, щоб ідеальний благий порядок восторжествував, приходячи з майбутнього. Український дослідник С. Ставрояні так передає основну думку Н. Т. Райта щодо основоположної для

¹⁰¹ Там само.

¹⁰² Райт, *Новий Завет и народ Божий*: 173, 174, 178.

¹⁰³ Райт, *Новий Завет и народ Божий*: 178.

християнства історії: «християнський наратив є п'ятиактовою драмою, в якій порядок актів заявкою сюжету, розвитком дії із кульмінацією в 4 акті, розв'язкою у п'ятому. Акти п'єси зумовлені діями Бога у його відносинах із людством і є наступними: творіння, гріхопадіння, Ізраїль, Ісус, церква як істинний Ізраїль та початок Царства Божого. Характер християнської спільноти визначається її існуванням у п'ятому акті, перша дія якого пройшла (П'ятидесятниця), а остання ще не настала (Друге Пришестя). Граючи власну роль, спільнота й окремі християни покликані до творчої свободи інтерпретацій себе, але в межах рамок своєї ролі. Це означає, що моральна та релігійна поведінка мають зумовлюватися загальним образом християн, який є у Писанні як певний сценарій, а не вирваними з тексту і контексту імперативними повеліннями».¹⁰⁴ Приймаючи загальнохристиянський наратив, п'ятидесятники вносять до нього певні уточнення, пов'язані із протестантським баченням історії. А саме, церковні спільноти, відхилившись від ранньохристиянської ідентичності, перестали грати у межах запропонованого Богом сценарію. Відповідно, завданням справжніх християн стає віднова ранньохристиянської церковної ідентичності, що уможливить очевидне для усіх повернення християнства на центральну роль у світовій історії. Прийняття тези про можливість відновлення раннього християнства у всіх його особливостях знаходить свій максимум в твердженнях п'ятидесятників щодо можливості чудесного народження від Духа Святого із говорінням на інших мовах, чудесними оздоровленнями, надприродним вирішенням наявних проблем. П'ятидесятницький наратив передбачає особливий есхатологічний наголос: а саме, надприродне відновлення «дарів П'ятидесятниці» стало можливим через наближення кінця світу та необхідність проповіді про навернення до спасіння в ці «останні дні». Слід підкреслити, що рух хрещених Святим Духом не мав свого окремого наративу, але лише варіював загальнохристиянський та загальнопротестанський наративи. С. Ставроянні пише, що «сучасна українська

¹⁰⁴ Сергій Ставроянні, «Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку XXI століття». (Автореферат дис. канд. філософ. наук. К., 2016): 15.

протестантська теологія власними наративними джерелами визнає не лише Писання, а й свою особливу духовну традицію, що породжує деякі догматичні труднощі та є специфічною особливістю як для лібералів, так і консерваторів».¹⁰⁵ Дослідник встановив, що додатковий наратив має такі характерні риси: «Християнський наратив українського протестантизму є розповіддю про історію і сьогодення церковної спільноти, чії засновники та «хранителі» були (або є) особливими «героями віри» як особливим різновидом культурних героїв. Показано драматичний характер наративу, який складається із наступних актів: 1) зав'язка, в якій розповідається про покликання героя проповідувати світу; 2) спокуси героя і невиконання покликання; 3) повернення до духовного життя; 4) благословіння Богом духовного розвитку героя. При цьому, героєм наративу може бути або індивід, або ціла спільнота».¹⁰⁶ Маємо сказати, що саме цього формування особливих наративів, які були б ядром своєрідного місцевого передання п'ятидесятництва уникає по всьому світові взагалі та в Україні зокрема. Це, на нашу думку, пов'язане із глибоким переживання людської пасивності в історії спасіння. З точки зору релігієзнавства, особливо атеїстичного, виникнення п'ятидесятництва було закономірним явищем у часи універсальної кризи капіталізму, коли вірні відчули себе пасивними жертвами історичного процесу та шукали втіхи, переходячи від звичайного протестантського активізму до яскраво описаної Клібановим п'ятидесятницької соціальної пасивності, чекання надприродних знаків та чудес, в тому числі – кінця світу. З точки зору теології, вірних у безсиллі людини переконував п'ятидесятницький досвід і праксис, які явили вірним надприродні знаки, що неможливі для людини, але можливі для Бога. Так чи інакше, але п'ятидесятництво відмовляється від наративів про героїв віри, концентруючись на вірності основоположному християнському наративу про п'ятидесятницю як момент народження церкви як спільноти, що має відіграти певну роль в долі світу при наближенні есхатону. Наполеглива

¹⁰⁵ Ставряні, «Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку XXI століття»: 14.

¹⁰⁶ Там само.

вірність загальнохристиянському наративу зумовила те, що п'ятидесятництво, здається, мало придатним до контекстуалізації та формування місцевих теологічних традицій, а завжди залишається глобальним та глобалізованим явищем. Саме націленість на цілісну трансформацію всього християнства і всього світу дозволила п'ятидесятництву не лише не розпастися на локальні традиції, а й перейти за межі першопочаткової ідентичності руху, що набував рис окремого явища, проявившись у різноманітних протестантських деномінаціях і навіть у католицизмі. Певним маркером для ідентифікації п'ятидесятництва стало визнання важливості хрещення Святим Духом як мета-символу, що трансформує практики, оживляє загальнохристиянський наратив, надає певних акцентів у відповіді на основні світоглядні питання. Тому не лише п'ятидесятники, але й католики та протестанти, які визнають необхідність харизматичного оновлення, у відповідь на світоглядне питання «Що не так?» не лише розповідають про гріхопадіння людства, але і про втрату Церквою харизм п'ятидесятниці. І тому у відповідь на питання «Де шукати вихід?» говориться не лише про спасіння через Христа і Церкву, але і про оновлення Церкви через повернення сучасним християнам дарів П'ятидесятниці.

З точки зору методології Райта п'ятидесятницьке розуміння історії християнства є цілісним, не розділяє історії Христа та історії церкви на два наративи. Дослідник відмічає, що часто історія християнства стає не обов'язковим додатком до історії Христа, оскільки нібито з його життя, смертю і воскресінням вся світова драма вже завершилася.¹⁰⁷ Райт підкреслює, що історія церкви включена в історію Христа, оскільки церква наближає його торжество, наближає пришестя царства Божого.¹⁰⁸ На нашу думку, п'ятидесятництво є християнством, яке переживає єдність всієї історії християнства, і саме тому вважає за можливе і необхідне виявлення повної тотожності сучасних християнських спільнот із апостольською спільнотою, що

¹⁰⁷ Райт, *Новый Завет и народ Божий*: 191.

¹⁰⁸ Там само, 192.

народилася під час п'ятидесятниці, мала здатність бути місцем надприродних харизм та чудес.

Радикальна універсальність п'ятидесятницького світогляду, пов'язана із його сконцентрованістю на долі церкви взагалі та людства взагалі, зумовлює і христоцентризм та пневматоцентризм цього світогляду. Взагалі, бачення дії Трійці у подіях та знаках, що відбуваються під час п'ятидесятницької трансформації християнства, виявляє радикальний теоцентризм руху. Саме це дозволяє п'ятидесятницькому світогляду стояти поза ліберальними моделями мислення, що абсолютизують роль людини взагалі та фундаменталістичними моделями, що абсолютизують роль певних концепцій щодо віри та розуму. П'ятидесятницький рух знаменує момент, коли сучасне християнство знаходить не-модерну і не-домодерну ідентичність. Не є ця ідентичність і пост-модерною. На наше глибоке переконання, п'ятидесятництво є «іншим» християнством, яке є вільним від визначеності у тріаді домодерної, модерної та постмодерної духовності. Саме універсальна теоцентричність християнства у п'ятидесятництва робить його незалежним від ідейних традицій та теологічних шкіл, дозволяє його зберігати есхатологічний пафос та не раціоналізувати і формалізуватися, перетворюючись у множину деномінацій. Можливість такої «пост-історичної» ідентичності п'ятидесятництва пов'язана із радикальним переживанням як реальної ідентичності відроджуваної ранньоапостольської спільноти, так і спрямованістю в той «телос» історії, де вона власне вже завершена, і де є лише Царство Боже. При цьому, з пост-історичного панування Бога п'ятидесятництво не виводить необхідності «світського» панування християнства над світом, але постулює необхідність з боку християнства надати людству реальну, видиму допомогу. Жага чудес та знаків народжується не заради них самих, а лише тому, що вони є у певному сенсі ліками для хворого у всіх відношеннях людства. Таким чином, не відповідальність влади, а відповідальність лікаря – ось що визначає суть п'ятидесятницького руху як оновленого християнства. Саме тому, методологія Райта, яка передбачає бачення християнської спільноти як альтернативної соціальності,

«альтернативної родини» і навіть альтернативної мета-політичної спільноти із своєю лояльністю до суверена-Бога, є обмеженою у своїх можливостях щодо аналізу п'ятидесятництва. Відсутність претензій на владу разом із усвідомленням глибокої відповідальності, намагання спасати, а не панувати, лікувати, а не формувати – це первісний імпульс п'ятидесятництва. Звичайно, не завжди було можливим дотримуватися саме такого розуміння ідентичності, історія руху показує неоднозначні процеси, коли ідеал «допомагати цілісній трансформації» змінювався на «формувати». В цілому, терапевтична роль християнства для людства, п'ятидесятництва для християнства має корені в сотеріології, оскільки «зцілення» є певним духовним «звільненням», що систематично підкреслює Райт. Відчуття надприродної свободи, яке давало п'ятидесятництво захопило християн на початку ХХІ століття та продовжує бути важливим і сьогодні. Подолання сили обставин та обмеженостей за допомогою надприродних харизм визначало особливості п'ятидесятницького руху з самого початку його існування, дозволяючи долати расові, гендерні та політичні розділення. Не завжди рух був вірним силі початкового імпульсу, але в цілому він не був втрачений, і сьогодні перемагає, по-новому долаючи розділення, обставини та обмеженості – не через їх зникнення, а через надприродне буття у Христі та Духові.

У п'ятидесятництві Святе, сакральне перестало бути далеким, таким, якому поклоняються здалека. Надприродне ввійшло у плоть і душу вірних, які стали живими знаками Бога. Таке перетворення не могло не спричинити світоглядної революції. Відповідно, на нашу думку, п'ятидесятницьке оновлення християнства є не менш важливим, ніж Реформація. Аналіз п'ятидесятництва як нової парадигми християнства передбачає увагу до її основних рис, до відповідних теорій, практик, цінностей, символів, наративів. Особлива увагу при цьому має бути приділена появі п'ятидесятництва та аналізу його початкової ідентичності як засадничої та визначальної для цього оновленого християнства.

Висновки до першого розділу

В результаті вивчення ключових для сучасного п'ятидесятницького богослов'я праць вдалося виокремити особливості методології дослідження розвитку п'ятидесятницького руху, представити тріадний підхід «Дух-Слово-Спільнота», який виражає сутнісні богословські характеристики п'ятидесятництва, визначити основні компоненти п'ятидесятницької ідентичності та окреслено ключові концепції генези п'ятидесятництва.

Проаналізовано методологічний підхід А. Йонга, який впливає з тринітарних досліджень й прагне досягнути причетності вірних до відмінності, взаємозалежності, обопільності та перихоретичності відносин між Духом, Сином та Отцем. Категорія «Духа» виражається в практиці, досвіді та інтерпретації й виходить із розуміння, що Бог являє себе через суб'єктивний досвід, а розуміння має фундаментальне значення для інтерпретації цього досвіду. Момент «Слова» концентрується на думці та об'єктах, які є вихідними даними для інтерпретації. Особливе значення тут має зустріч із Христом через Писання. Акцент на «Спільноті» фокусує увагу на загальних умовах та традиціях, які формують прийняті інтерпретації. До них належать різноманітні церковні параметри й теологічні традиції, критично використовувані в теології. Враховуючи, що п'ятидесятники спочатку практикували власну духовність, а лише згодом зробили спроби її обґрунтувати, пріоритетність Духа над Словом виглядає виправданою. Загалом, цей тріадний підхід виходить із конкретного досвіду Духа, тримає увагу на христології й зорієнтований на діяльності Спільноти у позацерковному контексті. Виявлено, що методологічний підхід А. Йонга має великий евристичний потенціал.

При аналізі основних компонентів п'ятидесятницької ідентичності основну увагу приділено самобутній духовності «руху Духа». Така широка ідентичність обумовила надзвичайне розмаїття п'ятидесятництва, яке типологічно може бути розділене на «класичні течії», харизматичне оновлення» та рух «Третьої хвилі». Крім цього, доведено, що

п'ятидесятництво може розумітися як переживання певного досвіду, сповідання доктрини чи приналежності до церкви, яка інституційно належить до п'ятидесятництва.

П'ятидесятництво ідентифікується через христоцентричну харизматичну духовність, в якій Ісус сприймається як Спаситель, Той, хто освячує, Целитель, Хреститель Духом, і Цар, Який прийде незабаром. Хрещення Святим Духом із «початковим фізичним доказом», яким визнається говоріння іншими мовами, є ключовою характеристикою харизматичної духовності. Це переживання мислиться як засіб причетності до Божої присутності, завдяки якій можна досягти більшої повноти життя в Дусі, а також отримати «спорядження» для виконання місіонерської мети церкви. Харизматичний досвід у середовищі п'ятидесятників вважається продовженням досвіду першоапостольської церкви, формуючи наративну традицію, яка виступає як одне з втілень християнського метанаративу. Відмінності в контекстуальних спільнотах та наративних традиціях не дозволяють уніфікувати п'ятидесятництво, якому притаманна єдність у різноманітності. Тому варто говорити про «п'ятидесятництва» в цілому як комплекс істотно відмінних, але не цілком незв'язних рухів.

Важливим компонентом п'ятидесятницької духовності є типові п'ятидесятницькі богослужіння, які створюють літургійний контекст для містичної зустрічі, переживання божественного. Спонтанність, безпосередність зібрань «руху Духа» підкріплюються закликом виходу до віттаря, де звершуються молитви за сповнення Духом, зцілення, звільнення і т. д. Встановлено, що специфічною рисою п'ятидесятницької духовності є її егалітарний характер, який передбачає, що всі християни незалежно від соціальної, гендерної, расової та етнічної ознаки повинні очікувати отримання сили Святого Духа. Звідси, можна говорити про таке всезагальне очікування як своєрідну форму демократизації та примирення. Пневматологічний наголос п'ятидесятництва, помножений на місіонерські імперативи, визначає екуменічну спрямованість ідентичності

п'ятидесятництва, в основі якої лежить спільний духовний досвід.

Виявлено, що в західних дослідженнях з історії п'ятидесятництва переважає історико-теологічна концепція генези руху, яка наголошує на теологічному контексті руху, вказуючи на трансформації доктринального змісту протестантизму як на ключовий фактор для подальшого розвитку п'ятидесятництва. Важливими вважаються соціальні причини, пов'язані з расовою і гендерною емансипацією. Розпочавшись серед маргінальних прошарків суспільства, п'ятидесятництво з його акцентом на суб'єктивному духовному досвіді й індивідуальному самовираженні віруючого змогло забезпечити «вищий рівень компенсації», аніж інші течії християнства. На початку ХХІ ст. дослідники наголошують на місіонерському характері п'ятидесятництва та його еклезіології, яка повністю пристосована для потреб місіонерства. Актуалізація істориками неамериканських джерел походження п'ятидесятництва заперечує інтерпретацію п'ятидесятництва лише як істотно американського експортного продукту. «Рух Духа» зародився в багатьох осередках й, попри явно схожі вірування і настанови, не мав очевидних ознак взаємного спричинення.

У вітчизняному контексті західній концепції походження п'ятидесятництва, яка передбачає запозичення вчення та практики ззовні й адаптації до місцевих релігійних реалій, протиставляється «автохтонний» підхід, що наголошує на самобутніх духовних шуканнях у середовищі в основному містичного православного інакомислення, підживлених проповідями реемігрантів. Заслуговує на увагу також підхід до п'ятидесятництва як до нового рівня розвитку євангельських течій на початку ХХ ст., що знайшов вираз у стійкому інтересі до пневматології.

Запропоновано цілісну богословську методологію аналізу генези та трансформацій п'ятидесятництва. Оскільки п'ятидесятництво – це рух, що поступово охопив практично все християнство, і лише частково пережив інституціалізацію, формалізацію та раціоналізацію, то для аналізу його ідентичності та її парадигмальних трансформацій ефективною виявилася

методологія богословського аналізу світогляду як системи, що складається із основоположних наративів, відповідей на основні світоглядні питання, символів та релігійних практик (поклоніння, моральної поведінки, спільного спілкування тощо). Автор контекстуалізував методологію Н.Т. Райта щодо світогляду релігійних рухів, які перебувають на стадії становлення. Виявлено, що для розуміння ідентичності п'ятидесятництва необхідним є аналіз розуміння богословами і проповідниками руху біблійних наративів щодо хрещення Святим Духом та наративів щодо необхідності радикального повернення до церковної ідентичності апостольських часів із виявом надприродних харизм. Специфічне тлумачення цих наративів дозволяло бачити п'ятидесятникам свою особливу роль у кінці історії світу та церкви. Встановлено, що спільними символами для руху стали самі чудеса й ознаки, а також особа хрещеного Святим Духом. Доведено, що релігійні практики були покликані не стільки конституювати рух як особливе явище, скільки пропонувалися в якості інструментів оновлення всього християнства.

РОЗДІЛ 2

ІСТОРИКО-ТЕОЛОГІЧНІ ТА РЕГІОНАЛІСТИЧНІ ВИМІРИ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА

2.1. Історико-теологічні витоки руху

Основні траєкторії розвитку світового п'ятидесятництва протягом ХХ ст. значною мірою залежали від теологічного оточення руху на етапі його формування. Масштаб поширення руху, його багатоманітність та строкатість зумовлені поліваріантністю його богословських витоків. Водночас ці теологічні джерела були достатньо спорідненими й витворили умови, які уможливили співробітництво, спілкування та взаємну підтримку їх представників.

Традиційній теорії походження п'ятидесятництва пов'язують його виникнення з релігійними процесами та богословськими пошуками, які відбувалися у середовищі північноамериканського євангельського протестантизму. Попри появу нових гіпотез щодо походження п'ятидесятництва, які прагнуть врахувати всю контекстуальну складність становлення цього феномену, актуальність дослідження ролі релігійних течій ХІХ ст. та їх богословських акцентів для становлення руху залишається вагомим. Отож, зауважимо, що п'ятидесятництво постало в результаті складної взаємодії декількох теологічних напрямків. Ключову роль у формуванні доктринальної ідентичності п'ятидесятництва відіграли веслеянський рух святості, представники якого специфічно трактували вчення про спасіння, освячення та хрещення Духом Святим; ревайвіалізм з наголосом на важливості духовного досвіду «другого благословення», який відбувається з християном після його навернення і забезпечує віруючого силою для свідчення і служіння; кесвікське вчення про дію Духа як передумову перемоги на гріхом; преміленіалістична есхатологія; вчення про зцілення по вірі (Д. Доуї, А. Сімпсон та ін.), засноване на переконанні у відкупленні Христа як запоруці фізичного оздоровлення людини; рух Апостольської віри на чолі з Ч. Пархамом, який часто вважають початковим етапом розвитку

п'ятидесятництва. Проте наявність чималої кількості теологічних специфікацій не дозволяє повністю поєднати їх в один рух.¹⁰⁹

На думку відомого дослідника п'ятидесятництва В. Сайнена, найвагоміший внесок у формування теологічного змісту п'ятидесятництва було здійснено веслеянським рухом святості XIX ст.¹¹⁰ Більшість ранніх п'ятидесятницьких лідерів походили з цього руху або перейняли його ключові ідеї. Перші п'ятидесятницькі деномінації¹¹¹ сформувалися на перфекціоністських переконаннях й зберегли їх в XX ст. Саме у працях прибічників руху вперше набуло активного поширення і богословського обґрунтування поняття «хрещення Духом Святим». Нарешті, частину представників руху, які шукали сповнення силою або досвіду «третього благословення», почали називати п'ятидесятниками. Таким чином, є усі підстави стверджувати, що Рух Святості створив основні теологічні передумови для виникнення п'ятидесятництва.

Основні богословські постулати руху спираються на вчення засновника методизму Д. Веслі (1703-1791). Згідно з вченням Веслі, у духовному житті християнина мають відбутися дві радикальні перетворювальні події, які засновник методизму окреслив як дві дії благодаті. Перша дія благодаті (досвід навернення) відповідає класичній протестантській доктрині про виправдання вірою. Завдяки їй грішник отримує впевненість у прощенні його Богом і переконується у очищенні від своїх минулих гріхів. Друга дія благодаті, яка хронологічно і казуально слідує за наверненням, отримує у Веслі назву «освяченням» або «християнська досконалість». Зауважимо, що Веслі не мав на увазі досягнення християнином стану безгрішної досконалості. Мова йде про вдосконалення його мотивів і бажань. Цей досвід може відбутися миттєво, одразу після навернення, а може відбуватися поступово. Веслі чітко

¹⁰⁹Коментарі з цього приводу див.: James Goff, *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*, 1 edition (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1988); Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*: 18-20.

¹¹⁰Vinson Synan, *The Holiness–Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1997).

¹¹¹Мова йде про п'ятидесятницькі інституції, що виникли до пробудження на Азуза-стріт в Лос-Анджелесі. Це Церква Божа (1896 р.), Церква Божа у Христі (1897 р.), П'ятидесятницька церква святості (1898) та ряд інших.

розмежовує досвіди виправдання й освячення зауважуючи: «перше передбачає те, що Бог робить для нас через свого Сина, друге – що Він робить в нас Духом Своїм».¹¹² При цьому методизм вимагає від своєї послідовників радикальної духовної самодисципліни у щоденному посвяченні, самоаналізі і уникнення секулярних впливів. При цьому християни має практикувати духовну пильність, адже завжди існує реальна можливість знову повернутися до гріховного життя. Саме на цій богословській основі розвивалися ранні методисти в Великобританії, їх послідовники в Північній Америці також дотримувалися вчення про святість, яке пізніше успадкував Рух Святості.

Один зі співпрацівників Веслі Д. Флетчер у 1771 р. вперше назвав друге благословення «хрещенням у Дусі Святому», тобто таким релігійним переживанням, яке дає віруючому духовну силу і внутрішню чистоту. Впродовж ХІХ ст. чимало методистів стверджували, що вони переживали таке благословення. Однак послідовники Веслі й Флетчера з них не вбачали зв'язку між духовністю і глоссоалалією чи іншими дарами Духа.

У сер. ХІХ ст. у північноамериканському методизмі виникає рух святості, в якому відбувається радикалізація веслеянської доктрини освячення. Нові теологічні контури були сформовані християнською письменницею Фіб Палмер (1807-1874).¹¹³ Палмер переосмислила ключові ідеї Веслі, заперечуючи розуміння «другої дії благодаті» як тривалого процесу, розвиваючи натомість вчення про миттєве перетворення християнина в результаті духовного переживання, яке здійснюється Духом Святим. Для Палмер повне освячення є тотожним хрещенню Духом Святим, однак досягнення святості в її розумінні не є самоціллю, а пов'язане із здобуттям «сили П'ятидесятниці», необхідної для оновлення церковного життя й ефективного служіння.¹¹⁴ Палмер редукує процес освячення до трьох кроків – повного посвячення, віри й свідчення. Таке розуміння освячення стало ключовим для становлення п'ятидесятницької

¹¹² Джон Уэсли, *Оправдание верою. Избранные проповеди*. Изд. 2-е. (СПб.: Изд-во «Руфь», 2002): 15.

¹¹³ Фіб Палмер (Phoebe Palmer) – американська евангелистка, яка з 1835 р. упродовж тридцяти років проводила в Нью-Йорку впливові «Вівторкові зустрічі для сприяння святості»; редактор журналу «Путівник по святості»; автор книги «Обітниця Отця».

¹¹⁴ Соловій, «Контекст виникнення п'ятидесятництва»: 154.

пневматології. Зокрема, вплив Палмер помітний у п'ятидесятницькому вченні про умови для отримання хрещення Святим Духом, у якому наголошується на наверненні, послуху Богові й вірі. Наступним кроком на шляху переосмислення сутності святого життя стала опублікована в 1856 р. праця методистського теолога В. Артура «Язика вогню». Книга містила заклики до християн прагнути до духовного досвіду наповнення Духом Святим, яке автор визначив як «хрещенням вогнем».

Інституційною платформою розвитку руху святості стала Національна асоціація зустрічей у таборах (1867 р.). Під її впливом виникнули різномантні течії руху, що згодом сформувалися як десятки деномінацій по всьому світу. Лише у період 1893-1900 рр. були утворені понад два десятки деномінацій руху. Їх спільна богословська позиція полягала у сповідванні віри у важливість досвіду «другого благословення». Однак, цим їх єдність вичерпувалася – кожна група розвивала власні акценти визначення освячення і дотримувалася свого концепту святого християнського життя. Почавши з 1880-х рр. богослови та керівники класичних протестантських деномінацій почали чинити опір Руху Святості, вбачаючи у ньому загрозу для власної доктринальної чистоти. У той же час радикальні прихильники руху починають навчати про «третє благословення» – досвід хрещення вогнем, який відбувається після освячення. Примітно, що Рух Святості широко використовував у своїй богословській лексиці слово «п'ятидесятницький», але з початком ХХ ст., коли це поняття стало систематично використовуватися для позначення тих християн, які практикують глоссолалію, представники руху відмовилися від цього терміну, щоб уникнути асоціацій з п'ятидесятництвом.

Піонери руху хрещених Святим Духом, які походили з методизму, зберегли основні акценти вчення Веслі про освячення, розглядаючи освячене «чисте серце» як необхідну передумову для хрещення Святим Духом, засвідченого молитвою на інших мовах. Це стосується Ч. Пархама, який сформулював доктрину «початкового свідчення», У. Сеймура – очільника пробудження на Азуза-стріт у Лос-Анджелесі, Т. Барратта – засновника

європейського п'ятидесятництва та ін. Пізніше під впливом кесвікського руху та богослов'я У. Дюрхама більшість п'ятидесятницьких деномінацій відмовляться від розуміння освячення як обов'язкової умови хрещення Духом Святим.

Важливою богословською передумовою становлення п'ятидесятництва стане діяльність та погляди американського проповідника та богослова Ч. Фіннея (1792-1875). Переживши драматичне навернення у 1821 р., Фінней залишив свою кар'єру юриста і став пресвітеріанським пастором. Втім, згодом він відсторонився від кальвінізму, який вважав небіблійним та таким, що перешкоджає євангелізації.¹¹⁵ Власний духовний досвід Фінней описує наступним чином: «Я отримав потужне хрещення Святим Духом. Без будь-якого очікування, не маючи ніякої думки про це... Дух Святий зійшов на мене таким чином, що це здавалося пронизувало моє тіло та дух. Це було схоже на дихання Боже. Жодні слова не спроможні описати ту чудову любов, яка була пролита в моє серце. Я голосно плакав від радості та щастя й, нарешті, мусив виразити свої почуття в потужному голосінні».¹¹⁶

Богословську позицію Ч. Фіннея можна охарактеризувати як синтез ідеї американського ревайвелізму й методистського перфекціонізму. Останній зародився у контексті протестантського вчення про те, що людина може спокутувати свої гріхи перед Богом непохитною вірою і справами, що ведуть до зміни гріховної людської природи. Завдяки щоденним добрим вчинкам, людина самоудосконалюється, очищається і стає обранцем Божим. Вважається, що повне освячення відбувається миттєво через щиросердне переживання, у результаті якого віруючий звільняється від сили гріха. Ч. Фінней поєднав доктрину повного освячення з необхідністю отримання християнином хрещення Святим Духом, не ототожнюючи ці події. В його богословських побудовах досвід хрещення Святим Духом отримав значення фактору забезпечення християнина духовною силою. Ч. Фінней та його послідовник А.

¹¹⁵Чарльз Фінней, *Автобіографія* Пер. с англ. С. Павловская, П. Гуржий., (Б.и., 2016): 55.

¹¹⁶Фінней, *Автобіографія*: 24-25.

Махан зіграли вирішальну роль у поширенні в колах руху святості терміну «хрещення Духом Святим». А. Махан в 1870 р. опублікував працю «Хрещення Святим Духом», розуміючи все ж під цим терміном традиційне вчення Веслі про «другу дію благодаті».¹¹⁷

Для Ч. Фіннея характерне застосування у проповідуванні будь-якої доступної техніки переконування з метою приведення людей до навернення. Серед інновацій було запровадження під час євангелізаційного звернення «місця стурбованого», яке було зарезервоване для тих, хто, почувши проповідь, почуватимуться «стурбованими» безпекою своєї душі, а отже, потребуватимуть поради та молитви. Для цієї цілі було запроваджене служіння «душеопікунів». Також Фінней чи не вперше застосував «вівтарний заклик» – запрошення підійти до вівтаря тим, хто хоче радикально змінити своє життя. Ці практики будуть часто використовуватися в служінні ревайвелістських спадкоємців Ч. Фіннея та під час проведення п'ятидесятницьких благовісницьких крусеїдів. В цілому для Ч. Фіннея релігійне відродження «не було дивом і не залежало від дива». Скоріше воно було «результатом правильного використання належних засобів».¹¹⁸

На переконання дослідників, ревайвелізм, разом з Рухом, святості здійснив вплив не лише на доктрини п'ятидесятництва, а й на формування його етичних та соціальних постулатів. Етика в русі святості зайняла те місце, яке фундаменталісти віддають ортодоксії. Це пояснюється постійним наголосом на освяченні, ригоризмі, простоті та рівності усіх віруючих. Як відомо, Оберлінський коледж, в якому працював Ч. Фінней, відіграв значну роль в аболіціонізмі, боротьбі з расовою нерівністю, відстоюванні прав жінок, в тому числі й на церковне служіння. Коледж першим запровадив спільне навчання чоловіків та жінок, випустивши зі своїх стін деяких найзапекліших і найрадикальніших феміністок того часу. Зокрема, випускницею Оберліна була А. Браун – перша жінка, висвячена на священство в американській церкві.

¹¹⁷ Asa Mahan, and Charles G. Finney, *Baptism of the Holy Spirit/God's Provision of Power*. (Clinton, N.Y: Williams Publishers, 2002).

¹¹⁸ Макрат, *Небезпечна ідея християнства*: 223.

Схожі погляди характеризували й раннє п'ятидесятництво з його високим рівнем расової інтеграції, пацифізмом, відсутністю обмежень для служіння жінкам. Аргументом на користь жіночого проповідування вважалися слова пророка Йоїля: «..будуть проповідувати сини ваші й дочки ваші» (Йоїль 2:28).

Окрім цього, необхідно підкреслити, що ревайвелізм другої половини ХІХ ст. відіграв значну роль у популяризації американських духовних гімнів як засобу християнської освіти й потужного способу прославлення Бога. На відміну від пуританських біблійних співів, представники ревайвелістського пробудження, зокрема Д. Муді, використовували народні мелодії й довільний текст для посилення проповіді. Ранній п'ятидесятницький рух успадкував від ревайвелізму потяг до емоційного загального співу. Такі гімни як «Очищаюча хвиля», «Прийшов Втішитель», «Сила старого часу» виразили теологічні шукання як ревайвелізму, так і ранніх п'ятидесятників.¹¹⁹

Британською модифікацією руху святості став так званий кесвікський рух (за назвою регіону Кесвік у Великобританії, в якому відбувалися конвенції прибічників руху), що розвинув вчення про святість невесліанського типу. Спираючись на вчення Ж. Кальвіна, лідери Кесвікського руху В. Боардман та подружжя Роберт і Ханна Сміт змістили акцент з методистської доктрини про «безгрішну досконалість» на ідею «повноти Духа» в житті християнина. Згідно з нею, отримання «повноти Духа» є певним актом віри, відмінним від відродження. Результатом цього досвіду стає перемога над спокусами й гріхом, однак, не викорінення самої здатності грішити. Відтак, кесвікське розуміння «другої дії благодаті» розглядало її як досвід отримання сили для переможного життя й служіння, а не як чинник внутрішнього очищення. На відмінну від богослов'я руху святості, прибічники кесвікського руху визнавали, що «закон гріха і смерті» продовжує діяти в християнині після його навернення. Процес освячення є пневмацентричним, тобто рівень освячення християнина залежить від дії Духа Святого в його житті. Водночас, як виправдання, так і освячення є результатом викупної жертви Христа та Його воскресіння.

¹¹⁹Макги, *Исторический обзор*: 18.

Кесвікський рух популяризував вчення про святість поза межами веслеянських течій. Саме він заклав теологічні підстави для драматичних подій знаменитого Уельського пробудження (1904-1905 рр.). В континентальну Європу кесвікські ідеї потрапляють через проповідників Р. Торрея та Е. Модерзона, а найпомітніше виявляються в німецькому русі святості на чолі Й. Паулем.

Христологічні акценти у вченні про освячення отримали підтримку та розвиток у Північній Америці у вченні богослова А. Сімпсона. На його переконання, зусилля людини у досягненні освячення є недостатніми. Віруючий має відректися від власної праведності й здобути присутність Ісуса Христа як живої й божественної Особи, Яка, вселившись у людину, стає її життям та праведністю. А. Сімпсон став автором вчення про «чотиристороннє» Євангеліє, яке пізніше розвинула Е. Семпл-Макферсен,¹²⁰ засновник п'ятидесятницької деномінації Міжнародна церкви чотиристороннього євангелія. З певними варіаціями богослов'я Сімпсона увійшло у вчення інших п'ятидесятницьких течій (зокрема – Асамблей Божих), які у ХХ ст. заперечили наголос на освячені як необхідній умові хрещення Духом Святим. Згідно з вченням А. Сімпсона, Христос постає як Спаситель, який звільняє віруючих від їх гріхів. Крім цього, Він є Хрестителем у Дусі, Тим, хто дає змогу християнам свідчити про Євангеліє. Зокрема, Сімпсон писав, що «...план Господній полягає в тому, щоб вилити Свій Дух не тільки у звичайних, а й надзвичайних дарах і діях Його сили... якщо Його народ поставить собі за ціль євангелізацію всього світу».¹²¹ В цьому сенсі А. Сімпсон безпосередньо вплинув на Ч. Пархама, хоча й заперечував зв'язок хрещення Духом Святим та говоріння мовами, а також універсальність цього переживання для усіх християн. Крім цього, Христос для А. Сімпсона є Цілителем – Тим, хто звільняє від хвороби та сили сатани. Також

¹²⁰Daniel M Epstein, *Sister Aimee: The Life of Aimee Semple McPherson*. First Paperback Edition edition. (San Diego New York London: Mariner Books, 1994).

¹²¹Gary B McGee, «All for Jesus: The Revival Legacy of A. B. Simpson». http://enrichmentjournal.ag.org/199902/082_all_for_jesus.cfm. 15.06.2018.

Христос – це грядучий Цар, Той хто всередині Церкви готує шлях до Свого повернення у славі.¹²²

В цілому, Кесвікський рух, а також вчення про «чотиристороннє» Євангеліє А. Сімпсона стали перехідними ланками між веслеянським вченням про святість та поглядами ключових фігур раннього п'ятидесятництва Ч. Пархама та У. Сеймура.

На формування богослов'я п'ятидесятництва значний вплив справила преміленіалістична есхатологія. Її витоки слід шукати у взаємодії декількох теологічних традиціями ХІХ ст. перш за все – ревайвелізму, пієтизму та євангельського християнства. Хоча преміленіалізм не був однорідним вченням, його спільною темою стала ідея наближення другого пришестя Христа. Адвентистська гілка вчення сфокусувалася на визначені дати пришестя. Водночас для інших протестантських течій, які захопилися преміленіалізмом, він став мотивом для місіонерської діяльності. Прибічники преміленіалізму були переконані, що повернення Христа залежить від успішного виконання церквою свого місіонерського завдання. В цьому сенсі преміленіалізм став сформував відчуття скороченості часу у ранніх п'ятидесятників. Ч. Пархам вважав хрещення Святим Духом з ксенолалічною ознакою засобом прискорення євангелізації в умовах «настання кінця часів»..

Крім цього, преміленіалізм призвів до дихотомізації світогляду багатьох християн. Навернення стало розумітися як перехід від абсолютної темряви до абсолютного світла. На нехристиян дивилися виключно як на грішників, які йдуть до загибелі. Мотивація місіонерства поступово змістилася з думки про глибину Божої любові до усвідомлення близькості та жаху Божого суду.¹²³ Вчення преміленіалізму концентрувало увагу на долі людини як окремого індивіду. З одного боку, Церква не розглядалася як єдина організація. Вона складається з окремих особистостей, які зробили особистий вибір на користь Бога. З іншого боку, грішник сприймався як самостійний відповідач перед

¹²² Макрат, *Небезпечна ідея християнства*, 581.

¹²³ Девід Бош, *Преобразование миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности*. Пер. с англ. (СПб.: Библия для всех, 1997): 348.

судом Божим. Така індивідуалізація характерна для багатьох впливових проповідників цієї епохи, зокрема Д. Муді (1837-1899). Типовим закличком Муді були слова: «Який би не був гріх, прийми рішення і ти його переможеш». Попри звернення до мас, в проповіді був присутній персональний імператив, який мав вплинути на рішення окремої людини.

У зв'язку з посиленням відчуття близькості повернення Христа, преміленіалісти перенесли акцент з участі в суспільних справах виключно на вербальну проповідь Євангелія. Вона вважалася найефективнішим місійним засобом на тлі «деградації людства», які «впевнено йдуть до катастрофи». Подібні акценти в своїй проповідницькій діяльності розставляв Д. Муді: «Я дивлюся на цей світ як на корабель, який зазнав аварії. Бог дав мені рятувальний човен й сказав: «Муді, врятуй тих, кого зможеш».¹²⁴

Преміленіалізм став частиною раннього п'ятидесятницького світогляду. Він визначив євангелізм як ключовий засіб п'ятидесятницької місії, обумовленою апокаліптичним фактором. Цей фактор призвів також до слабкої суспільної діяльності хрещених Духом Святим, які вважали недоречним працювати для соціальних реформ світу, який незабаром загине у вихорі Божого суду. З цієї причини, місіонерська діяльність ранніх п'ятидесятницьких деномінацій істотно відрізнялося від традиційного протестантського місіонерського подвижництва XIX ст. наголосом на проповідуванні, «негативною антропологією» та прагненням підтвердити проповідь надприродними проявами.

Однією з ключових теологічних специфікацій п'ятидесятництва є також вчення про зцілення. Власне, для християнського богослов'я традиційно властива віра у те, що Бог може надприродним чином втручатися у людське життя і звільняти їх від хвороб. У XIX ст. на тлі повільного розвитку медицини, вчення про зцілення розвивали пастор Е. Ірвінг з Католицької апостольської церкви, лютеранський пастор Й. Блюмхарт й особливо автор книги «Хвороба та Євангеліє» О. Стокмайер. На переконання останнього звільнення від хвороби

¹²⁴Бош, *Преобразование миссионерства*, 349.

не може бути відділене від цілісного спокутування, адже на хресті Син Божий поніс як духовні, так і фізичні страждання. Стокмайєр наголошував, що ключовим у зціленні є віра людини в те, що Божа воля для неї не передбачає хвороби. Право молитви над хворими мають не тільки представники церковної ієрархії, а й усі ревні та праведні християни.¹²⁵ Вчителі зцілення в Європі активно відкривали спеціальні установи, відомі як «доми зцілення», де практикували власні теологічні прозріння. На американському континенті вчення про зцілення було модифіковане Рухом Святості з його наголосом на очищенні від гріха і силі Святого Духа у житті віруючого. Навчаючи про християнську досконалість, проповідники вказували, що друга дія благодаті здійснюється шляхом раптового надприродного втручання Бога. На цій основі будувалася ідея про моментальне зцілення. Його відсутність означає нестачу віри або наявність гріха у того, хто звершує молитву. Наголос на досвіді «негайного спасіння» після покаяння посилював цю позицію у Русі Святості й стосовно зцілення.

Хоча про зцілення вчив вже згадуваний А. Сімпсон, ключову роль як у богословському обґрунтуванні, так і в пропаганді практики зцілення в США на межі XIX й XX ст. відіграв засновник Християнської католицької церкви Д. Доуї (1847-1907). Чимало послідовників Доуї стали пізніше лідерами п'ятидесятницького руху. На переконання Доуї, зцілення є невід'ємним аспектом спокутування людини. Вважаючи лікарів «інструментами диявола», Доуї вважав, що ті, хто моляться про зцілення, повинні відмовитися від медикаментів і вправлятися у вірі. Зрештою, американські медичні служби розпочали проти нього розслідування за звинуваченням у «лікуванні без ліцензії», кілька разів він був заарештований під час сеансів зцілення.¹²⁶

Одним із послідовників Д. Доуї у проповіді вчення про зцілення стане Ч. Пархам. У 1897 р. він сам був зцілений від хвороби серця і через декілька місяців розпочав проповідувати про божественне зцілення та заснував дім

¹²⁵ Макгі, *Исторический обзор*: 13.

¹²⁶ Більше в книзі Гордон Линдси, *Джон Александр Доуи*. (Изд-во «Светлая звезда», 2003).

зцілення. Ч. Пархам прийшов до переконання, що там, де створена атмосфера віри у зцілення, християни швидко приймають і вчення про глоссолалію як знак хрещення Духом. Водночас ранній п'ятидесятницький рух намагався уникати, за певними винятками, крайнощів Д. Доуї в запереченні медицини й звинувачень у нестачі віри при відсутності миттєвого зцілення. Для раннього п'ятидесятництва зцілення та інші надприродні дії стали важливим місіонерським інструментом. Як зауважує Г. Маклунг, зцілення стало євангельським ключем до дверей сердець, а ознаки та чудеса – євангельськими засобами, за допомогою яких здійснюється вчення про загальне спасіння.¹²⁷

На початку 1890-х рр. був зроблений наступний важливий крок до власне п'ятидесятницького розуміння хрещення Святим Духом як досвіду, відмінного від освячення. Зокрема, Б. Ірвін, колишній баптистський пастор, який приєднався до руху святості, розробив вчення про «третє благословення» (відоме також як «хрещення вогнем» або «хрещення Святим Духом»), яке має відбуватися після освячення, приносячи в життя християнина духовну силу. Саме на основі ідеї Ірвіна про «хрещення вогнем» сформувалося п'ятидесятницьке вчення про «хрещення Духом». До речі, відомо і про безпосередні контакти Б. Ірвіна з ранніми п'ятидесятницькими богословами А. Томлінсоном, Ч. Пархамом та Д. Кінгом.¹²⁸

Одним з ключових факторів в започаткуванні п'ятидесятницького руху в США була діяльність Ч. Пархама та очолюваного ним руху «Апостольська віра». Зауважимо, що Пархам здійснив всебічний вплив на теологічні конфігурації майбутнього п'ятидесятницького руху. Саме він сформував важливі положення п'ятидесятницької теології, даючи оригінальне тлумачення наступним доктринам: вчення про освячення, євангельське навернення, божественне зцілення, преміленіалізм і відновлення сили Духа Святого з ознакою інших мов перед другим приходом Христа. Попри те, що практично всі наведені положення активно рефлексувалися в американському

¹²⁷ Gary L McClung, «Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 16:1 (1994): 14.

¹²⁸ Соловій, «Контекст виникнення п'ятидесятництва»: 157.

богословському середовищі кінця XIX ст., саме Ч. Пархам надав їм яскравих п'ятидесятницьких конотацій. У його особі зійшлися усі наведені богословські побудови з радикального американського теологічного розмаїття епохи. Фактично, Ч. Пархам першим у новітній історії поставив питання про обов'язковий «початковий фізичний доказ» хрещення Святим Духом. Також п'ятидесятники зобов'язані йому своїм потужним наголосом на місіонерській діяльності.

Ч. Пархам народився у м. Маскетайн, штат Айова в 1873 р. й був хворобливою дитиною, а тому переважну частину часу проводив зі своєю релігійною матір'ю.¹²⁹ Його духовне навернення відбулося в конгрегаціоналістській громаді, хоча більшість часу він проводив в методистських колах, радикалізованих вченням руху святості. Він нетривалий час навчався у богословському коледжі, але вважав наявність спеціальної освіти необов'язковою для служіння. Відчуваючи себе некомфортно в методистському середовищі через надмірний формалізм та ієрархічність, він в 1895 р. залишає послідовників Ч. Веслі й розпочинає незалежне служіння. В цей час, у нього формуються погляди, частина з яких не вписувалася в уявлення та теологію методизму. Пархам починає проповідувати преміленіалізм й приймає постулат, згідно з яким праведники безсмертні, а всі нечестивці будуть знищені. Також він сприймає расистську теорію англо-ізраїлізму, відповідно до якої у Вавилонській полон були відправлені всі дванадцять ізраїльських племен, але на батьківщину повернулося лише два з них. Хоча інші племена фактично зникли або асимілювалися, їх нащадків можна розпізнати в англо-саксонському середовищі. Ця теорія вплинула на формування сіоністських поглядів Пархама й ідеї про повернення євреїв до Ізраїлю, які створили передумови для пророчих роздумів про події, які мали відбуватися напередодні Другого пришествя Христа.¹³⁰

¹²⁹Більше про життя, діяльність та погляди Ч. Пархама: Sarah E. Parham, *The Life of Charles F. Parham, Founder of the Apostolic Faith Movement*. 1st edition. (Press of Hunter Printing Company, 1930).

¹³⁰Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 65.

В штатах американського «біблійного поясу» наприкінці XIX ст. був попит на містично-есхатологічні ідеологеми засновані на етнічній виключності. Тому активність Ч. Пархама зростала. У 1898 р. в столиці шт. Канзас м. Топека було засновано дім зцілення «Бет-Ел», який пропонував притулок і навчання віри для тих, хто шукав божественного лікування. Також в Топеці було засновано періодичне видання «Апостольська Віра», яке стало засобом поширення поглядів Ч. Пархама. Як тільки його читачі почали писати листи з проханням про подальшу настанову, Пархам заснував біблійну школу, щоб мати можливість безпосередньо ділитися власними ідеями. В Канзасі Пархам також практикував благодійну допомогу для міських безхатченків.

Теологічні погляди Пархама були доповнені й відкориговані дякуючи знайомству з євангелистом Ф. Сендфордом, який також був послідовником Руху Святості, прихильником англо-ізраїльської теорії та проповідником божественного зцілення. Однак на нього також вплинули літні конференції Д. Муді у Массачусетсі й він вирішив присвятити себе всесвітній євангелізації. У 1892 р. Ф. Сендфорд прийшов до висновку, що всі наявні на той момент місіонерські та євангелізаційні методи не відповідали реальним потребам життя й втратили свою ефективність. У категоріях реалізації провіденційного передбачання, євангелист почав витворювати «апостольські методи», через які можливо було б озброїти знаменами та чудотворіннями, усіх тих, хто працював на ниві світової євангелізації. Зміна місіонерських підходів вимагала повернення до новозавітної сили, яка, у свою чергу, включала у себе дар говоріння на інших мовах. Сендфорд уподібнював цей досвід до дня П'ятидесятниці й сподівався, що новий тип місіонерів, під керівництвом Духа, з метою євангелізації, отримає здібність говорити на одній або декількох земних мовах без попереднього вивчення.¹³¹

Після відвідання духовних центрів очолюваних Д. Доуї та А. Сімпсоном, Ч. Пархам дійшов до висновку, що хрещення Святим Духом доступне всім

¹³¹ Більше про погляди та діяльність Ф. Сендфорда: Shirley Nelson, *Fair, Clear, and Terrible: The Story of Shiloh Maine*. (Latham, NY: Shirley Nelson, 1989).

віруючим, які живуть святим життям й прагнуть пережити цей досвід. Харизми, описані ап. Павлом в 12-14 розділах 1 Послання до Коринтян, стали розумітися ним як доступні, універсальні та місійно орієнтовані. У ксенолалічному дарі говоріння мовами він побачив найвище євангелізаційне знаряддя, дія якого не залежала від знань благовісника, розуміння ним соціальної та культурної обстановки.¹³²

Дещо згодом Ч. Пархам розвиватиме ідею про прямий взаємозв'язок між відновленням говоріння на інших мовах та Другим пришестям Христа. В ксенолалії він вбачав особливе оснащення для виконання Божого доручення щодо всесвітньої євангелізації наприкінці часів. Надприродне говоріння земними мовами визначить країну/країни, де хрещений має провести залишок віку, який іде в небуття. В цих країнах хрещені в Дусі проповідники мають євангелізувати місцеве населення, приводячи людей до рятівного пізнання Ісуса Христа. Після цього їм необхідно навчити спасених шукати освячення й закликати неофітів очікувати особистої П'ятидесятниці на підставі близького пришестя Христа. Таким чином, набуваючи духовного досвіду, ново навернений вливається в ряди церкви й приступає до виконання її місіонерського призначення.¹³³

Після знайомства з Ф. Сендфордом в теологічній моделі Пархама збіглися всі складові його вчення. Преміленіалістичний наголос став означати не індиферентність християн до соціальних та політичних проблем, а усвідомлення ними необхідності всесвітньої євангелізації. Натхнення для благовістя приходило внаслідок хрещення Святим Духом. Біблійним підтвердженням духовного досвіду хрещення є говоріння іншими мовами, які мають земне походження й даруються Духом Святим у якості «місіонерських мов», необхідних з урахуванням швидкої парусії. Зцілення та надприродні харизми є одним із наслідків хрещення Святим Духом й підтверджують

¹³² Parham, *The Life of Charles F. Parham*: 84.

¹³³ Робеєв, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 298.

авторитетність проповіді та панування Христа у місіонерській праці.¹³⁴ Сіоністичні та адвентистські¹³⁵ погляди Пархама опосередковано співвідносилися з вищенаведеною моделлю, однак все ж сприяли посиленню пророчих есхатологічних очікувань та відповідали певним суспільним запитам на межі століть.

У біблійній школі м. Топека Ч. Пархам вибудовує навчальний процес з наголосом на вивчення наративів Луки й 12-14 розділів 1 Послання до Коринтян задля підготовки місіонерів, сповнених Святого Духа. 31 грудня 1900 р.¹³⁶ одна зі студенток А. Озман після молитви з покладенням рук почала говорити на інших мовах, які були інтерпретовані як «китайські». Через декілька днів на інших мовах говорили більшість студентів й про ці події написала популярна періодика у Канзасі. Пархам докладав усіх зусиль для того, щоб поширювати досвід говоріння мовами в радикалізованих веслеянських групах штату, називаючи досвід частиною «апостольської віри». Однак, суспільна думка щодо цих подій була негативною, тому кілька наступних років Пархам провів у відносній невідомості. Він продовжував проголошувати доктрину нової П'ятидесятниці, здобувши, проте, небагато прихильників.

Озброєний таким вченням Пархам спробував заснувати власну деномінацію – Рух апостольської віри, яка здобула нове дихання через початок пробудження у м. Галена, в Канзасі у кін. 1903 р. В 1905 р. він розпочав свою діяльність в Техасі, організовуючи вуличні євангелізації «від дверей до дверей», відкриті богослужіння та марші зі знаменами руху Апостольської віри. Послідовники руху, одягненні в близькосхідні шати, марширували вулицями Х'юстона, проголошуючи ключовий посил проповідника: «Повернення релігійної батьківщини її законим нащадкам». Події в Техасі випадково збіглися в часі з Конгресом сіоністів, який відбувався в швейцарському Базелі. Цей факт забезпечив масовість відкритих заходів Пархама, під час яких він не

¹³⁴*A Reader in Pentecostal Theology: Voices from the First Generation*. Edited by Jacobsen, Douglas. (Bloomington: Indiana University Press, 2006): 33.

¹³⁵Мається на увазі переконання Ч. Пархама в повному знищенні грішників в аду й відсутність вічної муки.

¹³⁶За деякими даними 1 січня 1901 р.

лише навчав про зцілення та хрещення Святим Духом з ксеналолічною емпазою, а й одночасно проводив збір пожертв, призначених для допомоги євреям, які планували повернутися на історичну батьківщину.¹³⁷

У Техасі новий рух отримав чіткі організаційні обриси. В новоутвореній біблійній школі, за прикладом «Армії Спасіння», було впроваджено армійський порядок з взірцевою дисципліною. Програма школи була сформована Пархамом й звалася «грунтовний завершений курс для успішної євангельської роботи». В школі провадилося бібліоцентричне навчання з акцентом на теми навернення, освячення, осудження, дію Святого Духа, пророцтва та зцілення. Значний наголос було зроблено на практичному служінні, яке включало вуличний євангелізм, відвідання хворих.

Незважаючи на те, що в середовищі руху з'явилися афроамериканці¹³⁸, які кількісно переважали на Півдні США, Ч. Пархам продовжував дотримуватися принципу расового розділення. Його расові переконання зміцнилися завдяки впливу нового співробітника біблійної школи пастора У. Каротерса. На думку останнього, людство походить від «однієї крові» (Дії Апостолів 17:24-26), але Бог розділив народи за кольором шкіри, визначивши США для білих, так само як Африку – для чорних. Інститут рабства порушив Божий порядок, адже у південні регіони США була імпортована ціла африканська нація, тим самим порушивши встановлені Богом природні кордони. Каротерс прагнув довести спроможність Духа використати розподіл за расовою ознакою для збереження існуючих у світі расових відмінностей. У результаті такого вчення всі заходи під егідою руху Апостольської віри відбувалися на підставі розподілу за расовим принципом. Пархам був не повністю згоден з Каротерсом стосовно сегрегації церкви, однак його симпатії до англо-ізраїлізму не дозволяла виступити проти расового розподілу. Обидва лідери руху вважали англо-саксонських протестантів найбільш благословенною нацією, яка стоїть вище

¹³⁷ Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 68-69.

¹³⁸ Мова йде перш за все про У. Сеймура, учня Пархама й подальшому лідера пробудження в Лос-Анжелесі та Л. Ферроу, яку Пархам назвав «злегка чорношкіра жінка».

від усіх народів на землі, що автоматично відносило людей з не білим кольором шкіри до нижчої категорії.¹³⁹

У 1906 р. відбулося знайомство Ч. Пархама з майбутнім лідером пробудження на Азуза-стріт У. Сеймуром. Сеймур, що належав до баптистської церкви і симпатизував руху святості, спочатку не сприйняв проповіді Пархама, оскільки ототожнював досвід навернення та хрещення Святим Духом. Однак, невдовзі він погодився з аргументами Пархама й став студентом біблійної школи. Попри заборону спільного навчання білого та чорношкірого населення в Техасі згідно з законами Джима Кроу, Пархам зарахував Сеймура до школи, відділивши йому парту в холі, біля дверей класної кімнати. Пархама мав на меті підготувати Сеймура для служіння виключно чорношкірому населенню Техасу. Тому, коли Сеймура запросили на посаду пастора в одній з церков Руху Святості в Лос-Анжелесі, Пархам й Каротерс всіляко перешкоджали його від'їзду, посилаючись на незакінчене навчання та майбутнє служіння в Техасі. У. Сеймур наполіг на своєму баченні й відправився в Каліфорнію.

У 1906 р. Пархам сягнув вершини своєї популярності, кількість його прихильників зросла до десяти тисяч. Він намагався організувати їх у деномінацію. Однак наступні події перешкодили йому це здійснити. Пархам втрутився у події довкола м. Сіон в шт. Ілінойс, бажаючи перетворити місто у столицю п'ятидесятницького руху. Його намагання коригувати події на Азуза-стріт та конфлікт з Сеймуром суттєво підірвали авторитет пророка Апостольської Віри. В 1907 р. Пархама було заарештовано за звинуваченням у содомії. Скомпрометований скандалом, він проведе останні двадцять років свого життя, відчужений від основної частини руху, який заснував, залившись з кількома тисячами прихильників. На час своєї смерті у 1929 р. Пархам був невідомий другому поколінню п'ятидесятницького руху і його часткова реабілітація в деномінаційних межах відбулася лише в 1970-х роках.

П'ятидесятництво перейняло від Пархама вчення про дар інших мов, як початкове свідоцтво хрещенням Святим Духом, його наголос на місіонерстві

¹³⁹*A Reader in Pentecostal Theology. Voices from the first Generation*, 38.

відіграв ключову роль у швидкому поширенні руху по всьому світові. Однак ідеї повного знищення неспасених в пеклі, доктрина англо-ізраїлізму та сїонїзму, а також практика расового роздїлення були відкинуті п'ятидесятництвом. Не отримала поширення й ідея «місіонерських мов» як єдиного індикатора хрещення Святим Духом.

Таким чином, одним із ключових факторів зародження п'ятидесятницького руху та визначення його майбутніх віронавчальних конфїгурацій, стала трансформація доктринального змісту попередніх богословських напрямків. На кінець ХІХ ст. було обґрунтовано необхідність та можливість хрещення Святим Духом. Цей досвід вважався вкрай важливим на тлі преміленіалїстичних есхатологічних очікувань, які, в свою чергу, актуалїзували необхідність всесвітньої євангелїзації «апостольськими» методами. Надприродна спроможність говоріння мовами, а також зцілення та інші харизми вважалися ключовими методиками апостольської віри. До розкладеного «богословського хмизу» необхідно було піднести «язики полум'я», що й сталося частково в діяльності Ч. Пархама. Однак, масові п'ятидесятницькі практики та формування віронавчальних позицій класичного п'ятидесятництва були спричинені пробудженням на Азуза-стріт в Лос-Анджелесі.

2.2. Феномен Азуза-стріт та північноамериканське п'ятидесятництво: теологічний та соціальний виміри

Сучасне п'ятидесятництво вважає ключовою подією, яка спричинила початок руху, події у церковній місії на вулиці Азуза в Лос-Анджелесі 1906-1909 рр.. Хоча останнім часом міжнародний вплив пробудження переглядається, ці події стали ключовими для розвитку руху Духа в північноамериканському контексті.

Підкреслимо, що релігійний та теологічний контекст, в якому виникає північноамериканське п'ятидесятництво на початку ХХ ст., було сформовано консервативними протестантами. Тут переважали баптистські, методистські, пресвітеріанські громади, які були доволі впливовими й визначали широку

палітру суспільного та релігійного життя, включаючи мережу навчальних закладів та місіонерських товариств. П'ятидесятництво в США постає з протестантського маргінесу, воно витікає з тих релігійних течій, які здебільшого були відкинуті релігійними верхівками протестантських деномінацій. Мова йде про рух святості, ревайвелістські та рестораціоністські відгалудження, рух зцілення, пророцтва тощо. Перші п'ятидесятницькі зібрання сприймалися протестантським істеблішментом як демонстративні служіння «святих ролерів»¹⁴⁰, «святих стрибунів та скакунів», яких звинувачували у гіпнозі та різних виявах спіритуалізму. Але не лише цей аспект спантеличував представників протестантського загалу. Ствердження нормативної практики глоссоалалії, схильність до полірасових зібрань, висвячення жінок-священнослужителів та інші практики новоутвореного руху посилили маргінальний статус американських п'ятидесятників в очах протестантської більшості. Відмінності між течіями була суттєвими, а «нормативні» для протестантів релігійні та соціальні кордони були подолані. Північноамериканське п'ятидесятництво із самого спочатку опинилося у напружених відносинах з ядром консервативного протестантизму.¹⁴¹

Як рух, що постав на початку ХХ ст., п'ятидесятництво було побудоване на підставі сегментів розмаїття релігійних рухів ХІХ ст. Ці різні, а подекуди й суперечливі, богословські попередники створили клімат в якому постав поліцентричний рух Духа з розмаїттям форм поклоніння, теологій, етики. Подібна різноманітність могла вирости та процвітати в атмосфері протидії деномінаційному та ієрархічному контролю, жорстким правилам й приписам.¹⁴²

Попри помітну полірасовість американського контексту на початку ХХ ст., більшість протестантських традицій залишалось монорасовими. Так, в багатонаціональному Лос-Анджелесі, на момент прибуття туди У. Сеймура в

¹⁴⁰Ролери – члени євангельської християнської групи, які виражають релігійний запал через екзальтовані збудження або транс.

¹⁴¹Див. наприклад Richard H. Niebuhr, *The Social Sources Of Denominationalism* (Whitefish: Kessinger Pub Co, 2004). Eric S Lincoln, *Race, Religion, and the Continuing American Dilemma*. Revised, Subsequent edition. (New York: Hill and Wang, 1999).

¹⁴²G. R. Robins, *Pentecostalism in America* (Santa Barbara, CA: Praeger, 2010): 18.

1906 р., існувало лише дві церкви для «кольорових»: перша африканська методистська єпископальна церква й друга баптистська церква.¹⁴³ Однак п'ятидесятництво на Азуза спромоглося подолати монорасовість й практикувало не лише міжрасові зустрічі та богослужіння, а й витворило полірасові деномінації. Утворившись як багаторасова церковна традиція, що складається з міжрасових та багаторасових конгрегацій та конфесій, часто заснованих та керованих афроамериканцями, латиноамериканцями та азіатами, п'ятидесятництво започаткувало нові форми організації протестантського життя і змодельовало новий підхід до християнського свідчення.¹⁴⁴ З цих причин ми можемо погодитися із твердженням Д. Деніелса про те, що п'ятидесятництво відкрило нову еру в історії християнства в Північній Америці.¹⁴⁵

Події на Азуза-стріт тривалий час вважалися вирішальними в історії п'ятидесятництва. Хоча з відкриттям дослідниками нових джерел походження п'ятидесятництва, які не лише урізноманітнюють складну картину генези руху, а й стверджують принцип «багатьох осередків», все ж таки про пробудження в Лос-Анжелесі існує найбільша кількість джерел. Мова йде про десятки публікацій Ф. Бартлемана, опубліковані в 1925 р. в книзі «Як в Лос-Анджелес прийшла П'ятидесятниця».¹⁴⁶ Крім цього, в місію на Азуза-стріт протягом 1906-1908 рр. з перервами видавалася газета «Апостольська Віра», публікації якої фокусувалися на служіннях та діяльності однойменної місії. Події в Каліфорнії також популяризувалися в інших періодичних виданнях в США, перш за все у «Шляху віри» та «Прихильнику Божого відродження». Однак наявні джерела походять не лише від учасників та симпатиків пробудження, а й від релігійних

¹⁴³ Робек, *Азуза-стріт: миссія и пробуждение*: 85.

¹⁴⁴ Необхідно розрізнити п'ятидесятницьку традицію, яка є багаторасовою з точки зору її расового складу та типів расових організацій, на відміну від того руху, яких побудований переважно як інклюзивно расова організація. Посеред багаторасовості п'ятидесятницької традиції, в середині цього руху був величезний сектор, що відтворював домінуючу протестантську расову форму сегрегації, таким чином переймаючи модель расової ієрархії деномінаційної організації, розробленої баптистами та методистами протягом дев'ятнадцятого століття.

¹⁴⁵ David D. Daniels, «Everybody Bids You Welcome»: A Multicultural Approach to North American Pentecostalism. Dempster, Murray, ed. In *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel* (Eugene: Wipf & Stock Pub, 2011): 227-331.

¹⁴⁶ Frank Bartleman, *How Pentecost Came to Los Angeles*. (Christian Life Books, 2014).

опонентів та популярної журналістики. Мова перш за все йде про видання «Лос-Анджелес дейлі Таймс», «Зі Івнінг Ньюс» тощо.

Самі події, якщо викладати їх анотовано, виглядали наступним чином. Коли У. Сеймур прибув в лютому 1906 р. в Лос-Анджелес на запрошення громади «Чорної Святості» на чолі з Д. Хатчінгс, його проповідь про «третє благословення» була категорично відкинута. Він долучився до ініціативної групи, яка провадила зібрання у приміщенні на вулиці Боні Брей. Невдовзі тут почалися прояви харизм, в основному глосолалії, й сам У. Сеймур пережив цей досвід. Оскільки екзальтоване зібрання привертало увагу як білого, так і чорношкірого населення, в середині квітня зібрання були перенесені на Азуза-стріт, 312, в приміщення, де раніше збиралася одна з методистських громад. 18 квітня в Лос-Анджелес Таймс з'явилася перша замітка стосовно подій на Азуза під назвою «Дивні вавилонські мови».¹⁴⁷ Примітно, що в цей самий день в Сан-Франциско стався невеликий землетрус, два поштовхи відчули й в Лос-Анджелесі. Катаклізм справив враження на Ф. Бартлемана, який 19 квітня вперше побував на Азуза-стріт й почув про ознаки настання останнього часу.¹⁴⁸ Пізніше, деякі історики будуть пояснювати багаточисельні зібрання в Каліфорнії цим стихійним лихом.¹⁴⁹

За короткий час кількість відвідувачів богослужінь зросла до 500-700 людей. Учасники зібрань вирізнялися розмаїттям, про що свідчить публікація в місцевій газеті: «Вчора ввечері в храмі зібралися всі класи людей. Там були і здоровезні негри, які шукають бійок, і маленькі витончені жінки, одягнені в тонкий шифон які стояли на лавках, й по дитячому дивилися на все своїми блакитними оченятами, повними цікавості... Відвідувачі були різного віку,

¹⁴⁷Сесил Робек, «Улица Азуза. Сто лет спустя». *Духовные источники*. Вып. 19 (2007): 6.

¹⁴⁸В травні 1906 р. Ф. Бартлеман випустив 125 тис. копій трактату «Землетрус», які були поширені в Лос-Анджелесі й спряли популяризації зібрань на Азуза.

¹⁴⁹Ось, що пише з приводу цього Н. Блох-Гоель: «Катастрофа справила сильне враження на сучасників, особливо в Каліфорнії. В апокаліптично налаштованих колах катастрофу легко могли інтерпретувати як есхатологічний знак... Натхненні та зацікавлені в апокаліпсисі люди не вагаючись прямували на Азуза-стріт, де вони могли почути пояснення стихійних лих в світлі Біблії». Однак конкретних матеріалів, які б пов'язували катастрофу з розвитком п'ятидесятництва він не надає. Цит. поГрегорі Свенсен,*Кінець світу близько. Про стихійні лиха та їх вплив на суспільство*. (К.: Ніка-Центр, 2014): 80.

розмірів, кольорів шкіри, національностей та ступеня рабства в минулому».¹⁵⁰ Крім полірасовості та соціального розмаїття, зібрання на Азуза вирізнялися екстатичністю й загальним голосінням, про що свідчить протестантська та міська періодика. Статті з красномовними назвами «Літнє сонцестояння впливає на те, що відбувається в активних сектах», «Нова секта фанатиків виривається на свободу», «Дика сцена на Азуза-стріт» постійно друкувалися в місцевій пресі. Крім того, додавали критики очільники місцевих протестантських громад, які були вороже налаштовані до пробудження.¹⁵¹ Натомість ключова афро-американська газета Лос-Анджелесу «Орел Каліфорнії» описувала Сеймура як людину, яка приїхала в їх місто заснувати міжрасове братерство і якій вдається це зробити. На Азуза-стріт учасниками зібрань були не лише білі, афро-американці, а й латиноамериканці, японці, індіанці, європейці тощо.

Незабаром місія на Азуза-стріт була зареєстрована, однак вона не позиціонувала себе як церква. Зібрання проводилися в багатолюдних місцях Лос-Анджелеса, включаючи пляж. Було розроблене віровчення, більшість положень якого відображали богословські погляди Ч. Пархама. Основні цінності громади включали в себе відновлення віри апостолів та ранньохристиянських релігійних практик (спілкування, досвід духовного пробудження), служіння бідним та ув'язненим, прагнення до християнської єдності.¹⁵²

На думку історика В. Сайнена, зібрання на Азуза-стріт слід розглядати як феномен «Третього світу». Сеймур представляв малозабезпечені та маргінальні верстви північноамериканського соціуму.¹⁵³ Філантропічні проекти разом зі спілкуванням, а також заклики до відроджені апостольської віри та практик,

¹⁵⁰ Робек, «Улица Азуза. Сто лет спустя»: 9.

¹⁵¹ Ось один прикладів подібної пасторської реакції: «Для розсудливої розуму – все це явне блазнювання, і те, що якась розважлива людина могла піддатися цим безглузким хитрошам релігійної манії, перевершує всяке розуміння. Будь-якій думаючий людині доситьодного разу відвідати це місце, щоб відчуті відразу, і чим більшеденного світла буде пролито на нього, тим меншій кількості людейдоведеться мати з ним справу, навіть якщо це прості люди з обмеженою біблійною або якоюсь іншою освітою».

¹⁵² Робек, «Улица Азуза. Сто лет спустя»: 13.

¹⁵³ Винсон Сайнен, «Непреходящее наследие пробуждения на улице Азуза». *Духовные источники*. Вып. 20 (2008): 12.

зробили місію на Азуза-стріт бажаним місцем для відкинутих за расовим, етнічним, гендерним та соціальним принципами. Водночас, як справедливо зазначає С. Робек, у пробудженні переважав афро-американський фактор.¹⁵⁴ Мова йде перш за все про релігійний та культурний виміри. Наприклад, в той час обійми та привітання важко було уявити в англо-саксонському церковному середовищі, а тут вони були прийнятними та заохочувалися. З фрагментів проповідей Сеймура можна зробити висновок, що стиль його проповідування також відображав афро-американські традиції. Проповіді доносилися в діалогічному форматі, з використанням звернень й відгуком громади. Сеймур іноді зупинявся під час проповіді, щоб дати людям можливість висловити свою думку, ствердження та захопленій стан. Афро-американську культуру виражав також хід богослужіння на Азуза. У перший рік зібрань спів був виключно загальним, що мало підкреслити еклезіологічний егалітаризм. Чимало репортерів згадували про оплески, поплескування по стегнах і тупання ногами, які супроводжувалися вигуками в такт музиці. Практикувався також спів в Дусі, яким здебільшого керували жінки.

Наприкінці жовтня 1906 р. в Лос-Анджелес на запрошення У. Сеймура прибув Ч. Пархам, якого лідер пробудження на Азуза вважав батьком «Апостольської Віри». У цей час до руху приєдналося чимало церков міста та навіть штату, здебільшого з Руху святості, й очікувалося, що Пархам очолить весь рух. Однак він, ознайомившись зі служіннями, назвав їх «мерзотними перед Богом» через расову інклюзивність, яка панувала в русі й суперечила його англо-ізраїлізму. Пархама негативно вразив рівень екстатичності служінь й він звинуватив учасників пробудження у духовному вдаванні та фальсифікації. Вона проявлялася і в тому, що на думку Пархама, інші мови, якими говорили віруючі, не мали «місіонерського призначення», бо були не ксенолалічними, а «видуманими релігійними фанатиками». Спроба відкоригувати духовний рух на Азуза завершилася тим, що керівництво місії

¹⁵⁴ Робек, «Улиця Азуза. Сто лет спустя»: 12.

наполягло на від'їзді Ч. Пархама.¹⁵⁵ Конфлікт знайшов відображення у релігійній періодиці, через яку Пархам спробував дискредитувати служіння Сеймура та очолюваний ним рух.¹⁵⁶

Протистояння з Пархамом прискорило процес формування ідентичності нового руху. Полірасове зібрання тепер стало цінністю, яку представники руху наполегливо відстоювали. Досвід хрещення Святим Духом розглядався як відмінний від навернення, однак починаючи з 1907 р. Сеймур переосмислює ксенолалічну ексклюзивність у вченні Пархама. У перший рік пробудження на Азуза були спроби ідентифікації мов та скерування на їх підставі місіонерів в країну, де ця мова застосовувалася.¹⁵⁷ Але через практичну неспроможність застосувати дар в переважній більшості випадків, Сеймур приходив до висновку про глоссолалічну природу горіння мовами, яка не буде мати зв'язку з земними мовними групами. Ксенолалія тепер інтерпретувалася скоріше як виключення, хоча реальне в сучасності.¹⁵⁸ Разом з цим, євангелізм розумівся як результат уніфікованої роботи Святого Духа, що стало візитною карткою не лише пробудження на Азуза, а й всього п'ятидесятницького руху.

У. Сеймур розглядав хрещення як переповнення Божою любов'ю і силою для служіння, а дар інших мов як знак хрещення. Хоча мови відігравали важливу роль у житті нової спільноти, основний наголос робився на силі для служіння, особливо, на ниві євангелізації. Важливими також були свідчення тих людей, життя яких було змінене через переживання сили Божої. Це включає в себе нову силу для служіння, збагачення особистого духовного досвіду, розширення бачення ролі церкви у суспільному житті. Поєднання

¹⁵⁵ Гэри Макги, «Дар языков – библейское основание». *Духовные источники*. Вып. 9. (2001): 20.

¹⁵⁶Красномовним виразом категоричного несприйняття полірасовості Азуза стане карикатура на обкладинці веселянського журналу «Палаючий куш» під назвою «Нога не може говорити». НА карикатурі зображено чорний черевик з ногами та темношкірою головою в оточенні білого зібрання. Карикатура супроводжувалася написом, який містив неточні слова ап. Павла з 1 Послання Коринтян 12:24-26: «Нога не може сказати голові: «Ти мені не потрібна». Карикатура принижує прагнення афро-американців до рівності на богослужіннях та в соціальному вимірі.

¹⁵⁷Більше про трансформацію місіонерської методики в параграфі про місійну еклезіологію хрещених святим Духом.

¹⁵⁸Більше в статті Cecil M. Robek, «William Seymour and «Bible Evidence». In *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. Edited by Gary B. McGee. Reissue edition. (Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 2008): 72-95.

доктрин особистого спасіння, святості, божественного зцілення, хрещення Святим Духом як сили для служіння із напруженим очікуванням близького другого приходу Христа забезпечувало для нового руху довготривалий вплив, навіть після кризи та закриття місії.

Істотним викликом для тогочасних культурних та релігійних умонастроїв стала провідна роль жінок в духовному пробудженні. На підставі пророцтва Йоїля 2:28-32, Сеймур навчав, що Бог обіцяв вилити Духа на «кожне тіло», на чоловіків та жінок. В цьому сенсі п'ятидесятники частково наслідували еклезіологічні експерименти послідовників Д. Веслі, які ще в 1860-х рр. ординували жінок на служіння. Втім, пневматологічна еклезіологія Азуза була радикальнішою й відстоювала принцип «Критерій для служіння не стать, а покликання». В 1908 р. У. Сеймур рукопоклав на єпископське служіння афро-американку А. Робінсон.¹⁵⁹ Як зауважує С. Робек, п'ятидесятництво раніше від будь-якої протестантської деномінації прийшло до розуміння того, що жінки мають право грати вагомійшу роль в церковному житті. Він вбачає різницю в тому як прийшли до цього розуміння одні та інші: «П'ятидесятники відстоюють свої позиції, роблячи основний наголос на тому, яким чином вони розуміють Божу обітницю, записану у пророка Йоїля, в той час як протестанти дійшли до тих самих умовиводів тільки після того, як пережили нападки та критику феміністських рухів».¹⁶⁰

Еклезіологічний егалітаризм разом з пневмацентризмом визначили специфічну форму управління місією, яку можна назвати «свобода в Дусі». Заперечуючи ієрархічний устрій церкви та довіряючи хрещеним Духом, У. Сеймур в проповіді «Дух Святий як єпископ церкви» проголосив: «Завданням Святого Духа є головування над усіма справами рук Божих на землі. Живучи на землі, Ісус був нашим єпископом, але тепер він послав сюди Дух Святий».¹⁶¹ Ф. Бартлеман визначає позицію Сеймура в пробудженні як «номінальний старший лідер» й пише стосовно цього наступне: «У місії не було свого батька, так само

¹⁵⁹ Alexander, *The Women of Azusa Street*: 17.

¹⁶⁰ Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 31.

¹⁶¹ Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 159.

як не існувало духовної ієрархії. Ми всі були «братами». У нас не було нічого, що винайшло в цій галузі людство. Нами керував Сам Господь. У нас не було особливого класу священників та священницького таїнства... У нас на початку навіть не було ні платформи, ні кафедри».¹⁶² При цьому керівництво місією здійснювалося не через статутні норми чи чітко визначені інституції (хоча існувала Рада опікунів), а через такі категорії як особистий приклад, духовне навчання та проповідь, церковну дисципліну тощо. Враховуючи розмаїття публіки на Азуза, зіткнення релігійних та культурних парадигм, розширення служіння місії, а також несприятливу реакцію споріднених течій та популярної періодики, така форма керівництва могла бути ефективною тимчасово.

Після одруження У. Сеймура у травні 1908 р., його крок було засуджено частиною керівництва руху, яка посилалася на недоречність такого кроку у світлі близького Другого пришествя Христа.¹⁶³ Крім цього, виникли суперечки стосовно впровадження пожертвувань на Азуза, а також організації подальшого служіння в США та місіонерських проектів за кордоном. Продовжувалися окремі суперечки на расовому ґрунті. На 1914 р. Азуза-стріт фактично стала місцевою негритянською громадою з поодинокими білими відвідувачами. Вказаний комплекс причин, помножений на нестабільну форму духовного керівництва обумовив завершення пробудження в 1909 р., хоча громада на Азуза-стріт проіснує до 1931 р.¹⁶⁴

Феномен пробудження у місії на Азуза-стріт також полягає також у його впливі на Рух Святості. Мова йде не стільки про долучення до Місії Апостольської Віри вірян з веслеянських течій, скільки про передачу поглядів та практики Азуза у вже існуючі деномінації. Зокрема, Г. Гавел, який був присутній на служіннях в Лос-Анжелесі, повернув у напрямі п'ятидесятництва кілька деномінацій Руху Святості, включаючи Церкву Божу, П'ятидесятницьку церкву святості. В 1906 році Ч. Масон, повернувшись з Каліфорнії в шт. Теннессі поширив п'ятидесятницьке вчення у Церкві Божій у Христі. В.

¹⁶² Bartleman, *How Pentecost Came to Los Angeles*: 47.

¹⁶³ Насправді головний редактор «Апостольської Віри» К. Лам розраховувала, що Сеймур одружиться на ній.

¹⁶⁴ Робек, *Азуза-стріт: миссия и пробуждение*: 429.

Дюрхам доклався до заснування Асамблей Божих у 1914 р. Крім цього, під впливом пробудження на Азуза-стріт десятки церков й окремих місій у Північній Америці реформувалися таким чином, щоб ототожнювати себе з новим рухом. Імпульс Азуза мав також значний міжнародний вимір. Так, Т. Барратт, який пережив досвід Духа в Лос-Анджелесі, стане засновником п'ятидесятництва у Північній Європі, родина А. та Л. Гарр розпочне діяльність в Індії та Китаї, Д. Хатчінс служила в Ліберії, а Т. Хезмалалх в Південній Африці тощо.

Пробудження на Азуза-стріт сформувало ідентичність північноамериканського п'ятидесятництва. В широкому плані, веслеянське і реформаторське богослов'я, яке домінувало у протестантському середовищі, визначало характер теологічної полеміки, яка охопила раннє п'ятидесятництво. Відображаючи веслеянські погляди, Церква Бога у Христі та П'ятидесятницька церква Святості, які долучилися до нового руху, зберегли доктрину повного освячення як необхідну умову хрещення Святим Духом. Натомість новоутворена Асамблея Божа під впливом У. Дюрхама сприйняла реформаторську перспективу про прогресивне освячення. Ця точка зору опиралася на позицію «завершеної роботи Христа» і була класифікована в середовищі веслеян як баптистська. У. Дюрхам підкреслював, що здійснене Христом викуплення є джерелом виправдання, а також початком безперервного процесу освячення і досвіду хрещення у Святому Дусі. В той час як для В. Сеймура веслеянське вчення про освячення як «другу дію благодаті» було невід'ємною частиною вчення про хрещення Святим Духом, що визначало етику ключовою траєкторією для «п'ятидесятництва трьох благословень», а глоссолалію – тільки початковим доказом.¹⁶⁵ Інша теологічна полеміка в північноамериканському контексті 1910-х рр. точилася стосовно біблійної формули водного хрещення та вчення про природу Бога. П'ятидесятники пропагували дві формули хрещення: трінітарну формулу (в ім'я Отця, Сина і Святого Духа згідно з Євангелієм від Матвія 28:19), а також христоцентричну

¹⁶⁵Jacobsen, *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*: 194-195.

формулу (в ім'я Ісуса Христа згідно з Дії Ап. 2:38). На 1913 р. у новоутвореному рухові сформувалося два табори – тринітарний та унітарний. Богослови-унітарії на чолі з Ф. Евартом стверджували, що класичне тринітарне твердження про «три особи» Бога є формою тритеїзму і неадекватно передає монотеїстичну суть християнської віри. Звертаючись до модального пояснення Бога, унітарії визнавали Ісуса як «Ім'я» Бога, який в різні часи проявив Боже Єство у формі (модусі) Отця, Сина або Святого Духа.

На думку окремих дослідників, унітаристські тенденції в ранньому п'ятидесятництві були виявом єврейсько-християнської теології імені. У особливостях трактування унітаріями доктрин Бога, Христа, християнського посвячення яскраво помітна тенденція до відновлення деяких аспектів першохристиянства. Це стосується специфічно юдаїстського зосередження на темі чи ідеї, що визначає зміст всього вчення. Так, характеристикою юдаїстського вчення про єдність Бога є твердження, що ім'я Бога відкриває Його істинну природу, а у своєму бутті Він є тільки один, та «мешкає» у храмі, скинії та, особливо, у своєму імені. З цього погляду на Бога, що перебуває у своєму імені, теологія Руху Єдності розвиває вчення про те, що ім'я Ісуса є позначенням Його божественності. Звідси, ім'я стає чимось більшим, ніж просто позначенням для божественної реальності. Воно є Божим методом для відкриття своєї присутності і характеру.¹⁶⁶

Вчення унітаріїв про Трійцю, альтернативне традиційному й будується на трьох принципах:

1. Природа Бога є діалектичним поєднанням Його трансцендентності та іманентності. Це виявляється у єдності Бога та Його здатності виражати Себе, що передається більш особисто як Батько і Син (або Дух і Слово). Тобто Бог у своїй суті (трансцендентності) є один, а тільки у своєму одкровенні (іманентності) є трипостасним.

¹⁶⁶Frank JEwart, *The Phenomenon of Pentecost*. 1st edition. (Hazelwood, MO: Word Aflame Pr, 1992): 132-134.

2. Особистість Бога проявляється через його втілення в Ісусі, а Його трансцендентність – в Дусі, який є не Другою особою Божою, а повним Божеством.

3. Триєдиність божества визначається як «три прояви» одного Духа в особі Ісуса. Помилково вважаючи, що згідно традиційного християнства Трійця означає існування трьох окремих осіб, унітаріанство наголошує на Божественності саме Ісуса.¹⁶⁷

Специфіка христологічних підходів унітаріанства полягає у тому, що Ісус вважається іменем Бога в сучасності. Це ім'я виявляє справжню природу Ісуса і Його функцію, як Спасителя світу. У повному звучанні «Господь Ісус Христос» слова «Господь» та «Христос» розглядаються як титули. На відміну від традиційного тлумачення імені Ісуса як такого, що вказує на людськість Христа, унітаріанство вважає його божественним іменем.

Відзначимо також, що на теологічні дискусії ранніх п'ятидесятників здійснив вплив адвентизм. Центральне місце в адвентизмі займало визнання суботи як християнського дня богослужіння, а не неділі. Серед тих, хто дотримувався суботи, були окремі течії хрещених Духом святим, зокрема, Церква Божа, Святі Христа афро-американських п'ятидесятників, Воїни хреста Христового та Євангельська міжнародна церква серед латиноамериканських п'ятидесятників, а також переважно біла Церква Божа Сьомого Дня. В середовищі ранніх п'ятидесятників в Північній Америці можна знайти й інші особливості, такі як визнання небіблійними та недостойними для християн відзначення свят Різдва Христового, Великого Посту та Великодня, уникання певних продуктів, таких як свинина тощо.¹⁶⁸

Північна Америка стала місцем народження класичних п'ятидесятницьких деномінацій. Частина з них існувала в широкій американській палітрі з кінця XIX ст., а після подій на Азуза додала до свого віросповідного кола ще й говоріння мовами як знак хрещення Святим Духом. Декілька потужних

¹⁶⁷Ewart, *The Phenomenon of Pentecost*: 136.

¹⁶⁸Jacob S Dorman, *Chosen People: The Rise of American Black Israelite Religions*. Reprint edition.(New York: Oxford University Press, 2016): 113.

деномінацій виникає після згасання духовних подій в Лос-Анжелесі. Найчисельніша сьогодні п'ятидесятницька деномінація Асамблеї Бога виникає у квітні 1914 р. після зібрання бл. 400 здебільшого незалежних лідерів хрещених Духом громад в м. Хот-Спрінгсі шт. Канзас. Утворення нової деномінації пояснювалася необхідністю сформулювати чітку доктринальну позицію для зростаючого числа незалежних п'ятидесятницьких громад, прагненням консолідувати й зберегти рух, який опинився перед загрозою розсіяння через постійну фрагментацію, намаганням заснувати богословські навчальні заклади для підготовки майбутніх служителів церкви, а також усвідомлення потреби консолідувати зусилля у здійсненні міжнародної місії.¹⁶⁹

На початку керівництво нової деномінації не планувало приймати спільне віровчення, обмежившись проголошенням ключових цінностей, серед яких – наголос на особистому духовному досвіді, заклик до усного спілкування, безпосередність та авторитет Писання.¹⁷⁰ На його думку Г. Макгі, ці пріоритети помітні в сферах керівництва, етичних засад, форм поклоніння та богословських творів руху. Вони визначали неповторність раннього п'ятидесятницького руху, бажання створити свободу для Духа у Його праці в церквах та скептичне ставлення до академічного богослов'я.¹⁷¹ Генеральний суперінтендант Е. Белл визначив основи віри Асамблей Божих наступним чином: «Ці зібрання протиставили себе всьому радикальному вищому біблійному критицизму, виступили проти модернізму і невірності в Церкві, проти людей неспасених, повних гріха і мерзоти світу, які належали до Церкви. Вони вірять в усі істини Біблії, яких дотримуються всі справжні протестантські церкви».¹⁷²

¹⁶⁹ Gary McGee, Annette Newberry, and Randy Hedlun. *Assemblies of God: History, Missions and Governance*. 5th edition. (Global University, 2008): 22-24.

¹⁷⁰ Edith L Blumhofer, *Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism Volume 1 – To 1941*. First Edition. (Springfield, Mo: Gospel Pub House, 1989): 197-213.

¹⁷¹ Макгі, *Исторический обзор*: 25.

¹⁷² Eudorus Bell, «Questions and Answers». *Pentecostal Evangel*. 27 December (1919): 5.

Фактором, який змусив Асамблею Бога зробити крок до спільного віровчення, став потужний вплив на цю деномінацію унітарного вчення й ухил в нього Генерального Суперінтенданта Е. Белла. У відповідь, група авторитетних служителів Асамблеї Божої на чолі з Д. Керром у 1916 р. написали незначну за обсягом «Заяву про основоположні істини», в якій крім інших моментів підкреслила свою вірність ідеї триєдинства Бога. Як вказує Г. Макгі «Заява» не мала претендувати на повноцінне формулювання систематичного богослов'я. Скоріше її мета полягала у виробленні ключових підвалин для подальшого зростання в житті християн та церков. В цілому, «Заява про основоположні істини», яка була дещо доповнена згодом,¹⁷³ нагадує типові декларативні п'ятидесятницькі віровчення зі значною кількістю біблійних посилань та тезовим викладом основ віри без додаткової рефлексії. Цей факт сприяв долученню до Асамблеї значної частини рухів та громад хрещених Духом Святим та опосередковано вивільняв деномінаційний потенціал в місії. У подальшому, Асамблея Божа прагнула втримати рівновагу між біблійними вченням та релігійним досвідом. З цією метою, починаючи з 1930-х років, у деномінації видаються доктринальні підручники, найвідоміші серед яких «Знати доктрини Біблії» М. Перлмана¹⁷⁴ та тритомник Е. Вільямса «Систематичне богослов'я».¹⁷⁵

У другій половині ХХ ст. спостерігається зростання спеціалізації богословів деномінації та інтелектуалізація її теології. Цьому процесу частково сприяли нові виклики як-от поява харизматичного руху, постмодерністські епістемологічні інновації тощо. Ще в 1942 р. Асамблея Божа стала членом Національної євангельської асоціації США, що означало наближення п'ятидесятників уєвангельсько-протестантський богословський контекст. Ця тенденція відобразилася в «Заяві про основоположні істини». Так, в розділі «Богонатхненне Писання» у версії 1916 р. містилося наступне формулювання:

¹⁷³Наприклад, 1917 р. були внесені зміни в шостий розділ «Заяви» й зроблено більший акцент відносно говоріння на мовах як «початковому фізичному прояві».

¹⁷⁴Myer. Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible*. Revised edition. (Gospel Publishing House, 2012).

¹⁷⁵Ernest S. Williams, *Systematic Theology Volume Three*. (Gospel Publishing House, 1953).

«Біблія, богонатхненне Слово Боже, одкровення Бога людині, безпомилковий авторитет віри і поведінки, є верховною для свідомості і розуму, проте не на противагу розуму». Версія в 1961 р. більше відображала позицію учасників Національної євангельської асоціації: «Писання, як Старий, так і Новий Завіти, словесно натхненне Богом, є одкровенням Бога людині, безпомилковим авторитетом для віри і поведінки».

Бурхливе кількісне зростання Асамблеї Божої, яка ще на початку своєї історії вийшла за межі північноамериканського континенту пов'язане загресивним програмам по закордонній місії, відкриттям пневматологічного потенціалу місії, врахуванням культурного та інтелектуального контексту тощо.¹⁷⁶ Діяльність цієї п'ятидесятницької деномінації важлива і для становлення та розвитку вітчизняного п'ятидесятництва, оскільки засновник руху Християн євангельської віри І. Воронаєв як реемігрант-місіонер здійснював діяльність під егідою Асамблей, так само як Східноєвропейська місія, очолювана Г. Шмідтом, належала до місіонерських проєктів деномінації.¹⁷⁷

До класичних п'ятидесятницьких деномінацій Північної Америки відносять також Церкву Божу. Її виникнення у 1896 р. пов'язане з діяльністю баптистського пастора Р. Спурлінга. Його не влаштовувала конфесійна ексклюзивність американського баптизму другої половини ХІХ ст.,¹⁷⁸ тому він пристав до одного з рестораціоністських рухів («Християнський союз»). Ключовим посилом цієї течії стало бажання відновити першопочаткове християнство через актуалізацію різноманітних аспектів Нового Завіту: моделі управління церквою, високий рівень етики, способи проповідування тощо. Мета Спурлінга полягала у тому, щоб відновити у християнстві закон любові та

¹⁷⁶Більше в параграфі, присвяченому місійній еклезіології п'ятидесятництва.

¹⁷⁷Більше в 5 розділі.

¹⁷⁸Мова йде про так званий «рух віх» серед баптистських церков Півдня Америки другої половини ХІХ ст. Термін "Віха" був запозичений з Приповістей 22:28 "Не пересувай вікової границі, яку встановили батьки твої". Баптистські богослови вважали, що церква пересуває істотну віху, коли баптисти мають спільні богослужіння з небаптистами. Рух також наголошував на тому, що баптистська церква веде свою історію з часу Христа, на важливість хрещення християн саме у баптистській церкві і, взагалі, на її винятковості.

значення індивідуальної совісті.¹⁷⁹ Пентекостелізація Союзу відбулася завдяки контактам з автором ідеї «третього благословення» Б. Ірвіном.

Впливу руху святості зазнав і А. Томлінсон, який походив з руху квакерів. Він, подібно до багатьох членів своєї деномінації, схилився до п'ятидесятництва ще до початку ХХ ст. Однак, тільки після пробудження на Азуза, «Християнський союз», що в 1907 р. змінив назву на «Церква Бога»,¹⁸⁰ цілком долучився до п'ятидесятництва. Деномінація інтенсивно зростала до внутрішнього конфлікту, який завершився розколом й виникненням в 1923 р. ще однієї п'ятидесятницької деномінації «Церкви Божої в пророцтвах». У тнологічному плані «Церква Божа» позиціонувала себе як новозавітна громада в Дусі Святому, який забезпечує християнинові можливість інтерпретувати і розуміти біблійну істину. Її представники були переконані, що будь-який символ віри залежить від людської схильності помилятися і скоріше вестиме до поділу, ніж до єдності. Однак, у зв'язку з численними богословськими розбіжностями, в 1948 р. деномінація прийняла «Декларацію віри»¹⁸¹ схожою за формою на «Заяву про основоположні істини» Асамблей Божих. На відмінну від Асамблей Божих, які відчували на собі вплив реформаторського вчення, Церква Божа розглядає процес освячення як необхідне «друге благословення», «яке настає після нового народження, через віру в кров Христа, через Слово і Святий Дух», що відзначено в п. 6 Декларації. В п. 8 говориться про хрещення Святим Духом, «яке потребує чистого серця». Пункти про мови як «початкове свідчення хрещення Святим Духом», а також про те, що «Божественне зцілення передбачене для усіх у спокуті» суголосні аналогічним документам класичних п'ятидесятників. Однак у Церкви Божої є ще одна відмінність, а саме практика «омовіння ніг святих» перед Вечерею Господньою, передбачене 12-м пунктом.¹⁸² Цей аспект робить Церкву Божу близькою до вітчизняного руху Християн євангельської віри, який практикував омовіння, а також до чималої

¹⁷⁹ Див. більше Synan, *The Holiness–Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*.

¹⁸⁰ Посилаючись на 1 та 2 Послання до Коринтян.

¹⁸¹ Declaration of Faith // <http://www.churchofgod.org/beliefs/declaration-of-faith12.03.2018>.

¹⁸² Там само.

кількості сучасних п'ятидесятницьких церков в Україні, які продовжують звершувати цей акт, хоча надають йому різних значення. Таким чином, Церква Божа є класичною п'ятидесятницькою деномінацією, яка зберігає відчутний веслеянський елемент, що знаходить свій прояв у особливому статусі освячення як своєрідного ключа для пневматології.

До класичних п'ятидесятницьких деномінацій відноситься також Міжнародна церква чотиристороннього Євангелія, заснована у 1923 р. Е. Семпл-Макферсен. Її теологічна основа полягає у специфічній христології, про яку мова йшла раніше. На відмінну від Церкви Божої, ця деномінація має доволі розроблене віровчення й не вбачає в освяченні необхідного етапу для отримання хрещення Святим Духом та інших харизм. Навпаки, після «харизматичного вибуху» 60-х рр. Церква чотиристороннього Євангелія зазнала значного впливу оновлених протестантських течій, що проявилось у вченні про зцілення та інші харизми.¹⁸³

Крім вищенаведених деномінацій в американському контексті набув розвитку афро-американський п'ятидесятницький рух. Якщо на етапі генези руху чорношкірі та білі поклонялися разом, то згодом расова гармонія була втрачена й невдовзі відбувся поділ за расовою ознакою, про що йтиметься нижче. Негритянський п'ятидесятницький рух зародився у контексті рухів за оновлення в межах чорної церкви у останній третині XIX ст. Це, зокрема, Чорний рух святості, Чорний рестораціоністський Рух та Рух зцілення.

Чорний рух святості виник перед Громадянською війною, але zorganizувався лише в 1869 р., коли був утворений Реформований сіонський союз «Апостольська церква». Ранній етап руху торкнувся головним чином чорних методистських конгрегацій від Північної Кароліни до Нью-Йорка, але незабаром рух охопив чорні баптистські церкви і незалежні релігійні громади по всій країні. Негритянський рестораціоністський рух прагнув популяризувати антиконфесіоналізм та подолати расове упередження.¹⁸⁴ Чорний рух зцілення

¹⁸³ Більше про основи вчення Церкви: Даффилд, Ван Клив, *Основи п'ятидесятницького богослов'я*.

¹⁸⁴ Dorman, *Chosen People*: 169.

мав декілька відгалужень, його представники розділялися за принципом відмінності між рухом святості та Кесвікською течією. Перші вірили в миттєве зцілення, другі – не виключали можливості тривалої оздоровчої дії, що відображало різні акценти в сотеріології та освячені. На початку ХХ ст. всі три афро-американські рухи влилися у п'ятидесятництво, надавши йому потужного міжрасового імпульсу.

Ключовими афро-американськими деномінаціями епохи становлення п'ятидесятництва слід вважати Церкву Божу у Христі на чолі з Ч. Масоном засновану в 1897 р. та П'ятидесятницькі асамблеї світу, утворені в розпал пробудження на Азуза в 1907 р.¹⁸⁵ Початковий етап їх розвитку пов'язаний з міжрасовою платформою, однак панування у суспільному та культурному житті США расової сегрегації, вже наприкінці пробудження на Азуза призвело до відходу чорних конгрегацій від полірасового принципу.

Церква Божа у Христі позиціонує себе як Церква Бога Ісуса Христа «в якій проповідується слово Бога, і підкреслюється доктрина освячення і святості як істотний аспект спасіння людства».¹⁸⁶ Баптистський пастор Ч. Масон, наголошуючи на доктрині святості, а також на проповіді Божественного зцілення, був виштовхнутий з власного деномінаційного середовища й витворив нову деномінацію, в якій робився акцент на вченні про повне освячення через дію Духа Святого. Поворот нової деномінації до п'ятидесятницького руху відбувся у 1907 р. після того як Ч. Масон відвідав служіння на Азуза-стріт і пережив хрещення Святим Духом. На початку ХХІ ст. Церква Божа у Христі – друга за кількістю послідовників п'ятидесятницька деномінація після Асамблей Божих та однозначно найпотужніша в США. Її, як і Церкву Божу, в палітрі хрещених Духом вирізняє вчення про «друге благословення» як необхідну умову для входу в харизматичну сферу.

¹⁸⁵ David D Daniels, *Charles Harrison Mason: The Interracial Impulse of Early Pentecostalism*. In *Portraits of a Generation: Early Pentecostal Leaders*. Edited by James R. Goff, and Grant Wacker. (Fayetteville: University of Arkansas Press, 2002.): 264-269.

¹⁸⁶ Daniels, *Charles Harrison Mason*: 267.

Канадське п'ятидесятництво починає свій відлік з 1906 р. з Торонто. Його початки пов'язані з місією «Іст-Енд» та сімейством Хебден. В деномінаційному відношенні, попри значно менші масштаби руху, ніж в США, тут були започатковані П'ятидесятницька асамблея Канади, Канадська асамблея Бога, Церква Божа у Христі та декілька регіональних об'єднань. Як і в Сполучених Штатах, Канада також мала історію расової сегрегації в церквах, з існуванням чорних баптистських та методистських конфесій.¹⁸⁷

П'ятидесятницька деномінація корінних американців-п'ятидесятників з'являється лише в 1945 р. під назвою Американська індіанська євангельська церква. Навернення в п'ятидесятництво серед індіанців почалося ще в 1910-х рр. у Північній Каліфорнії, а згодом в Неваді. В 30-ті рр. корінні американські місії діяли в штатах Вашингтон та Оклахома, а також серед племен навахо та апачі. В 40-х рр. п'ятидесятницькі місії корінних американців почалися в Айдахо, Монтані, Міннесоті, Вісконсіні, Північній Дакоті та Британській Колумбії. Хоча більшість з них очолювали місіонери, пов'язані з Асамблеєю Божою та П'ятидесятницької асамблеєю Канади, декілька місій належали до Церкви Божої у Христі.

Короткий огляд ключових Північноамериканських п'ятидесятницьких деномінацій, які здебільшого стали міжнародними, підтвердив тезу про поліцентричний принцип становлення п'ятидесятницького руху як своєрідного «руху рухів», який мав різні теологічні та інституційні витoki, але почав власне самоусвідомлення в контексті подій на Азуза.

Разом з теологічними та деномінаційними фрагментаціями п'ятидесятництва в Північній Америці, важливим фактором подальшого розвитку руху стали колізії, пов'язані з расовим та статевим питаннями. Полірасовий егалітаризм на Азуза-стріт практикувався всупереч загальній траєкторії як суспільного життя, так і протестантських поглядів того часу. Однак, духовна єдність в расовому питанні спостерігалася не лише в Лос-

¹⁸⁷ Див. Більше: Michael Wilkinson, *Canadian Pentecostalism: Transition and Transformation*. (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010).

Анжелесі. Багатонаціональні і міжрасові громади були розповсюджені по усій території США. У деяких регіонах міжрасовий зразок був таким, що білі брали участь в чорних п'ятидесятницьких церквах. Так, в Портленді Ф. Кроуфорд перейняла на себе лідерство від афро-американської пари, яка служила в місії Святості, в Нью-Йорку білі та чорні місіонери поклонялися разом у чорношкірій церкві Святості, пастором якої був Д. Стурдевант, в Новій Англії впродовж 1910-20-х рр. існувало міжрасове п'ятидесятницьке товариство афро-карибських країн, особливо американців з Барбадосу та білих.¹⁸⁸ Цей перелік прикладів міжрасової співпраці, інспірованої на Азуза, можна продовжувати.

Водночас, не варто недооцінювати складність расового питання в американському контексті та його вплив міжрасовий та багатонаціональний характер раннього п'ятидесятництва. Оскільки расова сегрегація на початку ХХ ст. все більш зміцнювалась на просторах США, п'ятидесятництво, яке прийняло міжрасовий і багатонаціональний імпульс, з самого початку зіштовхнулася з опозицією від релігійного і світського співтовариства. Починаючи з 1908 р., короткий період «расової гармонії», породженої пробудженням, завершується, що виливається в масові виходи етнічних та расових меншин та утворення ними власних інституцій. Наприклад, у 1908 р., афроамериканці відійшли від Хрещеної вогнем церкви святості¹⁸⁹, а в 1911 р., Ф. Кроуфорд очолила вихід багатьох білих церков з тихоокеанського апостольського Руху віри Сеймура.¹⁹⁰ У 1924 р. більшість білих, які мали невелику кількісну перевагу у П'ятидесятницькій асамблеї світу, відійшли від деномінації, яка приблизно наполовину складалася з афро-американців. Також ускладнилися стосунки з вірянами латиноамериканського походження. В 1923 р. Ф. Олазабаль відійшов від Асамблеї Божої та зорганізував Латино-американську раду християнських церков, а в 1930 р. мексиканець А. Нава вивів групу латиноамериканських

¹⁸⁸David D. Daniels, *North American Pentecostalism*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck; Amos Yong (Cambridge: Cambridge University Press, 2014): 77-78.

¹⁸⁹Зараз це Міжнародна п'ятидесятницька Церква Святості.

¹⁹⁰Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 439.

церков із тодішньої переважно чорної П'ятидесятницької асамблеї світу й утворив Апостольську асамблею віри у Христі Ісусі.¹⁹¹

Частина ранніх п'ятидесятницьких деномінацій прагнула зупинити процес подрібнення на расовому або етнічному ґрунті. Особливо це стосується структур, в яких англосаксонці були у меншості. Так, Церква Божа у Христі випробувала три різноманітні церковні експерименти для підтримки міжрасових стосунків. Однак фрагментація цієї деномінації тривала. Тоді в 1924 р. очільники Церкви Божої у Христі прийняли протестантську модель створення конференції меншин, зокрема, були створені конференції для білих, яка об'єднала білі пастви в США, що належали до переважно чорної деномінації. Цей розвиток був відповіддю духовенству, яке прагнуло максимально збільшити свою присутність, об'єднавши їх під загальну адміністративну одиницю. Конференція проіснувала до 1932 р., коли переважно чорне керівництво скасувало її, звинувачуючи білу частину керівництва у спробі сформувати деномінацію з білими членами Церкви Бога у Христі.¹⁹²

Складні перипетії, пов'язані з расовим питанням, відбулися в історії деномінації П'ятидесятницька асамблея світу. З'їзд 1924 р. цієї спільноти, заснованої на міжрасовій платформі, прийняв рішення про розподіл духовенства на два керівні органи: білий та афро-американський. Ця резолюція все-одно призвела до виходу із спільноти великої групи білого духовенства. На 1931 р. в керівництві деномінації залишалось три білих американці з семи. Прагнучи зберегти ідеал міжрасового керівництва, Асамблея ініціювала практику висвячення білого священика кожного разу, коли афро-американський священнослужитель долучався до єпископату. Цей крок дозволив деномінації втримати хитку рівновагу на тлі пануючої сегрегації.

Слідуючи расовій структурі, що домінує в межах консервативного протестантизму, сучасні американські афро-американські та білі американські п'ятидесятники в Сполучених Штатах, як правило, є частиною деномінацій, де

¹⁹¹ Daniels, *North American Pentecostalism*: 78.

¹⁹² Daniels, *Charles Harrison Mason*: 268.

їх відповідні раси є більшістю посеред членства та лідерства, однак у випадку з латиноамериканцями, вихідцями з Азії та корінними американцями ця кількість менша. Останні три групи як правило належать до п'ятидесятницьких деномінацій під керівництвом білих й призначаються до мовних та етнічних округів в межах цих структур. Існують окремі деномінації етнічних меншин. Так ключовими латиноамериканськими п'ятидесятницькими деномінаціями в США є Апостольська асамблея віри в Христа Ісуса, П'ятидесятницька церква Бога та Міжнародний рух. Азіатські деномінації представлені Корейською церквою повного євангелія та Філіппінською асамблеєю первородного. Американська євангельська церква переважно складається з корінних американців. Однак у Канаді всі раси, як правило, представлені в білих п'ятидесятницьких деномінаціях. Попри те, що в Канаді з початків руху представлена Церква Божа у Христі, більшість афро-канадійців не сприйняли американську модель біло-чорної деномінаційної структури.¹⁹³

Подібно до расових колізій в Північноамериканському п'ятидесятницькому контексті розвивалася ситуація і навколо гендерного питання. Радикальна теза Азуза «критерій для служіння не стать, а покликання» поступила місцем консервативній протестантській нормі гендерної нерівності. Подальший процес інституціоналізації п'ятидесятництва звужував соціальний простір для жіночого лідерства, особливо в межах білого п'ятидесятництва, представники якого часто шукали респектабельності та ототожнювалися з євангелікалізмом. Крім п'ятидесятників на початку ХХ ст. рукопокладали жінок на служіння ще деякі методистські деномінації та окремі групи Руху святості. В п'ятидесятницькому середовищі широко застосовували подібну практику Асамблеї Бога, П'ятидесятницька асамблея світу, Церква чотиристороннього євангелія та деякі інші.

Як вважає Д. Деніелс, зміна відношення до жіночого служіння припадає на 1920-ті рр., коли в американському суспільстві відбувається культурний

¹⁹³ Daniels, *North American Pentecostalism*: 81.

переворот.¹⁹⁴ Жінки в окремих деномінаціях руху були звинувачені в «узурпації влади над чоловіками». Мова перш за все йде Церкву Божу у Христі та Церкву Божу, які відкинули можливість рукопокладання жінок, наслідуючи попередні баптистські або методистські заборони. При цьому, наприклад, в Церкві Божій стверджувалося, що жінки можуть бути благовісницями та «навчаючими» місіонерами або «жінками у служінні». Ця жіноча класифікація була поєднана з «подвійною статевою системою» чоловічого лідерства, в якому роль керівників чоловіків була рівноправна до жінок-лідерів, але жіночі ролі мали менше повноважень.¹⁹⁵

Внаслідок тривалих дебатів стосовно жіночого рукопокладення в п'ятидесятництві Північної Америки можна констатувати факт, що більше афро-американських жінок п'ятидесятників, ніж представниць, які належать до інших рас, прийняли повну рівність чоловіків та жінок в церковному служінні. Жінки-п'ятидесятниці з афро-американського середовища заснували цілий ряд деномінацій. Наприклад, першою серед них стала М. Тейт, яка заснувала «Церкву Бога Живого» в 1903 р., а в 1908 р. вона приєдналася до п'ятидесятництва. Серед інших деномінацій, заснованих чорношкірими жінками, виділяємо Святу церкву гори Синай, «Церкву п'ятидесятників всіх націй», Африканську вселенську церкву та деякі інші. Декілька відомих п'ятидесятницьких деномінацій були засновані білими жінками. Серед них перш за все Церква апостольської віри Ф. Кроуфорд та Міжнародна церква чотиристороннього Євангелія Е. Семпл-Макферсен. Однак, у другому поколінні управління цими інституціями домінувати в них будуть лідери-чоловіки. Окремі дослідники пов'язують лояльність афро-американського п'ятидесятницького середовища до жіночого служіння з його конфронтацією з білим євангелікалізмом та його патріархальними акцентами в управлінні.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Daniels, *North American Pentecostalism*: 81.

¹⁹⁵ Anthea D Butler, *Women in the Church of God in Christ: Making a Sanctified World*. New edition edition. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007): 45-48.

¹⁹⁶ Estrela Y Alexander, *The Future of Women in Ministry*. In Synan, Vinson. *Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century: Insights, Analysis, and Future Trends from World-Renowned Scholars*. (Lake Mary, Fla: Charisma House, 2011): 375-400.

Схожі траєкторії спостерігаються і в українському п'ятидесятництві, яке на початку своєї історії буде практикувати жіноче служіння та лідерство, а згодом почне скорочувати простір для подібної практики.¹⁹⁷ В другій половині ХХ ст. з початком другої хвилі феміністичного руху, зростає кількість рукопокладених жінок у більшості Північноамериканських п'ятидесятницьких деномінацій. Ще поширенішою ця практика є в групах «харизматичного оновлення».

Ранні п'ятидесятники в північноамериканському контексті не вирізнялися громадянською активністю. Така індіферентність була пов'язана з преміленіалістичними наголосами, помноженими на необхідність місійної активності. Процеси інституціоналізації руху та ослаблення апокаліптичних очікувань сприяли суспільній активізації руху. Переважно мова йде про ті деномінації, які не дотримувалися ідеї освячення як «другого благословення». Хоча афро-американські деномінації апріорі мали бути включені в процеси навколо руху за громадянські права, їх активність часто нівелювалася за рахунок пієтистського фактору, який залишався доволі відчутним в п'ятидесятництві «трьох благословень».

Характер долучення п'ятидесятництва до американського суспільного життя на початковому етапі найбільш помітний у ставленні до профспілкового руху. Частина хрещених Духом вбачала в професійних союзах таємні товариства, тому не рекомендувала вірним вступати до них. Втім, Асамблея Божа та Церква чотиристороннього євангелія не вбачали в цьому проблеми й ставилася лояльно до подібних ініціатив.¹⁹⁸

Як білі, так і афро-американські п'ятидесятницькі відгалуження підтримували пацифізм під час Першої світової війни та меншою мірою під час Другої світової війни. Асамблея Божа поступово дрейфувала до мілітаристської позиції,¹⁹⁹ у той час, як, наприклад, Апостольська асамблея віри в Ісуса Христа, обмежила військову службу нестройовою службою для своїх членів. Під час

¹⁹⁷Більше в 5 розділі.

¹⁹⁸ Daniels, *North American Pentecostalism*, 83.

¹⁹⁹Див. більше: Paul Alexander, and Glen Stassen, *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God*. (Telford, Pa. : Scottdale, Pa: Cascadia Publishing House, 2009).

Другої світової війни деякі п'ятидесятницькі лідери, зокрема Л. Коффі, з Церкви Божої в Христі підтримували «кампанії подвійної перемоги»: демократію в Європі та Азії, а також расову рівноправність у Сполучених Штатах.

Значно більше поляризував американських п'ятидесятників рух за громадянські права, який боровся за зрівняння чорношкірих і білошкірих громадян у правах у 50-60-х рр. ХХ ст. Цей факт був природно обумовлений расовими й класовими відмінностями. Так, єпископ Церкви Бога у Христі В. Робертс був членом делегації Братської ради негритянських церков, який відправився до столиці США в 1941 р., щоб вимагати робочих місць для афро-американців. Водночас расова позиція багатьох п'ятидесятницьких конгрегацій на Півдні США була непримиреною щодо афро-американських братів, деякі з церков навіть заборонили відвідувати власні богослужіння людям з темним кольором шкіри. Політика Асамблей Божих стосовно руху за громадянські права була непостійною. В 1945 р. офіційна позиція цієї деномінації була суголосна «американському законодавству та суспільству», однак у 1957 р., Асамблея Божа декларувала нейтралітет щодо расової інтеграції, одночасно допускаючи місцеві та регіональні розбіжності у думках.²⁰⁰

Стосовно питання про стосунків п'ятидесятників з іншими північноамериканськими церквами, варто відзначити, що до початку 30-х рр. ХХ ст. консервативний протестантизм втратив домінуючу роль в Північноамериканському релігійному контексті був фрагментований меншими деномінаціями. Незважаючи на виключення в 1928 р. п'ятидесятників із Світової Асоціації християнських фундаменталістів, білі та латиноамериканські сегменти руху демонстрували відкритість для створення коаліцій з деякими фундаменталістськими організаціями. Ці контакти були дуже корисними для п'ятидесятництва, оскільки вони дозволили йому відмежуватися від маргіналів, таких як «Рух Єдності», «Суботствующі» групи тощо. Іншими словами, євангельський потяг п'ятидесятництва в процесі

²⁰⁰*Daniels, North American Pentecostalism: 83.*

інституціоналізації виявився потужнішим за пневмацентричний фактор сектантського типу. Цей момент виявився одним з ключових в процесі подальшої ідентифікації п'ятидесятників Північної Америки.

Яскравим прикладом подібних контактів стане співпраця засновника «Захисників християнської віри» Д. Вінрода з Е. Семпл-Макферсен, що вплинуло на траєкторію богословського розвитку Церкви чотиристороннього євангелія. Ще однією демонстрацією такого співробітництва стануть контакти латиноамериканського п'ятидесятницького напрямку в США на чолі з Ф. Олазабалом із баптистським та пресвітеріанським духовенством. Також важливим каналом впливу класичного протестантського богослов'я на афро-американське п'ятидесятництво, стане Братство ради негритянських церков – перший великий екуменічний рух чорношкірих протестантських конфесій, до якого приєдналися деякі афро-американські п'ятидесятницькі деномінації. Почалася співпраця п'ятидесятників зі спорідненими течіями й у сфері євангелізації та місії²⁰¹. Зокрема, в 1930-ті рр. п'ятидесятники долучилися до проектів місіонерського Товариства Нової Англії, а починаючи з 1949 р. до крусейдів Асоціації Біллі Грема.

Довгострокові наслідки для п'ятидесятництва в Північній Америці буде мати початок співпраці з Національною євангельською асоціацією. Ця організація була заснована у 1942 р. поміркованими консервативними протестантами з метою артикуляції власних богословських переконань та відмежування від сепаратистської позиції фундаменталістських кіл. Долучення до неї спочатку Асамблей Божих, а потім деяких інших п'ятидесятницьких церков, забезпечили їм респектабельність і позитивно вплинули на загальний авторитет п'ятидесятництва. Завдяки цим контактам п'ятидесятники отримали доступ до провідних богословських навчальних закладів, таких як Фуллерівська теологічна семінарія та Семінарія «Гордон-Конвел», видання «Християнство сьогодні» та до інституцій на кшталт «Інтерварсіті» та «Кампус Крусейд» тощо. На думку Д. Карпентера, результат співпраці був обопільний: п'ятидесятники

²⁰¹ Daniels, *North American Pentecostalism*: 87.

зазнали впливу євангельсько-протестантського світогляду, водночас спрямовуючи певні групи фундаменталістів до зближення з євангельсько-протестантським середовищем.²⁰²

Зміщення північноамериканського п'ятидесятництва у бік поміркованого євангельсько-протестантизму мав і певні неочікувані наслідки. Зокрема, вказана тенденція спровокувала появу нової хвилі екстатичного п'ятидесятництва, яке відроджувало наголос на харизматичних духовних проявах. Зокрема, у 1946 р. проповідник В. Бренхем розпочав проведення активних євангелізаційних кампаній з особливою увагою до чудес та екзорцистських практик. Згодом завдяки енергійній діяльності Бранхама утворився рух під назвою Новий порядок пізнього дощу.²⁰³

У 1950-х рр. масові євангелізаційні заходи із практикою зцілення почали проводити О. Робертс, К. Кульман та А. Аллен. У афро-американському середовищі був особливо помітний А. Скіннер, який до традиційного п'ятидесятницького акценту на молитвах та зціленнях додав зацікавлення удемонології та екзорцизмі.²⁰⁴ Рухи зцілення та звільнення стали новим міжрасовим експериментом серед американських п'ятидесятників у середині ХХ ст., оскільки подібні намагання раннього п'ятидесятництва завершилися в 1930-х рр. Служіння афро-американських пасторів у сфері зцілення та екзорцизму мали помітні соціальні наслідки, адже вони заперечували усталені норми расової сегрегації.²⁰⁵ Оскільки діяльність більшості нових проповідників провадилася за межами деномінаційного контролю, вона сприяла поширенню харизматичних ідей в американському протестантському контексті. Це стало одним з ключових факторів вибуху «харизматичного оновлення» традиційних протестантських конфесій у 1960-х рр.²⁰⁶

²⁰²Joel A Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*. First Edition edition. (New York: Oxford University Press, 1999): 143.

²⁰³Robins, *Pentecostalism in America*:79-80.

²⁰⁴Див. наприклад: Arturo Skinner, *Deliverance*.(Newark: Deliverance Evangelistic Centers, 1969).

²⁰⁵Robins, *Pentecostalism in America*:80-91.

²⁰⁶Більше в п. 2.5.

Сучасне північноамериканське п'ятидесятництво надзвичайно строкате та фрагментоване. Насамперед, ця обставина пов'язана з утворенням руху внаслідок взаємовпливу кількох відмінних між собою богословських традицій. Хоча події у місії на Азуза-стріт в Лос-Анжелесі і забезпечили своєрідний стандарт для доктринальних тверджень і релігійних практики класичних п'ятидесятників, подальша втрата початкової духовної напруги поклала край початковій консолідації. Крім цього, необхідно врахувати й роль расових, культурних та соціальних відмінностей.

Процес інституціоналізації п'ятидесятництва спричинив налагодження стосунків з консервативним протестантизмом, що сприяло респектабельності руху, набуттю ним теологічних елементів євангельського протестантизму. Однак паралельно відбувався і процес втрати еклезіологічних та соціальних надбань початкового п'ятидесятництва: звужувалася міжрасова платформа руху, змінилося відношення до жіночого служіння, пацифістська позиція поступово трансформувалася до мілітаристської. Дрейфування у напрямку до консервативного протестантизму викликало подальшу фрагментацію п'ятидесятництва й появу цілого ряду незалежних проповідників, які підготували теологічний ґрунт для «другої хвилі» п'ятидесятницько-харизматичного руху. Розвиток північноамериканського п'ятидесятництва в ХХ ст. є цікавим прикладом інституціоналізації та конфесіоналізації новоутвореного релігійного руху. Від екстатичної пневматологічної практики п'ятидесятники перейшли до богословської рефлексії власного духовного досвіду. Колишня суспільна індиферентність поступилася місцем активній участі розв'язані найгостріших соціальних проблем.

2.3. Європейське п'ятидесятництво

Виникнення європейського п'ятидесятництва найчастіше цілком виправдано пов'язують з діяльністю норвезького методистського пастора Т. Барратта. Контакти Барратта з п'ятидесятниками розпочалися під час його подорожі в США й знайомству з ранніми проявами руху через газету

«Апостольська віра». У жовтні 1906 р. він особисто пережив досвід хрещення Святим Духом.²⁰⁷ Після повернення в Осло Т. Барратта розгорнув активну проповідницьку та організаційну діяльність, завдяки якій п'ятидесятницький рух набув поширення не лише у Норвегії, а й у країнах Північної та Західної Європи, а також частково Східної Європи. Завдяки діяльності норвезьких п'ятидесятників вже до Першої світової війни п'ятидесятницький рух досягнув Великобританії, Швеції, Німеччини та Данії (1907 р.), Швейцарія (1908 р.), Фінляндії (1911). Невеликі п'ятидесятницькі осередки постали в Бельгії, Франції, Прибалтиці і Росії. У Голландії п'ятидесятництво зародилося через безпосередній вплив подій на Азуза-стрт, в Італії до цього були причетні американсько-італійські місіонери.²⁰⁸

Водночас, стрімкий початок п'ятидесятництва в країнах Північної та частково Західної Європи обумовлений впливом декількох історико-теологічних факторів. Передусім необхідно вказати на пієтистське оновлення у лютеранстві з його інтересом до вивчення Біблії, турботи про внутрішню духовність, а також місіонерську спрямованість. В Німеччині представники пієтизму організовували євангельські зустрічі, молитви, гуртки з вивчення Біблії. Особливе значення мала діяльність колишнього лютеранського пастора К. Блюмхардта, який попри заборону лютеранської ієрархії, заснував Дім віри та масово практикував молитву за зцілення. Богословські позиції Блюмхардта передусім спиралися на переконання про те, що хвороби є результатом гріха і походять від диявола, тобто є виявом безбожної і нелюдської духовної реальності, якій християнин зобов'язаний протистояти. На цій основі Блюмхардт стверджував, що зцілення можливе лише за умови єдності віруючого з Богом. Для цього необхідний глибокий самоаналіз християнина й визнання ним гріхів перед Богом.²⁰⁹ Як підсумовує дослідник європейського п'ятидесятництва Д. Плюс: «Пієтистська традиція відіграла важливу роль у

²⁰⁷ Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 355.

²⁰⁸ Яков Цопфи, «...на всякую плоть!». *История и задачи пятидесятнического движения*. (Германия: АВС. Б.г.): 23-47.

²⁰⁹ Frank D Macchia, *Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism*. First Edition edition (Metuchen, N.J: Scarecrow Pr, 1993): 160.

формуванні основ п'ятидесятницького пробудження, оскільки спонукала до вірності Богу та підкреслювала фізичний вимір Царства Божого у майбутньому».²¹⁰

Ще одним каталізатором виникнення п'ятидесятництва в Європі був веслеянський рух святості та його британська версія – кесвікський рух. Під впливом проповідників Д. Сміта та Д. Муді, починаючи з 1875 р. у Великобританії відбувалися щорічні кесвікські конвенції. Зауважимо, що європейський рух святості відрізнявся від американського, перш за все вченням про те, що Дух Святий дає християнам перемогу у боротьбі зі спокусами. Натомість американський рух святості вказував на важливість проголошення перемоги Христа. Цей фактор був обумовлений впливом різних традицій: веслеянської на американському континенті та кальвіністичної й лютеранської в Європі.²¹¹ Важливу роль у підживлення ревайвелістських настроїв в Європі зіграли проповіді Р. Торрея в 1903 р. Вони поширили ідеї про важливість вчення щодо хрещення Духом Святим після спасіння, як отримання сили для служіння. В цілому, веслеянський рух святості сповідував основні теми, які стали важливими для п'ятидесятницького руху в Європі: глибока повага до Писання, отримання сили Святого Духа, віра в те, що освячення та фізичне зміцнення є можливими і в сучасності, як і переконання в актуальності роботи Святого Духа перед близьким приходом Христа.

Третім каталізатором генези п'ятидесятництва в Європі стало Уельське пробудження 1904-1905 рр. Воно характеризувалося потужною емоційністю, свіжим інтересом до Писання, масштабними соціальними трансформаціями, особливо серед маргінальних прошарків південно-західної Британії. Хоча для пробудження в Уельсі не характерна глоссолалія та інші п'ятидесятницькі специфічні риси, воно вплинуло на окремих служителів, які стануть лідерами п'ятидесятництва в Англії, зокрема, на О. Бодді, вікарія англіканської громади в Сандерленді, майбутнього очільника руху Духа.

²¹⁰Jean-Daniel Plüss, *Pentecostalism in Europe and the Former Soviet Union*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck and Amos Yong (Cambridge: Cambridge University Press, 2014): 94.

²¹¹Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*: 115-30.

Отже, ми не можемо розглядати п'ятидесятництво в Європі як результат простого запозичення зі Сполучених Штатів. На початку ХХ ст. релігійний ґрунт у протестантській Європі був підготовлений для духовного відродження. Чимало консервативних християн шукали переживання, яке все частіше визначалося як хрещення Святим Духом.

Декілька факторів посприяли швидкому поширенню руху в Європі. Мова йде по-перше про акцент на особисте свідчення, коли кожен неофіт сприймався у якості місіонера. По-друге, стрімкому поширенню п'ятидесятництва сприяли друковані матеріали. Лише протягом 1908-1910 рр. було започатковано шість щомісячних часописів, які поширювали п'ятидесятницькі погляди й розповідали про особливості розвитку руху. По-третє, щорічні європейські конференції хрещених Духом Святим дозволили скоординувати місійні зусилля. Нарешті, консолідації руху сприяли місіонерські подорожі ключових лідерів як-от Т. Барратта, Л. Петруса, О. Бодді.²¹²

Аналізуючи особливості європейського п'ятидесятництва, дослідник Д. Плюс вказує на те, що поширення руху відбувалося завдяки співпраці міжнародної мережу пасторів та місіонерів, які проявили надзвичайну мобільність у розповсюдженні нового вчення. Біографії ключових п'ятидесятницьких фігур в Європі – це історії мандрівних проповідників, які діляться власним духовним досвідом й виховують нові покоління лідерів.²¹³ Не менш важливою особливістю руху стала його теологічна плюральність та відкритість до єкуменічної співпраці. Ці тенденції слід розглядати як результат глибокої поваги до Біблії, а також наголосу на необхідності особистого перетворення в християнському житті. Згадана доктринальна плюральність була обумовлена тим, що перші особи європейського п'ятидесятництва походили з різних теологічних та еклезіологічних традицій. Так, Т. Барратт був вихідцем з методистської спільноти, О. Бодді раніше належав до англіканської церкви, Л. Петрус був причетним до шведських баптистів, а Д.

²¹² Cornelius Van der Laan, «The Proceedings of the Leaders Meetings (1908-1911) and the International Pentecostal Council (1912-1914)». *PNEMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 10:1 (1988): 36-49.

²¹³ Plüss, *Pentecostalism in Europe and the Former Soviet Union*: 96.

Пауль виконував працю лютеранського пастора в Німеччині. П'ятидесятники в Швейцарії та Франції здебільшого походили з реформатської традиції. Цей факт, у поєднанні із переконанням, що Дух Святий має «бути вилитий на кожне тіло» незалежно від конфесійної приналежності, скерував європейське п'ятидесятництво в екуменічному напрямку.

Саме впливом попередніх богословських традицій можна пояснити розмаїття регіональних та національних версій п'ятидесятництва у Європі. Наприклад, скандинавське п'ятидесятництво характеризується конгрегаціоналістською еклезіологією, в якій інші форми устрою розглядаються як небіблійні, бо «надцерковна інституція може звузити простір для харизматичних провів».²¹⁴ Координація у межах руху відбувається за рахунок щорічних конференцій. Не випадково, саме у Швеції почалося «харизматичне оновлення» в 70-х рр. під керівництвом У. Екмана, оскільки тут для цього був сприятливий ґрунт. У всіх скандинавських країнах, за винятком Данії і Ісландії, п'ятидесятницький рух став найбільшою християнською течією поряд з державними лютеранськими церквами.

П'ятидесятництво у Нідерландах характеризується наявністю великого числа об'єднань, жодне з яких не є домінуючим. Найбільш чітка деномінаційна структура наявна у Братства п'ятидесятницьких асамблей. Французьке п'ятидесятництво зазнало меншого впливу з боку руху святості, воно сформувалося в результаті діяльності англійського євангелиста Д. Скотта. Цікавою рисою французької історії стало п'ятидесятницьке пробудження серед представників ромської національності, які у 1968 р. відділилися від Асамблеї Божої у Франції і утворили власне об'єднання.

П'ятидесятницький рух у Великобританії розділений на декілька впливових деномінацій. Крім Асамблеї Божої Англії та Ірландії, на острові завдяки впливу Уельського пробудження виникла П'ятидесятницька церква «Елім». Дію цього ревайвелістського руху відчула й Апостольська церква, для

²¹⁴ Див. більше: Tommy H. Davidsson, «Lewi Pethrus Ecclesiological Thought 1911-1974: A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology». (A Thesis Submitted to the University of Birmingham for the Degree of Doctor of Philosophy. School of Philosophy, Theology and Religion College of Arts and Law University of Birmingham, 2012).

якої властива особлива увага до сучасного служіння апостолів та пророків. В Англії також існує невелика деномінація чорношкірих британців під назвою «Церква Божа».²¹⁵

Найдраматичніше розвивалися події з поширенням п'ятидесятництва в Німеччині. Континентальна Європа в XIX ст. не переживала спалахів пробудження, характерних для англосаксонського світу. Втім, навіть для німецького раціоналістичного контексту початку XX ст. був характерний значний духовний потяг. Про це свідчать заголовки статей протестантської періодики: «Дух дихає, де хоче», «Новими мовами, дорогі брати», «Добре, пане священнику, але є щось краще», «Біль Божа через відсутність повного благословення П'ятидесятниці» тощо.²¹⁶ Провідниками ревайвелізму в Німеччині стали євангелісти Р. Торрей та Е. Модерзон. Втім, лідери німецького руху пробудження, які своїми публікаціями, конференціями та зібраннями підготували п'ятидесятництво, виробили критичне ставлення до п'ятидесятництва, що зумовило формування євангельської опозиції до п'ятидесятницьких практик в усій Європі.

15 вересня 1909 р протестантські лідери Німеччини прийняли Берлінську декларацію, в якій жорстко засудили новий рух.²¹⁷ На думку авторів документу: «Так званий п'ятидесятницький рух походить не згори, а знизу й має багато спільних зі спиритизмом проявів. У ньому задіяні біси, які хитро керуються сатаною... Так звані «обдаровані духом» згодом у багатьох випадках виявлялися одержимими».²¹⁸ У тексті декларації вказується, що розвитку руху посприяло «небіблійне вчення про чисте серце». Автори хоча й не згадують про веслеянський рух святості, фактично критикують його основні положення, вважаючи перфекціоністські акценти передумовою для аморальності та лжевчення. У декларації ясно проступає теологічне протистояння між кальвіністично-баптистським підходом до святості та духовних дарів та

²¹⁵Цопфи, «...на всякую плоть!»: 48-52.

²¹⁶Там само, 29.

²¹⁷Берлинская декларация. Режим доступа: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/berlin.htm>. 03.02.2018.

²¹⁸Берлинская декларация. Режим доступа: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/berlin.htm>. 03.02.2018.

вслейансько-п'ятидесятницьким. Декларація завершується пересторогою для усіх протестантів: «Ми не очікуємо нової П'ятидесятниці. Ми очікуємо грядучого Господа. Цим ми просимо усіх наших братів та сестер ради Господа та Його справи, яку сатана бажає зіпсувати: остерігайтеся цього руху! А ті з вас, хто вже потрапив під владу цього духа, хай відречуться й попрохають Бога про прощення та звільнення».²¹⁹ Декларацію підписало 56 лідерів євангельсько-баптистського руху, серед них і М. Корф – один із засновників євангельського руху в Санкт-Петербурзі, висланий за свою діяльність з Російської імперії в 1884 р. При цьому 38 «нейтральних» служителів, через категоричність документу, відмовилися його підписувати й не приєдналися ні до п'ятидесятницького руху, ні до авторів документу. В цілому Берлінська декларація може бути розглянута як емоційна реакція на поширення п'ятидесятницького руху та поділ громад. У документі відсутній богословський аналіз чи хоча б спроба зваженої оцінки руху. Відкидаючи п'ятидесятницький досвід й можливість «нової п'ятидесятниці», автори декларації не запропонували обґрунтованої власної позиції стосовно духовних дарів.

У відповідь на декларацію п'ятидесятники у 1910 р. на конференції у Вандсбурзі ухвалили спеціальну заяву. У документі визнавалися помилки руху, пов'язані з надмірною екстатичністю зібрань, пихатістю віруючих та схильністю до роз'єднання помісних громад. Автори закликали уникати «приватизації» духовних дарів, стверджуючи, що «вирішальним перед Богом є не духовні дари, а життя й ходіння в Дусі». При цьому Вандсбурзька заява регулює пріоритети ранніх п'ятидесятників: «Ми не повинні свій погляд скеровувати на дари чи мудрість вище написаного в Писанні, але головним для нас має стати прославлення Христа, преображення в Його образ, вміння смиренно слухати, істинне служіння Богу, спасіння людських душ, підготовка до пришествя Христа».²²⁰ Наприкінці документу автори закликають не

²¹⁹ Там само.

²²⁰ Владимир Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. ТІ. (К.: Світанкова зоря, 2001): 108.

нав'язувати духовні дарування, не використовувати їх як засіб піднесення над іншими й бути відкритими до критики.

Зважена тональність заяви вплинула на сприйняття хрещених Святим Духом у Європі. Хоча Євангельський альянс Німеччини у стосунках з п'ятидесятниками послуговувався здебільшого риторикою Берлінської декларації, більшість представників євангельського руху в інших країнах уникала крайніх оцінок. На це вплинуло й своєрідне «облагородження» п'ятидесятницьких зібрань в душі Вандзбургської заяви. Так, в Німеччині найстаріша група п'ятидесятників – Мюльхаймська асоціація (Християнське об'єднання громад Мюльхайм в Рурській області) намагалася поєднати п'ятидесятницький досвід з можливістю залишитися у своїх традиційних деномінаціях і не вчити про інші мови як зовнішню ознаку хрещення Святим Духом. Таку лінію проводив критикований в Берлінській декларації Й. Пауль. Євангельський альянс Німеччини приніс свої вибачення за Берлінську декларацію лише в 1996 р.

Непрості стосунки склалися у представників руху Духа з традиційними церквами в Південній Європі, панівне становище яких було закріплене законодавством.²²¹ Так, тільки у 1987 р. була досягнута угода між урядом Італії та Асамблеями Божими в цій країні, яка надавала п'ятидесятникам повну свободу для розвитку і проповіді. Також у Південній Європі історичні церкви довгий час опираються будь яким формам екуменічної співпраці. Загалом, п'ятидесятницький рух в Південній Європі не є багаточисельним (крім Румунії) та має консервативне забарвлення. Вважалося, що християни повинні продемонструвати світові звільнення від гріхів та вад світського життя, тому віруючим заборонялося брати участь навіть у спортивних і культурних заходах. Частково це може бути пояснене тим, що більшість п'ятидесятників на Півдні є

²²¹Мова йде про Римо-католицьку церкву в Італії, Іспанії та Португалії та Православну церкву в Греції.

вихідцями з нижчих прошарків населення, які так і не набули соціальної респектабельності.²²²

Крім вищезазначеного, на світогляд п'ятидесятників в Південній та Східній Європі, а також частково в Німеччині, вплинули фашистські та комуністичні режими. Вони обмежили, а в деяких країнах і заборонили діяльність руху. Так, в Італії Латеранський договір між фашистським урядом та Ватиканом оголосив п'ятидесятництво таким, що суперечить соціальному порядку та небезпечним для психічної та фізичної цілісності італійської раси. В результаті будь-яка діяльність була заборонена, а віруючі перейшли в режим підпілля. Це положення договору було повністю анульовано у 1954 р.²²³ Авторитарні та тоталітарні режими в Європі суттєво вплинули на світогляд віруючих, посиливши апокаліптичні очікування, а також посприявши формуванню соціальної та культурної індіферентності, котра скеровувала активність віруючих в суто сакральну площину.²²⁴

У Південно-Східній Європі вирізняється своєю масштабністю п'ятидесятницький рух в Румунії. Його зародження та перші кроки відбувалися в умовах політичних гонінь та релігійних утисків. Однак з падінням комуністичного режиму Н. Чаушеску, динаміка розвитку руху надзвичайно інтенсивна. Румунське п'ятидесятництво відрізняється консерватизмом, пневмацентризмом та прагненням враховувати релігійний контекст в місіонерській діяльності. На початок ХХІ ст. ключова п'ятидесятницька деномінація «Апостольська Церква Божа» є найчисельнішою п'ятидесятницькою деномінацією в Європі.²²⁵

Необхідно також зауважити, що європейських п'ятидесятників вирізняє тісна співпраця між національними об'єднаннями. В ранній період історії

²²²Більше див.: Carmine Napolitano, *The Development Of Pentecostalism In Italy*. In *European Pentecostalism*. Edited by William K. Kay and Anne E. Dyer Kay. (Leiden: Brill, 2011): 189-203.

²²³Napolitano, *The Development Of Pentecostalism In Italy*: 195.

²²⁴Про вплив режимів на світогляд та теологію у Східній Європі: Peter Kuzmič, *Pentecostal Theology and Communist Europe: Pentecostal Power Under Political Pressure*. In *European Pentecostalism*. Edited by William K. Kay and Anne E. Dyer (Leiden: Brill, 2011): 333-354.

²²⁵Більше про румунське п'ятидесятництво: L. Foczo and D. Kiss, «Pentecostalism in Romania the Impact of Pentecostal Communities on the Life-style of the Members.» *La Ricerca Folklorica*. no. 65, (2012): 51-64.

п'ятидесятництва у Європі контакти між лідерами руху були більш тісними, ніж у наступні десятиліття. Ці зв'язки були формалізовані у Міжнародній п'ятидесятницькій раді, створеній у 1912 р. Однак початкова єдність була розірвана подіями Першої Світової війни, після якої, незважаючи на міжнародну конференцію в Амстердамі в 1921 р., попередні стосунки вже не були відновлені. У 1920-х рр., коли проходив процес оцеркволення п'ятидесятництва й створення ним власних форм деномінаційного життя, духовна єдність європейських п'ятидесятників зберігалася завдяки спільному віровченню та діяльності євангелістів та вчителів масштабу С. Вігглсворта та Д. Джі, які зберігали авторитет у всіх європейських країнах. Завдяки ініціативам Джі, європейські п'ятидесятники зібралися на спільний конгрес у Стокгольмі в 1939 р., на якому відкрито обговорювалися всі теологічні і структурні проблеми. Конгрес виявив суттєві відмінності між конгрегаціоналістами та прихильниками творення надцерковних організацій.²²⁶ У повоєнний час міжрегіональна п'ятидесятницька співпраця відновилася завдяки проведенню міжнародних конференцій. На конференції у Парижі в 1949 р. скандинавські п'ятидесятники вкотре виступили проти ідеї формування європейського або світового п'ятидесятницьке об'єднання. Тільки у 1966 р., на основі здебільшого національних союзів Асамблей Божих, було створено Європейське п'ятидесятницьке співтовариство, до якого в 1978 р. долучилися конгрегаціоналістські течії.²²⁷

З початку розвитку європейського п'ятидесятництва для нього характерна місіонерська активність. Вже в 1909 р. виникає П'ятидесятницький місіонерський союз в Англії, який скерує місіонерів до Індії, Китаю та Бельгійського Конго. Попри конгрегаціоналістський характер скандинавського п'ятидесятництва, йому вдалося продемонструвати найвищий рівень місійної активності в Європі. Так, шведські п'ятидесятники у кращі часи мали більше 400 місіонерів в 50 країнах світу, а кількість фінських місіонерів відповідала

²²⁶Jan-Ake Alvarson, *The Development of Pentecostalism in Scandinavian Countries*. In *European Pentecostalism*. Edited by William Kay, Anne E. Dyer (Leiden: Brill, 2011): 23.

²²⁷Цопфи, «...навсякуюплоть!»: 69.

пропорції 1 місіонер на 140 членів церкви.²²⁸ Високою місіонерською активністю в міжвоєнний період, а також у перші повоєнні десятиліття вирізнялися також швейцарські та нідерландські п'ятидесятники.

На початку ХХІ ст. європейське п'ятидесятництво постало перед рядом викликів. Релігійна лібералізація з падінням тоталітарних режимів змістила епіцентр п'ятидесятницької активності в Східну та Південно-Східну Європу. П'ятидесятництво стрімко старіє, нові покоління здебільшого залишаються за межами руху. Ця тенденція обумовлена загальною європейською демографічною кризою і відчутним спадом релігійності.²²⁹ Попри здатність до адаптації, п'ятидесятники в Північній та Західній Європі все ще не знайшли дієвого засобу проти секуляризації та руху нового атеїзму. Тепер, коли п'ятидесятницький рух в Європі більш маргіналізований, він, однак, знову може стати свідком Христовим, який у єдності з іншими християнами, відкриває Царство Боже для сучасного покоління.

2.4. Особливості розвитку п'ятидесятництва в азіатському контексті

Азіатський контекст є надзвичайно багатограним, оскільки це місце локації п'яти релігій, які претендують на світовий масштаб, не рахуючи регіональних, національних та місцевих вірувань. Азія – найбільший континент, де мешкає майже дві третини населення світу, також вона має найширший спектр культур, історій, мов та соціально-політичного досвіду. Враховуючи ці обставини, п'ятидесятництво не могло стати у цьому регіоні однорідним рухом, а природнім чином виявило широкий спектр форм та особливостей. На думку дослідника В. Ма, п'ятидесятницька ідентичність в азіатському контексті формується «завдяки постійній, динамічній взаємодії між людьми п'ятидесятницької віри, незалежно від того чи усвідомлюють вони, що

²²⁸ Plüss, *Pentecostalism in Europe and the Former Soviet Union*:100.

²²⁹ Більше про виклики перед європейським п'ятидесятництвом: Plüss, *Pentecostalism in Europe and the Former Soviet Union*: 103-106.

їх позначають саме так, та їх соціокультурного середовища».²³⁰ Релігійне походження цих людей може бути різним, однак вони переконанні в повсякденній надприродній присутності Святого Духа. На відміну, скажімо від США, в азіатському контексті, за рідкісними винятками, практично неможливо розмежувати хвилі «руху Духа». Поняття «п'ятидесятницький» тут використовується як узагальнюючий термін, взаємозамінний з поняттям «харизматичного християнства».

Азіатський контекст найбільш промовисто заперечує думку про п'ятидесятництво як імпортовану релігійну ідею, витворену в Сполучених Штатах. Стосунки «руху Духа» в Азії з культурами, релігіями та соціальним контекстом настільки динамічні, що кінцеві результати цієї взаємодії суттєво відрізняються у залежності від регіонального контексту. Дослідження ускладняється неможливістю встановити історичні зв'язки рухів або початковою стадією осмислення недискриптивних форм духовності окремих релігійних традицій. В цілому, п'ятидесятництво в Азії може інтерпретуватися як «автохтонне», із значним розмаїттям у контекстуальних спільнотах та наративних традиціях, однак не без впливу з інших контекстів, включаючи американський.

Враховуючи масштабність азіатського п'ятидесятництва, зосередимося на огляді характерних місцевих духовних рухів, які виявляють ключові риси феномену в регіоні. Почнемо з Індії, куди вже в січні 1907 р. відправилися місіонери з Азуза (подружжя Гарр). Варто відзначити, що Індія та Китай були надзвичайно популярними напрямками місії у практиці раних ідеологів п'ятидесятництва Ч. Пархама та У. Сеймура. В Індії на момент прибуття сімейства місіонерів з місії на Азуза-стріт вже було чимало християнських проповідників, включаючи відомого шведського євангелиста О. Стокмайєра. Він представляв своєрідний аналог руху святості, який звався «Переможне життя». Місіонери з Азуза спочатку посвятили себе на служіння «духовної

²³⁰Wonsuk Ma, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong. (New York: Cambridge University Press, 2014): 152.

допомоги місіонерам», навчаючи їх хрещенню Святим Духом у п'ятидесятницькому розумінні. При цьому, практика на місійному полі змусила їх відмовитися від ксенолалічної емфазі Пархама.²³¹

Однак, як виявилось згодом, на Західному побережжі Індії починаючи з 1905 р. вже мало місце пробудження, пов'язане з місією Мукті, яку заснувала П. Рамабаї. Представники цієї християнської соціальної організації, яка перебувала під впливом Уельського та Австралійського пробудження, пережили ряд надзвичайних духовних проявів, які знайшли відображення в книзі М. Абрамс «Хрещення Духом Святим та вогнем» опублікованій в квітні 1906 р. У другому виданні цієї книги (грудень 1906 р.) з'явився розділ, присвячений темі відновлення говоріння на мовах.²³² Поява цього розділу, на думку С. Робек, була обумовлена практикою говоріння мовами в середовищі місцевих жителів, яка вже тривала декілька років.²³³ Коли подружжя Гарр познайомилися з служінням місії Мукті та книгою Абрамс, вони визнали концепцію «багатьох осередків» зародження п'ятидесятництва. Починаючи з 1908 р., у Бомбеї розгортається місіонерська діяльність Т. Барратта та інших скандинавських місіонерів. У результаті, п'ятидесятницькі пневматологічні й частково місійні практики переймуть місіонерські структури інших протестантських течій. Однак, успіх ранньої пентекостелізації Індії перш за все став можливим завдяки місії Мукті та автохтонним духовним пошукам.

Відродження харизматичного християнства в Китаї після Культурної революції 1966-1976 рр. засвідчує наявність п'ятидесятницьких елементів в багатьох, особливо незалежних, церковних групах з початку ХХ ст.²³⁴ Як вказує В. Ма сучасне китайське християнство «може служити як рідкісна лабораторія для виникнення корінного християнства з невеликим зовнішнім (місіонерським) втручанням».²³⁵ Природно, що до 1949 р. історичні зв'язки з

²³¹Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 318.

²³²Minnie F. Abrams, *The Baptism of the Holy Ghost & Fire: Mat. 3.11*. 2nd edition. (Pandita Ramabai Mukti Mission, 1906).

²³³Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 319.

²³⁴Більше див.: David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China And Changing the Global Balance of Power* (Washington, D.C: Salem Books, 2006).

²³⁵Ma, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*: 158.

західним християнством були значно інтенсивніші, в тому числі завдяки п'ятидесятникам та пробудженню на Азуза. Частина місіонерів відправилася в Китай безпосередньо з Лос-Анжелеса, а деякі як-от Б. Бернтсен й А. Мумо вже працювали деякий час на місіонерських полях, однак відправилися на Азуза, щоб пережити досвід хрещення Святим Духом. Подібно до місіонерів в Індії, благовісники в Китаї зрозуміли непрактичність ксенолалічного застосування мов, тому займалися вивченням не лише місцевої мови, а й культури, побуту та звичаїв. В південному Китаї центром п'ятидесятництва став Гонконг, де з 1908 р. видавалася газета «П'ятидесятницька правда» на китайській та англійській мовах. Хоча Північному Китаї місіонерська робота фокусувалася на соціальній допомозі маргінальним прошаркам, місіонерка А. Мумо отримала доступ до свідчення в департаменті освіти та управління державними справами. В результаті, в п'ятидесятництво навернулися чимало представників еліти, серед них К. Сунг та її дочка С. Сунг, яка стала дружиною президента Китаю Сунь Ят Сена.²³⁶

В 1920-ті рр. місіонерство в Китаї здійснюють представники інституціоналізованого п'ятидесятництва, зокрема Асамблей Божих. Завдяки їх впливу виникає громада «Родина Ісуса» в м. Махуанг (провінція Шаньдун) на чолі з Цзян Діангом, яка максимально враховувала особливості контексту. Фактично «Родина Ісуса» формується шляхом реорганізації та перейменування християнського кооперативу, що виготовляв шовк. Цзян розробив ідею життя християнської спільноти на основі слів Ісуса, сказаних багатому молодому правителю (Євангеліє від Матвія 19:16). Згідно з цією ідеєю, члени громади мали відмовитися від приватної власності на користь комунального користування майном. Кожен вірянин повинен був працювати на фермах або у легкій промисловості в межах громади. Крім цього учасники громади мали проводити багато часу у поклонінні та молитвах кожного дня.²³⁷

²³⁶Робек, *Азуза-спрут: миссия и пробуждение*: 330.

²³⁷Ma, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*: 158.

Теологія «Родини Ісуса» була зосереджена на народженні згори, наповненні Святим Духом, а також есхатології тисячолітнього царства. Практикувалося говоріння на мовах, пророцтво, молитва за зцілення та інші дари, іноді ненормативного характеру («танці в Дусі», падіння тощо.). При цьому, як вказує дослідник Л. Веслі, на пневматологічні практики «Родини Ісуса» суттєво вплинули західні ідеї.²³⁸ При цьому, егалітарне та соціально відокремлене комунальне життя знайшло глибокий відгук серед мас, пригнічених хронічною бідністю, хоча керівництво Цзяня та його помічників було авторитарним. До 1949 р. рух досяг 10000 членів й невдовзі після приходу до влади комуністів був розформований.

Після Культурної революції підпільні п'ятидесятницькі церкви Китаю зазнали значного впливу харизматичного оновлення. Це проявилось в декількох вимірах. Наприклад, в символі віри руху «Народжений згори» міститься пневматологічний розділ, де, зокрема, вказано: «Святий Дух дає всілякі сили і проявляє могутні діла Божі через знаки та чудеса...», а також «...ми не забороняємо говорити іншими мовами і не наполягаємо на тому, щоб кожен мав говорити мовами.²³⁹ Подібний наголос притаманний для віровчення спільнот «другої хвилі». По-друге, для сучасних китайських п'ятидесятників характерна поширена практика молитви та закликів до зцілення. Тут «рух Духа» демонструє спільні риси з більшістю китайських релігій, включаючи даосизм й пропонує їм функціональну заміну.²⁴⁰ По-третє, для цих рухів характерний еклезіологічний егалітаризм, який знаходить віддзеркалення в простій церковній структурі та масовому жіночому лідерстві. Нарешті, сучасних китайських п'ятидесятників вирізняє емоційний характер духовності й богослужіння. Вже згадуваний рух «Народжений згори» називають «Weepers» (ті, що плачуть), через сприйняття плачу як знаку справжнього покаяння. Загалом, різні форми китайського християнства зумовлені

²³⁸ Luke Wesley, *The Church in China: Persecuted, Pentecostal, and Powerful* (Baguio: AJPS Books, 2004): 51.

²³⁹ Ma, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*: 158.

²⁴⁰ Caroline Fielder, «The Growth of the Protestant Church in Rural China». *China Study Journal* 23 (Spring/Summer, 2008): 49.

прочитанням Святого Письма в місцевому контексті. На початку ХХІ ст., в умовах поступової релігійної лібералізації, відроджуються окремі групи, які відчули вплив західного християнства до 1949 р., однак ключовим трендом є рух автохтонних форм християнства, з різними виявами глибокого духовного переживання і наявністю п'ятидесятницьких елементів.

Українські п'ятидесятники чимало обізнані з феноменом корейського п'ятидесятництва та церквою повного Євангелія Сойдо. Пентекостелізація в цій країні має складний історичний та теологічний розвиток. Хоча перші західні п'ятидесятницькі місіонери на Корейському півострові з'являються у кін. ХХ ст., дослідники стверджують, що початком п'ятидесятницького руху можна вважати самобутнє Пхеньянське пробудження 1907 р.²⁴¹ Початок духовного руху в Кореї не був пов'язаний з деномінаційними структурами, тому спочатку прояви «руху Духа» поширювалися в пресвітеріанських та методистських колах. Цей факт дозволив хрещеним Духом включити у власні практики окремі корінні форми релігійності, що піддавалося гострій критиці з боку фундаменталістів.²⁴²

В післявоєнний час популяризація п'ятидесятницької духовності відбувалася через декілька факторів. Першим з них стала практика молитви на спеціальних молитовних горах. Хоча походження Руху корейської молитовної гори не з'ясоване, але він почав розростатися після здобуття незалежності країни в 1945 р. Ще під час японського переслідувань християнства, коли багато церков було закрито, християни використовували гори як зручні місця для молитви. Буддисти та шаманісти в Кореї також традиційно приписували їм релігійну цінність.²⁴³ Популяризував молитву на горах методист Вун-монг-Ра, створивши не лише Молитовну гору Йонгмун-сан в 1945 році, але й протестантський чоловічий та жіночий монастирі. Тут переважала п'ятидесятницька атмосфера: вільно навчали про зцілення, пророцтво та інші

²⁴¹ Більше див. Lee Young-hoon, David Yonggi Cho, and Andrew F. Walls. *The Holy Spirit Movement in Korea: Its Historical and Theological Development*. (Eugene, Or: Wipf & Stock Pub, 2009).

²⁴² Див. критику служіння Церкви Сойдо: Вольфганг Бюне, *Игра с огнем. «Три волны Святого Духа». Пятидесятническое движение. Харизматическое движение. «Пауэр-евангелизм»* (CLV: [Б.и.], 1989): 92-98.

²⁴³ Lee, *The Holy Spirit Movement in Korea*: 51.

чудеса. Молитовні гори були сприятливим ґрунтом п'ятидесятницького християнства у 1950-60-х рр. й обговорювалися в домінуючих протестантських деномінаціях. Пізніше подібні практики з'явилися по всій країні в межах різних деномінацій й до кінця ХХ ст. їх нараховувалося близько 500 в Південній Кореї.²⁴⁴

Другою передумовою популяризації основних елементів п'ятидесятницької духовності стали щорічні ревайвелістські служіння. Наслідуючи пробудження у Пхеньяні, ця тижнева подія, що складалася з трьох служінь в день, включала в себе інтенсивні духовні переживання. Під час служінь відводився час для вивчення Біблії, свідчення про зцілення та молитви на мовах. Корейські мега-церкви, які почали витворюватися в 70-х рр., включили п'ятидесятницькі аспекти в свої богослужіння, незалежно від власної конфесійної орієнтації. Наприклад, пресвітеріанська церква «Оннурі» пережила потужне пробудження через інноваційне поклоніння й місійний наголос, запозичений на щорічних служіннях пробудження. Як визначав Йонгі Са, старший пастор «Оннурі»: «Ідеальна церква має бути керована Святим Духом, з активно мобілізованими мирянами та з глибоким почуттям покликання».²⁴⁵

Нарешті третім фактором, який популяризував п'ятидесятницьку духовність, стало впровадження системи домашніх церков, яка забезпечила не лише койнонічність для мега-церков, а й сприяла поширенню п'ятидесятницьких практик. Відчуття безпосередності, невимушеності та спільнотності стали каталізатором цих переживань. Найвідомішою системою домашніх груп стала система церкви Єойдо, яку розробив пастор Йонгі Чо.²⁴⁶ На сьогодні ця спільнота вважається найчисельнішою п'ятидесятницькою церквою у світі з деномінаційною приналежністю до Всесвітніх Асамблей Божих. На межі століть ця модель домашніх церков активно популяризувалася та впроваджувалася в пострадянському євангельському контексті.

²⁴⁴ Ma, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*: 154.

²⁴⁵ Young-gi Hong, «The Backgrounds and Characteristics of the Charismatic Mega-Churches in Korea». *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3:1 (2000): 111.

²⁴⁶ Давид Йонгі Чої Харольд Хостетлер, *Усне х домашніх ячеечны х групп*. Пер. с англ. (М.: Рукаобруку, 1995).

Попри потужні п'ятидесятницькі рухи в Індії, Китаї та Кореї, у процентному відношенні серед азіатських країн християнство переважає лише у Філіппінах. Поширення протестантизму в цій острівній країні розпочинається після завершення колоніального панування іспанців в 1898 р. Перші п'ятидесятницькі місіонери прибувають сюди в 1926 р., а процес інституціоналізації спільнот руху починається щойно у 1940-х рр. В 1969 р. у домінуючому на Філіппінських островах католицизмі розпочалося харизматичне оновлення. Спочатку Римо-католицька церква прагнула зупинити розвиток харизматичних практик, що природно призвело до розриву стосунків мережі молитовних груп і їх переходу до п'ятидесятництва. Однак харизматичний рух «Ель Шаддай» набув такої популярності серед католиків, що керівники конфесії були змушені змінити свій підхід до харизматизму. Рух розпочав бізнесмен М. Велард з радіопроектів, яка згодом переросла в багатолюдні стаціонарні зібрання. Потужний зріст харизматизму пов'язують з його радикальними постулатами про зцілення та «матеріальне процвітання» як «права» для посвячених християн. Подібні емпізи характерні не лише для Філіппін, а й «другої» та «третьої хвилі» руху Духа. В країнах глобального Півдня подібні вчення забезпечують компенсацію невисокого соціального статусу послідовників та надають своєрідне психологічне укріплення. Специфіка руху «Ель Шаддай» полягає в тому, що він залишився у межах католицизму, а також зміг привабити частину середнього класу. Дослідниця К. Вігеле пояснює успіх руху суголосністю його окремих практик з народними віруваннями. Те, як Велард подає божественне зцілення, може легко перейти в методи народної релігійності, оскільки тепер він благословляє такі предмети, як носові хустки та чайні листи, щоб вони ставали інструментами зцілення.²⁴⁷ Контroversійною виглядає й політична діяльність М. Веларда, який створив політичну партію, підтримував одіозних політиків й, навіть, президентів. В цілому, на Філіппінських островах класичні п'ятидесятники значно поступаються в

²⁴⁷Katharine L Wiegale, *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines. Southeast Asia: Politics, Meaning, Memory*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005): 84.

чисельності харизматичним та неохаризматичним рухам, які, попри неоднозначні внутрішні процеси, продовжують активно розвиватися.

Узагальнюючи досвід азійського п'ятидесятництва, можемо погодитися із висновками В. Ма. Цей дослідник відзначає поступ п'ятидесятницького руху в несприятливому соціально-політичному та економічному контексті.²⁴⁸ Протистояння суспільними викликам відбувається шляхом створення альтернативної реальності, перенаправляючи уваги християн на духовний вимір буття. У Китаї такою реальністю стало альтернативне суспільство, побудоване «Родиною Ісуса», а в Кореї – втеча на молитовні гори, яка забезпечила відчуття психологічного притулку та інтенсивні духовні переживання. Важливо зазначити, що п'ятидесятники та інші євангельські деномінації або ігнорували політичні репресії в азійських авторитарних режимах або, навіть, підтримували військових правителів у 1970-80-х рр.. Інтенсивна концентрація уваги на духовних переживаннях дозволила п'ятидесятництву створити альтернативний всесвіт, завдяки якому вони стійко переносили труднощі повсякденного життя. Незалежні харизматичні церкви на Філіппінах – це випадок п'ятидесятницької реакції на політичне гноблення часів диктатури Ф. Маркоса. Саме на ґрунті соціальних заворушень народився потужний харизматичний рух. Нова форма духовності не тільки забезпечувала відчуття сенсу життя в складному соціально-політичному контексті, а й переорієнтувала протестні маси на пошук духовних цінностей.

Справжнім викликом для руху стали нові політичні реалії, які сформувалися після того як жорсткі політичні системи відійшли в минуле, а суспільства почали виходити за рамки бідності. Це помітно в Європі, в Південній Кореї та частково в українських реаліях.²⁴⁹ Як вдало висловився В. Ма: «П'ятидесятники страждають, коли їм немає від чого страждати».²⁵⁰ В азійському контексті наслідком цих «страждань» є ухил у політичну діяльність або розвиток «теології благословення». Матеріальний достаток часто служить

²⁴⁸ Ма, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*: 160.

²⁴⁹ Частково, оскільки у вітчизняному контексті зберігається стійка економічна криза.

²⁵⁰ Ма, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*: 161.

відчутним знаком Божого благословення, особливо тим, для кого забезпечення щоденного виживання є нагальною потребою.²⁵¹ Натомість у добу, коли рух був гнаною меншістю, для нього були характерні заперечення з «солідною дозою» есхатології, а також сильним акцентом на місії.

По-друге, п'ятидесятницькі спільноти в Азії мали обмежену підтримку ззовні й були створені зусиллями національних християнських лідерів. Можемо говорити, що читання Писання у місцевих контекстах, сформоване власним досвідом громад, породило унікальне розуміння християнства, в якому знайшлося місце для форм та вірувань, близьких до релігійності та культури корінних народів. Як вказує В. Ма, вказана обставина не виключає зовнішні впливи, завдяки яким можемо спостерігати доктринальну близькість азіатського п'ятидесятництва до глобального євангельського протестантизму.²⁵² Однак, форми та прояви духовних практик азіатських п'ятидесятників все жнайчастіше мають автохтонне походження.

По-третє, азіатські п'ятидесятницькі спільноти залежні від харизматичного лідерства, яке забезпечує радикальне контекстуальне бачення. Ця харизматична форма церковного керівництва пов'язана з необхідністю швидкого і авторитетного реагування на кризові ситуації. Не колегіальні інституції, а авторитетні пастори та проповідники, особливо, наділені харизмами визначають теологічні перспективи та форми духовного життя азіатського п'ятидесятництва. При цьому за основу часто слугує власний досвід пасторів, а також їх щдатність виявляти духовну стійкість у несприятливі періоди.²⁵³ Харизматичне лідерство мобілізує рядових вірян для активного служіння, перш за все у сферах місіонерства та філантропічної діяльності, а духовні практики на кшталт молитовних гір слугують засобом їх виховання та навчання. При цьому, відчуття покликання розглядається більш важливим аспектом служіння, ніж богословська підготовка. Майже абсолютний авторитет харизматичного

²⁵¹ Wiegele, *Investing in Miracles*: 6-8, 17-27.

²⁵² Ma, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*: 163.

²⁵³ Схожі патерни будемо спостерігати в радянському контексті, в якому формувався рух «незарєєстрованих» п'ятидесятників керований єпископами.

лідерства не є виключною рисою азійського п'ятидесятництва. Його своєрідні форми також домінують в Африці та Латинській Америці. За влучним виразом К. Вігеле: «Релігійна орієнтація лідерів віддаляє їх до свого роду «святого» або «іншого світу», де їх поведінка часто сліпо схвалюється послідовниками, навіть якщо вона суперечить загальним етичним нормам».²⁵⁴ Такі лідери зазвичай прагнуть здійснювати своє служіння незалежно від контролю деномінацій, опиняючись за межами підзвітності й наражаючи себе небезпеку моральних та фінансових зловживань.

Нарешті, азійське п'ятидесятництво схильне до еклезіологічного формату мега-церков. Хоча практика мега-церков має північноамериканське походження, однак на межі століть найбільших п'ятидесятницьких мега-церков діють в Південній Кореї. Ці громади не обов'язково належать до п'ятидесятницьких деномінацій, однак їх характеризують п'ятидесятницькі духовність, богослужіння та теологічні підходи. Природно, що зростання мега-церков корелюється з швидкою урбанізацією. Великі церкви також зростають за рахунок поглинання кількісно менших громад і об'єднань.²⁵⁵

Майбутнє азійського п'ятидесятництва залежить від подальших траєкторій розвитку всесвітнього християнства. На думку В. Ма, судячи з динаміки зростання азійського християнства й різновидів п'ятидесятництва в ньому, двадцять перше століття може стати століттям Азії в світовому християнстві.²⁵⁶ Оскільки близько 50% азійських християн є п'ятидесятниками, ця форма християнства має ключові позиції для історичного зростання. Водночас, хрещеним Духом, враховуючи релігійну плюралістичність азійського контексту, потрібно далі вчитися жити з іншими релігіями. Попри те, що п'ятидесятники продемонстрували спроможність до контекстуалізації, важко спрогнозувати як рух буде вести себе в умовах ослаблення політичних утисків та соціально-економічного підйому. Якщо в

²⁵⁴Wiegele, *InvestinginMiracles*: 37-39.

²⁵⁵В Північноамериканському п'ятидесятництві на межі століть спостерігається зворотна тенденція: рух «органічної церкви» деконструє мега-церкви. Більше див. Frank Viola, *Reimagining Church: Pursuing the Dream of Organic Christianity*. New edition. (Colorado Springs, CO: David C. Cook, 2008).

²⁵⁶Ma, *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*: 167.

Китаї все ще зберігаються несприятливі умови для п'ятидесятницьких рухів, що тримає п'ятидесятників в стані мобілізації, то в південній Кореї вже не спостерігається духовної інтенсивності 70-80-х рр. ХХ ст.

Для п'ятидесятництва в Азії, так само як для руху в цілому, залишається актуальним виклик надмірної контекстуалізацієї, коли контекст починає домінувати над богословськими пріоритетами. Тому рух потребує подальшого теологічного осмислення місіонерської присутності, покликаної зберегти ключові християнські цінності попри вплив автохтонних форм релігійності.

2.5. «Рух Духа» на африканському континенті

Тема африканського п'ятидесятництва достатньо нова для дослідників взагалі та вітчизняного богослов'я та релігієзнавства зокрема. Цей факт видається дивним на фоні стрімкої пентекостелізації континенту на південь від Сахари. Перші місіонери з Азуза з'являються в Ліберії ще у 1907 р., однак, потужне зростання чисельності руху припадає на 60-70-ті рр. ХХ ст. За деякими оцінками п'ятидесятники в Африці склали 11% населення, а в таких країнах як Зімбабве, Гана, Нігерія та Кенія їх чисельність коливається від 20 до 50% населення країн.²⁵⁷ Можна дискутувати стосовно коливання статистичних даних в африканському контексті, однак неможливо заперечити тенденцію пентекостелізації регіону. Вплив цієї тенденції помітний в християнських церквах, заснованих до приходу п'ятидесятництва на африканський континент, а також у багатьох сферах життя, включаючи політику, освіту, соціальні виклики та культурні форми.

Однією з найбільших проблем дослідження африканського п'ятидесятництва є його термінологізація та типологізація. Як у випадку з азійським рухом Духа, так і з африканським, ми будемо використовувати поняття «харизматичний» та «п'ятидесятницький» здебільшого як суголосні на підставі їх спільної віри в доступність дарів Духа для сучасної церкви.

²⁵⁷Patrick Johnstone, and Jason Mandryk, *Operation World – 21st Century Edition*. Updated and Revised Edition. Revised edition (Carlisle: Gabriel Resources 21st Century Edition, 2001): 21.

Водночас, деякі дослідники через складність категоризації пропонують говорити про «африканських п'ятидесятників»²⁵⁸, а не про «африканське п'ятидесятництво», що органічно солідаризується з нашим поглядом на феномен як «рух рухів». На підставі врахування історико-богословських компонентів дослідники О. Оменьо та А. Атімо пропонують наступну типологію африканського п'ятидесятництва:

- Африканські ініціативні церкви (АІЦ) або Церкви Аладури. Це – найдавніший тип, заснований на рубежі ХХ ст. в результаті служіння африканських пророків.

- Класичні п'ятидесятницькі рухи, які мають коріння в пробудженні на Азуза-стріт в Лос-Анжелесі.

- Міжконфесійні товариства на кшталт Міжнародного Об'єднання Бізнесменів Повного Євангелія, Міжнародного Об'єднання палаючих Жінок, Заступники за Африку та ін.

- Харизматичні групи оновлення в історичних церквах.

- Незалежні Неоп'ятидесятницькі та харизматичні рухи, які були засновані завдяки місцевим ініціативам. Серед них Міжнародна Центральна Церква Євангелія в Гані та Сім'ї Божої у Зімбабве.

- Оновлене Пророцтво – новітня форма руху Духа, яка поєднує історичний рух африканських пророків та неоп'ятидесятницькі церкви.²⁵⁹

Незважаючи на те, що Африканські ініціативні церкви на межі століть йдуть на спад, історично саме вони були найбільш ранньою формою існування п'ятидесятництва в африканському контексті. Поява цього руху обумовлена незадоволенням теологією та практиками західних протестантських місій заснованих на материку в ХІХ ст. Африканських віруючих не влаштовували абстрактні молитви до невидимого Бога, відсутність акценту на духовному протистоянні хворобам, відсутність екзорцизму та боротьби з чаклунством.

²⁵⁸Ogbu Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction*. 1 edition. (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008): 5.

²⁵⁹Cephas Omenyo, *African Pentecostalism*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong. (New York: Cambridge University Press, 2014): 133-134.

Західне християнство в Африці сприймалося як чужорідне та поверхнєве явище, нездатне відповідати духовним реаліям африканського світогляду. Неофіти спостерігали значний розрив, який виникав між їх колишніми релігійними традиціями та новознайденою християнською вірою, котру проповідували західні місіонери та їх африканські представники. Деякі з них прагнули подолати цей розрив, використовуючи християнство в умовах африканської релігійності. Як наслідок, починається діяльність автохтонних пророків, найвідомішими серед яких стали У. Гарріс та С. Оппонг з Гани, Г. Брайд та Д. Бабалола з Нігерії, С. Кімбангу з Бельгійського Конго, Д. Чілембе з Центральної Африки.²⁶⁰ У їх служінні відчутно вирізняється прагнення до адаптації християнства в африканському контексті, намагання зробити його зрозумілим та актуальним для автохтонного населення.

Дії африканських пророків викликали негативне ставлення керівництва церков, заснованих західними місіями, та представників історичних церков. Хоча представники руху пророків не прагнули засновувати власні інституції, їм довелося це зробити через критику та зневажливе ставлення домінуючих церков. Їх започаткування супроводжувалося апелюванням до Божої провіденції, надприродних об'явлень та пророчих висловлювань. У процесі формування культових особливостей руху Африканських ініціативних церков були запозичені африканські релігійні ідіоми та культурні елементи, особливо ті, що мають глибоке символічне значення. Молитви, пісні, проповіді, з використанням часових та просторових засобів, а також метафор, відображали традиційну африканську духовність. Цікаво, що подібно до емпіз американського Руху Святості, африканські пророки дбали про святість своїх послідовників як передумову для ефективності їхніх молитов та прохань. Щоправда тут превалюють корінні елементи, а саме низка заборон і табу,

²⁶⁰ Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*. (Edinburgh : Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1996): 63-66.

використання води та вогню як засобів очищення тощо.²⁶¹ Частина очільників громад ще й досі вимагає від своїх послідовників носити білий одяг на богослужіннях, який вони вважають одягом Святого Духа на відміну від звичайного одягу тіла.

Говорячи про вплив традиційної релігійності на Африканські ініціативні церкви, варто все ж відзначити, що більшість з них підтримують амбівалентні стосунки з африканською релігією та культурою. Деякі з цих церков явно відкидають африканські вірування та релігійні практики, позначаючи їх як язичницькі, знищують традиційні релігійні святині, демонструючи це як акт засудження. Натомість, такі форми духовності п'ятидесятництва як сновидіння, бачення, та пророчий досвід тісно пов'язані з релігією африканських корінних народів. Як доречно вказує дослідник С. Бедіако: «...ініціативні церкви вказали напрямок, у якому рухаються широкі верстви африканського християнства, і тому вони свідчили про існування деяких узагальнених тенденцій у реакції на християнську віру в африканських умовах».²⁶² В цілому сучасне африканське п'ятидесятництво багато в чому завдячує пророчому руху з його акцентом на пневмацентричності, зціленні та екзорцизмі, койнонічності та невимушеності богослужіння.

Гене́за класичних п'ятидесятницьких рухів в Африці пов'язана з пробудженням на Азуза-стріт в Лос-Анжелесі. Більшість місіонерів Азузи скеровували свій шлях в Африку. Так, група з 13 п'ятидесятників прибула в січні 1907 р. в Монровію, столицю Ліберії, однак більшість з них загинули через малярію та лихоманку. Цей факт висвітлювався в американській релігійній періодиці, а В. Сеймур був звинувачений в невідповідності місії з духовної та матеріальної точок зору. Пізніше в Монровії з'являться нові місіонери з Азуза, зокрема Е. та М. Макколі діяльність яких увінчається відкриттям місії та мережі громад, які згодом долучаться до Асамблей Божих.

²⁶¹Більше про очищаючі ритуали Африканських ініціативних церков: J K Olupona, *Africa West*. In *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Edited by Stanley M. Burgess and Eduard M. van der Maas. Expanded, Revised edition (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2002): 14-15.

²⁶² Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*: 66.

В Південній Африці також діяли декілька груп місіонерів з Апостольської віри, зокрема завдяки діяльності Т. Хезмалалха та Д. Лейка. Благовісники відразу підкреслили духовну чуттєвість місцевого населення, яке, долаючи «накрохмалені церковні порядки» західного місіонерства ХІХ ст., реагувало на проповідь про безпосередню присутність Святого Духа та його харизми.²⁶³ Невдовзі було відкрито місію Апостольської віри Південної Африки та започатковано газету «Божий пізній дощ». Успіх ранніх п'ятидесятницьких місіонерів можна пояснити існуванням в Південній Африці сіоністського руху, інспірованого місіонерами від Д. Доуї, які проповідували рестораціонізм. Незважаючи на західне походження руху Апостольської віри, автохтонні релігійні особливості вплинули й на них. Зокрема, мова йде про трикратне занурення в воду під час водного хрещення, по черзі в ім'я Отця, Сина й Святого Духа. Дана специфікація і досі притаманна південно-африканському п'ятидесятництву.

Аналогічно до подій на Азуза, перші п'ятидесятницькі зібрання в Південній Африці були полірасовими. Однак білі місіонери вирішили не йти на загострення стосунків з урядом та відмовилися від цієї практики. Як вказує Робек, в деяких п'ятидесятницьких церквах звучали на повний голос ідеї апартеїду.²⁶⁴

В цілому, п'ятидесятницькі групи, засновані західними місіонерами, ближче до середини ХХ ст. переживали відчутну кризу та кількісний спад. Поява незалежних неоп'ятидесятницьких церков в 60-70 рр. викликала неоднозначну, навіть, скоріше, негативну реакцію представників першої хвилі руху. Новітні течії були звинуваченні у втраті не лише п'ятидесятницьких, а й християнських елементів ідентичності.²⁶⁵ Подібна реакція нагадує критику західними протестантськими місіонерами пророчого руху початку ХХ ст.

Друга хвиля руху Духа на континенті зародилася в східному африканському контексті. Її каталізатором стало Братство християнських

²⁶³ Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 336.

²⁶⁴ Там само: 349.

²⁶⁵ Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 350.

союзів, яке об'єднало ряд національних студентських союзів і сприяло поширенню харизматичного відновлення на міжнародному рівні. Іntenсивно зростали незалежні харизматичні групи в Кенії та Уганді. У кінці 70-х оновлення почалося в Гані, коли деякі члени транснаціональних євангелічних рухів, такі як Союз Писання та Університет християнського братства, відкрили для себе п'ятидесятницьку літературу та почали налагоджувати контакти з молитовними групами класичних п'ятидесятників. У Нігерії основними центрами харизматичного пробудження стали університети Ібадану та Іфе, однак згодом рух поширився за межі студентських містечок й охопив чимало суспільних прошарків на півні країни. Починаючи з середини 80-х рр. нігерійські студенти стали ініціаторами харизматичного пробудження у франкомовній Африці.

Географічне поширення цього неоп'ятидесятницького руху відбувалося завдяки наголосу на євангелізаційній діяльності як результаті духовного переживання. Масовість руху була забезпечена його міським характером та залученням засобів масової інформації. Частина новоутворених громад фокусувалася на розв'язанні гострих соціальних проблем, таких як безробіття, неповна зайнятість, самотність та недостатня медична допомога. Ключовим аспектом відповіді на соціальні виклики харизмати вбачають у зціленні вірою в Ісуса. Ця практика застосовується практично до кожної сфери життя, тим самим відповідаючи сподіванням та потребам мирян. В Африці зцілення часто ототожнюється зі звільненням й включає в себе позбавлення від джерела проблеми чи хвороби й досягнення свободи від демонічних нападів та пригнічення.²⁶⁶

Неоп'ятидесятники ще в більшій мірі, ніж класичні течії, засуджують діяльність Африканських ініціативних церков, демонізуючи їх практику та називаючи їх «церквами білого одягу». Засудженню піддаються застосування молитовних предметів на кшталт «святої води», «помазання олією» та «священних носових хусток». При цьому, частина неоп'ятидесятницьких

²⁶⁶ Omenyo, *African Pentecostalism*: 138.

проповідників також почала застосовувати окремі молитовні предмети, однак «без зв'язку з демонічним світом».²⁶⁷

Привабливість п'ятидесятництва в африканському контексті зумовлена тим, що цей рух відповідає на потреби африканських народів.²⁶⁸ Дослідники відмічають, що континент був підготовленим до пентекостелізації особливим чином, на відмінну від Заходу, вихованого на раціоналізмі.²⁶⁹ Африканське п'ятидесятництво є надзвичайно емпіричною релігією, і основна причина її популярності полягає у прийнятті уявлень традиційного африканського світогляду щодо містичних нещасних випадків. Для африканців релігія повинна служити практичним цілям, що сприяє привабливості руху. П'ятидесятники розробили релігійні ритуали, які служать стратегіями виживання для економічно та соціально незабезпечених африканців. Здатність африканського п'ятидесятництва адаптуватися та задовольняти релігійні прагнення продовжує залишатися його основною перевагою. Крім цього, як зазначає С. Оменьо, африканський стиль поклоніння та літургії і цілісне християнство, яке пропонує відчутну допомогу в цьому світі, а також у потойбіччі, являють собою унікальну африканську контекстуалізацію християнства.²⁷⁰

Також африканські п'ятидесятники здебільшого вірять в пандемонізм. Їм вдалося успішнопротиставити Святого Духа місцевим демонам. Вважається, що демони є причиною захворювань та невдач, таких як бездітність, поганий врожай, політичне гноблення, особисті та громадські кризи, запізнений або невдалий шлюб, безробіття та бідність. Демонам протиставляється сила Святого Духа. З цієї причини пріоритетна увага у служінні віддається вигнанню духів, що часто є кульмінацією служінь під відкритим небом та приватних молитовних зборів. Спираючись на традиційну африканську турботу про цілісність та прагнення підтримувати рівновагу, п'ятидесятники стверджують,

²⁶⁷ Asamoah-Gyadu K. «Born of Water and the Spirit»: Pentecostal/Charismatic Christianity in Africa, ed. Kalu O. *African Christianity: An African Story* (Trenton: Africa World Press, 2007): 348.

²⁶⁸ Omenyo, *African Pentecostalism*, 147.

²⁶⁹ William K. Kay, *SCM Core Text: Pentecostalism*. (London: SCM Press, 2009): 132-135.

²⁷⁰ Omenyo, *African Pentecostalism*: 139.

що існують різні ступені демонічних дій від перманентного доступу сил диявола до повного оволодіння. Вважається, що демонічні напади та пригнічення можуть бути вирішені лише через процес, що називається звільненням.

Як було вказано вище, божественне зцілення є центром п'ятидесятницького і харизматичного служіння. Ця тема суттєво актуалізується через недоступність медичних послуг в більшості африканських країн. Церкви підкреслюють цілісне ставлення до зцілення, яке охоплює духовні, фізичні та емоційні аспекти. Їх розуміння зцілення є досить широким, так само як і програми дій, які практикуються задля його досягнення. Під час служіння цитується чимало віршів із Святого Письма про зцілення, а також наголошується на тому, що міцне здоров'я є волею Божою для кожного віруючого.²⁷¹

Починаючи з 1980-х рр. розвивається ще одна форма зцілення під назвою «процвітання та успіх». Це вчення має два виміри: процвітання душі та матеріальне процвітання. Окремі неоп'ятидесятницькі вчителі вказують, що люди бідні або тому, що вони не знають божественної волі Бога щодо їх процвітання, або тому, що гріх перешкоджає їм виконувати волю Божу. Отже, рецепт процвітання включає в себе заклик проводити більше часу в Божому Слові і, перш за все, приносити даяння Богові або «сіяти насіння», віддаючи гроші відповідній церкві. Засобом боротьби з невдачами вступає застосування Божественних обітниць у власному житті й послуху Богові.

Африканська версія вчення про «процвітання та успіх» не є унікальною. Однак в африканському контексті це вчення корелюється з місцевими концепціями спасіння, успішного життя та африканським розумінням мети богослужіння. Згідно африканській традиційній релігії, спасіння проявляється у трансформації матеріального, фізичного та психічного благополуччя. Кожен релігійний ритуал прагне зберегти, посилити і захистити життя. Успішне життя

²⁷¹Matthews A Ojo, *Charismatic Movement in Africa*. In *Christianity in Africa in the 1990s*. Edited by Christopher Fyfe and Andrew F. Walls (Edinburgh: Center for African Studies, 1996): 104.

для африканців означає мир з Богом, богами, предками, людьми та природним світом. Коли людина в мирі з усіма цими складовими, природні сили співпрацюють для її процвітання.²⁷²

Як вказує російська дослідниця О. Запрометова, популяризації вчення про «процвітання та успіх» на африканському континенті сприяють зростання масштабів незанятості населення, зuboжіння значної кількості соціальних прошарків, епідемії хвороб, екологічні лиха тощо.²⁷³ Розвивається велика жага до споживання або «консьюмерізм», що створює особливо сприятливий ґрунт для подібних вчень. При цьому, пастори великих церков в Африці зазвичай є дуже заможними, за що їх називають «Божими помазаниками». Відкриття нової церкви нагадує відкриття магазину, а нового служіння – офісу.²⁷⁴

В умовах погіршення економічної ситуації люди використовували різні засоби, аби набути матеріальних благ, але для африканських п'ятидесятників та харизматів такі засоби полягають у їхньому доступі до духовних знань. Щоб полегшити бідність, п'ятидесятники та харизмати практикують ритуали, що забезпечують стабілізацію відносин між людиною, божественним та природним світом. Відновлення морального порядку забезпечує успіх. Христос для африканських віруючих постає не лише як есхатологічний рятівник, але і як Целитель, як Той, Хто звільнює від злих духів і Той, Хто забезпечує усіма духовними та матеріальними благами.²⁷⁵

Зростаюча чисельність п'ятидесятницьких та харизматичних церков у Африці, а також особливості теологічної ідентифікації, посилює їх роль у суспільному житті. Здатність відповідати на екзистенціальні та прагматичні запити, які мають віряни, призводить до того, що релігійні організації частіше заміщують державу у постачанні ресурсів та задоволенні основних потреб.

Посилюється також політичний вплив руху. П'ятидесятники та харизматики зосереджуючись на сучасних викликах у Африці, пропонують

²⁷²Omenyo, *African Pentecostalism*: 140.

²⁷³Ольга Запрометова, «Африканское пятидесятничество.» В *ДухСвятой: история, богословие, практика*. Ред. Валерий Аликин и Мария Карякина. (СПб.: Санкт-Петербургский Христианский Университет, 2016): 234.

²⁷⁴Там само: 235-236.

²⁷⁵Omenyo, *AfricanPentecostalism*: 141.

прихильникам біблійні інструменти для взаємодії з небезпечними для життя ситуаціями. Багато африканських політичних діячів бачать свої ролі в уряді або перемоги на виборчих дільницях у світлі біблійного месіанства. Керівники держав все більше використовують п'ятидесятницьку символіку, риторичку та членство в церкві як засоби підтвердження легітимності влади.²⁷⁶ Наприклад, коли в 90-ті рр. президентом Замбії було обрано п'ятидесятника Ф. Чілубу, «рух Духа» сприйняв його як символ християнського контролю над політичною сферою, а також відповідь на їхні молитви та пророцтва. Деякі пішли далі, очікуючи припинення репресій та невмілого управління. У країні відбувалися християнські служіння, організовані державою, молитовні сніданки, звершувалися регулярні молитви перед засіданнями державних інституцій. Однак, економічні наслідки президенства Чілуби були здебільшого невтішні, про що свідчить банкрутство агробізнесу й великих національних компаній.

Значно кращими є досягнення п'ятидесятництва в сфері освіти, захисту прав людини та соціального захисту. Наприклад, у Гані існує велика кількість приватних університетів, що мають п'ятидесятницьку та харизматичну орієнтацію. Вони відіграють помітну роль у розвитку якісного лідерства та громадської відповідальності, боротьбі з корупцією та розв'язанні релігійних конфліктів. Усвідомлення рівності перед Богом, право індивідуально тлумачити Писання, безпосередній доступ до Бога незалежно від соціального класу, раси, етнічності чи сімейного походження робить п'ятидесятницький та харизматичний рух релігією народу.

Аналізуючи феномен африканського п'ятидесятництва, варто відзначити, що далеко не всі дослідники на Заході, визнають африканську духовність п'ятидесятницькою.²⁷⁷ О. Запрометова цитує професора К. Асамоа-Джиаду, який пропонує ввести в обіг термін «пневматичне християнство» та за його допомогою ідентифікувати в тому числі корінні особливості африканського

²⁷⁶ Запрометова, «Африканское пятидесятничество»: 238.

²⁷⁷ Див. наприклад: Clifton R Clarke, ed. *Pentecostal Theology in Africa*. (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2014).

п'ятидесятництва.²⁷⁸ Опоненти цього підходу вважають, що ці автохтонні особливості можуть бути африканською відповіддю на колоніальне християнство, яке у значній мірі десакралізувало традиційну етнічну ідентичність. Вважаючи, що ця проблема потребує окремого дослідження, відзначимо, що африканське п'ятидесятництво, попри певні західні впливи, отримало потужні місцеві ідіоми, які «легітимізували» цей спосіб мислення та дії в очах місцевого населення.

До специфічних рис африканського п'ятидесятництва, по-перше, можна віднести вже зазначений пандемонізм. Африканська космологія чітко зважає на диявола і злих духовних істот. Це переконання призвело до того, що африканські християни переконані, що життя – це духовна битва, що вимагає певних обрядів для зміцнення відносин з Ісусом Христом та Святим Духом. У цьому світогляді важливе місце відведено речам, невидимих для фізичного зору. Африканські п'ятидесятники серйозно ставляться до цієї картини всесвіту і вважають духів настільки справжніми, наскільки справжнім є Христос.²⁷⁹

По-друге, як вказує С. Оменьо, специфічною рисою африканського п'ятидесятництва є віра в те, що помазання маслами, пророчі молитви та сіяння насіння (пожертви грошей або матеріальних речей) у житті пасторів, їхніх сімей та храмів, доповнює, якщо не пом'якшує практичну відповідальність за наполегливу працю, щоб досягти бажаного процвітання в житті. В африканському світогляді шлях до багатства, це – не просто важка праця, але, що більш важливо, благовоління богів.²⁸⁰ Завдяки харизматичному руху ця особливість африканського п'ятидесятництва поширилася у світовому п'ятидесятницькому рухові. В українському контексті подібні практики можна було спостерігати в середовищі «Посольства Благословенного Царства Божого для всіх народів» на чолі з нігерійським пастором С. Аделаджою.

²⁷⁸ Запрометова, «Африканское пятидесятничество»: 237.

²⁷⁹ Birgit Meyer, «Make a Complete Break with the Past: Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse». *Journal of Religion in Africa* 3 (1998): 318.

²⁸⁰ Omenyo, *African Pentecostalism*: 146.

По-третє, п'ятидесятники навчають про міцний зв'язок між процвітанням народу та його християнським політичним керівництвом. Вважається, що Бог благословляє народ лише тоді, коли уряд країни визнає Його суверенність. Прихід до влади таких християнських лідерів розглядається як відповідь на молитви. Як свідчить С. Омейо: «У африканському світі існують міцні стосунки між Правителем та Головним Священиком або Провісником. Саме такий світогляд, був пересаджений в свідомість африканських п'ятидесятників та харизматів».²⁸¹

По-четверте, африканські п'ятидесятники демонструють жваву та конкретну відповідь на Євангеліє. Вони сприйняли Писання на рідній мові як «Слово в контексті». Д. Укпонг вважає, що більшість африканців підкоряються Святому Письму без будь-яких питань, оскільки в світогляді традиційного африканського суспільства влада, особливо релігійна, приймається без сумніву.²⁸² З цього випливає висновок, що тільки практично застосоване Слово Боже може допомогти протистояти труднощам й вирішити будь-яку кризову ситуацію.

Завершуючи розгляд феномену африканського п'ятидесятництва, хотілося б відзначити не лише пентекостелізацію Африки, а й експорт цієї моделі як у середовищі африканських мігрантів, так і в окремі постколоніальні суспільства на кшталт українського. На вітчизняних релігійних теренах можна зустріти більше десятка в основному харизматичних церков, відкритих вихідцями з Африки (Нігерія, Зімбабве, Камерун, Гана). Їх очільники потрапили сюди здебільшого як студенти, а не місіонери на етапі руйнування радянської дійсності й залишилися, формуючи чималі громади переважно з африканським світобаченням. Скандал з «Посольством Божим» та пов'язаною з ним фінансовою пірамідою «Кінгз Кепітал» у 2008 р. можна зрозуміти лише у світлі вищеописаної африканської харизматичної моделі християнства. Водночас, успіх цих проектів на межі століть, який визнавався, серед іншого, класичними

²⁸¹ Там само.

²⁸² Там само.

течіями вітчизняного п'ятидесятництва й представниками держави, може свідчити про спільні релігійні запити та проблеми постколоніальних суспільств в африканському та пострадянському контексті.

2.6. Феномен пентекостелізації Латинської Америки

Ще один регіон, де поняття «пентекостелізації» стало реальністю в ХХ ст. – це іспаномовна та португаломовна Америка. Згідно з даними журналу «Світова П'ятидесятниця» за 1998 р. у Бразилії в 1930 р. можна було нарахувати 13,5 тис. п'ятидесятників, в 1960 р. їх кількість зросла до 1 млн. осіб, а у 1990 р. – до 5 млн.²⁸³ В Чилі на 1990 р. близько 10% населення відносило себе до п'ятидесятництва.²⁸⁴ Це статистика, яка фіксує тільки деномінаційних представників руху. Водночас у 2003 р. історик Г. Еспіноса підрахував, кожентретій латиноамериканський християн серед протестантів та католиків зазнав впливу п'ятидесятницької духовності.²⁸⁵

Історики, соціологи та релігієзнавці висувають різноманітні пояснення вибухоподібному зростанню руху Духа у латиноамериканському контексті. Окремі дослідники вбачають причини успіху п'ятидесятництва у глибокій кризі католицизму. Інші розмірковують про демократичний потенціал руху, його спроможність долати соціальні перешкоди, кланові традиції та зашкарублі звичаї.²⁸⁶ Здійснюються спроби поєднати місцеві вчення на кшталт каудилізму та клієнтилізму з особливостями п'ятидесятницької духовності, що витворило своєрідний автохтонний богословський гібрид. Є також очевидні зв'язки між емоційними контурами п'ятидесятницької духовності, зокрема, музичною естетикою, суголосними з латиноамериканською культурою, при цьому зневаженою католицизмом.²⁸⁷

²⁸³ Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т.1.:14.

²⁸⁴ Цопфи, «...навсякуюплоть!», 61.

²⁸⁵ Gaston Espinosa, «The Pentecostalization of Latin American and U.S. Latino Christianity». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26:2 (2004): 262-292.

²⁸⁶ Див. наприклад: David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*. 1 edition. (Oxford ; Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2001).

²⁸⁷ Daniel Ramirez, *Pentecostalism in Latin America*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong (New York: Cambridge University Press, 2014): 124.

Виникнення п'ятидесятництва в регіоні не відбулося «з чистого аркушу». Компоненти, що склали його основу, формувалися ще у ХІХ ст. Зокрема, Мексиканська національна Церква Ісуса вела тривалу дискусію з методистами, зростало напруження між ліберальними та фундаменталістськими таборами в американському місіонерському середовищі. До цього треба додати постійні конфлікти між церквою та державою в латиноамериканському контексті. Всі ці обставини стали каталізаторами становлення нового, більш контекстуального, руху, або як метафорично вказує Д. Рамірес: «Інфузія спровокувала вже розщеплену євангельську ДНК до багаторічного і посиленого процесу метастазування».²⁸⁸ Хоча окремі кола методистів, пресвітеріан та руху святості очікували пробудження штибу «Вищого життя» кесвікської течії, не так багато з них готові були йти на конфлікт з інституційним керівництвом заради нових духовних переживань.

З цього можемо зробити висновок, що п'ятидесятництво в латиноамериканському релігійному контексті виступає як така форма релігійності, яка використала «життедайні» струмені протестантських попередників у переважно католицькому регіоні. Нова течія прагнула використати народний потяг до надприродного й протистояння з демонічними силами, яке було сполучено з елементами популярної культури відомої своїм голосінням та феєричною музикальністю. В Чилі такий гібрид позначають як *canutos* (канутос), пов'язуючи з відомим вуличним проповідником Х. Канутом де Боном. Він став виразником народної духовності, помноженої на методистські постулати.

Вплив пробудження на Азуза мав вияви перш за все в мексиканському та бразильському контекстах. В газеті «Апостольська Віра» є спогад про бідного індіанця з центральної Мексики, який мав дари ксенолалії та зцілення, однак про його діяльність на батьківщині нічого невідомо. Стосовно генези бразильського п'ятидесятництва, то вона пов'язана з шведськими місіонерами Г. Вінгренем та Д. Бергом. Вони співпрацювали з рухом Апостольської Віри в

²⁸⁸ Ramirez, *Pentecostalism in Latin America*: 113.

Нью-Йорку, а в 1911 р. відправилися для місіонерської праці в м. Пара для. Подальший зріст Асамблеї Божої в Бразилії завдячує саме скандинавському фактору разом з імпульсом Азуза.²⁸⁹

У загальних рисах періодизація латиноамериканського п'ятидесятництва відповідає трьом хвилям поступу «руху Духа»: «класичному п'ятидесятництву», «харизматичному оновленню» та неохаризматичному оновленню 80-рр. ХХ ст. Перший період характеризувався діяльністю Християнського місіонерського альянсу в Чилі, діяльністю шотландських, італійських та скандинавських місіонерів в Бразилії та Аргентині, а також процесами в середині екзальтованих кіл євангельського протестантизму. На цьому етапі відчутний вплив самобутнього креольського п'ятидесятництва.

З формуванням молодих американських п'ятидесятницьких деномінацій у латиноамериканському контексті як-от Асамблеї Божої, Церкви Бога, Церкви чотиристороннього Євангелія, починається новий етап розвитку класичного п'ятидесятництва. Він характеризувався частковим синкретизмом з «креольською моделлю» духовного руху, поширенням вчення в суміжні республіки (наприклад, з Венесуели в Колумбію та з Сальвадору до Нікарагуа) та початком переслідувань. Місіолог Д. Петерсон зазначає, що діяльність досвідчених американських місіонерів, таких як М. Ходжес у Сальвадорі,²⁹⁰ сприяла формуванню вітчизняних проповідників та пасторів й врахуванню розмаїття місцевого контексту.²⁹¹ Однак далеко не всі місіонери погоджувалися з підходами М. Ходжеса щодо «самокерування, самопоширення та самофінансування» новоутворених церков, тому часто від представників місцевого креольського п'ятидесятництва лунав заклик про автономію цих місіонерських спільнот.

Ближче до середини ХХ ст. проти євангелікалістських та п'ятидесятницьких церков в латиноамериканському контексті виступили

²⁸⁹ Цопфи, «...на всякую плоть!»: 60.

²⁹⁰ Про місійно-еклезіологічну модель М. Ходжеса в підрозділі 4.1.

²⁹¹ Douglas Peterson, «The Formation of Popular, National, Autonomous Pentecostal Churches in Central America». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 16:1 (1994): 23-48.

державні органи, підтримувані домінуючим католицизмом. Зокрема, в Мексиці було започатковано «Хрестовий похід на захист віри» архієпископа Л. Мартінеса, який попереджував про іноземні вірування, що «викрадали у мексиканців їх найдорожчий скарб – католицьку віру, яку Велика Богородиця Гваделупська принесла чотири століття тому».²⁹² Посилення насильства спонукало християнські меншини сформувати в 1948 р. Національний комітет захисту євангельського руху.

Другий період п'ятидесятництва в латиноамериканському контексті відображає появу харизматичного руху в історичних протестантських церквах. П'ятидесятницькі практики поширилися й у католицьких колах, нівелюючи недавні протистояння. На рівні мирян конфесійна прихильність постійно заміщувалась потоком симпатій, успадкованих від попередніх вподобань протоевангельського напрямку. Як вказує Д. Рамірез етапи «руху Духа» слід розглядати як органічно пов'язані окремі, а не окремі явища. У випадку з харизматичним оновленням, попередники-євангелісти, такі як В. Бранхем та Ю. Гаррет, знайшли в латиноамериканському контексті сприятливий ґрунт для вчення про віру, зцілення та та свіже злиття Святого Духа. Завдяки діяльності євангелістів, відбувався процес конслідації численних протестантських деномінацій. П'ятидесятники вливаються в широкі ініціативи, такі як служіння Б. Грема та програма «Євангелизм на глибині», розпочата латиноамериканською Місією в Центральній Америці в 1960 р. Попри часткове залучення католицьких спільнот до «харизматичного оновлення», в його середовищі вистачало критики руху. Так, мексиканський єзуїтський вчений П. Рівера називав оновлення «псевдохаризматичим християнством, чиї містичні захоплення та чуттєві ритми не відображають євангелічну чистоту, якою протестанти так багато хваляться». Також він вбачав нерівноправне ставлення в місіонерських структурах до американських та корінних працівників: «...один живе як пан, а інший як слуга».²⁹³

²⁹²Ramirez, *Pentecostalism in Latin America*: 116.

²⁹³Ramirez, *Pentecostalism in Latin America*: 123.

Третій період «руху Духа» породив найбільш інноваційну версію пневматичного християнства. Її характерні риси полягали в подальшому розмиванні деномінаційних бар'єрів за рахунок практик зцілення, екзорцизму та «вчення про процвітання», широкого використання новітніх способів пропаганди та «вторгненням» в політику. Так, створена в 1977 р. Всесвітня церква царства Божого в Бразилії відмовилася від більшості елементів традиційної євангелічної служби на користь «чудотворної програми», яка включала «служіння зцілення та звільнення». Для популяризації такої форми зібрань було придбано другу найбільшу телевізійну мережу в країні. Після падіння диктатури в Бразилії у 1986 р., Всесвітня церква царства Божого разом Асамблеями Божими починають активну політичну діяльність, що виразилася у балотуванні в Установчі збори, а згодом у Національний конгрес Бразилії. Подібна політична активність представників «руху Духа» спостерігалася також в Чилі, Перу, Аргентині, Колумбії та Гватемалі. Класичні п'ятидесятники Латинської Америки здебільшого насторожено поставилися до інновацій «третьої хвилі». Однак і в їх середовищі помітні акценти на використання технологій та засобів поп-культури, особливо у сфері музики та поклоніння.

У чому полягає особливість латиноамериканського п'ятидесятництва на тлі інших континентальних моделей? Насамперед необхідно вказати на максимальне використання унікальних культурних засобів, як інструментарію легітимізації та поширення власного вчення. Мова йде про залучення музичних інструментів та локальних особливостей музичної естетики, як своєрідного маркеру контекстуалізації. Наприклад, популярну в латиноамериканському контексті гітару, п'ятидесятники вважали ідеальним супутником для подорожей та євангелізації. Особливості виконання у межах церковних установок дозволили включити інші популярні інструменти, особливо ударні. Таке обладнання неминуче призвело до популярного музичного оформлення. В результаті, навіть стандарти з англо-американського репертуару могли бути відтворені в чилійському, перуанському, колумбійському, карибському або мексиканському виконанні.

Тексти пісень та музичний супровід використовувалися як засіб протесту. Коли в роки гонінь поліція вела заарештованих вірян до в'язниці, вони співали композицію «Коли Бог послав військо Ізраїлеве блукати пустелею». Перекладена композиція К. Остіна «Хмара та вогонь» використовувалася в якості символічного ресурсу для виступів проти як церковної (методистської), так і цивільної влади. П'ятидесятництво запозичило в культурі жанр бойових гімнів. Серед найпопулярніших творів виділяються «Христос наш Начальник» та «Уперед, християнські воїни». Ці твори підтвердили рішучість віруючих перед обличчям соціальної ганьби, в умовах антиклерикальної політики і навіть внутрішнього розколу.²⁹⁴ Варто підкреслити, що домінуюча Католицька церква поступово запозичувала п'ятидесятницькі хорали, а після літургійних нововведень Другого Ватиканського собору, повністю легітимізувала їх.²⁹⁵ В цілому, дослідження звукових, ліричних та ідеологічних вимірів п'ятидесятницької музики та текстів пісень допомагає зрозуміти прозелітичну привабливість латиноамериканського п'ятидесятництва.

По-друге, латиноамериканський контекст породив специфічні п'ятидесятницькі рухи, аналогів яких не можна знайти в інших контекстах, хоча в останні десятиліття йде потужний експорт цієї специфічної релігійності. Мова йде про «Церкву Маранати», яка кристалізувалася з пресвітеріанства в 1960-ті роки на хвилі уніфікації духовних проявів. Її особливістю є уособлення крові Христа, зазвичай будь-яке зібрання церкви починається з «молитви про кров». При цьому дія крові Христа та Святого Духа ототожнюється, що витворює специфічні христологічні підходи.

«Церква Маранати» має чимало еклезіологічних та літургійних специфікацій. Зокрема, спільнота, досягнувши кількості бл. 200 вірних, має бути розділена. Зібрання громади відбуваються щодня й тривають 45 хвилин. Великий наголос робиться на вивчення Біблії, однак заперечуються богословські штудії й фокусується увага на містичному об'явленні. Ця

²⁹⁴ Ramirez, *Pentecostalism in Latin America*: 125.

²⁹⁵ Espinosa, «The Pentecostalization of Latin American and U.S. Latino Christianity»: 288.

деномінація не практикує матеріальних пожертвувань, служителі церкви не мають права на матеріальне забезпечення спільнотою. Декларується пріоритет конгрегаційної літургії, тому всі музиканти та співаки знаходяться перед церквою обличчям до кафедри, яка вважається центральним атрибутом культової споруди. Особливу популярність користуються «манаїми» – замські комплекси для проведення різноманітних заходів церкви.²⁹⁶

На початку XXI ст. постійні контакти представників пострадянського п'ятидесятництва привели до поширення елементів віровчення та богослужбової практики «Церкви Маранати» у вітчизняному п'ятидесятницькому контексті. Вони знайшли відклик у містично орієнтованих, антиінтелектуальних колах вірян, які апелюють до етичного ригоризму та жорсткої церковної дисципліни.

По-третє, латиноамериканський контекст спричинив появу своєрідного релігійного споживчого маркетингу. Це помітно в колумбійському харизматичному русі «Government-12» (G12). Його ідеолог Ц. Кастелланос, розчарований повільним кількісним зростанням власної громади, розробив особливу систему домашніх груп, яке дуже нагадує мережевий маркетинг. Принцип «Керівництва 12» заснований на ідеї, що в Біблії це число є «символом повноти керівництва й духовної влади стосовно влаштування життя людей».²⁹⁷ Число ототожнюється з кількістю патріархів, кількістю каміння на нагруднику старозавітного первосвященника та числом новозавітних апостолів. Навчальні матеріали «G-12» рясніють словами та зверненнями, що викликають в пам'яті мотиваційні семінари для торгових агентів: віруючих знову і знову закликають ставати «переможцями» та «лідерами», прагнути до досягнення «перемоги» і «успіху». Після проходження спеціального навчання, пастор у своїй громаді повинен навчити стратегії «G-12» дванадцять прихожан; ця група стає «пасторською дюжиною». Потім кожен з цих дванадцяти повинен піти і зробити те ж – вибрати дванадцять власних учнів, які, в свою чергу, знайдуть

²⁹⁶ Див. більше <http://www.igrejacistamaranata.org.br>

²⁹⁷ Cesar Castellanos, *Dream and You Will Win the World*. (Hollywood, FL: G12 Editors, 2004): 111.

ще по дванадцять учнів та сформуують домашні групи, віддаючи перевагу «тим, хто найбільш успішний в принесенні плоду...».²⁹⁸

У загальних рисах, стратегія «G-12» складається з чотирьох етапів, які називають сходинками успіху»: досягати, вкорінювати, тренувати та посиляти. Керуючись розробленим Ц. Кастелланосом завершеним циклом, кожна домашня група має ставити перед собою амбіційні «цілі зростання», які відслідковуються щотижня. Не дивно, що розширення руху, як свідчать латиноамериканські християни, супроводжується постійними вимогами приводити нових людей і підкорятися. Рекламний щит біля однієї церкви «G-12» в Ель-Сальвадорі говорить: «Осередок, який не проповідує, перетворюється в скам'янілість».²⁹⁹

Колумбійський рух «Керівництва 12», який є повним антиподом «Церкви Мараната», також було експортовано по всьому світові, включаючи пострадянський простір. Ідея маркетингового зростання разом з практикою інкаутера («несподіваного уїк-енду» з Богом), а також неохаризматичного постулату про необхідність «повного звільнення», заснованого на пандемонізмі, знайшла чимало симпатиків у колах, скерованих на швидке кількісне зростання церкви. І тут, як і у випадку з африканським контекстом, неоколоніальний стан свідомості та релігійного мислення стає каталізатором універсалізації подібних систем.

На початку XXI ст. латиноамериканське п'ятидесятництво являє собою потужну силу, яка за масштабом все ще значно поступається панівному католицизму, але за динамікою зростання й активності окремого віруючого значно перевершує його. Уразливою стороною руху у цій частині світу залишається його надмірна фрагментація, пов'язана з розмитою ідентичністю й різним рівнем застосування корінних практик. Не досягають поки значного успіху екуменічні прагнення, особливо, на міжконфесійному рівні. Асиметрія між католицизмом та п'ятидесятниками залишається відчутною, особливо з

²⁹⁸ Cesar Castellanos, *The Ladder of Success*. Edited by G12 Editors. Second edition. (G12 Editors, 2011): 46.

²⁹⁹ «Анализ «ячеечного видения» Цезаря Кастелланоса». *Вестник Центра Апологетических Исследований*, Вып. 39 (2008): 3.

точки зору інституційних прерогатив та доступу до важелів влади та впливу. Однак обидві сторони налаштовані рішуче. Католицизм прагне зберегти і відновити свою політичну владу, а п'ятидесятники натомість досягають людей на площах.

2.7. Історико-богословські особливості «неоп'ятидесятницьких рухів»

П'ятидесятницький рух протягом ХХ ст. пережив декілька оновлень. Початок першого припадає на 1960-ті рр. та здебільшого визначається як «харизматичне оновлення». Окрім цього, початком 80-х рр. датують розгортання наступного етапу «руху Духа», який іменують «Третя хвиля», «Рух ознак та чудес» або «пауер-івенжелізм».³⁰⁰ У деяких контекстах, особливо на глобальному Півдні терміни «п'ятидесятницький» та «харизматичний» часто використовуються як взаємозамінні. Справді, вони мають багато спільних рис і навіть для експертів іноді буває важко їх розмежувати. Однак все ж п'ятидесятництво та харизматизм є достатньо відмінними релігійними напрямками, які породжені різними історичними епохами, успадкували їх основні характеристики та відрізняються за багатьма дуже суттєвими рисами.

Аналізуючи процеси з української богословської та релігієзнавчої перспективи, не зовсім коректно ототожнювати п'ятидесятництво й харизматизм або розглядати останній як одну із стадій п'ятидесятницького пробудження. На Заході через те, що між більшістю п'ятидесятницьких церков і харизматичними групами стерлися грані, у багатьох дослідників превалює думка про спадкоємність рухів. Так, Д. Барретт, провідний демографічний експерт з п'ятидесятництва і харизматичного руху, вважає, що духовне оновлення у ХХ сторіччі це – єдиний рух, у який залучена велика кількість індивідуумів і громад. До такого висновку Д. Барретта наштовхує єдність

³⁰⁰Також представників «Третьої хвилі» іноді називають «неохаризматичні» або «неоп'ятидесятницькі течії». Водночас А. Маграт події 60-х рр. називає «неохаризматичним оновленням».

духовного досвіду як п'ятидесятників, так і харизматиків.³⁰¹ Схожої точки зору дотримується відомий дослідник П. Вагнер. У своєму впливовому дослідженні розвитку харизматичного руху в Сполучених Штатах упродовж двадцятого століття, він виокремив три «хвилі» цього руху.³⁰² Першою хвилею було класичне п'ятидесятництво, яке постало на початку 1900-х років і було відзначене насамперед наголосом на говоріння мовами. Друга хвиля припадає на 1960–1970-ті роки, виникаючи здебільшого всередині провідних протестантських деномінацій (а також римо-католиків), коли вони опанували ключові п'ятидесятницькі практики. Третя хвиля, прикладом якої на думку П. Вагнера є Д. Вімбер, виводить на перший план «знаки і дива». Вімбер твердив, що Святий Дух передає церквам нову хвилю надприродних сил, даючи їм змогу зцілювати, жити переможно й завдавати поразку злим духовним силам.³⁰³

Звичайно, залишаються і опоненти такого підходу до п'ятидесятництва, які наводять вагомі аргументи щодо наявності істотних протиріч між обома вищевказаними релігійними течіями.³⁰⁴ Окремі вітчизняні дослідники, навпаки, радше відносять харизматизм до нових релігійних течій, інтерпретуючи його у «дусі часу» й вбачаючи менше зв'язків між п'ятидесятницьким та харизматичним феноменами.³⁰⁵

Коріння харизматичного руху у Північній Америці сягає 1940-50-х рр. У середині ХХ ст. відомі проповідники В. Бренхем, О. Робертс, Г. Ліндсі та Т. Осборн стали наполягати на можливості поширення хрещення Святим Духом поза межами п'ятидесятницьких спільнот. Попри те, що всі вони фактично були п'ятидесятниками за переконаннями, а дехто і за приналежністю, їх незалежне служіння перебувало поза межами деномінаційного контролю. Цей

³⁰¹David M. Barrett, Johnson, Richard Sleight, «Christian World Communions: Five Overviews of Global Christianity, AD 1800–2025». *International Bulletin of Missionary Research* 33, no 1 (2009): 25-32.

³⁰²Pieter C. Wagner, *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today*. 4th Printing edition. (Ann Arbor, Mich.: Servant Pubns, 1988).

³⁰³Див. більше: John Wimber and Kevin Springer, and Richard J. Foster. *Power Healing*. Reprint edition. (San Francisco: Harper One, 2009).

³⁰⁴БиллБуркет, Пятидесятническая, нонехаризматическая. Комментарий и критический анализ харизматической доктрины. Просмотрено 26 октябрь 2016 г. http://pentecostal.faithweb.com/NOTchar-I_ru.html.

³⁰⁵Вікторія Титаренко, «Християнський харизматизм як релігійне явище» (Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філ. наук, К.: 2003).

рух отримав свої перші організаційні форми у Міжнародному співтоваристві бізнесменів повного євангелія (засновник Д. Шакаріян), яке з самого початку тісно співпрацювало з вказаними проповідниками. Своєрідним посередником між п'ятидесятницькими переживаннями та історичними церквами вважають служіння Д. дю Плессі, який мав тісні контакти з лідерами історичних церков й починаючи з 30-х рр. пропагував можливість застосування п'ятидесятницьких проявів поза межами п'ятидесятницьких деномінацій.

Однак до середини 50-х рр. будь-який вірянин, який заявляв про те, що пережив хрещення Святим Духом з ознакою інших мов за межами п'ятидесятницького руху, здебільшого вилучався з громади незалежно від її конфесійної приналежності. У 1955 р. декілька пасторів Американської єпископальної церкви пережили в свої громадах цей досвід. Після прискіпливого вивчення, голови дієцезій стали відкликатися про цей досвід з обережним позитивом. Коли з'ясувалося, що громади, які пережили цей досвід є найбільш активними в дієцезії, єпископат вирішив не поспішати з їх заборонаю нових практик.³⁰⁶

Водночас традиційно вважають, що приводом до початку масового харизматичного руху став інцидент, який відбувся у містечку Ван-Найс, штат Каліфорнія у 1960 р. ректор місцевої єпископальної громади Д. Беннет заявив своїй конгрегації, що сповнився Святим Духом і говорив мовами. Місцевий єпископ швидко заборонив «говоріння мовами» у підвладних йому церквах. Проте невдовзі виявилось, що інші представники провідних протестантських деномінацій отримали схожий особистий досвід. Вони перестали його приховувати й заявили, що, на їх переконання, це справді було сходженням до них Святого Духа, яке має привести до оновлення церков.³⁰⁷

З точки зору соціології релігії початок харизматичного оновлення є достатньо специфічним. Якщо більшість пробуджень в історії церкви

³⁰⁶Уильям Мензис и Роберт Мензис, *Духи сила. Основы пятидесятнического опыта*. Пер. сангл. (М.: МТИ, Н. Новгород: Агапе, 2017): 24.

³⁰⁷Детальніше: Jack W Hayford and S David Moore. *The Charismatic Century: The Enduring Impact of the Azusa Street Revival*. 1st Warner Books Ed edition (New York: Faith Words, 2006).

починалися «знизу-уверх», то у випадку Американської єпископальної церкви воно почалося з представників духовенства. За ними пішли інші деномінації, які входили у Всесвітню раду церков. Невдовзі стало очевидним, що певне оновлення з опорою на харизматичні дари відбулося в англіканських, лютеранських, методистських і пресвітеріанських колах. Не менш важливо й те, що харизматичний рух почав розвиватися також всередині Римо-католицької церкви.

Харизматичне оновлення початкового етапу було позитивно сприйняте ключовими п'ятидесятницькими деномінаціями. Однак, коли стало зрозуміло, що носії свіжих проявів Духа не планують поповнювати ряди п'ятидесятницьких громад, перемогла негативна оцінка новоутвореного руху. Харизматики почали формування спеціальних інституцій у складі вже існуючих неп'ятидесятницьких церков або обрали шлях утворення нових незалежних деномінацій. Процес подальшого богословського та літургійного зближення не зміг стерти відмінності між рухами.

Перш ніж перейти до розгляду теологічних відмінностей харизматичного оновлення, відзначимо що у другій половині 60-х – першій половині 70-х рр. відбувалося формування харизматичного руху, який завершився спільною конференцією харизматичного оновлення у Канзас-Сіті в 1977 р. На конференцію зібралося бл. 50 тис. харизматичних лідерів з фактично усіх напрямів руху – деномінаційні харизматичні лідери, незалежні вчителі, месіанські євреї і кілька п'ятидесятницьких лідерів. Учасники конференції трактували її як подію єкуменічного характеру, яка буде сприяти поширенню харизматичного досвіду у всіх християнських традиціях.³⁰⁸ До моменту проведення спільної конференції вже була сформована широка мережа харизматичних організацій в межах традиційних церков. Зокрема, в 1966 р. було сформовано Пресвітеріанську харизматичну громаду, в 1970 р. Національний комітет служіння в Римо-католицькій церкві, в 1972 р.

³⁰⁸ Див. більше www.nsc-chariscenter.org/wp-content/uploads/2017/03/Anniversary-issue-2017.pdf. Переглянуто 27.05.2018.

Лютеранське харизматичне служіння відновлення та меннонітське служіння відновлення тощо.

Передумови, що спричинили відмінності між п'ятидесятництвом та харизматизмом, слід шукати в контексті історичних епох їх генези. Так, п'ятидесятництво формується на тлі поширення преміленіалістичних очікувань, популяризації вчення руху святості та місійного спаду початку ХХ ст. У соціальному відношенні п'ятидесятництво стає своєрідним протестом проти расової сегрегації та чоловічого домінування, що характеризували північноамериканські суспільні реалії на зламі ХІХ і ХХ ст. Рух святості з його акцентом на глибоких відносинах з Богом й суворому дотриманні норм християнської етики став теологічною підвалиною раннього п'ятидесятництва. Вчення про «друге благословення», що ототожнювалося у перфекціоністських колах з освяченням, орієнтувало перших хрещених Святим Духом на необхідність покаяння і глибоку моральну трансформацію людини.³⁰⁹ З цих причин, святість життя стала домінантою для першого покоління п'ятидесятників. Її розглядали як необхідну передумову сповнення силою.

Контекст виникнення харизматизму в 60-70-ті рр. ХХ ст. значно відрізняється. Мова йде як про бурхливі світоглядні й соціальні трансформації, так і про богословське оточення. Це час інтенсивної секуляризації західного суспільства, формування контркультури, абсолютизації проявів та бажань людської природи. Подібні тенденції визначили окремі богословські параметри харизматичного руху і його моральні стандарти. Через цей факт п'ятидесятники часто ставили під сумнів харизматичний рух, орієнтуючись насамперед на глибину покаяння та моральної трансформації. Це також відображається у п'ятидесятницькому і харизматичному ставленні до хрещення Святим Духом: для перших властиве «вимолювання» (інтенсивне духовне очікування) з глибоким моральним самоаналізом, для других – практика миттєвого і негайного отримання хрещення. З іншого боку, якщо проаналізувати розвиток вчення про хрещення Духом Святим другого покоління п'ятидесятників, то для

³⁰⁹Соловій, «Контекст виникнення п'ятидесятництва»: 150.

нього характерний менший акцент на освячення, яке тепер інтерпретується не як «друга дія благодаті», а як частина досвіду спасіння. Тобто зміни пневматологічного розуміння в п'ятидесятницькому середовищі певною мірою визначили харизматичне розуміння хрещення Духом Святим.

Водночас, через походження харизматизму з різних християнських традицій, для нього характерна неокресленість і розмитість вчення в цілому, та пневматології зокрема. Як п'ятидесятники, так і харизматики наголошують на тому, що духовні дари, чудеса і ознаки, які проявлялися в апостольський період, неодмінно повинні бути відроджені і у сучасній церкві. Обидві течії категорично заперечують цессаціонізм, однак в харизматизмі можна зустріти різні підходи до хрещення Святим Духом. П'ятидесятницька позиція полягає у тому, що хрещення Святим Духом розглядається як подія, відмінна від навернення і наступна за ним. Початковою ознакою хрещення Духом вважається молитва на інших мовах. Харизматики, особливо з середовища тих протестантських течій, які заперечують вчення Веслі про дві дії благодаті, на відміну від п'ятидесятників, стверджують, що людина отримує Духа Святого у момент навернення до Бога.³¹⁰

Неоднозначно ставляться харизматичні рухи і до питання про початкову ознаку хрещення Святим Духом. Більшість з них відкидає жорстке п'ятидесятницьке формулювання «немає мов – немає хрещення», а також розмежування мов як «ознаки хрещення Духом» та «дару мов». Не підтримують харизматики й акцент на хрещенні Духом Святим як необхідній умови для отримання інших духовних дарів. В харизматичних колах молитва на мовах розглядається як один з багатьох новозавітних дарів, мета якого полягає не у тому, щоб бути початковим підтвердженням певного духовного досвіду, а у використанні його в молитовному житті.

П'ятидесятники заперечують акцент окремих харизматиків на позабіблійному одкровенні й відкидають нормативність окремих літургійних практик, які не суголосні Писанню. Мова йде про «падіння під дією сили»,

³¹⁰ Мензис, *Духи сила*:24-27.

«святий сміх» тощо.³¹¹ Попри дискусію в самому п'ятидесятництві, більшість хрещених Духом Святим відкидають вчення про те, що християни можуть бути одержимі злими духами.

Для п'ятидесятництва, що пов'язане з пробудженням на Азуза, характерна інтерпретація духовного досвіду в місіональному напрямку. Зародження харизматичних громад спочатку супроводжувалося не стільки ревністю щодо євангелізації, скільки намаганнями поширити вчення про хрещення Духом Святим у історичних церквах. При цьому сам духовний досвід розумівся як новий рівень духовного розвитку, а не інструмент для місії. Найбільшою працею на ниві благовістя характеризувалися ті харизматичні спільноти, які вели своє походження з п'ятидесятництва, а також католики-харизматики. Не притаманне для харизматичного руху й гостре есхатологічне очікування, яке обумовлювало п'ятидесятницькі акценти на початку ХХ ст. Звідси, харизматики більше орієнтовані на земний вимір, економічно та соціально активні тощо.

Переходячи від пневматології до основного корпусу богослов'я, варто відзначити, що п'ятидесятництво, попри окремі звинувачення, успадкувавши фундаменталістські богословські позиції руху святості, дотримуються ключових доктрин непомильності Писання, божественності Христа, гріховності людини, заступницької смерті Христа тощо. При цьому, попри особливості п'ятидесятницької епістемології, більшість п'ятидесятницьких деномінацій мають розроблену систему віровчення, кодифіковану у різноманітних кредо. Специфіка епістемології хрещених Духом виражається в трансраціональності, тобто для п'ятидесятника пізнати істину – значить пережити її та бути зміненим нею. Біблія – жива Книга у якій Святий Дух є завжди активним. Діалогічність Писання й Духа Святого – ключова тема наявних п'ятидесятницьких віровчень.³¹² В цілому, п'ятидесятництво з недовірою ставиться до спроб передати живий досвід зіткнення з надприродним мовою людських термінів,

³¹¹ Джордж Вуд, «Смеющееся пробуждение». *Духовные источники*. Вып. 2 (2010 г.): 18-24.

³¹² Наприклад: Даффилд, Ван Клив, *Основы пятидесятнического богословия*: 282-284.

однак це не означає недооцінку п'ятидесятниками чіткого біблійного вчення. Підставою для ідентифікації будь-якої релігійної течії є її вчення, а не наявність надприродних проявів. Попри важливість для хрещених Святим Духом говоріння мовами, віруючий перш за все мусить дотримуватися біблійного вчення й відділятися від світу.

На відміну від п'ятидесятництва, харизматизм вирізняє розмитість та нечіткість богословських поглядів, що може бути пояснене наступними причинами:

1. Природою руху, який зародився у межах перш за все протестантських церков, апелюючи до п'ятидесятницького духовного досвіду без спільної теологічної платформи.

2. Необхідністю гармонізувати новий досвід з традиційними доктринами, що обумовило суттєві розбіжності між харизматиками з різних конфесійних традицій.

3. Недооцінкою харизматичним рухом значення біблійного та богословського вчення і, натомість, переоцінкою ролі спільного духовного досвіду.

4. Екуменічним наголосом більшості харизматичних ініціатив, які з самого початку полягали в намаганні проникнути у всі існуючі християнські церкви і «оновити їх», не звертаючи уваги на «поверхові догматичні розбіжності».³¹³

Незважаючи на богословську індиферентність харизматизму, йому притаманне постійне зведення Божих намірів та дій до принципів та законів, пізнавши які людина забезпечить собі не лише спасіння в потойбіччі, а й успішне життя та служіння на землі. Світогляд п'ятидесятника значно складніший. Він передбачає не лише наявність «чорно-білих» позицій, а й уявлення про Бога як про таємницю, що не може повністю бути розкрита людиною. Звідси, більш благоговійне молитовне звернення, впорядкованість

³¹³ Роман Соловій, *Лекції з історії п'ятидесятництва*. Особистий архів автора: 74.

літургійних практик, менш «амбіційна» релігійна лексика хрещених Святим Духом.

На відміну від харизматиків, меншість п'ятидесятників вірять в пандемонізм – переконання, що не тільки гріхи, а й помилки та погані звички спричиняються демонами, які мусять бути вигнаними. Як було зазначено в попередніх параграфах, повна «демонізація» всього недоброго характерна для «руху Духа» на глобальному Півдні, оскільки це суголосне ключовим компонентам корінної релігійності. Для класичних п'ятидесятницьких течій є чужими, зокрема, такі прийняті у харизматичному русі новітні методи духовної боротьби як визначення демонічних сил, які домінують на певній території, створення «духовних карт», проведення «єрихонських» маршів тощо.

Збалансованим є й п'ятидесятницьке віровчення про тілесне зцілення людини, де кінцевий результат залежить не лише від віри людини, а від «волі Божої».³¹⁴ Водночас харизматики вказують, що «Божа воля завжди полягає у зціленні», а відсутність оздоровлення найчастіше пов'язують з недоліком віри людини. Крім цього, п'ятидесятники більше наголошують на видимому фізичному зціленні, тоді як представники харизматичного руху фокусуються на внутрішньому зціленні із зосередженням на емоційному світі людини. Цей контраст відображає різницю у соціальному середовищі і теології. Увага до власного душевного стану більш притаманна середньому класу, ніж працюючим верствам, серед яких поширювалося п'ятидесятництво.³¹⁵

Специфічною рисою харизматичного руху є «теологія процвітання та успіху». За переконанням представників цього руху, істинний християнин повинен бути здоровим, багатим, успішним.³¹⁶ Тобто в харизматизмі відбулася переорієнтація від «отримання блаженства» у потойбіччі до «отримання благ» у цьому світі. Підставою для «теології процвітання» є не лише усвідомлення статусу «дітей Царя», а й суголосне цьому вчення про «позитивне сповідання»,

³¹⁴ Верной Пурди, Божественное исцеление. В *Систематическое богословие*. Редактор Стэнли Хортон (К.: Лайф, 1999): 663.

³¹⁵ Див. більше про божественне зцілення в п. 3.4.

³¹⁶ Вікторія Титаренко, «Неохристиянські течії в сучасній Україні», *Українське релігієзнавство*, Вип. 46. (2008): 377.

згідно якого слово, промовлене з вірою у Творця, має переконати Бога виконати прохання. У п'ятидесятництві, яке на початковому етапі свого розвитку мало симпатиків в основному серед нижчих соціальних прошарків, превалює думка про те, що «Бог допомагає у потребах», а «процвітання» може зашкодити повноцінному духовному розвитку християнина. У протестантських колах зазначають, що «п'ятидесятник молиться про роботу, а харизматик про зарплату». Це мотивує харизматиків до інтенсивної бізнесової діяльності на підставі психологічного налаштування віруючого. В харизматичному середовищі є чимало літератури, присвяченої християнському менеджменту, веденню бізнесу, фінансовій стабільності, фінансовій діяльності в церкві.³¹⁷ Важливо, що поява вчення про процвітання та успіх відповідала соціально-економічним запитам контексту. У Південній Кореї попередником харизматичного руху був Д. Йонгі Чо, чиє богослов'я було сформовано у відповідь на соціальні проблеми післявоєнного корейського суспільства в 1950 роки. Ці погляди в 1970-х рр. були підкріплені проповідниками віри, такими як Р. Шуллер та О. Робертс. Їх погляди сформувалися на тлі американського економічного підйому другої половини ХХ ст. Спостереження показують, що генеза вчення про «процвітання та успіх» можлива в діаметрально протилежних контекстах: або люмпенізованому, або в надзвичайно матеріально забезпеченому.

Нарешті, суттєва особливість харизматичного руху лежить в еклезіологічній царині. Попри акцент на духовних дарах, п'ятидесятницькі церковні утворення тяжіють до колегіальної форми управління, що забезпечує необхідну спадкоємність віровчення й тяглість руху. Харизматичні спільноти збудовані на «об'явленні пастора-засновника», яке він одноосібно реалізує у житті помісної громади або групи громад. На цій основі формується вчення про «централізоване помазання» або «хрещення в пастора»³¹⁸, яке передбачає безапеляційне прийняття «пасторського бачення» й втілення його у життя усіма

³¹⁷ Джон Аванзини, *30, 60, 100 крат. Ваш финансовый урожай*. (СПб: Слово Жизни, 1994).

³¹⁸ На підставі «...і всі охрестилися в хмарі та в морі в Мойсея» (1Послання до Коринтян 10:2).

членами громади. Вважається, що Бог не говорить з громадою, а лише з пастором.³¹⁹ Тому харизматичний рух, ще більше ніж п'ятидесятництво, схильний до постійних розколів та має значні труднощі зі спадкоємністю як на рівні керівництва, так і віровчення.

Потрібно зауважити, що харизматична ідея «централізованого помазання» найбільш популярна в неоколоніальних суспільствах у цілому та на глобальному Півдні, де ідея покори, особливо на релігійному ґрунті глибоко вкорінена в культурі. Дуже часто авторитарна форма управління державою віддзеркалюється на управлінні церквою. Крім цього, визнання лише одного носія одкровення, який стає своєрідним критерієм віри та богопізнання, автоматично створює систему підлеглості. Подібна форма керівництва часто виправдовується мобільністю громади, її швидкою реакцією на виклики. Водночас у такій моделі послідовники виконують певні приписи й служать не через власне переконання, а на підставі авторитету пастора. В окремих харизматичних спільнотах сповідують та практикують більш специфічніші погляди як-от політичне вчення про «новий світовий порядок»³²⁰, про «духовну візуалізацію та інкубацію» тощо, які поглиблюють розбіжності між харизматизмом та п'ятидесятництвом.

Окремо зупинимось на католицькому харизматичному русі та його відмінностях від п'ятидесятництва. Одним з каталізаторів поширення харизм в Римо-католицизмі стали рішення Другого Ватиканського собору про початок екуменічної співпраці Католицької церкви, про життєву важливість духовних дарів та збільшення ролі мирян в житті церкви. Саме ж оновлення розпочалося у католицькому університеті у м. Пітсбурзі з утворення в 1967 р. студентської молитовної групи, учасники якої пережили хрещення Святим Духом. Незабаром рух перекинувся на інші університети, ним зацікавилася преса, яка зробила «католицьке п'ятидесятництво» відомим широкому загалу. В

³¹⁹Як приклад наводиться звернення Христа до Ангелів (пасторів) церков у Малій Азії (Об'явлення 2, 3 розділи).

³²⁰Див. більше: Юрій Решетніков, «Новий-старий “Новий світовий порядок”». *Людина і світ*. №10 (2004): 2-8.

університеті Нотр-Дам шт. Індіана почали проводити щорічні конференції, до яких невдовзі долучалися представники вищого духовенства.³²¹

Промоутери руху Духа в католицизмі мислили пробудження як вияв ширшого п'ятидесятницького руху й навіть на початку використовувався термін «католицьке п'ятидесятництво», який пізніше для того, щоб уникнути ототожнення з різними п'ятидесятницькими церквами був замінений на «католицьке харизматичне оновлення». Водночас варто зазначити, що безпосередньо зародження католицького харизматичного руху пов'язане не з п'ятидесятництвом, а з харизматичними групами методистів та пресвітеріан, оскільки стосунки п'ятидесятників з католиками були досить ворожими. Однак завдяки пентекостелізації католицизму почнеться тривалий п'ятидесятницько-католицький діалог.³²²

Як стверджує Т. Фостер, помічник єпископа з харизматичного оновлення, католицький харизматичний рух – це не просте відновлення дарів Святого Духа. Суть руху полягає у поновленні індивідуального посвячення людини Ісусу Христу. Це посвячення було центром кожного справжнього оновлення в історії Церкви. Воно починається з нового наповнення Святим Духом, яке іноді називається «хрещення Святим Духом». Це відбувається, коли індивідууми просять Ісуса Христа, який дає Святого Духа, оживити дар Святого Духа в межах їхніх сердець. Для Фостера, духовне оновлення – це відновлення дарів, отриманих у таїнствах водохрещення і конфірмації. У результаті, поряд із прийомом дарів, люди, які випробували це оновлення, досягають нового і більш глибокого особистого знання Ісуса. Вони знаходять нову силу у молитві, нову любов до Священного Писання і нову та більш глибоку оцінку Церкви, літургії і таїнств.³²³

На сьогодні в харизматичному католицькому середовищі є дві інтерпретації хрещення Святим Духом. Згідно з першою, кожен віруючий вже

³²¹Patti Gallagher Mansfield, *As by a New Pentecost: The Dramatic Beginning of the Catholic Charismatic Renewal*. (Steubenville, Ohio: Franciscan Univ Pr, 1992).

³²²Див. наприклад Kärkkäinen, *Spiritus ubi vult spirat: Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972-1989)*.

³²³ Thomas F Foster, «The Catholic Experience of Renewal». sspx.org/en/catholic-charismatic-renewal.06.08.2015.

отримав Духа Святого під час таїнств водного хрещення і конфірмації, а сама подія п'ятидесятницького хрещення Святим Духом є, відтак, не отримання Духа, а вивільнення сили і дарів Духа, які вже були присутні у душі людини, однак не проявлялися раніше. Тобто таїнство хрещення і конфірмації ототожнюється з моментом хрещенням Духом. Призначення ж «вивільнення» Духа полягає у тому, щоб допомогти людині усвідомити те, що вона вже має дар Святого Духа у теологічному сенсі і застосувати це на практиці. Відповідно, католицькі харизматики не вважають молитву на мовах необхідною початковою ознакою хрещення Духом Святим.³²⁴ Друга інтерпретація хрещення Святим Духом базуються на традиційному католицькому розумінні місії Святого Духа. Захисники цієї теорії відкидають думку, що без прийняття таїнств християнин не може отримати хрещення Святим Духом, а отже й говорити на мовах. Мають свої відмінності й молитовні зібрання католиків-харизматиків. Для того, щоб зберегти елементи традиційного культу, вони намагалися поєднувати молитовні служіння із проведенням таїнства євхаристії. Також, крім христоцентричних та пневмацентричних мотивів, на зібраннях відчутні маріологічні акценти, що проявляються в гімнах, які прославляють діву Марію, а також у зверненні до неї з молитвою та проханням про заступництво.

На сьогодні Римо-католицький харизматичний рух є одним найчисельніших й нараховує бл. 100 млн. послідовників.³²⁵ Водночас серед п'ятидесятників, особливо класичного крила, панує думка проте, що такий стан духовності є транзитним. Тобто, протистояння «стара догматика – новий духовний досвід» не може бути гармонізованим. Рано чи пізно представники католицького харизматичного оновлення повинні будуть визначитися, чи вони повернуться до традиційних рис католицької релігійності чи зроблять крок у бік п'ятидесятництва. Втім, як видається в умовах сучасних релігійних тенденцій така дихотомія не є єдиною перспективою руху. Інша справа

³²⁴ Mansfield, *As by a New Pentecost. The Dramatic Beginning of the Catholic Charismatic Renewal*: 77.

³²⁵ Kärkkäinen, *Pentecostal Identity*: 15.

стосується ставлення католицької ієрархії до духовного оновлення. Якщо найвище керівництво Римської церкви практично завжди підтримувало рух, то місцеві єпископи іноді перешкоджають його поступу.

Наступна фаза харизматичного оновлення, яку П. Вагнер називає «Третя хвиля» припадає на 1980-ті рр. Під нею розуміються спалахи проявів Духа, звичні для п'ятидесятників та харизматиків, в консервативних євангельських церквах.³²⁶ Дехто не згоджується з тезою Вагнера, вважаючи, що це результат більш тривалої еволюції євангельських віруючих до тем, які стосуються п'ятидесятництва. Як доречно вказує Р. Мензіс: «Складається враження, що євангеліки приходять до необхідності змиритися з проявом п'ятидесятницьких феноменів в своєму середовищі навіть повільніше, ніж ліберальні протестанти та католики».³²⁷

Однією з ключових особистостей «третьої хвилі» став Д. Вімбер. Розчарувавшись у русі квакерів та деяких інших церквах, у 1982 р. він заснував християнське товариство «Виноградник», яке зіграло велику роль в поширенні руху «третьої хвилі». Разом з П. Вагнером та П. Каїном, Д. Вімбер популяризував чудеса та знамена як основний фактор зростання церкви. За короткий час розвитку «Виноградник» виріс з 5 церков у 1982 р. до 450 церков в 1997 р. (рік смерті Д. Вімбера) в США та 250 – за кордоном.³²⁸

Частина відмінностей вчення «третьої хвилі» буде розглянута в підрозділі 3.4., який стосується чудес та ознак. Тут виокремимо ключові акценти руху. Серед них виділяються наступні:

- Безперервність. Віра в те, що Бог активно й постійно відкриває Своє Слово в сучасності через пророцтва, слова знання, видіння, тощо. Іноді це приводить до абсолютизації власного духовного досвіду й спричиняє організаційне подрібнення руху.

- Рух «пауер-івенжелізму» подібно до класичних п'ятидесятників вбачає в дарах й знаменах засіб для сучасної євангелізації, однак теологічно не

³²⁶Wagner, *The Third Wave of the Holy Spirit*: 94.

³²⁷ Мензіс, *Духи сила*: 26.

³²⁸Соловій, *Лекції з історії п'ятидесятництва*. Особистий архів автора: 69.

розмежовує «народження згори» та «хрещення Духом Святим», тобто не дотримується п'ятидесятирічної ідеї послідовності. Також відкидається оцінка говоріння мовами як «початкового фізичного доказу» хрещення Святим Духом й вчення про необхідність духовного хрещення як «ключа» дарів пророчого типу. В цілому, ця особливість вказує на євангелікалістське походження неохаризматичного руху.

- Пандемонізм. Віра в те, що християни можуть бути одержимі демонами, які повинні бути вигнані. При цьому віряни мають «наполегливо атакувати сатану», щоб завдати йому поразки.³²⁹

- «Євангелизм сили» проти «євангелизму програм». Представники «пауер-івенжелізму» здебільшого заперечують холістичний підхід до місії й переконані, що представлення Євангелія має супроводжуватися зціленням хворих, вигнанням демонів, проголошенням слова знання тощо.

- Екуменічна співпраця заснована на спільному досвіді без врахування догматичних особливостей.

- Перенесення характеристик Тисячолітнього Царства на сучасність завдяки перемозі Христа. Звідси, обов'язок церкви рятувати не лише окремих людей, а все суспільство, виявляючи повноту влади Христа.

- Представники «Винограднику» стверджують, що західний світогляд є «двохярусним», тобто виокремлює «верхній ярус», який включає небеса, Бога, вічність й «нижній ярус» науки, емпіричного світу та почуттів людини й всього, з чим можна зустрітися у матеріальному світі. На переконання Вімбера, у східному світогляді є середній ярус, який «включає вплив ангелів і демонів на щоденне життя, втручання Святого Духа в божественному зціленні, ознаках, чудесах, і духовних дарах. Таке бачення світу створює місце для усіх видів надприродного втручання у щоденне життя, дає ґрунт для віри у зцілення. Але західні християни, через виключення цієї середньої зони, усувають можливість

³²⁹ Див. наприклад: Peter C. Wagner, *Spiritual Warfare Strategy: Confronting Spiritual Powers*. (Destiny Image Publishers, 2011).

для того, що у Священному Писанні є нормальним – віри у діяльність і Бога і Сатани в людському житті».³³⁰

На думку євангелічних богословів й більшості п'ятидесятницьких теологів, представники «третьої хвилі» припускаються декількох богословських помилок. Найперше, це залежність від досвіду, яка спричиняє прагматичний та суб'єктивний підхід. По-друге, це – християнізація практик руху «Нью Ейдж» таких як «читання аури», вчення про «внутрішнє зцілення», зоряне проектування, контакт з духами тощо. По-третє, містичне вчення про духовну війну схоже на спиритизм й особливо пандемонічні сприйняття «демонізованих християн».³³¹

Р. Мензис вбачає ще одну небезпеку харизматичного та неохаризматичного руху для п'ятидесятництва. Мова йде про вплив євангелікалістського богослов'я на теологічні погляди «руху Духа». Особливу проблему він вбачає в «герменевтичній небезпеці», яка полягає в читанні наративів Луки «очима теології Павла», що є основою заперечення п'ятидесятницького вчення про поетапність.³³² Про це піде мова у третьому розділі роботи.

Якщо говорити про вітчизняний харизматичний рух, то він доволі молодий й все ще знаходиться на етапі свого становлення. Його перша хвиля не була пов'язана зі спробою екстраполювати духовні дарування на історичні церкви як це було на Заході в 60-х рр. ХХ ст. Основу вітчизняних харизматичних громад (особливо їх лідерського складу) становлять вихідці із євангельських (а не історичних чи ліберальних) церков, що позначилося на їх віровченні. Тут можна погодитися з висновком дослідниці В. Титаренко, яка стверджує, що вітчизняний харизматизм кін. 80-х – поч. 90-х рр. ХХ ст. – це реакція молодого покоління євангельських спільнот на неспроможність церковного керівництва адекватно оцінити духовні можливості, які прийшли з релігійною свободою.³³³ Харизматичні групи й навіть громади на початку ХХІ ст. поступово

³³⁰ Wimber, *PowerHealing*: 36.

³³¹ Див. критику вчення «Трьої хвилі»: Бюне, *Игра с огнем. «Триволны Святого Духа». Пятидесятническое движение. Харизматическое движение. «Пауэр-ивнжелизм».*

³³² Мензис, *Духи сила*: 27.

³³³ Вікторія Титаренко, «Християнський харизматизм як релігійне явище» (Дис. канд. філос. наук, К., 2003): 81.

поширюються і в межах історичних церков (перш за все, Української Греко-Католицької Церкви та Римо-Католицької Церкви в Україні). Однак вони перебувають на початковому етапі осмислення власної ідентичності, тому їм властива богословська строкатість. Враховуючи це, на даному етапі доволі складно аналізувати розбіжності вітчизняного п'ятидесятництва й харизматизму.

Підсумовуючи, варто зауважити, що класичне п'ятидесятництво та дві хвилі харизматичного оновлення, попри панівну типологію, яка вбачає в них три хвилі одного руху Духа, є різними релігійними напрямками, які породжені певними історичними епохами та успадкували від них основні характеристики й суттєві відмінності. Їх неможливо розмежовувати лише за зовнішніми характеристиками. Попри спільний наголос на важливості відродження духовних дарів в сучасному християнстві, п'ятидесятництво та харизматизм мають чимало розбіжностей у питаннях богослов'я, включаючи пневматологію, доктрини церкви та питання етики. Водночас, також некоректно відносити харизматизм до новітніх релігійних течій, ігноруючи його зв'язок з протестантизмом взагалі й п'ятидесятництвом зокрема. Тому видається, що справа чіткішої ідентифікації харизматичного руху ще попереду, враховуючи його відносну молодість та інтенсивну трансформацію.

Висновки до другого розділу

У результаті аналізу історико-теологічних та регіоналістичних вимірів п'ятидесятництва з'ясовано поліваріантні богословські витоки п'ятидесятництва, роль теологічних поглядів Ч. Пархама в оформленні руху, а також досліджено феномен духовного пробудження на вулиці Азуза в Лос-Анжелесі, який започаткував сучасне п'ятидесятництво. Окреслено основні теологічні та соціальні виміри північноамериканського, європейського, азіатського, африканського та латиноамериканського п'ятидесятництва. Також кристалізовано історико-богословські особливості неоп'ятидесятницьких рухів.

В результаті дослідження витоків п'ятидесятницького руху у протестантській теології та практиках, доведено, що особливості духовності п'ятидесятництва були укорінені у веслеянському рухові святості. Під його впливом у кінці XIX ст. в межах протестантських церков культивується інтенсивний суб'єктивний містичний досвід, наголошується на вербальному безпосередньому спілкуванні, заперечується значення теоретичного і символічного богопізнання, схвалюється спонтанне поклоніння Богові, підкреслюється необхідність дистанціювання особистості та громади від світського життя, цінується досвід пророцтв.

Синтез ідей методистського перфекціонізму та американського ревайвелізму простежується в теології попередника п'ятидесятництва Ч.Фіннея. Він поєднує доктрину повного освячення з необхідністю отримання християнином хрещення Святим Духом, не ототожнюючи ці події в житті християнина. При цьому, досвід хрещення Святим Духом отримав значення фактору забезпечення християнина духовною силою. Раннє європейське п'ятидесятництво зазнало впливу кесвікського руху, в надрах якого було вироблено вчення про святість невеслеянського типу. В його основі лежав пневмацентричний наголос в освяченні, рівень якого залежить від дії Духа, а не зусиль людини.

Теологічні контури раннього п'ятидесятництва сформовані під впливом преміленіалізму XIX ст. Ця есхатологічна модель посилила дихотомізацію світогляду віруючих: навернення сприймалося як перехід від абсолютної темряви до абсолютного світла. Під впливом преміленіалізму ранні п'ятидесятники сприйняли диспенсационалістські погляди, песимістичне ставлення до світу, віру в раптовість й вирішальність Другого приходу Христа. У свою чергу такі переконання обумовили акцент на вербальній проповіді в місіології та скептичне ставлення до соціальної діяльності. Також встановлено, що на формування ідентичності п'ятидесятництва мав вплив рух зміцнення з його емпізією на спокутування як джерело фізичного оздоровлення.

Ключову роль у формуванні теологічної моделі раннього п'ятидесятництва зіграв Ч. Пархам, в поглядах якого зійшлися усі наведені богословські побудови з радикального американського теологічного розмаїття епохи. Преміленіалістський наголос у вчені Пархама вів до усвідомлення необхідності всесвітньої євангелізації «від серця до серця». Спроможність до благовістя з'являлася завдяки хрещенню Святим Духом, яке підтверджувалося надприродною спроможністю до говоріння на земних мовах без попереднього їх вивчення. Зцілення та надприродні харизми розглядалися Пархамом як один з наслідків хрещення Святим Духом задля підтвердження авторитетності проповіді та панування Христа на місійних полях. Сіоністські та адвентистські погляди Пархама сприяли посиленню пророчих есхатологічних очікувань та відповідали певним суспільним запитам на межі століть.

Проаналізовано події духовного пробудження в Лос-Анжелесі в 1906–1909 рр. та визначено їх вплив на глобальне п'ятидесятництво. Переглядаючи традиційну модель генези «руху Духа» у бік визнання автентичності «місцевих п'ятидесятництв», неможливо обмежити вплив пробудження на Азуза-стріт лише північноамериканським контекстом. Двадцять шість п'ятидесятницьких деномінацій вважають, що їхня історія почалася з цього пробудження. Його феномен полягає у спробі відродити пневматологічний егалітаризм першоапостольської церкви з потужним місіонерським наголосом, який долає характерні для початку ХХ ст. расові, гендерні та деномінаційні обмеження й витворює новий тип спільноти, яка тяжіла до новозавітної койнонії. Очільник пробудження У. Сеймур дистанціювався від ксенолалічної ексклюзивності Ч.Пархама. Хоча говоріння на інших мовах відіграло важливу роль у діяльності руху «Апостольської віри» Сеймура, основний наголос робився на силі для служіння, особливо на ниві євангелізації. Поєднання доктрин особистого спасіння, святості, божественного зцілення, хрещення Святим Духом як сили для служіння із гострим очікуванням близького другого приходу Христа забезпечувало для

пробудження довготривалий вплив, навіть після кризи та закриття місії.

Феномен діяльності місії на Азуза-стріт також полягає в передачі поглядів та практик у вже існуючі деномінації. Чимало церков й окремих місій у США та в цілому у Північній Америці розширили свою роботу або реорганізували її таким чином, щоб ототожнювати себе новим рухом. Імпульс ревайвелістських подій у Лос-Анжелесі мав значний міжнародний вимір, сформувавши чимало місіонерів та лідерів «руху Духа» й слугуючи своєрідним духовним камертоном для локальних пробуджень початку ХХ століття.

Пробудження на Азуза-стріт визначило характер п'ятидесятництва в Північній Америці, формуючи його теологічні, деномінаційні та мультирасові особливості. Теологічні протистояння між веслеянським та реформатським крилом хрещених Святим Духом зумовили поділ руху на п'ятидесятництво «трьох благословень» та п'ятидесятництво «двох благословень», представники якого не вбачали в досвіді освячення обов'язкової умови для переживання духовного досвіду. Частина п'ятидесятників дрейфувала в бік унітаризму, спричинивши необхідність богословської ідентифікації руху. Разом із теологічними відбувалися деномінаційні фрагментації раннього п'ятидесятницького руху в Північній Америці. Критеріями деномінаційності став історичний, богословський та расовий фактори. Частина об'єднань руху святості продовжили своє існування, додавши до своїх практик типовий п'ятидесятницький досвід. Асамблеї Божі сприйняли реформаторську ідею завершеності викупної жертви як передумови освячення, у той час як Церква Божа, Церква Божа у Христі та деякі інші деномінації дотримувалися позицій руху святості. Домінуюча в межах консервативного протестантизму расова сегрегація невдовзі розділила «рух Духа» на афро-американський та білий американський сегменти. Було суттєво обмежено можливість жіночого лідерства та служіння.

Доведено, що процес інституціоналізації хрещених Святим Духом у північноамериканському контексті спричинив налагодження стосунків із

консервативним протестантизмом. Це сприяло набуттю рухом певної респектабельності, а також запозиченню теологічних елементів ідентичності євангельського протестантизму. Паралельно йшов процес втрати еклезіологічних та соціальних надбань пробудження: звужувалася міжрасова платформа руху, змінилося відношення до жіночого служіння, пацифістська позиція поступово трансформувалася до мілітаристської. Водночас дрейфування у напрямку консервативного протестантизму уможливило подальшу фрагментацію руху й появу цілого ряду незалежних євангелістів, які підготували теологічний ґрунт для «харизматичного оновлення».

З'ясовано основні передумови та траєкторії розвитку «руху Духа» в Європі. Незважаючи на те, що перший популяризатор ідей П'ятидесятниці Т. Барратт зіткнувся з новим досвідом в США, в європейському протестантському контексті XIX ст. сформувався сприятливий ґрунт для поширення нового вчення. Мова йде про пієтистське відновлення у лютеранстві та його інтерес до вивчення Біблії, турботу про внутрішню духовність, а також місіонерські мотиви, кесвікський рух у Великобританії, представники якого пневмацентрично інтерпретували досвід освячення, та Уельське пробудження початку XX ст., яке характеризувалося потужною емоційністю, свіжим потягом до Писання, масштабними соціальними трансформаціями.

П'ятидесятництво здебільшого поширилося в Північній Європі, особливо у скандинавських країнах, де, за винятком Данії й Ісландії, стало найбільшою християнською течією поряд із державними лютеранськими церквами. У Німеччині течії євангельського протестантизму усіляко перешкоджали розвитку «руху Духа», підписавши Берлінську декларацію, яка ототожнювала п'ятидесятницькі практики з проявами спіритуалізму. У післявоєнний час траєкторія розвитку руху зміщується в південно-східному та східному напрямках, де панівною традицією є православ'я.

Розмаїття траєкторій розвитку руху в регіональному та національному контексті пов'язане з різним деномінаційним минулим очільників руху, а

також релігійним та суспільно-політичним контекстом, в якому розвивалося п'ятидесятництво. В цілому для руху хрещених Святим Духом в Європі характерна плюральність, екуменічні відносини, місіонерський акцент, а також широкий діапазон еклезіологічних форм – від конгрегаціоналізму в Швеції до єпископальних церковних систем у Румунії. На початку ХХІ ст. нечисельні п'ятидесятницькі рухи в Західній Європі переосмислюють власну ідентичність через виклик секуляризму.

Визначено, що формування п'ятидесятницької ідентичності у Азії відбувається завдяки динамічній взаємодії між хрещеними Святим Духом та їх соціокультурним середовищем. Доведено, що азіатське п'ятидесятництво може інтерпретуватися як «автохтонне», із значним розмаїттям у контекстуальних спільнотах та наративних традиціях з невеликим зовнішнім місіонерським втручанням. Прочитання Писання у світлі контекстуальних традицій і викликів породило унікальне розуміння християнства, в якому знайшлося місце для форм та вірувань, близьких до релігійності й культури корінних народів.

Аналіз окремих п'ятидесятницьких моделей в Індії, Китаї, Кореї та Філіппінах демонструє поступ п'ятидесятницького руху в несприятливих соціально-політичних та економічних умовах. Протистояння їм відбувається шляхом створення альтернативної реальності, котра перенаправляє пріоритетну увагу церкви на духовні переживання, які розглядаються у якості джерела сили для повсякденного життя. Азіатські п'ятидесятницькі спільноти також залежні від харизматичного лідерства, яке забезпечує радикальне контекстуальне бачення. Харизматична влада стверджується проголошенням зустрічі з Богом в кризових ситуаціях і наділяється такими властивостями, які забезпечують прихильність до неї та беззаперечну віру в її можливості.

П'ятидесятництво в Південно-Східній Азії схильне до створення мега-церков. Вони не обов'язково належать до п'ятидесятницьких деномінацій, однак їх характеризує п'ятидесятницька духовність, богослужіння та теологія. Їх зріст корелюється з швидкою урбанізацією регіону. На початку

XXI ст. п'ятидесятництво в Азії зустрічається з викликом надмірної контекстуалізації, коли контекст перевершує богословську конструкцію руху, загрожуючи його ідентичності.

Здійснено типологізацію строкатого п'ятидесятницького середовища у Африці. Ранньою формою п'ятидесятництва на континенті слід вважати африканські ініціативні церкви, які формуються з пророчих рухів на тлі незадоволення надмірною раціоналізацією богослужіння західних євангельських місій. Нові групи прагнуть до амбівалентних стосунків з африканською релігією та культурою, запозичуючи ті її елементи, які мають глибоке символічне значення. Акцент на пневмацентричності, зціленні й екзорцизмі, койнонічності та невимушеності богослужіння органічно сприймається серед широких верств африканського населення південніше Сахари.

Класичні п'ятидесятницькі рухи в Африці були започатковані, дякуючи імпульсу пробудження на Азуза. Вони досягнули значного успіху завдяки принципам мультирасовості, гендерної рівності та безпосередності в богослужінні. Процеси інституціоналізації помітно загальмували розвиток класичних течій й стали одним із факторів «харизматичного оновлення», яке домінує на континенті. Досягнення нових п'ятидесятницьких рухів обумовлені їх суголосністю з місцевим релігійним контекстом. Емпіризм п'ятидесятництва, його акцент на досягненні прагматичних цілей, а також комплекс релігійних ритуалів, які служать стратегіями виживання для економічно та соціально малозабезпечених африканців, являють собою унікальну контекстуалізацію християнства. Доведено, що їй слугують також акцент на пандемонізмі, божественному зціленні та звільненні, проповідь про «процвітання та успіх» християнина, а також харизматичне лідерство.

Африканська модель харизматичного християнства була експортована в український релігійний простір й значною мірою прижилася, що може свідчити про спільні релігійні запити та проблеми постколоніальних суспільств в африканському та пострадянському контексті.

Досліджено стрімке зростання п'ятидесятництва в Латинській Америці. Поступ руху осмислюється в контексті використання євангельських духовних пошуків у «доп'ятидесятницьку» епоху, автохтонних пневмацентричних вчень та зовнішніх місіонерських впливів у регіоні панівного католицизму. Доведено, що п'ятидесятництво в Латинській Америці становить собою своєрідний богословський гібрид, який враховує народний потяг до надприродного й протистояння з демонічними силами, комбінуючи його з елементами популярної культури, відомої своїм голосінням та феєричною музикальністю. При цьому, п'ятидесятницький рух демонструє значний демократичний потенціал, долаючи соціальні перешкоди, кланові традиції та зашкарублі звичаї. У загальних рисах періодизація латиноамериканського п'ятидесятництва відповідає трьом хвилям поступу «руху Духа»: «класичному п'ятидесятництву», «харизматичному оновленню» та неохаризматичній «третьій хвилі» 80-рр. ХХ ст. Основними компонентами першого етапу стала духовна діяльність екзальтованих кіл євангельського християнства, становлення класичних п'ятидесятницьких деномінацій на кшталт Асамблей Божих та формування самобутніх форм креольського п'ятидесятництва. Другий етап відображає появу харизматичного руху в історичних церквах, включаючи домінуючий католицизм, що проходило на тлі розколів у середовищі «руху Духа» першої хвилі. Визначено, що третій період латиноамериканського «руху Духа» породив найбільш інноваційну версію пневматичного християнства. Її відмінні риси полягали в подальшому розмиванні деномінаційних бар'єрів за рахунок тем зцілення, екзорцизму і «вчення про процвітання», широкого використання новітніх способів пропаганди та «вторгненням» у політику. Латиноамериканський контекст породив специфічні п'ятидесятницькі рухи, аналогів яких не можна знайти в інших контекстах, хоча в останні десятиліття йде потужний експорт цієї специфічної релігійності. Мова йде про містично орієнтовану «Церкву Маранати» з її еклезіологічними та етичними специфікаціями, покликаними стати антиподом домінуючій культурній парадигмі. Натомість, рух

«Government-12», заснований на принципах споживчого релігійного маркетингу, сповідує неохаризматичні постулати необхідності «повного звільнення», віру в пандемонізм, харизматичний тип лідерства.

У в результаті дослідження історико-богословських особливостей «неоп'ятидесятницьких рухів» визначена природа історико-релігійних та соціокультурних духовних оновлень у «русі Духа». Окреслено логіку відмінності в типологіях, які інтерпретують течії харизматичного християнства як логічне продовження п'ятидесятництва, так і зараховують його до нових релігійних течій. Здійснений порівняльний богословський та еклезіологічний аналіз п'ятидесятницького і харизматичних рухів. Якщо в суспільствах глобального Півдня слід говорити про суголосність понять «п'ятидесятницький» та «харизматичний», то в північноамериканському та європейському контекстах їх варто розмежовувати через походження в різні історичні епохи й успадкування їх основних характеристик і суттєвих відмінностей. За своєю суттю «харизматичне оновлення» – це спроба практикувати п'ятидесятницькі прояви за деномінаційними та віронавчальними межами класичного п'ятидесятництва. Спільність духовного досвіду успадковує харизматизм у відношенні п'ятидесятництва, однак доктринально харизматики тяжіють до історичних церков, в межах яких був пережитий цей досвід. Зокрема, харизматики не поділяють п'ятидесятницького вчення про поетапність навернення та хрещення Духом Святим, вчення про інші мови як «початковий фізичний доказ», зв'язок духовного досвіду та місіонерської поведінки, роль освячення для набуття харизм. Водночас частина харизматиків в історичних церквах, зокрема в межах католицизму, зіткнулася з необхідністю гармонізації нового духовного досвіду й католицької догматики. Частина харизматичних груп має неокреслені богословські погляди через надмірний акцент на переживання духовного досвіду. Для них характерне вірування у пандемонізм, необхідність емоційного зцілення, популяризація вчення про «успіх та процвітання через віру». В еклезіологічному відношенні п'ятидесятницька

колегіальна форма управління громадами замінюється харизматичною лідерською моделлю. Рух «Третьої хвилі» або «пауер-іванжелізму», який датується 1980-ми, має менш виразні відмінності від попереднього «харизматичного оновлення». Під ним розуміються спалахи проявів Духа, звичні для п'ятидесятників та харизматиків, в межах консервативних євангельських церков. У фрагментованих течіях «Третьої хвилі» здійснюється спроба поєднати євангельські доктрини з харизматичними практиками. В окремих випадках спостерігається вплив на представників «Третьої хвилі» елементів східного світогляду та практик руху «Нью Ейдж». Вітчизняний харизматизм перебуває на початковому етапі свого формування і здебільшого являє собою реакцію нового покоління п'ятидесятників на неспроможність церковного керівництва адекватно оцінити духовні можливості, які прийшли з релігійною свободою. Водночас на початку XXI ст. харизматичні практики поширюються і в межах окремих груп у вітчизняних історичних церквах.

РОЗДІЛ 3

ОСОБЛИВОСТІ ТЕОЛОГІЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА

3.1. П'ятидесятницька герменевтика та вчення про роздільність духовного відродження та хрещення Святим Духом

З самого початку сучасного п'ятидесятницького руху його представники підкреслювали, що для всіх християн є потрібним та доступним переживання «хрещення Святим Духом», яке відрізняється від переживання народження згори й слідує за ним. Таке розуміння послідовності або поетапності природнім чином витікало з переконання у можливості актуалізації сходження Духа Святого в День П'ятидесятниці, описаного Лукою в Діях Апостолів 2 розділі, як джерела сили для ефективного свідчення, а не як умови новозавітного буття.

Зауважимо, що в у протестантському богослов'ї не існує єдиної точки зору стосовно місця хрещення Святим Духом у сотеріологічній перспективі. Найбільш поширеним є підхід, згідно з яким хрещення Святим Духом розглядається як складова частини процесу навернення, що не має якихось зовнішніх ознак, таких як говоріння мовами. На таких позиціях стоять чимало євангельських богословів, а їх повне обґрунтування знайшло вираження у роботі Д. Данна «Хрещення Святим Духом».³³⁴ Інша точка зору полягає в тому, що хрещення Святим Духом є частиною процесу навернення і завжди супроводжується особливим явищем говоріння на інших мовах. Цієї думки дотримуються представники Об'єднаної п'ятидесятницької церкви, яка репрезентує в п'ятидесятницькому середовищі тих хрещених Святим Духом, які сповідують вчення унітаризму.³³⁵ Подібну точку зору, хоча на підставі дещо інших аргументів відстоювали представники вітчизняних незареєстрованих

³³⁴ Джеймс Данн, *Хрещення Духом Святим. Сучасне п'ятидесятництво в світлі новозавітного учіння* (Черкаси: Коллоквиум, 2017).

³³⁵ *Bible Doctrines – Foundation of the Church* (Hazelwood, Mo.: Pentecostal Publishing House, 1984): 91.

рухів.³³⁶ Третій підхід полягає в тому, що хрещення Святим Духом зазвичай слідує за духовним відродженням, але воно не має супроводжуватися говорінням на інших мовах. Цінність подібного переживання полягає не в наділені силою для свідчення, а в досягненні стану «повного освячення». Така риторика притаманна для частини течій Руху Святості, зокрема Церкви Назарянина.³³⁷ Четверта концепція притаманна більшості п'ятидесятницьких деномінацій, зокрема Асамблеям Божим. Згідно з нею, досвід хрещення Святим Духом слідує за відродженням і завжди супроводжується особливим свідченням говоріння на інших мовах.³³⁸

Як вказує Р. Мензіс, вищезгадані відмінності неможливо ігнорувати або віднести до семантичних ігор богословів, оскільки вони помітно впливають на форми, яких набуває віра та практика.³³⁹ Хоча євангельські віруючі та п'ятидесятники можуть солідаризуватися навкруги тези про те, що є «одне хрещення, але багаторазове сповнення», різні розуміння природи хрещення Духом Святим взаємовиключають ці підходи. Тобто, якщо хрещення Духом Святим є частиною навернення, то п'ятидесятницьке очікування та пошук духовного досвіду не мають сенсу, так само як і заперечується головне призначення п'ятидесятницького дару – наділити силою для виконання місіонерських завдань.

Для обґрунтування роздільності досвіду духовного відродження та хрещення Святим Духом, п'ятидесятники з самого початку своєї історії апелювали до новозавітних наративів авторства Луки. На переконання У. Мензіса, без текстів Луки ніякого п'ятидесятницького богослов'я не існувало б.³⁴⁰ Цю ж думку підкреслює Ф. Брюнер: «Основне джерело п'ятидесятницької

³³⁶ Див. Наприклад: *Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦХВЕ* (Винница: Слово християнина, 2002).

³³⁷ Kenneth J Grider, *Entire Sanctification: The Distinctive Doctrine of Wesleyanism*. (Kansas City, Mo: Beacon Hill Press of Kansas City, 1984): 11,24,41, 141.

³³⁸ Джон Викофф, Крещення Духом Святим. В *Систематическое богословие*. Редактор Стенли Хортон (К.: Лайф, 1999): 559-605.

³³⁹ Мензіс, *Дух и сила*:37.

³⁴⁰ Тамсамо.

доктрини про наступність хрещення Духом Святим знаходиться в книзі Дій».³⁴¹ Коли в ключовому віронавчальному документі Асамблей Божих «Заяві про основоположні істини» вказується: «... воно відрізняється від хрещення згори й слідує за ним»³⁴², то ті тексти Писання, які наводяться в якості доказів, містяться в книзі Дії Святих Апостолів. Мова йде про день П'ятидесятниці (2:1-13), духовні події в Самарії (8:4-19), навернення Савла (9:1-19), досвід Корнилія та інших язичників (10:44-48 й 11:15-17), а також хрещення Духом Святим з ознакою інших мов учнів Івана Хрестителя в Ефесі (19:1-7). Висновки, які дозволяє зробити екзегетичний розбір цих текстів, можуть підтвердити як позицію євангельських богословів, так і переконання п'ятидесятників. Останні стверджують, що у наведених Лукою випадках хрещення Святим Духом люди були вже віруючими, народженими згори, як мінімум за мить до настання цієї події. Звідси, досвід хрещення Духом Святим розглядається не лише як окреме переживання, а й обов'язкове в житті християнина на всі часи. Ті ж, хто заперечує роздільність навернення і хрещення Святим Духом, стверджують, що цей досвід описаний Лукою у такий спосіб через унікальність історичної ситуації, в якій знаходилася Церква на початковому етапі свого існування.³⁴³ Тобто Лука зовсім не навчав про розмежування двох етапів в якості нормативу для Церкви у більш пізні періоди її розвитку.

Отже, на ключове питання у дискусії: «Чи було хрещення Святим Духом для тих людей, про яких йде мова в Діях, окремою та відмінною подією від навернення чи духовного відродження?» п'ятидесятники відповідають ствердно. Як переконує Д. Вікофф, сто двадцять учнів, які зібралися в горниці в день П'ятидесятниці, напередодні злиття Святого Духа, були віруючими. Люди в Самарії вже увірували в Ісуса Христа й були хрещені у воді Пилипом, перш

³⁴¹ Frederick D Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1970): 61.

³⁴² *Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God with Revised Constitution and Bylaws*. (Springfield, Mo.: The General Council of the Assemblies of God, 1991): 129.

³⁴³ Див. наприклад популярний в євангельських колах коментар на Дії Апостолів: Джон Стотт, *Деяння святих Апостолов* (СПб.: Мирт, 1998): 207-213.

ніж Петро та Іван молилися, щоб вони прийняли особливий дар святого Духа. У випадку з Савлом, він спочатку навернувся, а через три дні прийняв Духа, коли за нього помолився Ананія. Події в домі Корнилія п'ятидесятники вважають специфічними: прийняття хрещення Святим Духом одночасно з процесом духовного відродження через того ж Духа. Однак і в цьому випадку «має існувати різниця між наверненням й прийняттям дару Духа».³⁴⁴ Нарешті в досвіді сходження Духа у Ефесі духовне відродження передувало водному хрещенню й духовному. За висновком п'ятидесятницьких богословів, у книзі Дій Апостолів в трьох випадках послідовність хрещення Святим Духом виражена Лукою яскраво, а в домі Корнилія та Ефесі цю послідовність можливо виокремити логічно.

Водночас п'ятидесятницька доктрина про розмежування народження згори й хрещення Святим Духом як на початку ХХ століття, так й через сто років після виникнення руху, усіяко критикується неп'ятидесятницькими колами. В цьому сенсі значну роль зіграв вже згадуваний Д. Данн. По великому рахунку, контекст сучасної полеміки про роботу Духа Святого сформовано саме цим богословом. Кидаючи виклик класичному п'ятидесятницькому розумінню хрещення Святим Духом, Д. Данн однак підтвердив тезу про харизматичний характер ранньої церкви. Він критикує пневматологічні обмеження, стверджуючи: «...в мене виникли підозри, що офіційна церква, стурбована появою «духовного» християнства вважала за необхідне тримати Духа під контролем... Іноді в мене складається враження, що для одних Трійця – це Бог Отець, Бог Син і Свята Біблія, а для інших – Бог Отець, Бог Син і Свята Церква».³⁴⁵ Враховуючи, що дисертація Данна побачила світ у 1970 р. на тлі харизматичного оновлення в християнстві, вона надихнула багатьох серйозно сприймати харизматичний вимір християнського життя, втім – не в п'ятидесятницький спосіб. Тобто, погляди Данна сприяли небажанню

³⁴⁴ Викофф, *Крещення Духом Святым*: 568.

³⁴⁵ Данн, *Крещення Святым Духом*: 7.

віруючих, які не ототожнюють себе з п'ятидесятницьким рухом, шукати й отримувати хрещення Святим Духом як окремий досвід від навернення.

Аналізуючи вищенаведені тексти з Дій Апостолів, Д. Данн вважає, що сто двадцять учнів в день П'ятидесятниці не були «християнами в світлі Нового Завіту» до початку цього дня, оскільки їх реакція та посвячення були недостатніми. Як вказує Д. Данн «до П'ятидесятниці церкви в повному сенсі цього слова не існувало», адже «не може бути християнина без церкви, оскільки християнин за визначенням є членом церкви, отже християн до П'ятидесятниці також не було».³⁴⁶ Для учнів Христа День П'ятидесятниці та ж сама подія, що для Ісуса помазання біля Йордану, тобто в першу чергу – це ініціація. Данн попереджує: «Дохристиянський досвід учнів до П'ятидесятниці не може слугувати взірцем для сучасних християн».³⁴⁷ Уявлення про П'ятидесятницю як момент виникнення Церкви і появи християн як окремої специфічної реальності «нового людства» є традиційним для історичних церков.

Історії Корнилія та Савла органічно суголосні вищенаведеній концепції. Данн стверджує: «Корнилій отримав спасіння, хрещення Духом Святим... йому дали можливість покаятися, всі ці вирази є синонімами однієї фрази – він став християнином»³⁴⁸. Так само й триденна історія навернення Савла, являє собою одне ціле. Данн переконаний, що Савла неможливо було вважати християнином до тих пір, поки Ананія не завершив його навернення, поклавши на нього руки.³⁴⁹ Нарешті, у випадку з ефесянами, Павло б не запитував християн чи прийняли ті Святого Духа. За логікою Данна, ці люди не були християнами до тих пір, поки Павло не хрестив їх заново й не поклав на них руки.³⁵⁰ Теолог робить висновок про те, що Лука ні разу не намагався описати подію хрещення Святим Духом окремо від навернення.

³⁴⁶ Данн, *Крещення Духом Святим*: 53

³⁴⁷ Там само: 55.

³⁴⁸ Там само: 82.

³⁴⁹ Там само: 79.

³⁵⁰ Там само: 88.

Перш ніж критично аналізувати погляди Д. Данна, варто звернутися до аргументів ще одного євангельського богослова Ф. Брюнера. Його думка співзвучна позиції Данна: християнське хрещення – це хрещення святим Духом. Водночас, Брюнер вважає, що в книзі Дії Апостолів наведено два випадки, які є виключенням через свою історичну ситуацію. В день П'ятидесятниці учні мали очікувати, оскільки знаходилися «в незвичайний період апостольської діяльності в проміжку між вознесінням Христа й прийняттям дару Духа для церкви, хоча після П'ятидесятниці хрещення і дар Святого Духа стали невід'ємним цілим»³⁵¹. Другим виключенням Брюнер вважає самарійські події з 8 розділу Дій Апостолів, оскільки «Самарія стала першим рішучим кроком церкви в бік від юдаїзму»³⁵². Це розділення між хрещенням й прийняттям дару Духа стало «тимчасовою затримкою нормального процесу», яку допустив Бог для того, щоб в цій вирішальній події змогли прийняти участь й бути свідками апостоли (Дії Апостолів 8:14-17). Втім, згідно Брюнера, інші випадки хрещення Святим Духом є нероздільними й ототожнюються з водним хрещенням християн.³⁵³ Д. Стотт унікальність самарійського випадку посилює багатовіковим розколом, який існував між юдеями та самарянами й міг позначитися на єдності християнства. Він цитує богослова Д. Лампа: «в цей поворотний момент християнської історії до звичайного хрещення навернених потрібно було додати ще щось. Потрібно було продемонструвати самарянам безсумнівність того, що вони дійсно стали членами церкви в братстві з її рідними «колонами». Безпрецедентна ситуація вимагала таких же виняткових методів».³⁵⁴

Аргументи Д. Данна, Ф. Брюнера, а також Д. Стотта не переконують п'ятидесятників. Можливо, Лука дійсно вважав, що всі дії Духа в житті людини відбуваються нероздільно. Однак, в деяких випадках між частинами цілого існував часовий проміжок. П'ятидесятницькі богослови при аналізі вчення про

³⁵¹ Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*: 53.

³⁵² Там само.

³⁵³ Там само: 80-81.

³⁵⁴ Цит. за: Стотт, *Деяння святих Апостолов*: 212.

послідовність звертають увагу на час подій або їх порядок. При цьому вони вказують скоріше на відмінність та роздільність духовного навернення та хрещення Святим Духом. Події можуть відбуватися одночасно, і в той же час відрізнятися, якщо вони різнорідні за природою або ідентичністю. Вони також можуть бути різними, якщо дискретні за характером або цілями. На думку Д. Вікоффа, теоретично таким випадком може стати переживання християнами виправдання, духовного відродження, освячення й хрещення Святим Духом. Навіть якщо ці події відбулися одночасно, то жоден богослов не згодився з тим, що вони не відрізняються за характером й цілями, а отже нероздільні за природою й ідентичністю.³⁵⁵ Звідси, за переконанням п'ятидесятників, як би не впливав час чи інші божественні дії, хрещення Святим Духом є роздільною та відмінною роботою Духа. Навіть якщо сто двадцять учнів в день П'ятидесятниці ще не можна вважати християнами згідно вчення Нового Завіту, ефесяни були лише учнями Івана Хрестителя до того як за них помолився Павло, а Корнилій пережив відродження й хрещення Духом в один момент, у всіх трьох випадках люди переживали відмінний досвід хрещення Духом Святим. У випадку з самарянами та Савлом п'ятидесятники можуть висунути більш переконливий аргумент, оскільки сам Лука пише про роздільність, відмінність та послідовність переживання досвіду. Як відзначає В. Мензіс: «Існує логічне, якщо не завжди часове, розмежування між народженням згори та хрещенням Духом».³⁵⁶

Питання розмежування навернення й хрещення Святим Духом на основі аналізу текстів Луки неодмінно призводить до ще одного питання: Чи описував Лука те що відбувалося в контексті конкретної ситуації? Чи він мав намір продемонструвати, що взірець й характер хрещення Святим Духом в описі історичних подій з книги Дій Апостолів є обов'язковим для християнського вчення та практики? Ця сторона питання підводить нас до полеміки пов'язаної

³⁵⁵ Вікофф, *Крещение Духом Святым*: 571.

³⁵⁶ Тамсамо: 572.

з розмежуванням співвідношення Одкровення в історичних та дидактичних частинах Писання.

Відомо, що рання п'ятидесятницька аргументація будувалася на основі історичного прецеденту описаного Лукою. Він використовувався як основа для нормативного богослов'я. Традиційно п'ятидесятники були схильні поверхнево уподібнювати один до одного вибрані епізоди книги Дій. При цьому не враховувався жанр книги, не розроблялася методологія співвідношення текстів Луки, Івана та Павла, а увесь Новий Завіт (навіть скоріше увесь біблійний текст) розглядався як цілісний твір з будь-якої частини якого можливо взяти тексти для пояснення обраної теми й помістити їх у межі власної системи. Також ранні послідовники руху вважали, що новозавітні взірці можливо транспонувати в сучасність, особливо ті, які стосуються дії Духа Святого в церкві та місії. Акцент на відродженні апостольської практики в умовах наближення нової есхатологічної реальності природно надавав пріоритету проголошення над пізнанням, проповіді над богословствуванням, можливості практичного втілення Писання над коректністю біблійних інтерпретацій. У процесі проповідування, свідчення й тлумачення Писання міг брати участь будь-який вірний, що значно розширило межі «герменевтичної громади» й стало фактором примітивізації оцінок й застосування лише тих текстів Писання, які мали в очах п'ятидесятників практичну значущість.

У другій половині ХХ ст., в умовах подальшого розвитку досліджень з герменевтики, п'ятидесятники не могли далі покладатися на ті підходи, які отці п'ятидесятництва успадкували від представників Руху Святості. Хоча вони інтуїтивно усвідомлювали зв'язок між своїм досвідом й обітницею зафіксованою в Діях Ап. 1:8, її виклад для тих, хто визнавав авторитет Писання, був не завжди послідовним та переконливим. Теологічна спадщина початку ХХ ст. не відповідала вимогам пізнішої епохи. І тут мова не лише про постмодерністський переворот в екзегетиці, який п'ятидесятницькі богослови

відкидали як гру з текстом.³⁵⁷ Нові покоління п'ятидесятників прагнули глибше осмислити власний досвід й знайти йому біблійно-богословське опертя. Каталізатором цих пошуків стало харизматичне оновлення в історичних церквах 1960-х років, засноване на неп'ятидесятницьких теологічних підходах. Ці виклики змусили п'ятидесятництво відкрити для себе не лише свіжі тенденції в царинах герменевтики й екзегетики, а й збагнути коріння цих змін. У цьому сенсі великий вплив на п'ятидесятницьку герменевтику здійснили Д. Стотт, Г. Фі, Д. Данн та Г. Маршалл.

Д. Стотт у першому виданні книги «Хрещення й повнота Духа»³⁵⁸, що побачила світ у 1964 р., пропонує шукати Божий промисел у Писанні скоріше в дидактичних, а не історичних частинах. На його думку, історичними можна вважати лише ті матеріали, які зв'язані безпосередньо з історією, а дидактичні матеріали призначені для навчання. Історичний, розповідний жанр на переконання Стотта, не призначений для дидактичних навчальних цілей.³⁵⁹ Відповідно до поглядів баптистського богослова, дидактичні матеріали містяться у вченні Ісуса, проповідях та писаннях апостолів, але повністю відсутні в описовій книзі Дій Апостолів.³⁶⁰ Втім дещо згодом Д. Стотт у певній мірі коригує свою думку, вказуючи, що не мав на меті девальвувати значення розповідних уривків, оскільки опис цінний тільки тоді, коли витлумачується в дидактичній частині.

У 1970 р. Д. Данн звернув увагу п'ятидесятників на методологічний прорахунок у спробі обґрунтувати поетапність переживань духовного відродження та хрещення заснованої на співставленні тексту Ів. 20:20 з нарративом Луки в Діях Апостолів. Заперечуючи холістичний підхід до Писання, як засіб легітимізації «виривання текстів» та «штучного поміщення в рамки власної системи», Д. Данн пропонує працювати з конкретним автором або книгою «щоб викласти його або її унікальне богослов'я; лише після аналізу

³⁵⁷ Мензис, *Дух и сила*: 57.

³⁵⁸ John R. W. Stott, *The Baptism And Fullness Of The Holy Spirit* (InterVarsity Press, 1964).

³⁵⁹ Тамже: 7.

³⁶⁰ Тамже: 8.

тексту в контексті авторського богослов'я й задуму біблеїст починає співставляти його з текстами інших книг».³⁶¹ На його переконання, такий методологічний підхід дозволяє вірніше відобразити біблійну думку. В цілому, п'ятидесятники позитивніше сприйняли заувагу Данна, ніж спроби Стотта витворити «канон в каноні».³⁶²

Втім, продовжувачем ідейної лінії Д. Стотта став п'ятидесятник Г. Фі. У своїй широковідомій книзі «Як читати Біблію й бачити всю її цінність» написаній у співавторстві з Д. Стюартом, Г. Фі актуалізує історичні прецеденти книги Дій Апостолів.³⁶³ Тут висувається наступний принцип: «...якщо в Писанні про будь-які дії явно не сказано, що ми повинні їх наслідувати, то їх опис не має для нас нормативного (обов'язкового) значення».³⁶⁴ Фі вважає хибною герменевтику, яка прагне визначити доктрину та потенціал її застосування на підставі історичних матеріалів. Він протиставляє «прагматичну герменевтику» «науковій герменевтиці», вважаючи, що Лука в своїх текстах не ставив за мету створити вчення про відмінність хрещення Святим Духом від процесу навернення. Згідно з Г. Фі, те, що п'ятидесятники покладають як основу для концепції роздільності, є випадковим, оскільки Лука вбачав своє завдання у розповіді про певні події з життя ранньої церкви. Тобто описаний у 8 розділі Дій Апостолів випадок у Самарії, який п'ятидесятники вважають ключовим в обґрунтуванні роздільності, не може, як стверджує Г. Фі, слугувати аргументом на користь наміру Луки продемонструвати відмінність хрещення Святим Духом від навернення.³⁶⁵

Г. Фі описує два види аргументації, які були запропоновані п'ятидесятниками: аргументація, яка спирається на біблійну аналогію та аргументація, яка спирається на біблійний прецедент. Перший вид аргументації вказує на переживання Ісуса на Йордані та досвід учнів у день П'ятидесятниці

³⁶¹ Данн, *Крещение Святим Духом*: 42.

³⁶² Мензис, *Дух и сила*: 32.

³⁶³ Переклад на російську мову тут і далі цит. по вид. Гордон Фи и Дуглас Стюарт, *Как читать Библию и видеть всю ее ценность*. Пер. с англ. В. Гавриловой (СПб.: Шандал, 2009): 171.

³⁶⁴ Там само.

³⁶⁵ Там само: 90-92.

як на нормативну модель християнського досвіду. Втім на переконання Г. Фі, докази, що спираються на біблійну аналогію, є проблематичними, тому що «нечасто можна продемонструвати, що наші аналогії навмисно передбачалися в біблійному тексті»³⁶⁶. Ці аналогії потребують зваженого ставлення ще й тому, що переживання Ісуса й апостолів в період до П'ятидесятниці «надзвичайно відрізняються від наступного апостольського досвіду, і навряд чи можуть мати нормативну цінність».³⁶⁷

Аргументація, що спирається на біблійний прецедент, виявляє нормативну модель християнського досвіду в подіях, пережитих самарянами, Савлом та учнями в Ефесі. Однак Фі ці прецеденти не переконують, оскільки вони не дозволяють продемонструвати справжній намір Луки. Богослов вважає, що автор прагнув обґрунтувати збереження автентичного християнського досвіду після поширення Євангелія за межі Єрусалиму.

Логіка євангельських авторів, зокрема Д. Стотта, а також Г. Фі, приводить до питання щодо намірів авторів текстів Писання при написанні тієї чи іншої книги. Зокрема, необхідно поставити питання чи мав за мету Лука, який описував історію ранньої церкви, викласти обов'язкову доктрину й передбачити практичне застосування її для подальших поколінь? На думку критиків п'ятидесятницького підходу, наративи Дій Апостолів не слід тлумачити в якості обов'язкових для сучасної церкви, оскільки описаний в них досвід був «нормальним» для ранніх християн. Для Фі, зокрема, розповіді Луки можуть бути «повторювані», однак їх не потрібно нав'язувати в якості обов'язкових, таких яким християни мали б слідувати всюди й завжди.³⁶⁸

Компромісна позиція Фі, яка відкидає наступність народження згори й хрещення Святим Духом, близька до тверджень інших євангельських богословів. Однак, за його переконанням, головна відмінна риса п'ятидесятництва не в цьому, а в наголосі на динамічному й потужному

³⁶⁶ Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 1991): 108.

³⁶⁷ Там само: 94.

³⁶⁸ Фі, Стюарт, *Как читать Библию и видеть всю ее ценность*: 98.

переживанні Святого Духа. Не так важливо, коли людина зазнає пневматологічних переживань – у момент навернення чи після нього. Однак наполягати, що «всі мають іти одним шляхом – значить вийти за рамки Нового Завіту»³⁶⁹.

Р. Мензіс, натомість, не допускає можливості пропонованого Фі компромісу. Він вважає, що критика вчення про поетапність зачіпає основи п'ятидесятницького богослов'я, оскільки неможливо визнавати харизматичний характер переживання Духа, ігноруючи богословський фундамент подібного досвіду. Коли дар П'ятидесятниці отожднюється з наверненням, втрачається місіологічна спрямованість хрещення Духом. Мензіс переконує, що характеристики хрещення Духом в інтерпретації Фі є надто розмиті у зв'язку з відсутністю наголосу на наслідки переживання, а саме – отримання сили для звершення місії. Він вбачає в таких підходах загрозу, яка нівелюватиме інтенсивність очікувань віруючих. Тому, за Р.Мензіс, можна сказати, подібно більшості євангельських віруючих, що при наверненні всі переживають сотеріологічний аспект дару П'ятидесятниці, але при цьому дари місіологічної сили отримують лише деякі вибрані.³⁷⁰ Подібні висновки для хрещених Святим Духом неприйнятні через звичне місіологічне прочитання наслідків духовного досвіду для усіх вірних.

В п'ятидесятницькому академічному середовищі реакція на інші аспекти теологічної творчості Г. Фі була неоднозначною. З одного боку, «дидактичне» обмеження текстів називають «канonom в каноні». П'ятидесятники вказують на те, що старозавітне богослов'я дійшло до сучасників у формі розповідей, а Ісус розповідав історії або притчі, щоб передати своє вчення. Крім цього, існує небезпека розглядати наративи Нового Завіту як додаток до дидактичної частини Писання, тобто, читати Луку очима Павла, що звично в протестантському підході до Писання.³⁷¹ Зокрема Д. Данн, який відстоює концепцію прочитання одного автора в Писанні, іноді сам розглядає твори

³⁶⁹Fee, *Gospel and Spirit*: 111.

³⁷⁰Мензіс, *Дух и сила*: 104.

³⁷¹Викофф, *Крещение Духом Святым*: 575.

Луки паулістично. З іншого боку, Р. Мензіс вважає, що Г. Фі, так само як і Стотт поставили дуже доречні питання для майбутнього у розвитку п'ятидесятницького богослов'я. Серед цих питань: «Як визначити, що саме сучасник може актуалізувати з історичної розповіді?»; «Які елементи розповіді можуть розумітися як основа нормативного богослов'я, а які ні?». ³⁷² Як влучно зауважує Г. Фі, якщо ми не готові обирати керівництво церкви за допомогою жеребу або закликати прихожан продати все своє майно, ми не можемо просто вважати, що будь-який історичний наратив сам по собі дає основу для нормативної теології.

Підтримуючи Г. Фі в його роздумах, У. Мензіс вказує, що попереднє покоління євангельських богословів опинилося під потужним впливом Тюбінгенської богословської школи. В поглядах її представників, зокрема Ф. Баура історична достовірність книги Дій Апостолів була представлена в критичному світлі. Ф. Баур, застосувавши діалектику Г. Гегеля, наполягав, що книга Дій в сутності являє собою синтез юдео-християнства (теза) та язичницького християнства (антитеза). Баур заперечив історичність багатьох подій, описаних Лукою, й вважав, що сама книга мала за мету вкласти у вуста промовців видуманий теологічний зміст. Погляди Баура вплинули на кристалізацію методу аналізу (критики) редакцій, за яким автори новозавітних книг відбирали й організовували матеріал згідно з власними теологічними інтересами, при цьому їх не цікавила історична достовірність. Євангельські богослови, для яких історична достовірність тексту Писання є наріжним каменем, навпаки, стверджували, що автори наративних книг були істориками, а самі книги скоріше варто розглядати як історичні хроніки, а не документи, які відображають теологічні ідеї авторів. За Мензісом подібна реакція на критику редакцій у різних її формах вплинула на євангельську герменевтику ХХ ст., сформувавши «обмежувальний» принцип й для книги Дій Апостолів. ³⁷³

³⁷²Мензіс, *Дух и сила*: 33.

³⁷³Мензіс, *Духи сила*: 34.

На тлі робіт євангельських богословів, у 1970 р. з'являється авторитетне дослідження ще одного неп'ятидесятника, спеціаліста по Новому Завіту Г. Маршалла «Лука: історик та богослов». Скрупульозна оцінка авторів критики редакцій дозволила Маршаллу уникнути протиставлення «Луки-історика» «Луці-богослову». На його думку, євангелист писав достовірну історію, втім не просто констатує факти, а маючи чіткі теологічні переконання. Іншими словами, Лука використовував історію для теології.³⁷⁴ Як влучно зауважує Стотт: «...достовірність теології Луки стверджується або руйнується разом з надійністю тієї історії, на якій вона будується».³⁷⁵ Завдяки Г. Маршаллу почався процес переосмислення богословського характеру біблійних розповідей. В працях сучасних євангельських дослідників зважено використовуються позитивні досягнення методу аналізу редакцій. Євангелія здебільшого розглядаються як джерело теологічних уроків, призначених для читачів. Задля адекватного виокремлення теологічного значення біблійних наративів використовується інструментарій критики редакцій у поєднанні з методами літературного аналізу. Своєрідний консенсус в євангельській герменевтиці знівелював питання про призначення розповідей в Новому Завіті й пріоритет дидактичних текстів над історичними. В популярному на пострадянському євангельському просторі підручнику по герменевтиці Г. Осборна вказано, що редакційна критика продемонструвала теологічну основу біблійної розповіді, яка дозволяє читачу відчувати істину, закладену в оповіді. Г. Осборн йде далі Г. Маршалла: «В розповіді суть подається не так прямо як в дидактичному матеріалі і, тим не менше, вона містить теологічний зміст й передбачає дію послання на читача.... Біблійна розповідь в певному сенсі навіть більше, ніж вчення може бути застосоване до життєвих ситуацій людей».³⁷⁶

³⁷⁴Howard I. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*. (Exeter: Paternoster Press, 1970): 18-19.

³⁷⁵Стотт, *Деяння святих Апостолов*: 31.

³⁷⁶Грант Р Осборн, *Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование*. Пер. с англ. Н. Сериковой (Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009): 283.

У. Мензіс називає ствердження теологічного значення наративів «тихою революцією в герменевтиці»,³⁷⁷ яка відкриває можливості для появи цілісного біблійного богослов'я. Питання про те чи був Лука або інші автори Євангелій богословами втратило свою колишню актуальність. Основна увага тепер спрямовується на конкретні форми тексту та зміст їх богослов'я. П'ятидесятницькі теологи на межі століть прагнуть використати нові герменевтичні методології і актуалізують питання, які стосуються природи пневматології Луки та її взаємин з пневматологією Павла. Це дало поштовх для обговорення в євангельських колах природи біблійної пневматології в її повному об'ємі і того впливу, який вона може здійснювати на життя сучасної церкви.³⁷⁸

Легітимізація богословського значення історичних книг в євангельській герменевтиці дозволяє п'ятидесятникам знову піднімати питання про розділення народження згори та хрещення Святим Духом на окремі етапи. Лука своїми описами стверджує в очах п'ятидесятників відмінність та послідовність духовного досвіду, його логічну віддільність від духовного відродження. Враховуючи, що богословські писання Луки визнаються в якості джерела загальноприйнятої християнської віри та переживань, то відмінність та роздільність народження згори й духовного хрещення для п'ятидесятників є нормативною для сучасних християн. Як заявляє відомий в п'ятидесятницьких колах богослов Г. Макгі: «Застосування використаних принципів підтримує положення про те, що хрещення Святим Духом є відмінним від навернення. Навернення включає в себе встановлення відносин з Богом; хрещення Святим Духом передбачає посвячене та потужне харизматичне служіння».³⁷⁹

У євангельських богословів з цього приводу є власний погляд й ми до нього ще повернемося. Однак варто зазначити, що вихід у світ в 1970 р. праць

³⁷⁷ Мензіс, *Дух и сила*: 36.

³⁷⁸ Див. наприклад: Veli-Matti Karkkainen, *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*. Edited by Amos Yong. (Lanham, MD: UPA, 2002).

³⁷⁹ Gary McGee, *Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts*. In *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism* (Reissue edition. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 2008):162.

Д. Данна та Г. Маршалла актуалізував питання про характер богослов'я Луки й стимулював теологів до вивчення його двотомника. Сконцентрованість на богословських ідеях Луки разом з дотриманням методології Данна створили для п'ятидесятників можливість сформулювати біблійне богослов'я Духа, яке було б переконливим не лише для хрещених Духом Святим, а й для євангельських віруючих. Ґрунтовною теологічною працею написаною в контексті «герменевтичного зсуву» стала робота Р. Стронстада «Теологія Святого Духа в розумінні євангелиста Луки».³⁸⁰ М. Міттельштадт називає цю працю «першим академічним дослідженням п'ятидесятника, з яким довелося серйозно рахуватися тим, хто вивчає праці Луки, навіть якщо вони не належали до п'ятидесятницького руху».³⁸¹ Р. Стронстад доводив не лише правомірність використання Євангелій та Дій Апостолів у якості опертя для пневматології, а й представляє Луку як самостійного теолога, погляд на Святого Духа якого відрізняється від підходу Павла, хоча й сумісний з ним. Автор розкриває пневматологічну гармонію в працях Луки (зокрема, через однакове значення виразу «сповнитися Духом»), а також доводить, що історіографія Луки має богословський характер.

На думку Р. Стронстада, паулістична пневматологія має сотеріологічний вимір, в той час як євангелист Лука представляє дію Духа в житті новозавітних персонажів в контексті покликання на служіння. Діяльність Духа у Луки зв'язана скоріше з наділенням віруючого різноманітними дарами та силою, а також пророчими здібностями, чим зі спасінням людини. Описане на початку Євангелія помазання Ісуса, як посвячення для служіння, в загальних рисах подібне до хрещення Духом, яким на початку Дій Апостолів були наділені вже учні Христа. Стронстад резюмує: «Таким чином, у Луки очевидно превалює скоріше харизматична, ніж сотеріологічна теологія Святого Духа».³⁸² Для нього харизматичний вимір Духа, про який свідчить Лука, рівний сотеріологічному

³⁸⁰Roger Stronstad, and Mark Powell. *The Charismatic Theology of St. Luke: Trajectories from the Old Testament to Luke-Acts*. 2 edition. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012).

³⁸¹Martin William Mittelstadt, *Reading Luke-Acts in the Pentecostal Tradition*. (Cleveland, Tenn: CPTPress, 2010).

³⁸²Роджер Стронстад, *Теологія Святого Духа в розумінні євангелиста Луки*. Пер. с англ. Е. Марчука (Спрингфілд, США: Лайф Паблішерс Інтернешнл, 2005): 21-22.

виміру Павла, оскільки біблійне богослов'я Духа має звертати належну увагу на пневматологію кожного біблійного автора. Зокрема, тлумачачи історичну розповідь Луки в світлі його пневматології, Стронстад демонструє, що Дух зійшов на апостолів в день П'ятидесятниці не як джерело новозавітного буття, а як ресурс сили для ефективного свідчення. Дар П'ятидесятниці має харизматичний характер у більшій мірі, ніж сотеріологічний, а тому його треба відрізнити від паулістичного навернення. Таким чином, Р. Стронстад наводить вагомий аргумент на підтримку п'ятидесятницького вчення про етапність та розмежування навернення й хрещення.

Згідно з Стронстадом, пневматологія Луки суттєво відрізняється від вчення про Святого Духа ап. Павла. Євангельські богослови стверджують, що Лука пов'язує дар Духа зі спасінням, але при цьому хоче зробити наголос на ролі Духа в оснащенні церкви для служіння. Зокрема Д. Стотт акцентує увагу на «Пісні Симеона» (Євангеліє від Луки 2:29-32) в якій він бачить начерк сотеріології Луки.³⁸³ Натомість Р. Стронстад вважає підхід «одне богослов'я – різні акценти» некоректним, оскільки він підриває біблійні основи п'ятидесятницької теології й дає можливість характеризувати дар Духа в день П'ятидесятниці як головний елемент навернення-ініціації (в термінології Данна), засіб, дякуючи якому перші християни могли переживати новозавітні благословення, такі як очищення, виправдання, моральне перетворення тощо. Р. Стронстад інтерпретує дар Духа у Луки виключно як харизматичний; для нього це не просто певний акцент, а принципово відмінне богослов'я Духа.

З цих позицій Р. Стронстад критикує Д. Данна та його працю «Хрещення Святим Духом». Він звинувачує баптистського теолога в «необґрунтованому ототожненні», оскільки «вчення Луки про Святого Духа тлумачиться у такий спосіб ніби воно було написане Павлом».³⁸⁴ Вираз ап. Павла «хрещені Святим Духом» розцінюється як позначення процесу ініціації, з чим Стронстад не погоджується, вказуючи, що Павло поняття «хрещені Духом» й «сповнилися

³⁸³ Стотт, *Деяння святих Апостолов*: 32.

³⁸⁴ Стронстад, *Теологія Святого Духа в розумінні євангелиста Луки*: 9.

Духом» використовує лиш раз, в той час як Лука використовує ці поняття загалом дванадцять разів. П'ятидесятник У. Аткинсон демонструє похибку в статистиці Р. Стронстада доводячи, що Лука використовує різні грецькі дієслова.³⁸⁵ Втім, тут питання не в статистиці й навіть не в термінології, а в тому, що попри власні заперечення, Д. Данн дійсно читає двотомник Луки через лінзи пневматології Павла й не дозволяє Луці бути «самостійним» теологом. До такого висновку можуть підвести красномовні вирази Данна: «Лука, скоріш за все, використовує те ж ототожнення, що й Павло...»; «Розповідь Луки у цьому відношенні ілюструє доктрину Павла...» тощо.³⁸⁶

Р. Стронстад критикує тлумачення Д. Данном «п'ятидесятницьких» епізодів Луки, при цьому, однак, залишається в межах його методології. Помазання Ісуса біля Йордана Стронстад розглядає через призму проповіді Христа в Назареті (Лк. 4:16-30), тобто як покликання на служіння. Звідси висновок про те, що основний сенс П'ятидесятниці – «у наділенні учнів дарами для здійснення їх місії».³⁸⁷ Розглядати події П'ятидесятниці як ініціацію можливо, лише використовуючи поділ історії спасіння на епохи Ізраїля, Христа та Церкви, а Стронстад такий поділ вважає штучним. Сильною стороною праці Стронстада є тлумачення ним подій в Самарії та Ефесі. У першому випадку не може бути мови про будь-який сотеріологічний підтекст, оскільки самаряни вже були християнами. У випадку з учнями Івана Хрестителя, Стронстад аналізує словосполучення «деяких учнів» (Дії Апостолів 19:1) у співвідношенні з «один учень» (Дії Апостолів 9:10, 16:1), де мова йде про Ананію та Тимофія, які вже були християнами. Таким чином, Стронстад, не виходячи за межі текстів Луки, демонструє недоліки екзегетики Д. Данна й не виправданість ототожнення понять навернення та хрещення Святим Духом.

Незважаючи на досить переконливі докази адекватності сучасної п'ятидесятницької екзегетики, окремі євангельські богослови продовжують

³⁸⁵ Уильям Аткинсон, *Крещение Духом. Дискуссия с Джемсом Данном*. Пер. с англ. С. Калюжного (Черкаassy: Коллоквиум, 2017): 30.

³⁸⁶ Данн, *Крещение Святым Духом*: 47, 51.

³⁸⁷ Стронстад, *Теология Святого Духа в понимании евангелиста Луки*: 52.

критикувати підхід про особливий характер пневматології Луки. Одним з аргументів виступає концепція богонатхненності Писання, згідно якої один і той же Дух надихав різноманітних авторів Нового Завіту, а тому їх богословські погляди не можуть відрізнятись й мають бути уніфіковані. П'ятидесятники поділяють переконання про те, що Писання гармонійне в цілому, але не виключають наявності теологічних відмінностей у різних біблійних авторів. У. Мензіс цитує одну з статей Г. Маршалла, який наявні відмінності пояснює як «відмінності в силу гармонійного розвитку, а не непримиримого протиріччя».³⁸⁸ Тобто характерні особливості богослов'я Луки та Павла сумісні, взаємодоповнюючі й сприяють процесу гармонійного розвитку доктрини.

Паулістична пневматологія більш розвинута й охоплює розмаїття аспектів роботи Духа. В посланнях Павла Дух Святий – джерело для освячення, праведності, близьких стосунків з Христом, а також сили для служіння. Власне й у дидактичних новозавітних текстах мова йде не лише про сотеріологічний вимір роботи Духа, а й про харизматичний.³⁸⁹ Погляд Луки на пневматологію обмеженіший, ніж у Павла, оскільки в нього представлена лише харизматична сторона діяльності Духа. Лука говорить про Церкву як пророче співтовариство наділене силою для виконання місіональних задач. Враховуючи, що «порядок денний» перед Церквою не змінився, сучасним християнам, на переконання п'ятидесятників, легше співвідносити себе першоапостольським досвідом описаним Лукою, частиною якого, до речі, була діяльність ап. Павла. Крім цього, ігнорування відмінностей в підходах Луки й Павла нівелює розмаїття біблійного свідчення та багатоманітність роботи Духа в житті Церкви. Богонатхненність Писання не може передбачати його насильницької гармонізації. Таким чином, на думку п'ятидесятницьких авторів, гармонійність Писання не може досягатися шляхом повної уніфікації його частин.

³⁸⁸ Мензіс, *Дух и сила*, 49.

³⁸⁹ Див. наприклад: Послання до Римлян 15:18-19, Послання до Филип'ян 1:18-19.

Нарешті, євангельським аргументом на користь спільної пневматології Луки й Павла є факт того, що Лука був супутником Павла й не міг не сприйняти його поглядів. В цьому контексті виникає питання про джерела формування Павлових поглядів на Святого Духа. Існує поширена думка про те, що паулістичним посланням передувала рання християнська традиція у вигляді гімнів, літургійних формул, стандартів місіонерської проповіді, тощо, а тому сотеріологічний аспект пневматології Павла був загальновідомим й загальновизнаним в церкві I ст. Ця традиція сформувала підходи Павла й не могла не вплинути на погляди Луки. П'ятидесятник Р. Мензіс заперечує подібний підхід, стверджуючи, що християнська традиція, успадкована Павлом не приписувала Святому Духу сотеріологічних функцій. Як стверджує Мензіс, ап. Павло був першим, хто говорив про сотеріологічні функції Духа і його погляд не визначив церковного світогляду за межами сфери впливу апостола в період, який передував написанню двотомника Луки.³⁹⁰

Також Р. Мензіс переконує, що попри спільність Павла з Лукою, останньому не були відомі послання апостола.³⁹¹ Тому сотеріологія та пневматологія обох авторів мають певні відмінності, які можна корелювати. Однак потрібно «дозволити» двотомному тексту Луки говорити самому за себе. В такому випадку не лише збережеться розмаїття книг Біблії, а й місіонерська природа й призначення дару П'ятидесятниці отримає належне підтвердження, що вивільнить місіональний потенціал сучасної церкви.

Попри доволі переконливі аргументи п'ятидесятників, Д. Данн критикує їх за недооцінку сотеріологічної пневматології ап. Павла. Наводячи спрощене розуміння хрещених Духом Святим, про те, що «навернення відбувається через прийняття Христа, а хрещення Духом – через прийняття Духа»³⁹², Данн звинувачує їх у відході від новозавітного вчення, яке ніби проявляється у

³⁹⁰ Robert P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (Sheffield: Continuum International Publishing Group – Sheffield, 1991).

³⁹¹ Мензіс, *Дух и сила*: 51.

³⁹² Там само: 53.

відмові визнати участь Духа в процесі навернення людини³⁹³. Він аналізує євангелізаційну й церковну практику п'ятидесятників й доходить до висновку про спрощеність їх христологічної сотеріології³⁹⁴. Зазначимо, що якщо подібні твердження і мали місце, вони не мали за мету викладення повноти вчення про спасіння чи про Духа Святого, тим більше їх не можна вважати нормативними для магістральних напрямків п'ятидесятництва. У такому звинуваченні Д. Данна прослідковується думка про те, що п'ятидесятники відмовляються визнати отримання Духа у тих християн, хто не пережив хрещення Святим Духом.

Однак, п'ятидесятницька історія та теологія ХХ ст. відкидають це звинувачення Д. Данна. П'ятидесятники завжди вчили, хоча й не послідовно, що всі віруючі отримали Духа. Ще в 1898 р. ідейний попередник п'ятидесятництва Р.А. Торрей зазначав: «У кожного справжнього віруючого є Святий Дух, але не кожен віруючий хрещений Святим Духом».³⁹⁵ У Вандсбургській Заяві 1910 р. лідери європейського п'ятидесятництва зазначають: «Деякі наші брати та сестри стверджують, що благословенні Господом діти Божі не мають в собі Духа Божого, тому що не отримали дару мов чи інших дарів... Подібні явища заподіюють нам велику скорботу... Всі ті істинні діти Божі, які померли з Христом й отримали Його життя через Духа Святого...».³⁹⁶ Ця ж думка побутувала ранньому північноамериканському п'ятидесятницькому русі. В 1911 р. в одній статей п'ятидесятницького журналу «Горниця», який видавався в Лос-Анжелесі, стверджувалося наступне: «...серед деяких п'ятидесятників побутує думка, ніби Святого Духа отримують лише ті, хто прийняв повне п'ятидесятницьке хрещення. Звичайно, таке уявлення не відображає наших поглядів».³⁹⁷ В 1937 р. М. Перлман писав, що ніхто не може бути християнином, не маючи Духа або не будши наповненим Духом. У дослідженні руху п'ятидесятників, опублікованому в 1945 р., Д.

³⁹³ Там само.

³⁹⁴ Там само.

³⁹⁵ Процитовано за: Аткинсон, *Крещення Духом. Дискуссія с Джемсом Данном*: 116.

³⁹⁶ Владимир Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т. 1.: 108.

³⁹⁷ Harold D. Hunter, *Spirit Baptism: A Pentecostal Alternative*. (Eugene, OR: Wipf&StockPub, 2009): 223.

Далтон прийшов до висновку: «У п'ятидесятницькому богослов'ї не відкидається наявність Духа у тих, хто не належить до п'ятидесятницького руху. Згідно з їх богослов'ям Святий Дух перебуває в серці кожної людини з моменту навернення».³⁹⁸ Якщо таке розуміння переважало в п'ятидесятницьких колах в першій половині ХХ ст., коли контакти з іншими євангельськими групами були обмежені, тим більше вони були наявні у другій половині ХХ ст., яка ознаменувалася входженням п'ятидесятницької теології у широке коло контактів, що сприяли її розвитку та формуванню генерації власне п'ятидесятницьких академічних богословів. Потрібно відмітити, що традиційні п'ятидесятницькі теологічні уявлення стосовно участі Духа в житті християнина (так само й щодо інших богословських питань) сформувалася не в результаті ретельного наукового дослідження Луки й Павла, а завдяки інтуїтивному читанню Священного Писання. Згодом, коли сказане Лукою й Павлом об'єднувалося не через зовнішні схожі ознаки без уваги на деталі, а завдяки уважним науковим дослідженням, п'ятидесятницькі богослови підтвердили попередню тезу, зокрема про вплив Духа на сотеріологію, на новому рівні.

Так, Брунер пише: «п'ятидесятники розмежовують просто прийняття Духа під час навернення та його повне прийняття», а також «вважають природнім, що у всіх віруючих так або інакше перебуває Дух чи, принаймні, впливає на них».³⁹⁹ Г. Хантер констатує невизначеність в розумінні цього питання в середовищі рядових п'ятидесятників й пояснює її богословською малограмотністю, однак відмічає: «коли п'ятидесятники отримують богословську освіту, вони незмінно підтверджують істину про досвід постійного перебування Святого Духа у всіх християнах».⁴⁰⁰ Отже, Данн помиляється, коли стверджує, що п'ятидесятники не визнавали чи не визнають присутності Духа Святого на інших християнах, які не були хрещені Святим Духом. Стверджувати подібне значить звести всю пневматологію лише до

³⁹⁸ Процитовано за: Аткинсон, *Крещение Духом. ДискуссиясДжемсомДанном*: 117.

³⁹⁹ Bruner, *Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*: 70.

⁴⁰⁰ Hunter, *Spirit Baptism: A Pentecostal Alternative*: 225.

двотомника Луки й повторювати помилки попередніх євангельських дослідників, які читали Луку в лінзах Павла, а тепер роблять навпаки.

З'ясувавши підходи п'ятидесятників до пневматології Луки та Павла на підставі методології Д. Данна про необхідність аналізу тексту в контексті авторського богослов'я та задуму, перейдемо до розуміння п'ятидесятниками вчення про Святого Духа у Євангелиста Івана. Слова Христа в Ів. 20:22 часто наводяться п'ятидесятниками як доказ того, що учні пережили відродження ще до дня П'ятидесятниці через життєдайний подув Ісуса Святим Духом.⁴⁰¹ Тобто, Святий Дух бере участь в новому народженні людини й по іншому діє при хрещенні.

Д. Данн аналізує декілька пневматологічних текстів Івана (зокрема 14-16 розділи, в яких йдеться про майбутній прихід Утішителя) й намагається здійснити їх хронологічне та логічне зіставлення. Він не бачить виконання обіцяного в роз. 14-16 в 20:22, оскільки обіцянка Ісуса пов'язана з тим, що Духа посилає Отець та Син й це мало статися тоді, коли Христос «піде», а Дух Святий буду «іншим» Утішителем. Данн хронологічно узгоджує розповідь Івана з наративом з книги Дій. На його думку, апостол Іван знав про два дарування Духа, хоча написав лише про одне. Обіцяне хрещення Святим Духом (Іван наводить слова Івана Хрестителя в 1:33) цілком може стосуватися подій П'ятидесятниці, про які апостол не писав.⁴⁰² П'ятидесятники погоджуються з таким напрямком роздумів Данна. Однак далі Данн робить спробу обґрунтувати унікальність цієї події й заперечує думку про нормативність розмежування духовного відродження й хрещення. Хронологічна послідовність подій в житті апостолів не може й не повинна розглядатися як зразок для інших християн. Аргументація Данна спирається на твердження про існування перехідного періоду в історії спасіння між воскресінням й П'ятидесятницею, про який згадувалося вище.

⁴⁰¹ Див. Наприклад: Майкл Маклін, Дух Святой. В *Систематическое богословие*. Редактор Стэнли Хортон (К.: Лайф, 1999): 497-524.

⁴⁰² Данн, *Крещение Святым Духом*: 177.

Погляди Данна на унікальність розмежування духовних переживань в Євангелії Івана оспорує У. Аткинсон. На його думку, навіть якщо апостол пов'язував досвід двоетапного прийняття Духа лише з першою групою учнів, тим самим він вже знімає передбачуване біблійне обмеження на сучасне розуміння питання про прийняття Духа, пов'язане з двома різними переживаннями у житті ново наверненого християнина.⁴⁰³ Відмінності між Лукою та Павлом Аткинсон вбачає в сфері лексики, а не сутності прийняття Духа, однак визнає, що у нас недостатньо інформації, щоб оцінити як, до прикладу, ап. Павло визначив би другий досвід Духа (мається на увазі хрещення Святим Духом). Апостол нічого не говорить про якусь затримку в християнській ініціації між набуттям віри і переживанням в результаті отримання сили і дарів. Хоча Г. Фі називає це аргументом від мовчання, в той час як Аткинсон допускає, що Павло вважав набуття віри й отримання сили природним й відповідним ідеальній течії подій.⁴⁰⁴ Звідси й мовчання апостола.

В цілому, Лука, Павло та Іван по-різному виражали свої думки й розставляли різні богословські акценти. Спроба створити цілісний підхід у цьому питанні виключає можливість піднесення думки одного автора над іншим. Новозавітні автори засвідчують багатоманітну роботу Духа в людині, яку п'ятидесятники розділяють на сотерологічну та харизматичну частини, використовуючи різну лексику, з допомогою якої ці дії описані в їх книгах.

Нарешті, потрібно зупинитися на п'ятидесятницьких інтерпретаціях наслідків харизматичної складової дії Духа. В п'ятидесятницькому богослов'ї наслідком хрещенням Духом визнається «сила для місії», «сила для служіння», «відвага», «натхнення» тощо. Раннє п'ятидесятництво особливо цінувало місіонерську складову хрещення Святим Духом.⁴⁰⁵ Використавши теологічні надбання англіканського місіонера Р. Аллена, а також місіонерську емпізу пробудження на Азуза, п'ятидесятники інтерпретували євангелизм як результат уніфікованого досвіду Духа. Р. Аллен вказував: «Ми часто жаліємося, що

⁴⁰³ Аткинсон, *Крещення Духом. Дискусія с Джемсом Данном*: 131.

⁴⁰⁴ Там само: 132.

⁴⁰⁵ Див. підрозділ 4.1.

християни в нас на батьківщині проявляють так мало запалу в поширенні Євангелія. А як може бути інакше, якщо наших людей майже завжди вчать, що Дух Святий даний нам для освячення, навчання в істині..., але зовсім не так багато вчать про те, що Дух Святий – це дух викупної любові, що пробуджує внутрішній намір робити щось для інших, народжуючи життя в душі, до якої приходять і в церкві, в якій перебуває, бажання привести усіх людей до Бога у Христі Ісусі і працювати заради цього».⁴⁰⁶ Практично всі сучасні п'ятидесятницькі теологи вбачають зв'язок між прийняттям Духа й спроможністю церкви являти Христа навіть у несприятливих ідеологічних та політичних умовах.

Для Р. Стонстада вчення про Духа у Луки схоже на старозавітне. Тобто функція Духа – наділяти дарами, хоча він відзначає, що для Духа «головне завдання – продовжити служіння Месії».⁴⁰⁷ Під харизматичним даром Духа Р. Стонстад розуміє засноване на досвіді покликання християн для виконання певної задачі й наділення всім необхідним для цього. Під необхідним богослов розуміє силу – спроможність сміливо й переконливо свідчити й творити чудеса; пророцтво – спонтанне прославлення, свідчення, проповідь, а також вказівки, які даруються через видіння та сни; мудрість та віру.⁴⁰⁸ Як переконує Р. Стонстад, Дух, згідно з інтерпретацією Луки, забезпечує церкву усім необхідним для здійснення її місії, викликаючи й скеровуючи кожен її дію, наділяючи віруючих здібностями сміливо проповідувати, творити чудеса й звершувати те, до чого вони були покликані.

Р. Мензіс дещо звужує характер і цілі наділення силою в пневматології Луки. Він уникає поняття «харизматична дія Духа», а надає перевагу «пророчій місії». На думку Р. Мензіса, Лука не зображує безпосередній зв'язок роботи Духа й звершення чудес. Він вважає, що євангелист перебуває під впливом єврейської літератури Другого Храму, яка описує відповідну реальність виразом «Дух пророцтва». Дякуючи цьому дару, людина через одкровення від

⁴⁰⁶Цит. Мензіс, *Дух и сила*: 51.

⁴⁰⁷Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*: 77.

⁴⁰⁸Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*: 80.

Бога отримувала знання й здібність для їх передачі. На цій підставі Р. Мензіс приходиться до висновку про розмежування Лукою понять «сила» та «Дух», вказуючи на неможливість безпосередньо пов'язувати чудеса з дією Духа.⁴⁰⁹ Говорячи про Дух і силу (Дії 10:38), апостол не використовує їх як синоніми. Дух надихав пророцтво, а сила відтворювала чудеса. У. Аткинсон вважає аргумент Р. Мензіса непереконалим, стверджуючи, що контекст теології Луки скоріше визначається раннім християнством, а не юдаїзмом. За допомогою екзегетичного аналізу текстів Луки (наприклад, Дії Апостолів 1:17, 1:35, 4:14 тощо), Аткинсон заперечує розмежування Духа та сили. Дух дійсно проявлявся через пророцтво та керівництво церквою, використовуючи її членів як інструмент й подаючи їм силу для переконливої проповіді. Однак це не виключає того, що Дух також давав силу віруючим для звершення чудес.⁴¹⁰

Крім цього, Мензіс випускає ще декілька складових харизматичних проявів Духа у євангелиста Луки. Мова йде про вплив Духа на внутрішнє влаштування церкви (Дії Апостолів 6:3-5, 11:28, 15:28). Примітно, що до П'ятидесятниці політичний та ієрархічний компонент були надзвичайно важливими для учнів Христа. Це ж питання продовжує їх цікавити після Христового Воскресіння (Дії Апостолів 1:6-7). Однак харизматичний чинник витісняє фактор політичних амбіцій й сприяє формуванню новозавітної *koínonia*. У свою чергу, рівень стосунків в спільноті першоапостольської церкви визначає її місіонерську привабливість. Водночас в пневматології Луки Дух несе радість і втіху тим, хто Його приймає, веде їх в поклонінні тощо. Звідси, погляд Р. Мензіса на наділення силою достатньо вузький й не можна не погодитися з висновками У. Аткинсона про необхідність теологічного розуміння наслідків П'ятидесятниці.⁴¹¹

Таким чином, попри відсутність одного погляду на харизматичну складову в пневматології Луки, п'ятидесятницьких богословів консолідує переконання, що ті хто прийняв Духа, отримували силу. Згідно Божого задуму, їм належало

⁴⁰⁹ Menzies, *The development of early Christian pneumatology: with special reference to Luke-Acts*: 185.

⁴¹⁰ Аткинсон, *Крещеніє Духом. Дискусія с Джемсом Данном*: 84.

⁴¹¹ Аткинсон, *Крещеніє Духом. Дискусія с Джемсом Данном*: 86.

взяти участь у всесвітній євангельській місії християнської Церкви (Дії Апостолів 1:8). З цією силою приходила сміливість у свідченні (Дії Апостолів 4:31), керівництво в здійсненні місії (Дії Апостолів 16:6-10), а в окремих випадках (попри незгоду деяких теологів) здібність зціляти хвороби й виганяти демонів й навіть право судити (Дії Апостолів 13:9-11). Втім, це питання не було б актуальним, якби п'ятидесятницька теологія не розмежувала досвід хрещення Святим Духом від навернення, не ствердила нормативну цінність новозавітних наративів, дозволивши текстам Луки існувати самостійно і разом з цим, доповнювати пневматологію Павла та Івана, засвідчуючи розмаїття роботи Святого Духа в людях та спільнотах.

3.2. Хрещення Святим Духом та інші мови: п'ятидесятницька інтерпретація

Відмежування хрещення Святим Духом від навернення не є єдиною пневматологічною особливістю п'ятидесятництва. З нею пов'язане питання свідчення або доказу хрещення Духом Святим. Як відомо, п'ятидесятники наполягають, що говоріння на інших мовах є початковим або зовнішнім свідченням цього переживання.⁴¹² В «Заяві про основоположні істини» Асамблей Божих вказується: «Хрещення віруючих Святим Духом засвідчується початковою фізичною ознакою говоріння на інших мовах тією мірою, як Дух дає промовляти (Дії Апостолів 2:4).⁴¹³ Цей самий акцент знаходимо в ключового проповідника П'ятидесятниці в Європі Т. Баррата: «Обітниця Отця – це хрещення Святим з тими ж наступними ознаками, які супроводжували злиття Духа в Єрусалимі... Ознака, яка супроводжувала біблійне хрещення Святим Духом – це були нові мови. Таким чином ми віримо, що хрещення Святим Духом й сьогодні супроводжується тими ж ознаками».⁴¹⁴ Солідарні з цим підходом й вітчизняні п'ятидесятники. Теолог Ф. Брунер правий в своєму

⁴¹²Викофф, *Крещение Духом Святым*: 579.

⁴¹³*Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God with Revised Constitution and Bylaws*: 130.

⁴¹⁴Томас Баррат, «Обетование Отца или сила свыше». *Путешественник*. №4 (1930): 6.

спостережені, коли пише: «Саме розуміння початкового свідчення цього поетапного переживання робить п'ятидесятників особливими й саме це свідчення вказує на приналежність до п'ятидесятництва».⁴¹⁵ Варто відзначити, що п'ятидесятництво, попри масову практику говоріння мовами у власних громадах, не спромоглося теологічно обґрунтувати цей ключовий для ідентифікації досвід на рівні, який би задовольняв євангельське богослов'я. Однією з причин такого стану справ є неспроможність відстоювати власну позицію таким чином, щоб вона була релевантна сучасному герменевтичному контексту. Не можна не погодитися з Р. Мензісом, який вказує: «Занадто часто в минулому ми частіше спиралися на суспільний тиск, ніж на чіткі теологічні аргументи. Результатом стала повальна плутанина в цьому питанні в наших власних церквах й надмірне відчуження від багатьох християн, які належать до інших церков».⁴¹⁶ Втім, останнім часом в п'ятидесятницькому співтоваристві все частіше здійснюються спроби відповіді на питання щодо природи взаємовідносин між говорінням мовами й даром П'ятидесятниці. Пошук відповіді обумовлений рівнем розвитку руху, який починаючи з 1980-х рр. переживає справжній богословський бум. Крім цього, поширення в «харизматичному оновленні» п'ятидесятницьких практик за межами п'ятидесятницьких деномінацій, загострило питання говоріння мовами, природи дару П'ятидесятниці тощо. Нарешті, вищеописаний перехід від аргументу історичного прецеденту до розвитку новозавітної теології Духа Святого спонукає хрещених Святим Духом глибше усвідомлювати особливості власного богослов'я.

В цілому, в євангельському середовищі стосовно питання про зв'язок хрещення Духом Святим та говоріння мовами є декілька позицій. Згідно першої, говоріння мовами не є доказом хрещення Святим Духом. Цього підходу дотримуються класичні та євангельські протестанти. Як відомо, ні М. Лютер, ні Ж. Кальвін, ні Д. Веслі не вважали говоріння мовами результатом

⁴¹⁵Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*: 36.

⁴¹⁶Мензіс, *Дух и сила*: 113.

сповнення Духом. Для них віра, виражена в сповіданні Господа Ісуса, є єдиним свідченням пришествя й присутності Духа в людині.

Евангельський теолог А. Хоекема погоджується, що у книзі Дії Апостолів описані три випадки, коли мало місце говоріння мовами. У день П'ятидесятниці говоріння на інших мовах було однією з трьох надприродних ознак разом з шумом та вогнем. Тієї ж точки зору дотримується і Д. Стотт.⁴¹⁷ Хоекема стверджує: «домашні Корнилія дійсно говорили на мовах, коли на них зійшов Дух Святий, але цей факт не є доказом того, що говоріння на мовах вказує на прийняття людиною хрещення Духом Святим, яке слідувало за його попереднім наверненням».⁴¹⁸ У випадку з учнями з Ефесу, Хоекема не бачить зв'язку між переживаннями, оскільки сходження Духа не було послідовним, а відбулося одночасно з наверненням. Він також відзначає: «В книзі Дій наводиться дев'ять випадків, в яких описується, що люди сповнювалися Святим Духом, й разом з тим там не вказується, що вони говорили на інших мовах».⁴¹⁹ По цій причині богослов приходять до висновку про те, що говоріння мовами не є доказом прийняття Святого Духа.

Д. Стотт, подібно до А. Хоекеми, аналізуючи події в Єфесі, описані в 19 розділі Дій Апостолів, стверджує: «Нормою християнського досвіду є поєднання чотирьох явищ: покаяння, віра в Ісуса, водне хрещення й дар Духа... говоріння мовами й пророцтво були послані, щоб наглядно продемонструвати, що такі-то конкретні групи були прийняті Христом через Дух: Новий Завіт не робить таке видиме хрещення нормою».⁴²⁰ Неможливість повторення цього досвіду Стотт пояснює тим, що сьогодні в світі не залишилося ні самарян, ні учнів Івана Хрестителя.

Згідно з другою позицією у визначенні зв'язку говоріння мовами й духовного хрещення, мови іноді доводять прийняття хрещення Святим Духом. Цей підхід розділяють декілька напрямків харизматичного оновлення.

⁴¹⁷ Стотт, *Деяния святых Апостолов*: 76-77.

⁴¹⁸ Anthony A. Hoekema, *Holy Spirit Baptism*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1972):33, 40.

⁴¹⁹ Hoekema, *Holy Spirit Baptism*: 48..

⁴²⁰ Стотт, *Деяния святых Апостолов*: 423-424.

Більшість сучасних харизматиків пов'язують хрещення Святим Духом з проявами дарів Духа, що зазвичай включає й говоріння мовами. Тобто, говоріння на мовах є нормативною практикою, однак не є виключним свідченням хрещення Святим Духом.⁴²¹ Лише окремі групи харизматиків підтримують п'ятидесятницьку ідею «немає мов – немає хрещення».⁴²² Тобто, сучасні харизматики не розділяють п'ятидесятницького розмежування мов як ознаки хрещення й мов як одного з дарів, схилившись до другого варіанту.

Третя позиція відносно говоріння на мовах й свідчення хрещення Святим Духом окреслена у традиційному п'ятидесятницькому підході. Переважно п'ятидесятники стверджують, що говоріння на інших мовах завжди є початковим та обов'язковим свідченням цього переживання. Припущення про богословський зв'язок цих явищ вперше висловив в 1900 р. Ч. Пархам. Новий Завіт розрізняє «ксенолалію» (надприродну спроможність говоріння земними мовами) й глоссолалію (говоріння мовами). Ранні п'ятидесятники, з ініціативи Ч. Пархама, твердили, що віруючи отримують дар говоріння земними мовами. Однак після подій на Азуза-стріт глоссолалічний наголос став домінуючим в п'ятидесятницькому русі. Дух спричиняє говоріння людини мовами для її особистого збудування, саме ж говоріння є наслідком присутності в християнині Духа Святого.

Говорячи про інші мови, А. Макграт пропонує розрізнати опис явища та його богословське тлумачення.⁴²³ У більшості випадків саме явище виступає у формі інтенсивного релігійного переживання, яке виражає себе екстатичним мовленням. Досвід може бути пережитий як під час молитви, так і під час слухання слова на богослужінні (Дії Апостолів 10:44), коли ці події набувають для християнина особистого значення. Характер мовлення здебільшого не пов'язаний з будь-якою людською мовою й незрозумілий для оточуючих. Євангельсько-баптистські кола допускають подібне тільки за наявності

⁴²¹ Див. Н I Lederle, *Initial Evidence and the Charismatic Movement: An Ecumenical Appraisal*. In *Initial Evidence. Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. Edited by Gary B McGee. (Wipf and Stock Publishers, 1991): 131-144.

⁴²² Викофф, *Крещення Духом Святим*: 582.

⁴²³ Макграт, *Небезпечна ідея християнства*: 579.

тлумача, який покликаний роз'яснити сказане для аудиторії, у той час як п'ятидесятники, не виключаючи, а заохочуючи пророцтво й тлумачення, здебільшого сфокусовані на самій молитві іншими мовами, адресатом якої є Бог.

Як у випадку з вченням про поетапність народження згори й хрещення Святим Духом, так із доказами зв'язку між говорінням мовами та хрещенням Духом, п'ятидесятники довгий час спиралися на історичний прецедент. Здебільшого вказувалося, що Лука навмисно вказував на говоріння мовами в 2, 10 й 19 розділах Дій Апостолів, щоб зробити нормативною практику говоріння мовами. Саме говоріння, на переконання п'ятидесятників, мало надприродній характер й було покликане продемонструвати факт сходження Святого Духа.⁴²⁴ Навіть баптистський теолог Д. Стотт вказує, що Лука в 2 розділі Дій робить значний наголос на лінгвістичному засобі (вірші 4, 6, 8, 11), ніж на повідомленні про те, що апостоли говорили про великі справи Божі (вірш 12). Тобто здивування натовпу посилювалося через широкий діапазон мов, які вони почули від людей, що ніколи не займалися їх вивченням.⁴²⁵

Хоча Лука й не відзначає це в тексті Дій, п'ятидесятники також вірять, що говоріння на мовах супроводжувало інші випадки сходження Духа. Мова йде про самарійські події (8:4-24) та випадок із Савлом. Х. Ервін задає питання: «Що побачив Симон, що переконало його у прийнятті Святого Духа учнями в Самарії, коли Петро та Іван, поклавши руки, молилися за них?». Він приходить до висновку про інші мови як фактор переконання.⁴²⁶

П'ятидесятники стверджують, що говоріння мовами було обов'язковим, очікуваним переживанням усіх новозавітних віруючих, які мали досвід хрещення Духом Святим. З цієї причини «Лука не обтяжував себе кожен раз говорити про це у випадках, коли люди відчували ці переживання».⁴²⁷ Теж саме відбулося і з Савлом в Дамаску, коли він прийняв Святого Духа. На відміну від

⁴²⁴ Викофф, *Крещение Духом Святым*: 584.

⁴²⁵ Стотт, *Деяния святых Апостолов*: 82.

⁴²⁶ Howard M. Ervin, *Spirit Baptism: A Biblical Investigation*. (Peabody, Mass: Hendrickson Pub, 1987): 79.

⁴²⁷ Викофф, *Крещение Духом Святым*: 585.

вчення про поетапність, ап. Павло у цьому аспекті вчення виступає «союзником» п'ятидесятників, оскільки пише до Коринтян (14:18), що більше всіх їх говорить мовами.

Втім, як вже йшлося вище відносно вчення про поетапність, спроба інтерпретувати декілька епізодів нарративу Луки як норматив християнського досвіду для усіх часів є непереконливою. П'ятидесятник Г. Фі продемонстрував уразливість подібної аргументації й закликав одновірців перевести розмову в царину богослов'я. Ще одним викликом для п'ятидесятницького розуміння стала публікація збірника статей «Початковий доказ», в якому богослови Л. Хуртадо та Д. Майклз розвивають ідеї Г. Фі, критикуючи підхід, заснований на історичному прецеденті.⁴²⁸ На адресу п'ятидесятників звучить чимало питань, серед них: «Якщо Лука прагнув ствердити нормативність мов як ознаки, чому він не говорить про це всюди, де описує сповнення Духом?»; «Чи можемо ми бути впевнені, що в тих трьох текстах в яких Лука згадує у своєму нарративі про говоріння мовами, він мав за мету представити їх як нормативну ознаку хрещення Святим Духом?».

Згідно з Г. Фі, нормативне богослов'я має базуватися на основній меті та вчительському задумі євангелиста Луки. Втім, такий погляд є достатньо вузьким й може завадити кристалізації сенсу, що витікає з конкретного тексту відносно теологічної позиції автора. Наприклад, Г. Фі стверджує, що епізод з самарянами (Дії Апостолів 8:4-17), який п'ятидесятники розглядають як ключовий доказ для обґрунтування вчення про поетапність, не має значення в дискусії, оскільки намір Луки в цьому тексті – підкреслити, що поширення Євангелія за межі юдаїзму відбувалося зі схвалення Бога та апостолів.⁴²⁹ Можливо Фі правий стосовно задуму Луки в цьому конкретному тексті. Однак, це не дозволяє ігнорувати очевидні наслідки для пневматології Луки, які витікають з цієї розповіді. Р. Мензіс пропонує розуміти текст виходячи з ситуації, в якій він створювався та авторських намірів, але його богословська

⁴²⁸ Див.: *Initial Evidence. Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. Edited by Gary B. McGee (Wipf and Stock Publishers, 1991): 189.

⁴²⁹ Fee, *Gospel and Spirit: Issues and New Testament Hermeneutics*:97.

цінність не може обмежуватися основною ціллю. Коли ми прагнемо реконструювати богословську позицію біблійного автора, необхідно брати до уваги будь-яке свідчення.⁴³⁰ Схожої думки дотримується й Л. Хуртадо, який пропонує спочатку вивчити характер пневматології Луки, а згодом відповідати на сучасні питання, виходячи з цих богословських передумов. Для підтвердження він звертає увагу на доктрину про Трійцю, яку не викладено явно у новозавітних книгах, але вона виникає в результаті висновків, зроблених з біблійного вчення.⁴³¹

Для формування нормативного богослов'я, сучасні п'ятидесятницькі теологи вустами Р. Мензіса пропонують звертатися до спочатку біблійного, а вже потім до систематичного богослов'я. На першому етапі необхідно відтворити теологічні погляди біблійних авторів, не зводячи їх до основних цілей окремих фрагментів наративу. На другому етапі варто ввести реконструйовані погляди авторів в сферу систематичного богослов'я, де ставляться актуальні питання, які витікають із завдань та проблем сучасності.

Апелюючи до біблійного богослов'я в оцінці п'ятидесятницького погляду на інші мови як доказ хрещення Духом, сфокусуймося на Луці. Євангелист описує дар Духа в харизматичному ключі як джерело сили для успішного свідчення. Як вважає Р. Мензіс, пневматологія Луки корелюється з сучасним йому юдаїзмом, в надрах якого в I ст. н.е. ототожнювали дар Духа з джерелом пророчого натхнення.⁴³² Це очевидно, починаючи з першого тому, де можна знайти пророчі висловлювання Єлисавети (1:41-42), Захарії (1:67), Симеона (2:25-28), Ісуса (4:18-19). Одна четверта другого тому Луки – це проповіді та промови, частина з яких теж може бути інтерпретована як пророчі висловлювання, починаючи з проповіді Петра в день П'ятидесятниці. Отже, Лука, нагадуючи про пророчий дар Духа, встановлює тісний зв'язок між даром П'ятидесятниці й натхненною промовою.

⁴³⁰ Мензіс, *Дух и сила*: 116.

⁴³¹ *Initial Evidence. Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*:91.

⁴³² Мензіс, *Духисила*: 117.

Відповідно до паулістичної пневматології, кожному християнину можливо й потрібно духовно зростати через особисте говоріння мовами. В євангельсько-баптистських колах висувається теза про те, що йдеться лише про обдарованих даром мов членів церкви. Зокрема, відомий теолог Д. Карсон на основі риторичного питання Павла: «Чи всі говорять мовами?» (1 Послання до Коринтян 12:30) доводить, що на мовах мають говорити не всі віруючі, оскільки не всі мають один і той же дар. На основі цього принципу, Карсон не визнає мови доказом переживання, яке ніби слідує після навернення.⁴³³ Водночас, він не узгоджує текст 1 Послання до Коринтян 12:30 з 14:5: «Я ж хочу, щоб мовами говорили всі...». Так само, Д. Карсон не коментує слова Павла в 14:18: «Дякую Богу моєму, розмовляю я мовами більше всіх вас». У співвідношенні з текстом 14:5, можна дійти до висновку, що Павло вважав особистий прояв дару мов творчим, бажаним та можливим для будь-якого віруючого. Згідно одного з варіантів екзегези тексту, коли Павло задає питання: «Чи всі говорять мовами?», він може мати на увазі виключно публічний прояв інших мов. Якщо це відповідає дійсності, тоді для віруючих немає обмежень в особистій практиці говоріння мовами. Однак такий варіант прочитання тексту Д. Карсон також ігнорує, тому Р. Мензіс вважає, що цей баптистський богослов невірно зрозумів ап. Павла й невинувато обмежив говоріння мовами вибраною групою християн у церкві.⁴³⁴ Отож, аналіз біблійного богослов'я стверджує п'ятидесятників у реальності новозавітної практики говоріння іншими мовами як нормативної для християн.

Ключове питання: «Чи служать інші мови «початковою зовнішньою ознакою» чи «вихідним доказом» хрещення Духом Святим?» слід ввести в сферу систематичного богослов'я. На думку Мензіса «тут Павлу слід промовчати», оскільки він конкретно нічого не говорить про дар П'ятидесятниці, хоча вчення про мови як ознаку не вступає в протиріччя з його

⁴³³D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians, 12-14*. 1st edition. (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1996).

⁴³⁴Мензіс, *Дух и сила*: 117.

богослов'ям.⁴³⁵ У Луки дар П'ятидесятниці, як було вказано вище, є джерелом пророчого натхнення, яке включає надприродне харизматичне одкровення, натхненну промову й глоссолалію. Якщо використовувати п'ятидесятницьку лексику «зовнішньої ознаки/свідчення», то вона передбачає наявність видимих, демонстративних або чутних проявів. Звідси, харизматичне одкровення не може бути зовнішнім свідченням. На погляд п'ятидесятників, натхненна зрозуміла промова може бути інспірована Святим Духом, однак не є універсальною ознакою, на відмінну від говоріння мовами, які, в силу свого незвичайного, демонстративного характеру, підходять на роль «ознаки». Цінність говоріння мовами підкреслена Лукою в подіях дня П'ятидесятниці, в Кесарії та Ефесі й демонструє оточуючим нове переживання в середовищі віруючих. В Єрусалимі прибулі на свято вигукують «..усі чуємо ми, що говорять вони про великі діла Божі мовами нашими» (Дії Апостолів 2:11), в Кесарії єврейські супутники ап. Петра збентежені ознакою, а сам Петро наказує хреститися наверненим язичникам (10:45-48); в Ефесі учні Івана Хрестителя після молитви ап. Павла «промовляють різними мовами та пророкують» (19:6).

Отже, згоджуючись з Л. Хуртадо в тому, що в новозавітних текстах відсутня явно виражена й чітко сформульована доктрина про мови як початкове свідчення⁴³⁶, пророча природа дару П'ятидесятниці й демонстративний доказовий характер говоріння на інших мовах, на переконання п'ятидесятників, слугує вагомим аргументом, який доводить цю доктрину.

П'ятидесятницький богослов Р. Мензіс погоджується з тим, що формулювання «вихідний фізичний доказ» є достатньо новим для теології. Однак він його вважає релевантним як для історичної ситуації на межі ХІХ-ХХ ст., так і для новозавітної доби, коли поширення християнства у язичницькому світі могло супроводжуватися полемікою на цю тему.⁴³⁷ Вразливість поняття «доказ» полягає в тому, що можна сплутати дар з ознакою. Надмірна зосередженість на зовнішній ознаці як доказі хрещення Духом нівелює

⁴³⁵ Тамсамо: 118.

⁴³⁶ *Initial Evidence. Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*: 191.

⁴³⁷ Мензіс, *Дух и сила*: 121.

наслідки повноти духовного переживання. Окремі п'ятидесятницькі теологи вбачають небезпеку у підвищеній увазі до мов, що може звести дію Духа «до простого говоріння мовами». Зокрема С. Хортон зауважує: «Необхідно розуміти, що говоріння мовами є всього лиш початковою ознакою хрещення Духом Святим. Більше того, необхідно завжди пам'ятати, що саме хрещення Святим Духом не є вищою точкою нашого переживання. Це лише двері, які ведуть до зростаючих взаємовідносин з Духом».⁴³⁸ Подібно виражає свою стурбованість й Г. Фі, вказуючи, що надмірний акцент на питання послідовності та говоріння мовами може відсторонити від пневматологічної практики представників споріднених євангельських течій, яку він вважає правильною та прийнятною для сучасної церкви. Найбільш значущою якістю «потужного хрещення Духом» для Фі є «наділення силою Духа життя віруючого», яке він може отримати.⁴³⁹

Водночас поширення течій «харизматичного оновлення» без належної уваги, як вважають п'ятидесятники, до говоріння мовами змушує знову наполягати на важливості мов. Р. Мензіс захищає формулювання «вихідний/початковий фізичний доказ» вказуючи, що говоріння мовами є невід'ємною частиною дару П'ятидесятниці, тому разом з отриманням дару слід очікувати й проявів глоссолалії. Більше того, прояв глоссолалії для Мензіса свідчить про пророчу природу церкви, що наділена силою для виконання місіонерського завдання.⁴⁴⁰ Ще один п'ятидесятницький богослов Ф. Макчіа підкреслює теологічне значення говоріння мовами, виокремлюючи три сфери, де глоссолалія є особливо важливою:

- Місіологія: говоріння мовами супроводжують перші кроки до задуманого Богом подолання етнічних та економічних бар'єрів.⁴⁴¹

⁴³⁸ Stanley M Horton, *What the Bible Says About the Holy Spirit*. Revised edition (Springfield, Mo: Gospel Publishing House, 1976): 261.

⁴³⁹ Fee, *Gospel and Spirit: Issues and New Testament Hermeneutics*: 119.

⁴⁴⁰ Мензіс, *Дух и сила*: 121.

⁴⁴¹ Починаючи з раннях Отців церкви, благословення П'ятидесятниці розглядали як відміну прокляття Вавилону. У Вавилоні мови людські були змішані й народи розсіялися, в Єрусалимі мовний бар'єр було надприродним чином знято як ознаку того, що тепер всі народи зберуться перед престолом «зі всякого люду, і племен, і народів, і язиків» (Об'явлення 7:9).

•Есхатологія: прояв мов нагадує, що сучасні християни «живуть в останні дні» – час, який передує «Дню Господньому» (Дії Апостолів 2:17).

•Еклезіологія: мови можна охарактеризувати як «п'ятидесятницьке таїнство» (тобто видимий знак духовної реальності). Однак його здійснення не пов'язане з ієрархією чи організаційною структурою, що здійснює демократичний вплив на життя церкви.⁴⁴²

Отже, згідно п'ятидесятницького богослов'я, вчення про мови як доказ хрещення Духом закономірно витікає з пророчої природи пневматології Луки й ствердження Павла про те, що особистісна практика молитви на мовах має формуючий й потенційно універсальний характер.

Дискусійним питанням для пневматології залишається співвідношення характеру інших мов в Діях Апостолів та 1 Посланні до Коринтян 12-14 розд. Чи згадується в цих текстах один феномен чи маємо говорити про суттєві відмінності в характері надприродного мовлення? Окремі відмінності лежать на поверхні. По-перше мовлення відрізнялося за своїм напрямком: глоссолалія в Діях була публічною, скерованою на поліетнічний загальний представлений в день П'ятидесятниці в Єрусалимі, який мав довідатися «про великі діла Божі», в той час як Павло пише про говоріння на мовах, яке скероване «не людям, а Богу» (14:2, 14-17, 28). По-друге, мови відрізнялися за характером: глоссолалія в Діях була зрозуміла різноманітним групам слухачів, в тексті Павла для її розпізнання потрібен тлумач. По-третє, вона відрізнялася за своєю метою. В Діях глоссолалія була своєрідним доказом, початковою ознакою, яка свідчила про прийняття Духа, в той час як в посланні до Коринтян вона представлена формуючим знаком й триваючим даром.

Однак інші дослідники вказують на те, що у всьому Новому Завіті грецькі слова та вирази, які стосуються явища говоріння мовами, є однаковими. Поняття «*glossa*» (язик) має лише два значення («орган в устах» та «язик як мова»), а «*hermeneuo*» («інтерпретувати, перекладати») означає «перекладати

⁴⁴²Frank D. Macchia, «The Question of Tongues as Initial Evidence: A Review of Initial Evidence, edited by Gary B. McGee», *Journal Pentecostal Theology* 2 (1993):117-127.

мову». Звідси, висновується, що епізоди в текстах Луки й Павла відносяться до одного й того ж явища, а саме до мов.⁴⁴³ Навіть, ті, хто вважають, що ціль явища різна, визнають, що його характер один і той самий. П'ятидесятницький теолог С. Хортон вказує: «...мови в 2 розділі Дій й мови в 12-14 розділах 1 Послання до Коринтян одні й ті ж».⁴⁴⁴ Як свідчить офіційне формулювання Асамблей Божих в «Заяві про основоположні істини», «мови однакові за своєю сутністю», але «різні за характером й застосуванням».⁴⁴⁵

П'ятидесятницький погляд на формуючий та універсальний характер мов у ап. Павла на підставі 14 розділу 1 Послання до Коринтян оспорується теологом М. Тернером в статті «Мови: досвід для всіх в церквах Павла?». На його думку, текст 12-14 розділів 1 Коринтян має полемічний характер, оскільки Павло прагне коригувати проблеми, які виникли в церкві з розумінням та застосуванням мов. Прояв мов міг розглядатися як показник вищого рівня духовності та засіб, завдяки якому можна було долучитися до духовної еліти. Згідно версії Тернера, говоріння на мовах в церкві Коринта було обмеженим явищем, під час якого деякі віруючі нетактовно проявляли себе на зібраннях голосними викриками.⁴⁴⁶ Опонуючи Тернеру, Р. Мензіс уточнює питання, яке необхідно поставити в цій ситуації: «Суть питання не в тому чи дійсно всі коринтяни говорили на мовах, а в тому, чи мав на увазі Павло, що потенційно це можливо?».⁴⁴⁷ Якщо слідувати логіці реконструйованої Тернером проблеми, згідно з якою мови в Коринті були прерогативою вибраних,⁴⁴⁸ Павло пояснює потенційну загальнодоступність мов в аспекті формування в особистому молитовному житті. Павло відкидає елітарні амбіції коринтян, засновані на

⁴⁴³Стотт, *Деяния святых Апостолов*: 83.

⁴⁴⁴Стэнли Хортон, *Деяния Апостолов. Везание Духа* (Спрингфилд: «ЛайфПаблішерс», 2002): 33.

⁴⁴⁵*Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God with Revised Constitution and Bylaws*: 134.

⁴⁴⁶Max Terner, «Tongues: An experience for all in the Pauline Churches?». *Asian Journal of Pentecostal Studies*. 1.2 (1998): 237.

⁴⁴⁷Мензіс, *Дух и сила*: 126.

⁴⁴⁸З такою інтерпретацією проблеми в Коринт і незгодний Г. Фі, який вважає, що елітарною формою духовності захопилася вся церква, а не її частина.

партикулярній пневматології. «на зібрані церкви більш духовно пророкувати, оскільки це зрозуміло й натхненно для всіх вірних».⁴⁴⁹

Аналізуючи «риторичне питання» ап. Павла «Чи ж мовами всі розмовляють?», М. Тернер відносить його не до зібрання, як на тому наполягає Р. Мензіс, а загалом до всебічного життя християнина. Хоча він визнає, що в широкому контексті тут обговорюються проблеми, пов'язані зі спільним богослужінням в церкві. Граматичні особливості грецької мови вказують на те, що відповідь на риторичне питання Павла негативна. Однак, на переконання п'ятидесятників, Павло не запитує: «Чи можуть всі говорити мовами?», а питання потрібно уточнити наступним чином: «Не всі говорять мовами й тлумачать їх публічно? Чи не так?». П'ятидесятники впевнені, що задаючи це питання, ап. Павло мав на увазі, що коли віруючі сходяться разом, вони не виконують однакову функцію. Вірші, які передують риторичному питанню (12:28-30), слугують прикладом розмаїття служіння і дарів, які діють в церкві. Крім цього, перераховуючи ці дари та служіння, апостол інтегрує їх в колективне життя церкви, тому «риторичне питання» стосується застосування мов в зібранні, а не в особистісній практиці. Натомість М. Тернер вважає, що мова йде про церкву взагалі, а не помісне зібрання в Коринті. Таке судження витікає зі спогадів Павла про апостолів (12:28-29): «Зазвичай (а може й ніколи) на зібраннях коринтської церкви не бувало декілька апостолів».⁴⁵⁰

Цікаво, що М. Тернер, обмежуючи коло тих, хто говорив на мовах в Коринті, розглядає пророцтво доступним для всіх, хоча вказує, що не всі пророки. Його обґрунтування засновується на наявності служіння пророка в церкві й відсутності служіння мов, або термінології для опису подібного служіння. Відповідно до п'ятидесятницького розуміння, існує розмежування між тими, хто практикує дар мов в зібранні разом з тлумаченням для загального розвитку, й тими, хто практикує його в приватному порядку для власного розвитку. Насправді, так само як ап. Павло в тексті не обмежує служіння

⁴⁴⁹Мензіс, *Дух и сила*: 127.

⁴⁵⁰Terner, «Tongues: An experience for all in the Pauline Churches?»: 240.

пророка, він не хоче виключати нікого з служіння говорити слово на мовах на користь церкви.

Нарешті ще один дискусійний текст 1 Послання до Коринтян стосовно інших мов: «Я хочу щоб мовами говорили всі, а ліпше щоб пророкували» (14:5). М. Тернер відкидає баптистську ідею про те, що Павло вибудовує роздуми таким чином щоб відмовитися від цих проявів. Теолог не бачить іронії в побажанні апостола, однак вказує, що Павло не впевнений в реальному втіленні цього побажання. До такого висновку Тернер приходять, аналогізуючи текст 1 Коринтян 14:5 з 7:7, який стосується побажання Павла не вступати в шлюб.⁴⁵¹ Натомість Р. Мензіс, проводячи екзегетичний розбір тексту вказує на зовсім інший контекст 14 розділу Послання й заперечує неможливість виконання бажання Павла. Тлумачення Р. Мензіса, з яким солідарні більшість п'ятидесятників, полягає в наступному: «.. в зібранні пророцтво має перевагу над мовами (якщо тільки мови не супроводжуються тлумаченням), тому що від нього духовно зростають всі. Оскільки мови як і пророцтво позитивно впливають на всю церкву, складається враження, що будь-який член громади може практикувати й те й інше».⁴⁵²

Таким чином, для п'ятидесятників паулістична пневматологія, а конкретно 1 Коринтян 12-14 розділи, не є спробою засудити практику глоссолалії. Павло прагне відкоригувати духовну практику в Коринті, а не засудити, тим більше відмінити її. В ширшому контексті, хоча апостол говорить про доступність говоріння мовами, так само як і пророцтва для кожного віруючого, ці питання не стосуються основної сутності християнської віри. Сучасне п'ятидесятництво солідарне в тому, що наявність мов не є ознакою духовності чи святості й ситуація в Коринті слугує прикладом для такого висновку.

Згідно вчення класичної п'ятидесятницької деномінації «Церкви Чотирьохстороннього Євангелія», мови в якості початкового свідчення про хрещення Святим Духом можливо використовувати трьома способами:

⁴⁵¹ Там само: 243.

⁴⁵² Мензіс, *Дух и сила*: 132-133.

- Використання мов під час поклоніння в якості молитовної мови, скерованої до Бога;

- Мови як «ознака» для невіруючих (14:22-23). Ознака в даному випадку не є засобом навернення, згідно паулістичної пневматології переконати невіруючого має пророцтво (14:22-24). Ознака мов скоріше є свідченням невірства й сумної долі нерозкаяного грішника.⁴⁵³

- Мови – це словесний дар, звернений до церкви, який завжди повинен бути розтлумачений. Якщо той, хто говорить на мовах невпевнений, чи присутній в громаді тлумач, йому краще мовчати або молитися про дар тлумачення мов (14:13, 28).⁴⁵⁴

Останній аспект в п'ятидесятницькому середовищі є достатньо дискусійним. Зокрема, більша частина хрещених Духом розрізняє говоріння мовами як універсальний знак і як особливий дар. Із цього погляду, знаком хрещення в Дусі всіх справжніх вірян є те, що вони всі спроможні говорити мовами, а деякі з них можуть також використовувати цей дар у публічному богослужінні. В той час як теологи «Церкви чотирьохстороннього Євангелія» дозволяють на загальному зібрані церкви лише пророцтво з тлумаченням мов. Хоча можливо тут питання у відсутності спільного розуміння дару мов. Хтось в тому вбачає ксенолалічний прояв, частина ж – унікальну спроможність говорити рідною мовою без задіяння розуму. Є також версія, що дар мов – це пророче слово, яке звучить на незрозумілій мові й має бути витлумачене. При цьому самі носії дарів не завжди спроможні ідентифікувати їх, що ускладнює застосування харизм під час зібрання.

Серед п'ятидесятників відсутня єдина точка зору й відносно настанов апостола Павла стосовно застосування мов в зібрані (14:22-23). Вважається, що в коринтській церкві деякі повірили, що говорять мовами ангелів (13:1); на зібраннях переважало говоріння на мовах, а ті, хто говорили, перебивали один одного, щоб виголосити щось на мовах, ігноруючи тлумачення (14:27-28).

⁴⁵³ Тут теологи «Церкви Чотирьохстороннього Євангелія» приводять аналогію з текстом пророка Ісайї 28:11-13: «Тому незрозумілими устами й іншою мовою буде казати народові цьому».

⁴⁵⁴ Даффилд, Ван Клив, *Основи п'ятидесятницького богослов'я*: 306.

Основне питання стосовно цього тексту Писання полягає в наступному: заохочує чи перешкоджає Павло загальному поклонінню, коли всі говорять мовами? Частина хрещених Святим Духом стверджує, що Павло зводив використання мов до мінімуму й тільки двоє чи троє мали говорити на мовах під час служіння, незалежно від причини. Таким чином, можливо було б впоратися із загальним поклонінням на інших мовах. Інші п'ятидесятники розглядають текст 1 Коринтянам 14:23-24 в якості двох паралельних тверджень: всі говорять на мовах, всі пророкують. На думку теолога Асамблеї Божої Д. Ліма, такий погляд не відповідає логіці Павла оскільки спільне пророкування призвело б до замішання і безладу і навіть могло бути сприйнятим як загальний психоз.⁴⁵⁵ Павло дозволяє пророкувати до зібрання в служінні «по одному» (14: 31). Згідно з цим баченням, впорядкування екстатично налаштованого зібрання – один з найбільших викликів, який був в Коринті й проявлявся в окремих випадках в п'ятидесятницькому середовищі. Згідно вчення Павла, пророчі послання мають виголошуватися «згідно з порядком й належним чином». Число тлумачів обмежувалося двома-трьома людьми. Водночас, на підставі текстів Луки, які фіксують говоріння мовами, п'ятидесятники не забороняють загальної, «хорової» молитви на мовах, інтерпретуючи це як загальне поклоніння. Коли ж хтось починає тлумачити мови, шум загальної молитви стихає й віруючі слухають зміст витлумаченого. При цьому вважається, що обидва дари мають власну цінність й значення. Дар говоріння мовами звернений до видимого прояву, в той час як дар пророцтва апелює до змісту. Як вказує Лім: «Мови служать в якості індикатора, пророцтво служить комунікатором. Мови привертають увагу до могутньої Божої дії, пророцтво закликає до покаяння і віри у відповідь на могутню дію Бога».⁴⁵⁶

П'ятидесятницьке формулювання «початкове свідчення хрещення Святим Духом» по відношенню до інших мов, може передбачати наявність інших ознак цього надприродного переживання. Хоча на питання: «Чи вичерпується

⁴⁵⁵Девід Лім, Духовные дары. В *Систематическое богословие*. Редактор Стэнли Хортон (К.: Лайф, 1999): 634.

⁴⁵⁶Там само: 635.

хрещення Святим Духом говорінням іншими мовами» п'ятидесятники загалом відповідають «ні», у пневматології як раннього, так і сучасного руху не існує одного погляду на свідчення хрещення Духом, крім мов. Це питання достатньо актуальне, оскільки чимало вірян, маючи досвід одноразового кульмінаційного переживання, схильні розглядати його як ознаку святості, духовної зрілості або навіть ключовий елемент ідентичності.

У ранньому п'ятидесятництві, де відчутними залишалися інтенції «руху святості», вказувалося, що одне лиш говоріння мовами не є доказом того, що християнин сповнений й керований Духом. Передбачалися також наявні плоди постійного перебування Духа, діапазон яких коливався від плодів Духа описаних ап. Павлом в Посланні Галатам (5:22-23) до активної місіонерської позиції. Т. Баррат зокрема зазначає: «Ми маємо пам'ятати, що інші мови не є тим, що ми маємо шукати. Ми прагнемо не менше, як самого Утішителя, Духа істини й Духа сили від Бога... Головне ж – це сила Святого Духа, про перебування якої в нас свідчать не лише інші мови, а все наше служіння й життя».⁴⁵⁷ Д. Джі, ранній п'ятидесятницький теолог, дихотомічно розглядає це питання. З одного боку, він стверджує: що «плід Духа є доказом нашого ходіння в Дусі, яке не вказує на те, що ми були хрещені Духом Святим».⁴⁵⁸ В іншому розділі своєї розвідки Джі демонструє певні якості християнського характеру як ознаку чи свідчення сповнення Духом. Серед інших, він перераховує «багате свідчення», «дух готовий до прийняття чогось нового» й «посвячення».⁴⁵⁹

Сучасні п'ятидесятники вказують на те, що в Писанні ніде не пов'язуються разом плоди Духа та його дари в якості свідчення сповнення Духом, однак це не відкидає того, що практичні наслідки впливу Святого Духа в житті християнина проявляються в святих поривах й прагненнях, які ведуть до духовного зростання. Звідси п'ятидесятники загалом не вбачають в якостях характеру християнина чи в плодах Духа продовження хрещення Святим

⁴⁵⁷Баррат Т. «Обетование Отца или сила свыше»: 7.

⁴⁵⁸Donald Gee, *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today* (Gospel Publishing House, 1963): 18.

⁴⁵⁹Там само: 48.

Духом, однак ці якості «можуть і повинні розвиватися в тих, хто пережив цей досвід».⁴⁶⁰

Іншим припущенням серед п'ятидесятницьких авторів вважається продовження хрещення Святим Духом харизматичними дарами. Д. Джі відмічає: «Оскільки дари є проявами Духа, який мешкає у віруючому, основоположним є те, що люди, які їх розвивають, сповнюються Духом мірою їх розвитку»⁴⁶¹. Оскільки дарам Духа передувало хрещення Духом, деякі вірні впевнені, що хрещення Святим Духом є ключем для інших духовних дарів. Через критику такої позиції з боку баптистських та харизматичних кіл, частина п'ятидесятницьких авторів наголошує на тому, що хрещення Святим Духом відкриває можливості для прояву деяких специфічних дарів, таких як говоріння мовами або пророцтво. Остаточним припущенням щодо постійних доказів хрещення Святим Духом є реальність активної сили Святого Духа в житті віруючих. Основною задачею сповнення Духом є наділення силою, за допомогою якої стає можливим прогрес як у слові, так і свідчення про Ісуса.

Отже, п'ятидесятники наполягають на тому, що «повна Євангелія» має включати говоріння мовами, при цьому формуючи суспільний контекст, який підсилює відчуття очікування дару. П'ятидесятницькі спільноти втілюють ці очікування, і це надає руху важливу підтримку проти тих, хто проголошує це явище «ненормальним» чи «недоречним».

Таким чином, п'ятидесятництво, прагнучи відновити повноту першоапостольської духовної дійсності, з самого початку своєї історії наполягає на нормативності феномену говоріння мовами як початкового фізичного доказу хрещення Святим Духом. Апелюючи до пророчої сутності пневматології Луки, вбачаючи в Павловому Посланні до Коринтян бажання відкоригувати, а не заборонити харизматичні практики, п'ятидесятники й сьогодні очікують на зовнішній знак або прояв прийняття духовного хрещення, що виражається в глоссолалії. Теологічно доктрина початкового доказу

⁴⁶⁰ Викофф, *Крещення Духом Святим*: 588.

⁴⁶¹ Gee, *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today*:18.

функціонує сакраментально: вона є зовнішнім підтвердженням внутрішньої благодаті, отриманої від Божого Духа. Доступність масового говоріння мовами без сумніву впливає на місіональну активність руху, його еклезіологічні конфігурації, інтенсивність літургійних практик. Попри окремі відмінності в підходах стосовно наслідків досвіду хрещення Духом Святим, вчення про початкову фізичну ознаку є однією зі складових п'ятидесятницької ідентичності.

3.3. Специфіка п'ятидесятницького вчення про зцілення

Егалітарний феномен говоріння мовами в п'ятидесятницькому середовищі не є єдиним засобом сполучення сучасних вірян з реальністю новозавітної спільноти. Категоричне заперечення цессаціонізму обумовило потужний акцент в п'ятидесятницькому русі на пошук надприродних виявів, зокрема, чудеса, ознак й, особливо, зцілення. Враховуючи те, що за соціальним станом серед представників раннього п'ятидесятництва здебільшого переважили вихідці з соціально маргіналізованих груп, а також беручи до уваги вплив теологію руху святості з її акцентом на зціленні як частині спокутування разом з несприйняттям тогочасної медицини, можна зрозуміти, чому тема фізичного зцілення стала однією з ключових у визначенні ідентичності п'ятидесятництва. Значимість практики зцілення також була посилена місіональною інтенцією п'ятидесятництва, особливо, в країнах «третього» світу, оскільки розглядалася як потужний засіб привнесення Царства Божого в життя конкретної людини.

Попри важливі історичні та соціальні передумови, які зробили вчення про зцілення складовою п'ятидесятницької ідентичності, представники руху намагаються розвинути його біблійно-богословське обґрунтування. Першою богословським аргументом п'ятидесятників на користь їх віри у можливість зцілення в сучасності є їх специфічна христологія. Якщо традиційний протестантизм вважає, що Христос своєю смертю на хресті забезпечив людям прощення минулих гріхів і досяжність для них вічного життя, п'ятидесятництво

сформувало таке розуміння постаті Христа, яке називають «чотирьохстороннім» євангелієм. Згідно з цим підходом, Христос і зараз діє в середовищі віруючих, при цьому Його діяльність не обмежується потойбічним спасінням. Перетворювальний вплив Христа, який стосується як окремих вірян, так і їх спільнот, поширюється на сферу фізичного й емоційного здоров'я людини. Тобто Христос виступає як Цілитель, той, хто звільняє від хвороб та сил сатани.⁴⁶² На підставі тексту Послання до Євреїв 13:8: «Ісус Христос вчора, і сьогодні, і навіки той Самий!» п'ятидесятники вказують на безперервність особистості, характеру та дії Христа після Його смерті, воскресіння та вознесіння.

Другою причиною для вірування п'ятидесятників в божественне зцілення є переконання в те, що надприродне відновлення фізичного здоров'я є одним з аспектів викупної жертви Христа. На переконання п'ятидесятників, біблійне вчення про зцілення нерозривно з'єднане з вченням про спасіння, останнє ж стосується усіх сфер життя людини. Всі добрі й досконалі дари є результатом дії хреста Христового.⁴⁶³ Як буде нижче продемонстровано, на думку п'ятидесятників, євангелист Матвій (8:14-17) тлумачив вірш про Раба, що страждає (Ісайя 53:4), як вказівку на служіння зцілення Христа у контексті Його викупної роботи.

Крім цього необхідно звернути увагу на особливості п'ятидесятницької антропології. Якщо людина не є незв'язною сукупністю тіла, душі й духа, а справжньою єдністю, то спасіння має стосуватися усіх сторін людського існування. У більш широкому контексті, до спасіння у п'ятидесятництві трактується не просто як духовне визволення людини, а як відновлення занепаłego світу. Бог проти людських страждань, бо вони є результатом гріхопадіння, а не Його досконалої волі. Спокутування варто розуміти в якості плану для відновлення всього творіння, особливо людства. Хоча остання теза є

⁴⁶²Більше про «Чотирьохсторонню» христологію: Daniel M. Epstein, *Sister Aimee: The Life of Aimee Semple McPherson* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1993).

⁴⁶³Пурди, *Божественное исцеление*, 656.

достатньо дискусійна серед п'ятидесятників, останнім часом п'ятидесятники більш цілісно підходять до сотеріологічних питань.

Нарешті, місійна природа руху орієнтує його прибічників розглядати зцілення як засіб досягнення людей в благовісті. П'ятидесятники вказують, що результатом зішестя Духа й проповіді Петра в День П'ятидесятниці, стало приєднання до церкви трьох тисяч людей (Дії Апостолів 2:41), тоді як внаслідок зцілення Петром та Іваном кривого увірувало п'ять тисяч людей (Дії Апостолів 4:4). Той факт, що переважна більшість зцілень Христа та апостолів відбулася за межами культової споруди, приводить п'ятидесятників до висновку про місіонерську сутність цієї дії. А оскільки порядок денний церкви «кінця часів» не відрізняється від завдань першоапостольської доби, то зцілення залишається дієвим засобом в арсеналі церкви в дії, тобто місії.⁴⁶⁴

Історичними попередниками п'ятидесятників у вчені про зцілення вважають лідера квакерів Д. Фокса та пізніші ревайвалістські рухи ХІХ ст. Хоча християни усіх часів вірили, що людська хвороба і слабкість можуть бути усунуті надприродним втручанням Бога, яке відбувається у відповідь на молитву, саме у Товаристві друзів (квакерів) з'являється цілісне та обгрунтоване вчення про оздоровлення. Квакери наполягали на суверенності Бога в зціленні й вважали його прерогативою Святого Духа.

Водночас більш розвинуті теологічні моделі пов'язані зі зціленням з'явилися у безпосередніх попередників п'ятидесятництва – послідовників методистського руху святості. Більшість проповідників руху наполягали, що досягнення досконалості та повного освячення християнина є другою чи окремою дією благодаті, яка здійснюється шляхом раптового надприродного втручання Бога. На цій основі частина вчителів та практиків зцілення вказували на необхідність моментального переживання оздоровлення. За його відсутності хворий або той, хто молився могли бути звинувачені у відсутності віри або наявності гріха. При цьому, представники однієї з течій руху – кесвікської

⁴⁶⁴Gary L. McClung, «Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 16:1 (1994): 14.

гілки, які інтерпретували освячення не лише як подію, а і як процес, вказували, що щойно Бог чує молитву віри про зцілення, Він відповідає негайно, однак фактичне проявлення зцілення може відбуватися поступово. Інші елементи вчення про зцілення в інтерпретації Руху Святості можна звести до наступних положень:

- звільнення від хвороб не може бути відділене від цілої справи спокутування;
- Христос поніс на хресті як духовні, так і фізичні страждання;
- Божа воля для людей не може полягати у тому, щоб вони хворіли, оскільки Христос забрав на хрест хвороби всього людства;
- обітниці Божі не виконуються самі собою, їх реалізація залежить від особи і її віри так, як це є і у спасінні;
- право молитися над хворими мають не тільки старійшини, а й усі ревні та праведні християни.⁴⁶⁵

Основні акценти вчення про фізичне оздоровлення в русі святості були перейняті ранніми п'ятидесятниками. Його популярність у колах хрещених Святим Духом на поч. ХХ ст. була також обумовлена особистою позицією ранніх богословів руху Ч. Пархама й У. Сеймура. Ч. Пархам з дитинства страждав від чималої кількості захворювань й прагнув стати лікарем. Однак після чергового приступу ревматизму, відновив релігійні шукання, які привели його в методистську церкву. Під впливом власної хвороби, а також захворювання сина, Ч. Пархам в 1898 р. відкрив дім зцілення в м. Топека, шт. Канзас. Разом з іншими ідеологами оздоровлення, Ч. Пархам відстоював тезу про те, що «Христос проти диявола, захворювань, ліків та лікарів», а також «Біблія красномовно замовчує про чудесні таблетки та порошки».⁴⁶⁶ Подібний радикалізм був обумовлений скепсисом щодо наукового й медичного прогресу в колах містичних течій кінця ХІХ – поч. ХХ ст., протиставленням надприродного зцілення природним методам лікування. Ч. Пархам культивував

⁴⁶⁵Більше про розуміння зцілення в Русі Святості: Nancy A. Hardesty, *Faith Cure: Divine Healing in the Holiness and Pentecostal Movements*. (Baker Academic, 2003).

⁴⁶⁶Г'єри Макги, «Пятидесятническое наследие Чарльза Пархама». *Духовные источники*. Вып. 9 (2001): 18.

вчення про зцілення в біблійних школах, які стали осередками раннього досвіду хрещення Святим Духом з ознакою іншим мов. Його учень У. Сеймур, який мав схожу біографію, пов'язану з хворобами, перейняв вчення про зцілення, однак, вчив менш радикально, ніж Ч. Пархам, не заперечуючи використання медикаментозних препаратів, хоча й не схвалював їх. Новостворена Асамблея Божа, в 1916 р. включила в свої віронавчальні положення вчення про «божественне зцілення», вказуючи, що «надприродне зцілення від Бога є невід'ємною частиною Євангелія. Свобода від хвороби приходить через спокутування. Це привілей усіх віруючих».⁴⁶⁷ Аналогічно й в основах віри Міжнародної церкви «Чотирьохстороннього Євангелія» вказано: «Ми віримо, що божественне зцілення – це сила Ісуса Христа зціляти хворих й зламаних у відповідь на молитву віри. Ісус, який вчора, сьогодні й навіки той самий, не змінився й до цього дня залишається вседостатньою допомогою в бідах. Він спроможний воскресити до нового життя не лише душу, дух, але й тіло, сповняючи потреби у відповідь на віру тих, хто молиться в послуху Його всевишній та незаперечній волі».⁴⁶⁸ Хоча теологія руху святості впливала на хрещених Святим Духом, початкова п'ятидесятницька практика зцілення була заснована на біблійних (в основному, новозавітних) прецедентах, помножених на переконання постійної доступності Бога. При цьому, п'ятидесятники менше цікавилися причиною походження хвороби, а більше фокусувалися на потенціалі Євангелій у контексті зцілення, вказуючи, що третина тексту Євангелія від Марка присвячена темі надприродного оздоровлення. Євангелист Матвій через приклади зцілення ототожнює Христа з Месією, а для Луки зцілення є свідченням рятівного служіння Христа. В п'ятидесятницькому розумінні, біблійний наратив повідомляє про зцілення з метою пояснення Божого характеру, оскільки в Його природі закладено бажання оздоровлювати людей. Водночас, Його дії в зціленні згідно з Писанням мають специфіку. Так, у Старому Заповіті фізичне здоров'я було наслідком дотримання Закону (Вихід

⁴⁶⁷ *Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God with Revised Constitution and Bylaws*, 131.

⁴⁶⁸ Даффилд, Ван Клив, *Основи пятидесятнического богословия*: 322.

15:26). У Новому Завіті зцілення доступне для тих, хто приходить у вірі до Бога через Ісуса Христа.⁴⁶⁹

Як і стосовно інших п'ятидесятницьких практик, богословське обґрунтування зцілення відбулося на наступних етапах розвитку руху. У перші десятиліття його розвитку віруючим достатньо було біблійних розповідей про зцілення та сучасних свідчень. У. Холленвегер відзначає: «П'ятидесятництво – усна релігія. Їй невластива абстрактна мова... П'ятидесятництво передають оповідями, свідченнями та піснями... Коли ви стаєте п'ятидесятником, ви говорите про те, як ви зцілилися або як змінилося все ваше життя. Саме про це п'ятидесятники твердять невпинно, зокрема й тому, що людям цікаво слухати такі розповіді».⁴⁷⁰ Однак, цього недостатньо для богословського обґрунтування радикального вчення про зцілення. Тому сучасні п'ятидесятницькі теологи скористалися як богословським надбанням руху святості, так і окремими протестантськими сотеріологічними, антропологічними та есхатологічними напрацюваннями. Засновуючись на теології творіння, вказуючи на цілісність Божого задуму стосовно всього існуючого, п'ятидесятники вважають, що зцілення є частиною Божої дії для порятунку через Христа. Проголошуючи «повне Євангеліє» для «всієї людини», вони заперечують ідею, що Бог турбується тільки про душу, а не про людину як ціле. При цьому відкидається дуалістичний підхід в антропології, який передбачає розуміння зіпсованості людського тіла й матеріального світу в дусі неоплатонізму. П'ятидесятники звинувачують Августина та Кальвіна в тому, що вони применшували важливість фізичного аспекту людського існування, задавши відповідний ракурс тлумачення Писання.⁴⁷¹ Згідно з п'ятидесятницьким прочитанням Біблії, людська природа є цілісною. Холістичність людської природи не заперечує того, що ціле містить в собі різноманітні частини. Іншими словами, біблійний холізм не можна розглядати як форму монізму. Скоріше мова йде про людину в її цілісності з усіма аспектами її природи, які гармонійно взаємодіють у рамках

⁴⁶⁹Пурди, *Божественное исцеление*: 670.

⁴⁷⁰Walter J Hollenweger, «Pentecostalism's Global Language». *Christian History* 17, no. 2 (1988): 42.

⁴⁷¹Пурди, *Божественное исцеление*: 671.

єдиної людської істоти. Згідно з таким підходом, всі дії, які чинить людина, вона здійснює як єдина особа. Якщо мова йде про гріховність, то її дія поширюється на всю людину, а не тільки на тіло чи душу. Це ж стосується й голгофського спокутування. Бог створив цілісну людину, тому Його воля – врятувати і відновити людей в їх цілісності і єдності.

На цій богословській підставі п'ятидесятники приходять до висновку, що зцілення не можна розглядати як щось чуже або те, що не відноситься до спасіння. В Писанні не йде мова про таке спасіння, яке б виключало якісь аспекти фізичної природи. Стверджувати, що в Книзі Пророка Ісаї (53-55) і Першому Посланні Петра (2:24) йде мова виключно про духовне зцілення або спасіння душі, а не про фізичне зцілення, означає встановлювати не властивий для біблійного світогляду поділ між духовною і фізичною сторонами людського існування. Термін «спасіння» можна віднести як до порятунку, так і до зцілення. Часто єдиним ключем до встановлення його значенням є конкретний контекст, в якому використано це слово. Двоїстість доктрини примирення полягає у «відновленні та зціленні». Таким чином, людина приймає спасіння і освячується зсередини, стає духовно й емоційно єдиним цілим через Святий Дух і в не меншій мірі потребує фізичної цілісності.⁴⁷²

Одним із аргументів цілісності є слова Христа про зв'язок гріха та хвороби, прощення та зцілення. У випадку з паралізованим, Христос звертається словами «Відпускаються, сину, гріхи тобі» (Євангеліє від Марка 2:5). Цей текст можна розглядати у сенсі вказівки на зцілення як ствердження Божого плану спасіння. При цьому необхідно зазначити, що у більшості випадків п'ятидесятники заперечують постійну залежність між хворобою та гріхом на рівні окремої людини, спираючись на Євангеліє від Івана 9:1-3. Для п'ятидесятницького богослов'я властиве переконання, що коли гріх увійшов в життя людства, всі люди зазнали страждання, таким чином, людські хвороби є наслідком гріхопадіння, а не конкретних гріхів людини.

⁴⁷²Ray S Anderson, and Todd H Speidell. On Being Human: Essays in Theological Anthropology (Eugene: Wipf & Stock Pub, 2010): 172.

Поширена у євангельському богослов'ї критика вчення про те, що фізичне зцілення витікає з викупної роботи Христа на хресті спирається на відмінності у розумінні змісту спокутування. Так, Д. Стотт та Д. Петтс, виходячи із семантики терміну спокутування й споріднених йому термінів в Новому Завіті (*hilasterion* – «жертва примирення» й «*lytron*» – викуп/спокута) визначають спокуту як «покриття гріха» й розглядають значення хреста з юридичної точки зору.⁴⁷³ В такому разі можна стверджувати, що Христос на хресті поніс гріхи всього світу, Він прийняв на себе покарання за гріхи усіх людей й усунув проблему гріха. З цього випливає, що фізичне зцілення людини залишається за межами сотеріології. У богослов'ї ліберального протестантизму хресна смерть Христа розуміється як приклад найвищої любові. Цей подвиг любові викликає відгук в послідовників Христа, які мають діяти таким же чином як і він. Смерть Христа як приклад і виклик для жертвовної любові може розглядатися як один з вимірів спокути, але не вичерпує її.

Опоненти п'ятидесятницької доктрини зцілення як складової спокутування розмежовують зцілення, яке здійснюється прямим й суверенним втручанням Бога, й дію благодаті, засновану на хресті. Така дихотомія не виключає надприродного оздоровлення, однак обмежує його виключно Божим суверенним рішенням. Зцілення не є частиною спокутування, бо інакше можна очікувати, що кожен хто повертається до Христа буде оздоровлений, так само як і спасений, а на практиці так не відбувається.

Для обґрунтування вчення про зцілення як одного з наслідків спокути Христа на хресті п'ятидесятники використали класичну концепцію лютеранського теолога Г. Аулена, яку можна назвати «Христос-переможець».⁴⁷⁴ Роздумуючи у руслі богослов'я хреста М. Лютера, Аулен робить акцент на тому, що Христос Своєю смертю та воскресінням переміг «влади й начальства». Хрест розглядається не лише як засіб, який вирішує проблему гріха, а як точка поразки диявола, гріха та смерті. Аулен надає хресту

⁴⁷³David Petts, «Healing and the Atonement». *EPTA Bulletin* 12 (1993): 23-27.

⁴⁷⁴Перше видання однойменної праці Аулена побачило світ в 1931 р.

Ісуса космічний сенс: все творіння позбавляється гніту поневолювачів. Втілення Христа пов'язується з Його смертю, в той час як Його смерть має вирішальне значення для звільнення творіння.

На основі концепції Христа-переможця п'ятидесятники розширюють погляд на спокутування й, виходячи за семантичні рамки термінології, вбачають в ньому інші елементи біблійного свідчення. Вони не погоджуються з твердженням про визначеність в питанні духовного рятунку й одночасу невизначеність в сфері фізичного оздоровлення. Продовжуючи логіку Г. Аулена, Р. Мензіс твердить «..безглуздо розмежовувати прояви абсолютної влади Божої та дії, обумовлених хрестом. Ісус – повноправний Господь і діє як Цар, тому, що Він є Агнець, який був заколений».⁴⁷⁵ Аналізуючи новозавітні тексти, п'ятидесятницький богослов вбачає в хресті кульмінаційний момент, завдяки якому Ісус є Господом і Спасителем, оскільки Він «був заколений від закладин світу» (Об'явлення 13:8).

Другим аргументом п'ятидесятників є заперечення хибної аналогії, згідно з якою людина, котра покалася та увірувала завдяки перетворювальній силі Божої благодаті, одразу отримує прощення й вступає в нові стосунки з Богом, в той час як досвід зцілення проголошується більш невизначеним й спорадичним. На підставі 2 Послання до Коринтян 3:18 та інших текстів хрещені Духом вважають, що спасіння, дароване Христом, прогресивне за своєю природою. Тобто, в духовному відношенні досвід спасіння людина переживає не одразу й не у всій повноті. Людина стає на духовний шлях у конкретний момент часу, але це лише початок руху на шляху до преображення в Його образ.⁴⁷⁶ На думку Мензіса, така постановка питання правильна як для духовних, так і для фізичних аспектів спасіння, оскільки кінцева мета існування людини включає у себе воскресіння тіла, преображеного Духом. Звідси, як нинішній духовний

⁴⁷⁵Мензіс, *Дух и сила*: 155.

⁴⁷⁶Ідею «прогресивного спасіння» підтримують не всі п'ятидесятники, а здебільшого течії, які відчули вплив веселянського вчення про освячення. Хоча українські п'ятидесятники здебільшого солідарні з такою точкою зору.

досвід є гарантією майбутнього досвіду, так й нинішній досвід зцілення передбачає славне тілесне воскресіння.⁴⁷⁷

Ще один аргумент, який п'ятидесятники віднедавна використовують, пов'язуючи спокутування й зцілення, теж укорінений у розумінні спасіння як відновлення всього творіння. На підставі Римлянам 8:23 та 1 Коринтянам 15:42-54 частина сучасних п'ятидесятницьких богословів стверджує, що спасіння має вселенську природу й включає фізичні аспекти буття. Такий підхід є достатньо новим, оскільки ранні п'ятидесятники, мислячи категоріями преміленіалізму, не бачили необхідності у перетворенні світу, який незабаром зникне у вогні Божого суду. Преміленілістична есхатологія спричинювала низьку соціальну активність та відсутність екологічної свідомості п'ятидесятників. Зміна есхатологічних підходів, яка буде розглянута в окремому розділі, обумовила трансформації у сприйнятті спасіння від рятунку окремих людей (хоча цей наголос залишається ключовим в русі) до цілісного перетворення світу. В цьому контексті зневажливе ставлення до проблем тілесного виміру буття було б нелогічним. Апостол Павло закликає віруючих бачити себе не безтілесними духами, а преображеними людськими істотами, все життя яких, включаючи його тілесний аспект, визначається Христом. У цьому контексті богослов Асамблеї Божої В. Пурді цитує Іренея Ліонського, який вірив, що спасіння є «спасінням тіла, а не спасінням від тіла».⁴⁷⁸ До того ж порожня могила воскреслого Христа засвідчує, що за нас помер «цілісний Христос», який прийшов викупити цілісних людей, а не їх окремі аспекти. Таким чином, приходимо до висновку, що сучасні п'ятидесятники переконані, що до сфери інтересів та намірів Бога належить фізичне буття людини, навколишнє середовище, зрештою, весь всесвіт. Отож, богослов'я та практика фізичного зцілення п'ятидесятників нагадує про цілісну природу викупних намірів Бога, які стали реальністю, завдяки хресту Ісуса.

⁴⁷⁷ Мензис, *Дух и сила*: 156.

⁴⁷⁸ Пурді, *Божественное исцеление*: 677.

Ключовим дискусійним текстом Писання про зв'язок спокутування та зцілення є пророцтво Ісаї 53:4-5⁴⁷⁹ та інтерпретація цього тексту євангелистом Матвієм (8:14-17). Деякі дослідники вважають, що цей уривок є метафорою про те, як Месія візьме на себе гріхи людства. На їх переконання Ісая не мав наміру пов'язувати прихід Месії з фізичним зціленням.⁴⁸⁰ Натомість п'ятидесятники аналізують ключові слова тексту («немочі» та «болі») й приходять до висновку, що їх не можна обмежити лише духовним зціленням. Крім цього, фрагмент «Його ж ранами нас уздоровлено» в першоапостольській церкві був основою того, що згодом отримало назву «традиції зцілення». Однак, на думку В. Пурді, мова йде про щось більше, ніж проста ранньохристиянська традиція. Це герменевтичний приклад, який передбачає авторитетність новозавітного тлумачення уривку з Старого Заповіту. Тобто, наміри старозавітних текстів визначалися з богословської точки зору не лише історичним контекстом, а і їх використанням в Новому Заповіті.⁴⁸¹ У даному випадку маємо справу з «*sensus plenior*», тобто глибшим значенням, яке було закладене Богом в текст, але чітко не передбачене людським автором. Виходячи з такої герменевтики, п'ятидесятники вказують, що розуміння Матвія не обов'язково має збігатися з початковим сенсом, який закладав у текст Ісая. Євангелист, як і інші новозавітні автори, пише свою книгу в світлі хреста й воскресіння, тому чимало старозавітних текстів набувають у його текстах нового прочитання.⁴⁸²

Аналізуючи текст Євангелія від Матвія 8:17 «...щоб справдилося, що сказав був Ісая пророк, промовляючи: Він узяв наші немочі, і недуги поніс», варто звернути увагу на контекст, в якому вказано: «Він... недужих всіх оздоровив» (8:16). Таким чином, формула Матвія «щоб збулося сказане

⁴⁷⁹ «Направду ж Він немочі наші узяв і наші болі поніс, а ми уважали Його за пораненого, ніби Бог Його вдарив поразками й мучив... А Він був ранений за наші гріхи, за наші провини Він мучений був, кара на Ньому була за наш мир, Його ж ранами нас уздоровлено!»

⁴⁸⁰ Наприклад Г. Вольф в праці присвяченій пророку Ісаї стверджує, що «немочі» – це посилання на гріхи, хоча цей термін може відноситися й до фізичних хвороб. Більше див. Herbert M Wolf, *Interpreting Isaiah*. (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1985): 216.

⁴⁸¹ Пурді, *Божественное исцеление*: 677.

⁴⁸² Цікаво, що Д. Стотт, який виразно заперечує зв'язок спокутування й фізичного зцілення теж прихильний до «*sensorplengian*» вважаючи, що проповідь апостола Петра в день П'ятидесятниці могла мати певні вільності в тлумаченні пророка Йоїля, оскільки пророцтво інтерпретувалося в контексті його здійснення.

пророком від Господа» застосовується до Ісусового служіння зцілення. Аналіз ключових слів «немочі» («asthenia») та «недуги» («nosos») у 8:17 теж вказує на зцілення. Термін «nosos» ще п'ять разів використовується в тексті євангелія від Матвія й всюди відноситься до фізичних захворювань. Слово «asthenia» Матвій використав лише один раз, однак його застосування в новозавітному контексті також підтверджує співвідносність з «хворобами».

Крім вищесказаного, Р. Мензіс звертає увагу на те, що Матвій не слідує грецькому перекладу єврейського тексту як прийнято було в елліністичних синагогах, а фактично передає його своїми словами щоб мати можливість застосувати цю цитату до фізичних захворювань, які були зцілені Ісусом.⁴⁸³ Таким чином, Матвій демонструє месіанське прочитання тексту пророка Ісаї, яке сформувало віру ранньої церкви в реальність фізичного зцілення як наслідку спокутування.

П'ятидесятницьке тлумачення уривку 8:14-17 підтверджується в розширеному контексті всього Євангелія від Матвія. Матвій коротко викладає значення місії Месії Ісуса, апофеозом якої стане хрест. Ісус – істинний Месія в слові (5-7 розділ – нагорна проповідь), в ділі (8-9 розділ), який долучає до місії учнів (10 розділ).⁴⁸⁴ Ісус – месіанський Цар, який дякуючи хресту встановлює Царство Боже, благословення якого включають в себе й фізичне здоров'я.

Нарешті, текст пророка Ісаї можна тлумачити й місіонально. Раб Яхве переживає відчуженість й страждання не внаслідок власного непослуху, а для користі іншим. Результатом страждань є зцілення «Його ранами». Добро іншого – ключовий місійний посил, інструментом якого є зцілення й вигнання демонів. Цей засіб привертає увагу до особистості Христа та, як наслідок, стає в п'ятидесятницькому розумінні одним з важливих ключів для успішного благовістя. П'ятидесятники частіше пов'язують зцілення з місією ніж звичайним християнським середовищем.

⁴⁸³ Мензіс, *Дух и сила*: 158.

⁴⁸⁴ Див. більше: Федор Райчинец, *Евангелие от Матфея. В Славянский библейский комментарий*. Редкол.: С. Санников, гл. Редактор (М.: ЕААА, Библейская лига, 2016): 1131-1219.

П'ятидесятники відповідають на виклик цессаціонізму, який попри відмову від нього багатьох протестантських теологів, продовжує підживлюватися диспенсационалістськими та реформаторськими колами.⁴⁸⁵ Згідно з цією концепцією, духовні дари, включаючи зцілення, були дані для церкви на певний проміжок часу до завершення формування канону Нового Заповіту, після прийняття якого вони були припинені Святим Духом й припинилися разом зі смертю апостолів. Їх наявність на світанку християнської історії могла слугувати ознакою достовірності проповіді апостолів. П'ятидесятники висувають декілька контраргументів, включаючи історичний та місіональний. Згідно з першим, існує чимало історичних свідчень про продовження дії дарів Духа після апостольської епохи. П'ятидесятники вважають, що Дух не відняв дарів від церкви, а церковна ієрархія знехтувала ними в добу одержавлення церкви.⁴⁸⁶ Місіональний контраргумент полягає в інтерпретації зцілення та деяких інших харизм у якості необхідного місіонерського інструменту. Бог не міг позбавити церкву надприродних засобів для здійснення місії в умовах незмінності її місіонерського покликання. Примітно, що під впливом харизматичного оновлення, протестантський місіонерський загаль актуалізує вчення та практику зцілення, особливо в країнах третього світу.

Значним викликом для п'ятидесятницького вчення про зцілення стало радикальне вчення Руху віри. На думку п'ятидесятницьких богословів, воно фокусується не на божественній силі, а на людській вірі та сповіданні. Згідно з поглядами засновників руху Е. Кеньона, К. Хейгана й К. Коупленда, віра виступає у ролі інструменту керування Божою силою.⁴⁸⁷ Висунутий ними концепт віри передбачає, що сама віра є причиною, а зцілення – наслідком. Така постановка питання виключає можливість Божого покарання або прояву

⁴⁸⁵ В цьому сенсі п'ятидесятники одним з основних опонентів вбачають в особі Д. Мак-Артура, автора багатьох книг по цессаціонізму.

⁴⁸⁶ Див. наприклад Ronald A. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church: An Exploration into the Gifts of the Spirit During the First Three Centuries of the Christian Church* (Peabody, Mass: Hendrickson Pub, 1984).

⁴⁸⁷ Див на приклад E W Kenyon, *Jesus The Healer*. (Lynnwood, Wash.: Kenyons Gospel Publishing, 1989). Kenneth Copeland, *You Are Healed!* (Fort Worth, Tex.: Harrison House Inc, 2012).

Божого суверенітету у зціленні. На переконання ідеологів руху, Бог ніколи не навчає або карає християн через хворобу. Як вдало відмітив К. Блю, в Русі іри «...американський оптимізм з'єднався з християнським фундаменталізмом, породивши тріумфальний богословський гібрид».⁴⁸⁸ На відміну від Руху віри з його спрощенням духовної реальності до певних принципів, у п'ятидесятницькому світогляді існує уявлення про Бога як про таємницю. Дороги Божі не можуть бути зведені до законів та формул: дехто отримує зцілення, а інші – ні; зламані і розбиті можуть бути Божими знаряддями у цьому світі. Оскільки життя – це подорож з Богом і, то далеко не все нам може бути зрозумілим.

У подібних рухах⁴⁸⁹ існує складність з розумінням природи божественного зцілення. Наприклад, К. Коупленд стверджує, що «хвороби зцілені духовним спокутуванням Христа в аду, а не його фізичною смертю на хресті».⁴⁹⁰ Такий погляд суперечить не лише п'ятидесятницькому підходу до зцілення, а й ортодоксальній християнській позиції. Негативно відгукуються п'ятидесятники про популярну думку про те, що для «християн неправильно хворіти». Біблія не прикладає до хвороби чи здоров'я моральних застережень, а міцне здоров'я або хвороба взагалі може не мати нічого спільного з вірою та духовністю. Натомість, згідно з вченням крайніх харизматичних течій, віруючий повністю відповідальний за свої хвороби, а фактори Божої волі чи наслідків гріхопадіння не грають ключової ролі в здоров'ї християнина.⁴⁹¹

Неоднозначно, навіть здебільшого негативно, серед п'ятидесятників сприймається й практика «позитивного сповідання». Якщо говорити про зцілення, то тут наявне заперечення симптомів хвороби. Така позиція може бути обумовлена запереченням реальності існування фізичного світу. Крім цього, деякі групи у харизматичному середовищі вважають, що християни можуть бути повністю позбавлені від страждань, пов'язаних з хворобою в

⁴⁸⁸Цит. за: Пурди, *Божественное исцеление*: 691.

⁴⁸⁹Українська харизматична палітра має декілька аналогів західного Руху Віри, включаючи «Духовний центр Відродження» на чолі з В. Мунтяном, де зцілення інтерпретується в ключі західних харизматичних одновірців.

⁴⁹⁰Kenneth Copeland, *You Are Healed!*: 17.

⁴⁹¹Kenyon, *Jesus the Healer*: 44.

цьому житті. П'ятидесятники наголошують, що подібні підходи є невідповідними до духу й змісту Писання, а повна свобода від фізичних захворювань настане в майбутньому преображенні, коли християнин уподібниться воскреслому Сину Божому.

Отож, у контексті харизматичного вчення про зцілення, п'ятидесятники не відкидають реальності зцілення, однак заперечують його універсальність, спроможність зведення до «кроків», «принципів» та «формул», а також враховують реальність земного буття після гріхопадіння.

Р. Мензіс пропонує три біблійних способи, якими Бог зцілює в сучасності:

- Провіденційна Божа дія як прояв Його благодаті. В багатьох випадках неможливо сказати, що щось залежить від людини, Бог втручається в ситуацію по Своїй волі.

- Зцілення як прояв духовного дару (1 Послання до Коринтян 12:9). При цьому, частина християн стверджує, що для функціонування цього дару необхідні ще дари віри й чудотворіння.⁴⁹²

- Зцілення у відповідь на молитву віри церковних старійшин в умовах звичайного християнського зібрання (Послання Якова 5:13-16).⁴⁹³

Окреслені Р. Мензісом уявлення про способи зцілення поділяються більшістю вірних в колах охрещених Духом Святим. Водночас, є очевидним логічне протиріччя в п'ятидесятницькому вченні про зцілення: як співвідносити потенціал фізичного оздоровлення як частини спокутування з Божою провіденцією? На практиці, коли зцілення стає реальністю, його вбачають в контексті голгофської спокути, коли ж людина продовжує страждати від захворювання або помирає, апелюють до волі Божої. При цьому, частина п'ятидесятницьких течій стверджує, що Бог завжди готовий оздоровлювати.⁴⁹⁴

В такому разі, відсутність зцілення – це проблема непевності людської віри, наявності гріха, невігластва, неправильних пріоритетів. Зрештою, попри

⁴⁹² Даффилд, Ван Клиф, *Основы пятидесятнического богословия*: 343.

⁴⁹³ Мензіс, *Дух и сила*: 162.

⁴⁹⁴ Даффилд, Ван Клиф, *Основы пятидесятнического богословия*: 346.

«оздоровчий оптимізм», прибічники цього погляду заявляють, що «фізичне зцілення, яким би прекрасним воно не було, не є головним благословенням для людини. Спасіння й духовна зрілість важливіші, тому іноді фізичне оздоровлення має поступитися місцем духовним пріоритетам».⁴⁹⁵ Однак така відповідь не є переконливою, бо не примирює «потенціал Христової спокути» й реальність людського фізичного стану.

Теологи Асамблеї Божої висловлюються обережніше. Погоджуючись з антропологічною складовою, як перешкодою для зцілення, вони вказують, що «воля Бога для нас незбагненна й закрита». В. Пурді цитує Д. Ледда: «В сучасній дії Царства не всі хворі та криві прийняли спасіння. Рятівна сила Божого Царства діє не всюди».⁴⁹⁶ Незважаючи на те, що зцілення є невід'ємною частиною спасіння, його не можна прирівняти до порятунку. Бог обіцяв спасти всіх, хто покличе Його ім'я, однак не обіцяв зцілити кожного. Богослов В. Уоррен прагне вирішити протиріччя визначаючи три типи зцілення. По-перше, існує психологічне й емоційне зцілення, яке стає реальністю внаслідок духовного відродження. По-друге, існує психосоматичне зцілення, оскільки, за словами Уоррена, «органічний розлад» може виникнути в результаті певних психологічних причин. По-третє, існує фізичний аспект зцілення, в якому, на думку Уоррена, «ми найменше впевнені, оскільки для його звершення необхідне особливе Боже провидіння в доповнення до загальної картини».⁴⁹⁷ Звідси, віруючі не можуть передбачати обов'язковий прояв Божого зцілення кожного разу, коли звершується молитва над хворими, оскільки необхідно враховувати Божу мудрість та волю.

Солідарний з таким підходом й Р. Мензіс. Він вказує, що в співіснуванні хворого, занепаłego світу й вторгненні в нього майбутнього повного Божого спокутування криється таємниця. Однак Р. Мензіс закликає вірних протидіяти стражданню, шукаючи людей, які потребують зцілення й молячись за них. Біблійним методом реакції на захворювання має бути молитва старійшин

⁴⁹⁵ Там само: 351.

⁴⁹⁶ Цит. по Пурді, *Божественное исцеление*: 695.

⁴⁹⁷ Virgil Warren, *What the Bible Says about Salvation* (Joplin: College Press Publishing Co., 1982): 545-546.

громади з оливопомазанням (Послання Якова 5:14-16), а також постійне духовне клопотання за хворого. На думку п'ятидесятницького теолога, перестати «приділяти увагу тайні страждання слід тільки тоді, коли духовні лідери громади віруючих в оточені хворого приходять до розуміння, що Бог в конкретному випадку не має наміру дати зцілення. Тоді правильно помолитися й передати все в Божі руки».⁴⁹⁸

Доказом того, що не всі вірні зцілюються, є самі євангельські наративи, де вказується про захворювання Павла, Епафродита й Тимофія, але нічого не сказано про їх надприродне оздоровлення. Однак, вказані аргументи в межах п'ятидесятницького вчення про зцілення не переконують представників інших християнських традицій, які продовжують вбачати відсутність суголосності в спробах поєднати Божу волю та розуміння фізичного оздоровлення як частини спасіння. Іноді спантеличеними виглядають й віряни п'ятидесятницьких громад, переконані на підставі віровчення в реальності сучасного зцілення, водночас неспроможні пояснити його відсутності.

Отож, на переконання п'ятидесятників, доктрина Божественного зцілення – це природний результат відновлення новозавітного християнства. Надприродне оздоровлення є частиною триваючої роботи Ісуса в церкві напередодні парусії. Виходячи з холістичного підходу в антропології, вважаючи викупну жертву Христа джерелом фізичного оздоровлення людини, вбачаючи кінцевою місійною метою преображення творіння, сучасні п'ятидесятники проголошують реальність зцілення як частини грандіозного вселенського Божого задуму, яке поширюється і на фізичну сторону життя людини. Нові світоглядні та теологічні виклики змушують рух частково переглядати ставлення до зцілення, що отримало свій вияв в теологічній «легітимізації» медицини, заперечені універсальності чудесного оздоровлення, розширені ідеї зцілення на емоційну та психосоматичну складову людини.

⁴⁹⁸ Мензис, *Дух и сила*: 160.

3.4. Особливості п'ятидесятницької пневматології: погляд на чудеса й знамена та духовні дари

Хрещення Духом Святим з ознакою інших мов, а також вчення про Божественне зцілення як частини відкупної жертви Христа не вичерпують специфіки п'ятидесятницької ідентичності. Акцент на повсюдній досяжності Бога, яка не є привілеєм духовної та інтелектуальної еліти, обумовив потяг представників «руху Духа» до сфери надприродного, що виражається в чудесах, а також зумовив пошук та вивільнення духовних дарів. Бог промовляє до всіх справжніх вірних і промовляє через них. Хоча в багатьох течіях п'ятидесятництва цей егалітарний етос поступився місцем різним формам елітизму, він залишається ідеалом, який приблизно однаковою мірою притягує і кидає виклик. Як влучно відмічає Р. Стронстад: «Якщо перше покоління протестантів обстоювало «священство всіх вірних», п'ятидесятницьким еквівалентом цього гасла було б «пророцтво всіх вірних».⁴⁹⁹

Природно, що як у випадку з хрещенням Святим Духом, так і зціленням основою для актуалізації чудес та дарів в п'ятидесятницькому середовищі стали новозавітні нарративи. Схоже як у моменті з обґрунтуванням вчення про послідовність, коли поява харизматичного руху в 1960-ті роки підштовхнула класичні п'ятидесятницькі кола до глибшого біблійного та богословського аналізу досвіду хрещення Духом з ознакою інших мов, так і в питанні чудес та дарів зовнішній чинник спричинив необхідність осмислення природи харизматичних проявів та дарів. Мова йде про «Третю хвилю», або «Рух ознак та чудес», поява якого датується початком 1980-х роки. Хоча не всі погоджуються з тим, що рух «пауер-іванжелізму» на чолі з Д. Уімбером варто відокремлювати як окрему віху розвитку харизматичного християнства ХХ ст., все ж його спроба відмежуватися від понять «п'ятидесятницький» та «харизматичний», а також поширення в колах фундаменталістів та

⁴⁹⁹Roger Stronstad, *The Prophethood of All Believers: A Study in Luke's Charismatic Theology* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1999):32.

евангельських християн, які не були охоплені двома попередніми хвилями, дозволяє говорити про новий імпульс розвитку «руху Духа».⁵⁰⁰

Як представники «третьої хвилі», так і п'ятидесятники наголошують на духовних ознаках та чудесах, включаючи пророцтва та зцілення, які мають посилити «потужний євангелізм». Однак, якщо п'ятидесятники з початку ХХ ст. бачать хрещення Святим Духом окремим від народження згори і наступним після нього переживанням, то у межах «пауер-іванжелізму» в загальному розуміють хрещення Духом не як «друге благословення», а як частину навернення.⁵⁰¹ Ця різниця обумовлена різними підходами до пневматології Луки й розуміння дару П'ятидесятниці. Сучасні п'ятидесятницькі богослови, спираючись на особливий характер вчення про Духа в наративах Луки, доводять, що Дух зійшов на апостолів з метою прийняття сили для успішного свідчення, а не як джерело новозавітного буття. У вчені репрезентантів «Трьої хвилі», на підставі теологічних основ євангельського протестантизму, отримання дару П'ятидесятниці розглядається як умова для християнського життя. Тобто, вони користуються, в основному, паулістичною пневматологією, епізодично включаючи тексти Луки, присвячені надприродним чудам та знаменам, наголошуючи на суголосності новозавітного свідчення, а не специфікаціях вчення про Святого Духа у Луки.

Увага п'ятидесятників до текстів Луки не випадкова. У колі інших євангелістів, Лука найчастіше використовує поняття «зціляти», «чудеса й ознаки», «сила» та «Дух». Крім цього, євангеліст вносить зміни в цитату пророка Йоїля в тексті Дій Апостолів 2:19, додаючи три слова, що відсутні в Септуагінті, які перекладені українською мовою словами «вгорі», «внизу» та «знамена». Ці вставки в ширшому контексті наративу Луки зв'язують чудеса та знамена, а також вказують на «Ісуса Назарянина, Мужа, що Його Бог прославив вам силою, і чудами, і тими знаменами, що Бог через Нього вчинив серед вас» (2:22). На думку Р. Мензіса, Лука змінивши цитований фрагмент Йоїля,

⁵⁰⁰ Бюне, *Игра с огнем. «Три волны Святого Духа». Пятидесятническое движение. Харизматическое движение. «Пауэр-ивэнжелізм».*

⁵⁰¹ Gary S Greig, and Kevin Springer, *The Kingdom and the Power*. (Ventura, Calif.: Regal, 1993): 21.

«поєднує події пов'язані з Христом (2:22), його учнями (2:43) й космічними явищами перерахованими у пророка Йоїля (2:19-20), характеризуючи їх як «чудеса та знамена», які сповіщають про закінчення віку».⁵⁰² Тобто, чудеса Ісуса та Його учнів передують знаменам космічного масштабу, сповіщаючи настання есхатологічної реальності. Для Луки «останні дні» Йоїля – це період, що почався з народження Христа, який приведе до «Дня Господнього» – уявляє собою епоху чудес та знамен. Лука стверджує важливу роль, яку зіграли надприродні дії в контексті переможної ходи ранньої церкви й очікує, що ці «чудеса й знамена» у подальшому будуть характерною рисою служіння церкви в «останні дні».

Водночас, під впливом «Третьої хвилі» з її потужним наголосом на чудесах, п'ятидесятницькі богослови на межі століть стали «шукати обмежувальні тексти» в наративах Луки вказуючи, що євангелист позитивно відноситься до «чудес та ознак», але далекий від їх некритичного сприйняття. Було зроблено спробу довести зв'язок Духа у Луки з феноменом пророцтва (натхненної промови або особливого одкровення), й сили («динаміс») зі зціленням, вигнанням демонів та іншими подібними явищами. Внутрішнє свідчення тексту вказує на те, що Лука свідомо прагнув не допустити ототожнення Духа виключно з чудесами, тому до поняття «пневма» додавав уточнюючий термін «динаміс». Звідси, частина п'ятидесятників робить висновок про головний прояв роботи Духа, яким насамперед є проголошення слова, а не чудотворіння.

Як було сказано вище, подібне розмежування не знаходить підтримки у деяких п'ятидесятницьких богословів, зокрема У. Аткинсона. Терміни «Дух» та «динаміс», а також «слово» й «знамено/ознака» доповняють один одного та в рівній мірі присутні в місіонерській діяльності.⁵⁰³ Однак, не можна не погодитися з тим, що в пневматології Луки наголос робиться на пріоритеті усного свідчення. Зокрема, це помітно при співвіднесенні Євангелія Луки з

⁵⁰² Мензис, *Духисила*: 139.

⁵⁰³ Аткинсон, *Крещення Духом. Дискусія с Джемсом Данном*: 84.

відповідними текстами авторства Марка. Описуючи зцілення прокаженого (5:12-16) та людини з сухою рукою (6:6-11), Лука користується текстом Марка як джерелом, а також т. зв. джерелом Q, додає до зцілення фактор навчання. В текстах про надприродний улов риби (5:1-11), і благовісницьке доручення дванадцяти учням (9:1-6) також фігурує аспект «слухання» та «навчання». До прикладу, якщо євангелист Марк пише: «І, закликавши Дванадцятьох, зачав їх по двох посилати, і владу їм дав над нечистими духами» (6:7), Лука підтверджує ці слова та додає: «І скликав Він Дванадцятьох, і дав їм силу та владу над усіма демонами, і вздоровляти недуги. І послав їх проповідувати Царство Боже та вздоровляти недужих» (9:1-2). Лука зацікавлений у зображенні обох аспектів в служінні Христа та апостолів: навчання та надприродні чуда. При цьому сповіщення слова й надприродний прояв чуда доповнюють один одного, а Христос постає не просто як Чудотворець, а як довгоочікуваний Вчитель та Пророк. Учні продовжують Його служіння як в слові, так і в його надприродному підтвердженні (Дії Апостолів 2:17-21).

Лука єдиний з євангелистів зображує сцену повернення сімдесяти учнів після переможного служіння над демонічними силами (10:17-20), акцентуючи увагу на слова Христа, який закликав тішитися небесним статусом, а не надприродними здібностями в духовній війні. В 11 розділі, у викладі суперечки про те чи не виганяє Ісус бісів силою Вельзевула, Лука, на відміну від інших євангельських наративів, додає: «А інші, випробовуючи, хотіли від Нього ознаки із неба» (11:16). В контексті подальших слів «Рід цей рід лукавий: він ознаки шукає» (11:29) подібні вимоги в очах Ісуса мають негативну оцінку. Також в Діях Апостолів постає образ Симона в Самарії (8 розділ), котрий прагне за гроші набути здібність передавати Святий Дух, як застереження від егоїстичного застосування духовної сили та зловживання нею.⁵⁰⁴ Таким чином, пневматологія Луки для п'ятидесятницького руху є не лише засобом підтвердження доктрини послідовності, зв'язку Духа та місіонерської

⁵⁰⁴ Мензис, *Дух и сила*: 143.

діяльності тощо, а й своєрідним балансом, який убезпечує від надмірного захоплення чудесами й знаменами, орієнтуючи на слово й натхненне свідчення.

На тлі поширення духовних проявів в русі «третьої хвилі», п'ятидесятники прагнуть чіткіше окреслити риси власної пневматології. Солідаризуючись з акцентом «пауер-івенжелізму» на спробі відродити дари, як потужний засіб євангелізації світу, хрещені Святим Духом вказують на різноманітну природу спорядження силою, яку пропонує Лука. Суттєвою відмінністю між обома рухами Духа початку й кінця ХХ ст. є умови, в яких вони формувалися, а також соціальне походження. Якщо ранні п'ятидесятники були в основному вихідцями з нижчих прошарків, які боролися за свій суспільний та духовний статус, то представники руху «чудес та знамен» репрезентують середній та вищий прошарки й здебільшого не мають потреби в цьому. Звідси, для класичних п'ятидесятників ядром концепції «євангелізму сили» є спроможність від Духа свідчити про Христа перед викликом гонінь та випробувань (Дії Апостолів 4:31), бути спокійними та стійкими в несприятливих умовах. На думку п'ятидесятників, акцент Луки на цьому аспекті обумовлений ворожим контекстом, в якому знаходилася та розвивалася апостольська церква. Ототожнення класичного п'ятидесятництва з гнаною епохою церкви визначили траєкторії застосування сили Духа й посприяли поширенню руху в країнах, де християнство є переслідуваною меншістю.

Натомість в русі «третьої хвилі»,⁵⁰⁵ представники якої не зустрічаються з зовнішніми викликами, чудеса та знамена здебільшого не є «засобом виживання», а своєрідним бонусом до статусу, який вірні вже мають. Ці надприродні прояви розглядаються у якості засобу радикального подолання страждань, можливості «життя в духовному й матеріальному процвітанні», стверджені статусу Божих вибранців. З такою пневматологією, скерованою на набуття респектабельності, не згідні п'ятидесятники. Зокрема, Д. Бредлі вказує: «До харизматичних чудес зцілення занадто часто вдаються в спробах позбавитися страждань в тих сферах, де сучасна медицина поки неспроможна

⁵⁰⁵ Цей момент можна віднести й до харизматичного руху т. зв. «другої хвилі».

їх полегшити. Зцілення нерідко пов'язується з загальною стурбованістю матеріальним благополуччям, одержимість яким більшістю християн в минулі часи й інших країнах вважалася б ганебною».⁵⁰⁶

Крім цього, «Рух чудес та знамен» прагне зробити привабливим надприродне в очах тих віруючих, хто не належить до п'ятидесятництва за рахунок збереження євангельського підходу до хрещення Духом Святим. Ключову роль в цьому сенсі зіграв П. Вагнер, який опублікував чимало книг, присвячених пневматології, бажаючи примирити п'ятидесятницьку практику та євангельську парадигму.⁵⁰⁷ Однак, Р. Мензіс задає питання стосовно майбутнього «третьої хвилі», вказуючи, що відсутність теологічної основи для чудес та знамен може стати проблемою для руху.⁵⁰⁸ Це виражається в партикулярному підході до дарів, які даються здебільшого вибраним, котрі мають статус «помазаників».⁵⁰⁹ У той час як п'ятидесятники, спираючись на пророцтво Йоїля, переконують, що відповідна п'ятидесятницька обітниця поширюється на всіх вірних (Дії Апостолів 2:17-21). Схильність асоціювати хрещення Духом не з наділенням місієюною силою, а з наверненням нівелює характерне для Луки відчуття очікування. Апеляція до сотеріологічного виміру дару П'ятидесятниці виступає гарантією прийняття чудес та знамен, однак практика в русі «пауер-івенжелізму» часто демонструє зворотне.

П'ятидесятники серйозно ставляться до застережень Луки стосовно зловживань духовними проявами. Зокрема, розмежовується поняття «нормативних» та «ненормативних» практик.⁵¹⁰ До перших відносять описані на сторінках Нового Завіту чудеса та знамена й прояви духовних дарів. Хрещені Духом згоджуються, що в ревайвалістських рухах палітра проявів у відповідь на подразник сили Духа помітно розширювалася, що проявлялося в

⁵⁰⁶ James Bredley, «Miracles and Martyrdom in the Early Church: Some Theological and Ethical Implications», In *An Together in One Place*. Edited by Harold D. Hunter and Peter Hocken. (Sheffield: JSOT Press, 1993): 240.

⁵⁰⁷ Див. наприклад Peter C Wagner, *Apostles Today. Biblical Government for Biblical Power* (Ventura: Gospel Light, 2007).

⁵⁰⁸ Мензіс, *Дух и сила*: 146.

⁵⁰⁹ Хоча один із засновників руху Д. Уімбер апелював до загальнодоступності дарів, про що пише Бюне, *Игра с огнем*: 90-92.

⁵¹⁰ Див. Вуд, *Смеющееся пробуждение*.

падіннях під дією сили, тривалому плачі, сміху тощо. Однак подібні екстатичні переживання розглядаються скоріше як винятки, а не як норми для богослужбової практики.

Також п'ятидесятники розмежують «особливі» чудеса й чудеса як частину завіту. Категорія особливих чудес розглядається в якості знамен в конкретній ситуації. До таких чудес п'ятидесятники відносять, наприклад, перетворення води у вино, ходіння по воді, впокорення бурі тощо. Є певна дискусія стосовно воскресіння мертвих, враховуючи, що Ісус посилаючи дванадцять учнів, заповідав їм воскрешати мертвих (Євангеліє від Матвія. 10:8). Однак, п'ятидесятники не вбачають цього у Великому Дорученні (Мк. 16:15-20), тому заперечують нормативність подібної практики. Водночас, такі чудеса як Боже зцілення, народження згори, хрещення Духом Святим, обіцянні Богом й поширюються на увесь період благодаті. Це не означає заперечення можливості здійснення особливих чуд в сьогоденні, оскільки особливі обставини породжують особливі прояви в кожному поколінні, але для їх реалізації потрібне спеціальне одкровення.⁵¹¹

Що стосується нешкідливості отруйних змій і смертоносних отрут для християн, то ці обіцянки включені у Велике Доручення, і тому у відповідних обставинах церква цілком може на них розраховувати. Більшість п'ятидесятників вважають, що прояв цього чуда повинен мати суттєву причину, інакше можна спокушувати Бога й проявляти самовпевненість і нерозсудливість.

Отож, чудеса й знамена в п'ятидесятницькому русі відіграють важливу роль. Насамперед, вони демонструють реальність безпосередньої зустрічі з Богом, який втручається в реальний світ й може бути доступним для віруючого не лише через вивчення тексту чи слухання пояснювальної проповіді. Також надприродні дії працюють на місійне проголошення, надаючи йому авторитетності, особливо в системах домодерного умонастрою, які переважають на глобальному Півдні. Нова модифікація харизматичного

⁵¹¹ Даффилд, Ван Клив, *Основи пятидесятнического богословия*: 359.

християнства у вигляді «пауер-івенжелізму» дозволила класичним течіям п'ятидесятництва переглянути свої погляди на чудеса, виокремити «стримуючі» елементи в наративах Луки й зваженіше підходити до царини надприродного на початку ХХІ ст.

Звершення чудес в п'ятидесятницькій пневматології часто корелюється з духовними дарами. Їх актуалізація в русі Духа заснована як на наративах Луки, так і дидактичних текстах Павла. П'ятидесятники визнають, що концепт харизми має старозаповітне походження, однак повноцінне його осмислення сталося завдяки П'ятидесятниці.⁵¹² Богослов Асамблеї Божої Д. Лім виокремлює декілька цілей вилиття Духа в день П'ятидесятниці: отримання сили (помазання) для служіння, спроможність вірних бути священиками в новому зібранні (Вихід 19:5-6, 1 Послання Петра 2:5), надання церкві пророчої якості задля донесення Божої присутності до світу.⁵¹³ У розумінні п'ятидесятників цілісний погляд на дари представлений в паулістичній пневматології. Апостол виходить за рамки наративів Луки. Він звертає свою увагу на формування дарів, розвиток плодів, ходіння в Дусі і виховання зрілих віруючих у помісній церкві. У баченні Павла, церква постає як взаємозалежний організм з чолі з Христом, гармонійне служіння в якому досягається за рахунок служіння вірних згідно з їх дарами.

Існують декілька точок зору стосовно природи дарів. Згідно однієї з них, дари розглядаються в якості природних для людини. Протилежним поглядом є надприродне розуміння дарів, які діють без причетності людського розуму. В євангельському середовищі харизми часто визначаються як унікальні духовні здібності, яких віруючий набуває в момент відродження або сповнення Духом. Інші богослови включають у поняття «духовні дари» й деякі природні здібності, але все ж визначають їх як «духовні» через те, що були преображені або посилені після навернення.

⁵¹² Цопфи, «...на всякую плоть!»: 98.

⁵¹³ Лім, *Духовные дары*: 612.

П'ятидесятники схильні до ідеї, згідно якої дари – це своєрідне втілення. Тобто, Бог діє через вірних, які підкоряють свій розум, серце та сили Богу. Д. Лім зазначає: «Дух надприроднім чином дає християнам сили для служіння, які перевершують їх природні здібності, і в той же час Він виражає кожен дар через їх життєвий досвід, характер, індивідуальність та словниковий запас».⁵¹⁴ Втілена природа дарів аналогізується з Божим об'явленням для людства. Ісус постає як Еммануїл – «Бог з нами» – Боголюдина, Біблія є божественним та людським творінням, так само як й Церква є установою, яка належить до небесного та земного виміру.

Розуміння дарів як втілення не заперечується в християнській традиції. Всебічний розгляд теми духовних дарів виходить за рамки даного дослідження, тому зупинимося лише на тих аспектах теми, які стосуються п'ятидесятницької ідентичності. У цьому сенсі важливим є питання природи взаємовідносин між хрещенням Святим Духом та духовними дарами. Відомо, що ранні п'ятидесятницькі автори такі як М. Перлман, Д. Джі та інші розглядали досвід хрещення Святим Духом з ознакою інших мов як «двері» або «ключ» до духовних дарів.⁵¹⁵ Аналогічно вказує й Г. Шмідт, ключова богословська фігура раннього п'ятидесятництва на вітчизняних теренах: «...не можна уявити собі того, хто приймає дари за межами Христа чи Духа Святого. Дії 2:4 є природним результатом виявлення дарів. Зв'язок між хрещенням Духом Святим й дарами Духа вельми суттєвий та тісний, бо те й інше є частинами християнського переживання».⁵¹⁶ Автори не наводять суттєвих біблійно-богословських доказів, а в притаманному для раннього п'ятидесятництва стилі поєднують тексти Нового Заповіту. Варто відзначити, що в подальшому дослідження природи стосунків між хрещенням Духом та дарами не знаходить розвитку в

⁵¹⁴ Там же: 613.

⁵¹⁵ Див. наприклад Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible*, 310; Дональд Джі, *Відносно духовних дарів: Серія біблійних лекцій*. (Торонто: EvangelBibel Translators & Ministries, 1986):64.

⁵¹⁶ Густав Шмідт, *Святой Дух в век благодати. Пневматология: учение о Святом Духе* (North Highlands: Brothers Printing. Б/Г).

п'ятидесятницькій пневматології й теза про «ключ» до кінця ХХ ст. панувала в середовищі класичного п'ятидесятництва без належного обґрунтування.⁵¹⁷

Розуміння хрещення Духом як інструменту для досягнення харизм пов'язане з наголосом на дев'ятти особливих дарах, перелічених ап. Павлом в 1 Посланні до Коринтян 12:8-10.⁵¹⁸ Водночас в сучасному п'ятидесятницькому середовищі, тим більше в колі євангельських богословів, стверджується, що наведений в цьому списку перелік дарів не є вичерпним. «Друга» та «третя» хвилі руху Духа заперечили п'ятидесятницьку ідею «ключа», не вбачаючи біблійних основ для мислення про досягнення дарів через переживання чи подію. Згідно їх поглядів «кожен християнин є харизматичним й повинен все більше ставати таким».⁵¹⁹ Тобто, нові вияви харизматичного руху відкидають класичне п'ятидесятницьке розуміння хрещення Духом Святим, але наполягають на важливості та доступності дарів, описаних в 1 Посланні до Коринтян 12:8-10. Цей факт, разом із слабкою аргументацією ідеї «ключа», змусив сучасних п'ятидесятницьких теологів глибше осмислювати це питання.

По-перше, як було зазначено вище, сучасні п'ятидесятники не схильні обмежувати перелік дарів дев'ятьма позиціями. С. Хортон зазначає: «Ймовірно краще відноситися до списків харизм просто як до підбірки лише деяких дарів й покликань з безлічі, взятих за взірць».⁵²⁰ Звідси, хрещення Духом не може бути інструментом для досягнення розмаїття дарів, хоча може бути пов'язане з такими харизмами як пророцтво та говоріння мовами. По-друге, Павло не вказує на необхідність будь-якого переживання як умови входження в харизматичний вимір Духа, підкреслюючи індивідуальну роль кожного християнина, яка може бути виконана завдяки дару. Нарешті, на думку Р. Мензіса, спроба довести необхідність досвіду хрещення Духом як умови для

⁵¹⁷ Так, в «Заяві про основоположні істини» Асамблей Божих у п. 7 вказано: «Разом з цим даром (хрещенням Святим Духом) ми отримуємо силу для переможного християнського життя й продуктивного служіння. Також в результаті цього хрещення віруючі отримують особливі дари для більш ефективного служіння».

⁵¹⁸ «Одному бо Духом дається слово мудрости, а другому слово знання тим же Духом, а іншому віра тим же Духом, а іншому дари вздоровлення тим же Духом, а іншому роблення чуд, а іншому пророкування, а іншому розпізнавання духів, а тому різні мови, а іншому вияснення мов».

⁵¹⁹ Greig, Springer, *The Kingdom and the Power*: 21.

⁵²⁰ Стэнли Хортон, *Что Библия говорит о Святом Духе*. Пер. с англ. (Минск: Лайф Паблицерс Интернешл, 2002): 209.

наділення дарами, зустрічається з методологічним прорахунком. Він полягає у спробі синтезування богословських понять властивих Луці та Павлу без врахування контексту, в якому використовувалися ці поняття авторами.⁵²¹ Таке поєднання⁵²² неорганічне через те, що ап. Павло ніколи не згадує про хрещення Святим Духом у розумінні Луки, тобто про дар П'ятидесятниці, а, значить, взагалі не пов'язує його з харизматичними проявами. Значно коректніше скористатися методом Д. Данна, який було проаналізовано при розгляді вчення про послідовність. Він передбачає виклад унікального богослов'я автора та книги, а потім співставлення його з текстами іншого автора.⁵²³

Паулістична пневматологія значно універсальніша, оскільки включає різноманітні траєкторії християнського життя від освячення до воскресіння й вічного життя. З цим органічно корелюється розмаїття дарів, які даються кожному віруючому задля загального блага. Оскільки у пневматологічному вченні Павла християнське життя з самого початку визначається Духом, немає сенсу стверджувати, що доступу до харизм передує якийсь особливий досвід, який слідує після навернення. Водночас, у Луки Дух постає виключно як джерело пророчого натхнення. Хоча євангелист не застосовує в своєму наративі терміни Павла «харизмата» й «пневматика», він пов'язує ряд феноменів зі списку дарів з натхненням від Духа.

На думку п'ятидесятників, Лука, підкреслюючи харизматичну складову сходження Духа, не протиставляє її пневматології Павла, а доповнює її. В свою чергу в паулістичній пневматології переважає сотеріологічна складова, при цьому Павло чимало пише про духовні дари. Як було зазначено, він використовує для позначення харизм різні грецькі слова «charismata» (дари) і «pneumatika» (духовні дари), при цьому останнє слово використовується в чоловічому роді («pneumatikos»). Частина п'ятидесятницьких дослідників згідна з євангельським богословом Е. Еллісом, який довів, що термін «charismata» має

⁵²¹ Мензис, *Дух и сила*: 181.

⁵²² Наприклад, Дії Апостолів 1:5, 8; 2:4, Послання до Римлян 12:6-8; 1 Послання до Коринтян Кор. 12:8-10, 12:28-30; Послання до Єфесян 4:11.

⁵²³ Данн, *Крещение Святим Духом*: 42.

більш широке значення й може використовуватися стосовно усіх дарів. Водночас, він розуміє термін «*pneumatikos*» в обмеженому сенсі, лише по відношенню до дарів пророчого типу.⁵²⁴ Наприклад, в 12-14 розділах 1 Послання до Коринтян, ап. Павло використовує «*pneumatikos*» як підвид «*charismata*». Яскраво це помітно у текстах 12:31 «Тож дбайте ревно про ліпші («*charismata*») дари, а я вам покажу путь іще кращу!» та 14:1: «Дбайте про любов, і про духовне («*pneumatikos*») пильуйте, а найбільше щоб пророкувати». З одного боку, ап. Павло скеровує увагу коринтян, захоплених глоссолалією, на специфічні категорії дарів, з іншого – прагне продемонструвати широку їх палітру. Крім цього, в тексті 1 Послання до Коринтян 14:37 Павло визначає пророка терміном «*pneumatikos*», схожий сенс знаходимо й у тексті 2:15.⁵²⁵ На цій основі Р. Мензіс вбачає функціональну схожість «*pneumatikos*» ап. Павла з даром П'ятидесятниці в наративах Луки.⁵²⁶ Цей підвид дарів співвідноситься з особливим одкровенням та натхненною промовою й включає «слово мудрості», «слово знання», «розпізнання духів», «пророкування», «різні мови», «вияснення мов» (1 Послання до Коринтян 12:8, 10). Хоча ап. Павло не говорить прямо про дар П'ятидесятниці, він визнає, що Дух діє подібним чином.

Виходячи з цих міркувань, сучасна п'ятидесятницька пневматологія заперечує, що хрещення Духом є «ключем» до усіх духовних дарів, але продовжує відстоювати природний зв'язок хрещення зі специфічною групою дарів, описаних Павлом і пов'язаних з дарами пророчого типу. На тлі універсалізації харизм в «пауер-івенжелізмі», класичні п'ятидесятники визнають «харизматичність» кожного християнина, однак звертаються до спеціального виміру сили Духа, який відрізняється від навернення й слугує входом до групи дарів пророчого типу.

⁵²⁴Earle E Ellis, *Prophecy in the New Testament Church – And Today. In Prophetic Vocation in the New Testament and Today*. Edited by J. Panagopoulos (Leiden: Brill, 1977): 78.

⁵²⁵1 Послання Коринтян 14:37: «Коли хто вважає себе за пророка або за духовного, нехай розуміє, що я пишу вам, бо Господня це заповідь!», 2:15: «Духовна ж людина судить усе, а її судити не може ніхто.»

⁵²⁶Мензіс, *Дух и сила*: 186.

Враховуючи специфічний підхід до вищезазначених шести дарів, функціонування яких, на думку п'ятидесятників, пов'язане з хрещенням Духом, зупинимося на специфікаціях їх інтерпретації та застосування в межах досліджуваного руху. Хоча євангельські автори класифікують дев'ять дарів (1 Послання до Коринтян 12:8-10) на три категорії – розуму, сили та мови, п'ятидесятники воліють розділяти їх функціонально. Перша група дарів відноситься до навчання (слово мудрості та слово знання), друга група до дарів служіння світу та церкві (дар віри, дари зцілення, чудотворіння, пророцтва, розпізнання духів), а також виділяються дари поклоніння (інші мови, вияснення мов).⁵²⁷ Навчання, служіння церкві та світу, а також поклоніння – три складові, які сприяють розвитку церкви та її місії.

Дар «слова мудрості» (1 Послання до Коринтян 12:8) п'ятидесятники пов'язують з досвідом хрещення Духом оскільки він пов'язаний з особливим одкровенням в пневматології Луки. Тут розуміється не дар мудрості, а слово, яке, на переконання вірних, може виходити за вербальні рамки й означати «поняття», «думку», «вчення» і т. д. Прояв цього дару хрещені Святим Духом вбачають у випадку зі Стефаном та Єрусалимським собором.⁵²⁸ Скоріше за все апостоли дізналися волю Святого Духа через «слово мудрості», яке може в даному контексті означати внутрішнє просвітлення стосовно практичної поведінки чи конкретної дії. Дар «слова знання» в межах «руху Духа» виходить за рамки людського вивчення чи аналітики й, на думку Д. Джі, «просвітляє розуміння істини, яка виходить за рамки безпомічного інтелекту».⁵²⁹ Застосування дару пов'язують з одкровенням Богом таємниць, на кшталт старозавітних пророцтв про час опадів, плани ворогів, гріхи царів, або знання апостолом Петром про обман Ананії та Сапфіри (Дії Апостолів 5:1-10).

По різному інтерпретують євангельські та п'ятидесятницькі богослови дар пророцтва. На думку представників євангельського протестантизму,

⁵²⁷ Лим, *Духовные дары*: 616-617.

⁵²⁸ Дії Апостолів 6:10: «Але встояти вони не могли проти мудрости й Духа, що він Ним говорив». 15:28: «Бо зволилось Духові Святому і нам, тягару вже ніякого не накладати на вас...».

⁵²⁹ Donald Gee, *Concerning Spiritual Gifts*. Revised edition (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1972): 29, 27-34.

пророкування – це скоріше виголошення натхненної проповіді. Такий підхід здебільшого розділяється євангельськими протестантами, однак заперечується класичними п'ятидесятниками. На думку останніх в новозавітному вимірі є два типи пророків: служителі, які займають положення пророків в Церкві й мають постійно діючий відповідний дар (Послання до Єфесян 4:11), та віряни, які можуть бути використані Духом Святим для розвитку помісної громади через виголошення слова божественного походження, яке має на меті надихнути або відкоригувати дії людей. Таких промовців здебільшого в п'ятидесятницькому середовищі називають «пророкуючими». Ними можуть бути як чоловіки, так і жінки, а в деяких випадках, особливо в ранньому п'ятидесятництві, навіть діти. У вітчизняних нелегальних течіях пророки («сосуди») відіграють ключову роль в керівництві церкви, а пророцтво слугує ключовим засобом для прийняття різноманітних рішень.⁵³⁰ Якщо у світовому п'ятидесятництві пророцтво частіше використовують для натхнення церкви, включаючи відправлення на місію на підставі Дії Апостолів 13:1-2, то у вітчизняному русі Духа переважають етична та есхатологічна складові пророкування.

Ще один дар, функціонування якого п'ятидесятники не мислять без хрещення Святим Духом визначається ап. Павлом як розпізнання духів. Це вміння розпізнати джерело того чи іншого духовного феномену й бачити чи його джерело від Святого Духа, від диявола чи від людини.⁵³¹ Іноді прояв цього дару пов'язують з даром пророка. На даному етапі прояв такого дару достатньо рідкісний в сучасних церквах, а функцію розпізнання виконує пастор церкви або впливовий пророк/пророкуючий.

Нарешті з хрещенням Святим Духом пов'язані дари говоріння мовами й вияснення мов, про що говорилося вище. Загалом, в п'ятидесятницькому середовищі виокремлюють наступні способи використання говоріння мовами:

- Мови як початкове фізичне свідчення хрещення Святим Духом;
- Молитва на мовах без участі розуму, як засіб спілкування з Богом;

⁵³⁰ Більше в п. 5.3.

⁵³¹ Даффилд, Ван Клив, *Основи пятидесятнического богословия*: 302.

- Мови з тлумаченням для духовного розвитку громади;
- Мови з тлумаченням як ознака для невіруючих;
- У виключних випадках, надприродний дар говоріння земними мовами (ксенолалія), популяризований в ранньому п'ятидесятництві Ч. Пархамом як основний спосіб застосування мов.

Дар вияснення мов передбачає тлумачення або пояснення сказаного на іншій мові під час пророкування. Цей дар застосовується для розвитку церкви, коригування дій вірян і т. д. Апостол Павло закликає християн, які мають дар мов, молитися про спроможність їх тлумачення (1 Послання до Коринтян 14:13). Зазвичай на п'ятидесятницьких молитовних зборах не очікується, що вияснення мов буде дослівним перекладом пророчого виразу, а лише донесенням ключового змісту надприродного одкровення.

Усі інші дари з паулістичного переліку, крім шести вищенаведених, згідно п'ятидесятницької інтерпретації, не пов'язані з хрещенням Духом Святим як «ключем» для досягнення цих дарів. Якщо звести всі новозавітні списки дарів (Послання до Римлян 12:6-8, 1 Послання до Коринтян 12:8-10, 28; 12:29-30, Послання до Єфесян 4:11) їх кількість може досягати майже трьох десятків, й більшість п'ятидесятників переконані, що вони можуть функціонувати в сучасних християнських церквах. Однак скоріше за все це неповний перелік дарів. Як вдало зазначив Р. Мензіс, кількість дарів співвідносна з кількістю потреб в житті церкви.⁵³²

Варто підкреслити роль розуміння та практики духовних дарів в ствердженні егалітарних ідеалів руху. П'ятидесятники відзначають наголос ап. Павла на розмаїтті дарів, а не на особистостях, які отримали дар (1 Послання до Коринтян 12:4). Примітно, що у тексті відсутнє грецьке слово «doron», яке означає передачу речі або предмету комусь у володіння. Для характеристики роботи Духа, апостол застосовує слово «виявлення» (12:7). Тобто Дух визначає, коли та як буде функціонувати «charismata» й через кого благословення будуть виливатися на громаду. Увага при цьому зосереджується не на окремих людях,

⁵³² Мензіс, *Дух и сила*: 175.

«володарях» дарів, а на атмосфері загального зібрання церкви. Насправді дарами володіє скоріше тіло Христове, громада віруючих, а не окремі особистості. Дух Святий володіє людиною, використовуючи її для служіння, а не людина володіє духовним даром. П'ятидесятники часто підкреслюють слова ап. Павла: «А ми маємо скарб цей у посудинах глиняних, щоб велич сили була Божа, а не від нас» (2 Кор 4:7). Фокусування на громаді, а не на окремих особах визначає схильність до колегіальних еклезіологічних конфігурацій магістральних напрямків п'ятидесятницького руху. Натомість, в громадах «другої» та «третьої» хвилі превалює лідерська пророка складова наділення дарів, яка значно ієрархізує керівництво. В окремих течіях поширене вчення про «централізоване помазання», основною ідеєю якого є переконання, що Бог не говорить з громадою, Він звертається до наділеного дарами пастора, який передає Господню волю людям. Деякі харизматичні спільноти практикують на цій основі «хрещення в пастора» – обіцянку поділяти бачення та програму «помазанника» та втілювати її у послуху та смиренні.

Класичні п'ятидесятницькі течії здебільшого не сприймають ієрархізацію, засновану на харизмі.⁵³³ Можна припустити, що доктрина послідовності, яка передбачає необхідність переживання хрещення Святим Духом після навернення для усіх віруючих, перешкоджає набуттю рухом елітарних форм. Водночас, прагнення оновити харизми в сучасності, без достатнього теологічного обґрунтування, природно фокусує вірян на носії духовного дарування, що, у свою чергу, впливає на еклезіологічну модель громади.

Практика духовних дарів впливає також на хід богослужіння. П'ятидесятники вказують, що Дух Святий може втрутитися в перебіг богослужіння, спонтанно його коригуючи. У цілому, хрещені Святим Духом визначають основний порядок служіння, який включає молитву, проповідь, спів, особисті свідчення тощо. Наприкінці зібрання, за прикладом «виходів до вітвара» Ч. Фіннея, п'ятидесятники практикують заклик до спеціальної молитви під час якої за тих, хто вийшов до сцени, моляться з помазанням оливою та з

⁵³³ Треба визначити, що вітчизняні п'ятидесятники схильні до централізації управління. Див п. 5.3.

покладанням рук. Однак вважається, що Бог в будь-який момент може перервати хід служіння, навіть під час виголошення проповіді. Це може бути пророче слово на зрозумілій мові, або проголошення на мовах, за яким слідує їх тлумачення. Якщо зібрання вірних супроводжували харизми, які мали публічне вираження, пастор громади на підставі 1 Коринтян 14:29⁵³⁴ може запропонувати обговорення почутого. В окремих випадках, у зв'язку з духовними проявами або претензією на них застосовуються коригувальні або дисциплінарні міри.

Дискусійним в п'ятидесятницькому середовищі залишається питання природи взаємин дарів та плодів Духа. Історично ця контраверсія викликана впливом «Руху святості» з вченням про «три благословення», згідно якого досвід освячення обов'язково має передувати хрещенню Духом Святим та набуттю інших дарів. Як відомо, раннє п'ятидесятництво сприйняло цей наголос ненадовго. В 1910 р. колишній баптистський проповідник У. Дюрхам висунув тезу про розп'яття Христом перворідного гріха на хресті. Віруючи в силу цієї події, людина могла приносити духовні плоди по праведності Христа, яка зараховувалася їй.⁵³⁵ В. Дюрхам закликав прийняти завершеність голгофської жертви, а не шукати ще одного кризового переживання, яке приведе християнина до повного освячення. Цей христологічний погляд на освячення поступово став домінуючим в п'ятидесятництві, знівелювавши попередній веслеянський вплив. Погляди В. Дюрхама були розвинуті в межах Асамблеї Божої, яка відстоює ідею кесвікського руху про те, що жертва Христа забезпечує не лише виправдання, а й ототожнення віруючого з воскреслим Сином Божим. Таке твердження стало основою п'ятидесятництва «двох благословень», яке не вважає освячення обов'язковою умовою для отримання сили Святого Духа. Звідси, у п'ятидесятництві ослабла прив'язка інтенсивності дарів від плодів Духа й навпаки.

На розуміння взаємозв'язку між духовним хрещенням та християнською зрілістю крім історичного фактору вплинув також характер інтерпретації

⁵³⁴ «А пророки нехай промовляють по двох чи по трьох, а інші нехай розпізнають».

⁵³⁵ Макги, *Исторический обзор*: 23.

пневматології Луки. Як саме підкреслений ап. Павлом етичний аспект роботи Духа співвідноситься з хрещенням Духа у Луки, скерованим на пророче проголошення? На підставі аналізу проблем в Коринтській церкві, згідно з посланням ап. Павла, богослов Р. Мензіс приходять до наступного висновку: «Духовне хрещення не може слугувати ознакою святості або критерієм християнської зрілості. Скоріше, воно має вважатися тим, що описано в наративах Луки: джерелом відваги та сили в християнському служінні й свідченні. Не потрібно плутати його зі зрілістю християнина».⁵³⁶ Коринтська ситуація дозволяє констатувати, що харизми дістаються і незрілим віруючим. Обмеження дарів лише окремими святими уможлиблює елітизацію громади, травмує ревних християн, призводить до плутанини духовної сили з християнською зрілістю.

Сучасні п'ятидесятники не вважають коректним наголошувати на причинно-наслідковому зв'язку між дарами духа й християнською зрілістю через методологічну неузгодженість між термінологією Павла й Луки. Новозавітні автори говорять про два виміри Духа, які відрізняються один від одного, хоча можуть мати лінії перетину. Лука описує місіологічний вимір роботи Святого Духа й співвідносить його з даром П'ятидесятниці. Павло підкреслює етичну складову й пов'язує її з відродженням. Р. Мензіс пропонує говорити про кореляцію між цими двома вимірами.⁵³⁷ Враховуючи, що духовне життя християнина визначається пророчим (місійним) та етичним (сотеріологічним) компонентами дії Духа, вони можуть переживатися одночасно. Однак, це не означає, що одне пов'язане з іншим причинно-наслідковими зв'язками. Хрещення Духом може поєднуватися з підвищеною чутливістю до гріха, шлях духовного оновлення одночасно сприяє моральному преображенню, але один вимір може існувати без іншого.

Такий наголос сьогодні в п'ятидесятницькому середовищі визнається найбільш збалансованим. Однак існує і практична складова цього питання. Для

⁵³⁶ Мензіс, *Дух и сила*: 191.

⁵³⁷ Мензіс, *Дух и сила*: 194.

представників харизматичного оновлення чи руху «пауер-івенжелізму» святість життя не була домінантою, як це було для першого покоління п'ятидесятників. Це, у свою чергу, спровокувало чималу кількість скандалів в русі Духа на етичному ґрунті у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. Як наслідок, знову звучать голоси про те, що християнській силі має відповідати християнський характер. Один з лідерів європейського п'ятидесятництва у другій половині ХХ ст. Я. Цопфі зауважує: «Однією з причин паралічу Царства Божого є протиставлення дарів та плодів. Тут не існує «або – або», «потрібно – не потрібно», чи навіть протиставлення. Істинний плід Духа буде радісно визнавати дари Духа в їх дарованому від Бога значені, й істинний плід буде хворобливо переносити недолік дарів».⁵³⁸

Наприкінці ХХ ст. дисбаланс між духовними плодами та дарами у бік останніх відчували й представники новітніх харизматичних течій. На практиці це означало нестабільність у пасторському складі, постійну зміну людей в громаді, а в окремих випадках – закриття помісних церков. Частина п'ятидесятницьких громад почала застосовувати спеціальні практики, на кшталт «інкаунтеру» – спеціальної зустрічі з Богом та досвідченими наставниками, що мали за мету компенсувати недолік освячення та посприяти розвитку духовних плодів. Подібна зустріч включала сповідь, спеціальне анкетування, молитовне відречення від злих духів та різноманітних залежностей тощо. Вважалося, що після подібного заходу людина отримає повне духовне звільнення й буде повноцінно служити власними дарами для інших. Однак, здебільшого віруючі, які переживали подібні практики, потребували їх повторення й не відзначалися духовною стабільністю. У цих умовах, більша частина церков сфокусувалася на розвитку служінь консультування та систематичної пасторської опіки. Варто відзначити, що більшість п'ятидесятницьких деномінацій негативно сприйняли досвід «інкаунтера» через нівелювання ним ідеї духовного навернення, надмірну екзальтованість тощо, звинувативши його ідеологів у застосуванні психологічних та навіть язичницьких практик.

⁵³⁸Цопфи, «...навсякуюплоть!»: 99.

Як наслідок, попри те, що на рівні віровчення сучасне п'ятидесятництво не вбачає прямої залежності між харизматичною та етичною роботою Духа, на практиці богослови пропонують шукати дії Святого Духа з дарами й ознаками задля місійних звершень, але водночас і дбати про преображення в Христа, яке включає набуття духовного плоду.

Таким чином, виникнення п'ятидесятництва в добу пізнього модерну не завадило руху вірити в надприродні чудеса та знамена, а також обдарування вірян харизмами. Раціональність Нового часу поставила під сумнів біблійні чудеса, пояснюючи їх природними причинами. П'ятидесятники заперечили такий підхід, вказуючи, що чудеса були можливі не лише в добу фізичного перебування Христа на землі, вони реальні у сьогоденні. Звинувачуючи протестантів у досвідному та трансцендентному збідненні віри, п'ятидесятники «повертають» Бога в реальність, як того, хто здатний порушувати закони природи й відкривати очі віруючих на ті принципи, які їм невідомі, але були закладені Ним від початку. В суперечці, яку часто позначають формулою «слово проти духа», класичні п'ятидесятники займають дихотомічну позицію. З одного боку, вони визнають, що Божа воля та наміри відкритті не лише в біблійному тексті, а й завдяки дії духовних дарів в окремих вірних, які доносять «слово знання» усій спільноті. З іншого, на тлі харизматичного оновлення та руху «третьої хвилі», п'ятидесятники прагнуть обґрунтувати поняття «нормативної духовної дії» або «чуд завіту» спираючись на текст Писання як остаточний авторитет. Демонструючи бажання подолати надмірний інтелектуалізм й відкрити царини уяви, емоцій, чуд та дарів, п'ятидесятники воліють зберегти ключову роль Біблії в християнському житті, при цьому не обмежуючи спроможність Бога відкривати себе через Божий Дух. Цьому слугує й поступ молодого п'ятидесятницького богослов'я, представники якого прагнуть цілісно аналізувати пневматологію євангелиста Луки та апостола Павла, корелюючи її основні положення задля підтвердження власного досвіду.

Висновки до третього розділу

У результаті аналізу особливостей теологічної ідентифікації п'ятидесятництва досліджено ключові специфікації п'ятидесятницької теології, зокрема герменевтичне обґрунтування роздільності духовного відродження та хрещення Духом Святим, вчення про інші мови, погляд на зцілення, а також чудеса, знамена й прояви духовних дарів.

При дослідженні п'ятидесятницької герменевтики та вчення про роздільність духовного відродження та хрещення Святим Духом простежено трансформацію п'ятидесятницьких аргументів від акценту на історичні прецеденти новозавітних наративів до визнання особливого характеру пневматології авторів Євангелія. П'ятидесятники переконані, що описані Лукою події духовного хрещення відбувалися з віруючими, які вже були народжені згори. На цій підставі, досвід хрещення Святим Духом розглядається не лише як окреме, а й обов'язкове переживання в житті християн.

У підрозділі доведено, що до пошуку богословських аргументів специфічних рис п'ятидесятницької теології спонукала критика євангельських кіл, зокрема богословів Д.Данна, Ф.Брунера та Д.Стотта, а також теологія харизматичних богословів, які, сприйнявши п'ятидесятницькі практики, відкинули вчення про послідовність. В основі ідеї ототожнення навернення та хрещення Святим Духом лежить переконаність у перевазі дидактичних частин Писання над історичними, згідно з якою нормативні духовні дії для християн зосереджені здебільшого в посланнях Павла. Скориставшись переосмисленням богословського характеру біблійних розповідей у євангельській теології другої половини ХХ ст., п'ятидесятницькі богослови У. і Р.Мензіс, Р.Стронстад та У.Аткінсон сформували концепцію особливого характеру пневматології Луки, яка полягає в наділенні силою для служіння, а також пророчими здібностями. На думку п'ятидесятників, такий підхід доповнює основні виміри паулістичної пневматології, пов'язаної з дією Духа в контексті новозавітного буття християнина. Розгляд двотомного

тексту Луки поза межами інших текстів зберігає розмаїття книг Біблії й стверджує місіонерську природу й призначення дару П'ятидесятниці, вивільняючи тим самим місіональний потенціал сучасної церкви.

У роботі окреслено декілька підходів у п'ятидесятницькому богослов'ї щодо харизматичної складової в пневматології Луки. На основі герменевтичного аналізу книги Дії Апостолів, охрещеним належало взяти участь у всесвітній євангельській місії християнської церкви. Із прийняттям сили приходила сміливість у свідочстві, керівництво в здійсненні місії, а в окремих випадках (попри незгоду Р.Мензіса, який розмежовує наслідки дії Духа та сили) здатність зцілювати хвороби, здійснювати екзорцизм і навіть право судити. Окресливши особливості пневматології Луки, п'ятидесятницькі богослови пропонують зіставити її характер з ідеями інших новозавітних авторів задля створення цілісного пневматологічного богослов'я. Загалом, тексти Євангелія засвідчують багатоманітну роботу Духа в людях та спільнотах, яку п'ятидесятники, використовуючи почасти різну лексику, розділяють на сотеріологічну та харизматичну складові.

Здійснено спробу дослідити природу богословського взаємозв'язку між даром П'ятидесятниці та говорінням мовами. Доведено, що спроможність молитися на інших мовах здебільшого визнається ключовим зовнішнім фактором належності до п'ятидесятництва. Мова йде не просто про дар мов, а про мови як обов'язковий «початковий фізичний доказ» хрещення Святим Духом. У більшості випадків саме явище набуває вигляду інтенсивного релігійного переживання, яке виражає себе екстатичним мовленням. Характер мовлення як правило не пов'язаний з будь-якою людською мовою й незрозумілий для оточуючих. Попри відсутність у Новому Завіті явно вираженої та чітко сформульованої доктрини про мови як початкове свідчення, п'ятидесятники виводять її з пророчої природи пневматології Луки й вчення апостола Павла про те, що особистісна практика молитви на мовах має формуючий й потенційно універсальний характер.

З'ясовано, що для п'ятидесятників паулістична пневматологія, зокрема,

текст 1 Коринтян 12–14 розділи, не розглядається як спроба обмежити практику глосолалії. Вважається, що апостол прагне відкоригувати пов'язані з духовною практикою ексцеси, а не засудити чи скасувати її загалом. П'ятидесятництво солідарне у впевненості, що наявність мов не є ознакою духовності чи святості. Передбачаються також наявні результати постійного перебування Духа, діапазон яких коливався від плодів Духа, описаних ап. Павлом у Посланні Галатам (5:22–23), до активної місіонерської праці.

У теологічному значенні доктрина початкового доказу функціонує сакраментально: вона є зовнішнім підтвердженням внутрішньої благодаті, отриманої від Божого Духа. Доступність масового говоріння мовами впливає на місіональну активність руху, його еклезіологічні конфігурації, інтенсивність літургійних практик. Попри окремі відмінності в підходах стосовно наслідків досвіду хрещення Духом Святим, вчення про початкову фізичну ознаку є однією з ключових складових п'ятидесятницької ідентичності.

Окреслено історичні, біблійні та богословські засади п'ятидесятницьких поглядів та практики фізичного оздоровлення. З'ясовано, що походження раннього п'ятидесятництва здебільшого з середовища соціально маргіналізованих груп, а також частково успадкована теологія руху святості з її акцентом на зціленні як частині голгофського спокутування разом із несприйняттям тогочасної медицини, виокремили компонент фізичного зцілення як один із ключових для визначення ідентичності руху. Значною мірою початкова п'ятидесятницька практика зцілення була заснована на біблійних (в основному новозавітних) прецедентах, помножених на переконаність у постійній досяжності Бога. Згодом п'ятидесятницькі біблеїсти прагнули легітимізувати нормативність сучасної практики зцілення через апеляцію до пророцтва Ісайї в 53:4–5 та його імплікації в Євангелії від Матвія 8:14–17, вбачаючи в цих текстах потенціал фізичного оздоровлення.

У підрозділі продемонстровано спроби богословського обґрунтування зцілення в п'ятидесятництві. Надприродне оздоровлення вважається

частиною триваючої роботи Ісуса в церкві напередодні парусії. Виходячи з холістичного антропологічного вчення та розглядаючи викупну жертву Христа як джерело фізичного оздоровлення, а також вбачаючи кінцевою місійною метою преображення творіння, сучасні п'ятидесятники проголошують реальність зцілення як частину вселенського Божого задуму, який включає і фізичну сторону життя людини. Цінність зцілення посилюється місійним наголосом п'ятидесятництва, особливо в країнах глобального Півдня, оскільки розглядається у якості потужного інструменту принесення Царства Божого в життя конкретної людини.

Нові світоглядні й теологічні виклики змушують «рух Духа» частково переглядати ставлення до зцілення. Цей процес виражається в теологічній «легітимізації» медицини, запереченні універсальності чудесного оздоровлення, розширенні ідеї зцілення на емоційну та психосоматичну складову людини. У спробі побачити надприродне втручання Бога в умовах гріховності й приреченості фізичного світу, хрещені Духом мусять апелювати й до одного та іншого.

Доведено, що виникнення п'ятидесятництва в добу пізнього модерну не завадило руху вірити в надприродні чудеса та знамена, а також обдарування вірян харизмами. Звинувачуючи протестантів у досвідному та трансцендентному збідненні віри, п'ятидесятники «повертають» реальність Бога, Який здатний порушувати закони природи й відкривати очі віруючих на ті принципи, які їм невідомі, але були закладені Ним від початку.

У дисертації з'ясовано, що в п'ятидесятництві зберігається певна напруга у взаємодії понять «Слово» та «Дух». З одного боку, представники руху визнають, що Божя воля відкрита не лише в біблійному тексті, а й дякуючи дії духовних дарів в окремих вірних, які доносять «слово знання» усій спільноті. З іншого, на тлі харизматичного оновлення та руху «третьої хвилі», п'ятидесятники прагнуть обґрунтувати поняття «нормативної духовної дії» або «чуд завіту», спираючись на текст Писання як остаточний авторитет. Демонструючи бажання подолати надмірний інтелектуалізм й

відкрити царини уяви, емоцій, чуд та дарів, п'ятидесятники воліють зберегти ключову роль Біблії в християнському житті, при цьому не обмежуючи спроможність Бога відкривати Себе індивідам через Божий Дух. П'ятидесятники вбачають у наративах Луки не лише наголос на чудесах й знаменах, а й намагання убезпечити від надмірного захоплення ними, орієнтуючись на слово й натхненне свідчення.

Встановлено, що сучасна п'ятидесятницька пневматологія заперечує тезу про те, що хрещення Духом є «ключем» до усіх духовних дарів, але продовжує відстоювати природний зв'язок духовного досвіду зі специфічною групою дарів пророчого типу. Також вказано на егалітарність п'ятидесятницького вчення про духовні дари, виражену в ідеї «пророцтва усіх вірних», що дозволяє течіям класичного п'ятидесятництва здебільшого уникати елітарних еклезіологічних форм, притаманних харизматичним течіям.

РОЗДІЛ 4

ПРАКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ІДЕНТИЧНІСТЬ РУХУ

4.1. П'ятидесятницька місійна еклезіологія

П'ятидесятницький рух прийнято вважати найбільш динамічною течією в рамках сучасного євангельського протестантизму. Його бурхливе поширення та потужний вплив на інші християнські конфесії значно відкоригували глобальний релігійний атлас. Водночас, на думку Ю. Мольтманна, сучасний «рух Духа» має перейти від констатації минулих досягнень до реагування на ті виклики, що постають перед християнською місіологією впродовж останніх десятиліть,⁵³⁹ адже за період з початку виникнення п'ятидесятництва світ зазнав кардинальних змін. Контекст, в якому п'ятидесятники починали свою місіонерську діяльність у першій половині ХХ століття, значно відрізняється від сучасного глобалізованого світу.

Однією з головних тенденцій сучасної релігійної сфери є стрімке зменшення західного сегменту у світовому християнстві. Про це промовисто свідчать статистичні дані, які стосуються п'ятидесятницько/харизматичного руху. Так, лише 8% членів найбільшої всесвітньої п'ятидесятницької деномінації Асамблеї Бога живуть в Північній Америці. Водночас майже 80% з них є мешканцями країн Третього світу.⁵⁴⁰ Втім, питання не просто в статистиці, що засвідчує фундаментальні зміни на релігійному атласі світу. Християнство у сферах місіонерської активності значно відрізняється від західних стереотипів. Незахідні християнські спільноти перебувають у пошуках більш контекстуальних й культурно значимих моделей з національним відтінком.

Відтак, провідні теологи на межі століть вказують на кризовий стан християнської місіології, що перебуває у активному пошуку нової місіонерської

⁵³⁹Jurgen Moltmann, *The Spirit of Life*. 3rd Edition edition (Minneapolis: Fortress Press, 1992): 183.

⁵⁴⁰Allan Anderson, «Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World». *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8:1 (2005): 30.

парадигми.⁵⁴¹ Ознаки цієї кризи відчутно помітні також у вітчизняній пізньопротестанському середовищі, включаючи й п'ятидесятників. Враховуючи місійну природу п'ятидесятництва, а також надзвичайну актуальність зазначеної проблематики, пов'язану з наявною перехідною фазою в царинах місії та церкви, в межах даного підрозділу планується дослідити відмінні риси п'ятидесятницької теології місії, вектор її розвитку в умовах відкриття християнськими традиціями місіонерської направленості еклезіології протягом ХХ ст. та сучасні спроби методологізації п'ятидесятництва.

На думку представника бірмінгемської школи вивчення п'ятидесятництва Е. Лорда, якщо в фокусі дослідження перебуває еклезіологія, її не можна розглядати з п'ятидесятницької перспективи без вивчення ролі місії. Дослідник резюмує: «Неможливо відділити еклезіологію та місію, – вся еклезіологія має бути натхнена місією, а будь-яка місія має бути церковною».⁵⁴² Хоча останній елемент викликає дискусії, розгляд п'ятидесятництва у світлі взаємодії місіології та еклезіології є надзвичайно перспективним.

Досліджуючи ранню п'ятидесятницьку еклезіологію, потрібно відмітити, що хрещені Святим Духом як правило, були настільки зайняті своєю практичною місіонерською діяльністю та євангелізацією, що вони не турбували себе написанням місіонерських трактатів, а тим більше, академічних богословських досліджень. За словами В. Керкайнена, «вони були більше «діячами», ніж «мислителями». Замість богословських трактатів, вони виготовляли пропагандистські брошури. Замість того, щоб розмірковувати про доктрину Святого Духа, вони поклалися на Його надприродну динаміку».⁵⁴³ За спостереженням Ш. Кліфтона, «беручи до уваги волонтаристську тенденцію до індивідуалістичних концепцій духовності, а також преміленіалістську

⁵⁴¹ Бош, *Преобразование миссионерства*: 11.

⁵⁴² Lord, «Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission»: 13.

⁵⁴³ Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology*: 73.

наполегливість, не дивно, що еклезіологічне розуміння п'ятидесятників мало тенденцію бути спонтанним й прагматично орієнтованим».⁵⁴⁴

Вихідні місійно-еклезіологічні постулати руху завдячують діяльності засновників п'ятидесятництва Ч. Пархама, У. Сеймура та діяльності місії на Азуза-стріт в Лос-Анжелесі.⁵⁴⁵ На думку Ч. Пархама, під впливом хрещення Духом всі віруючі, які говорять на інших мовах, отримують особливе духовне оснащення, необхідне для виконання завдання церкви щодо всесвітньої євангелізації напередодні кінця часів. Необґрунтований ксенолалічний оптимізм невдовзі був спростований жорсткою реальністю місіонерської праці, однак емпфаза Ч. Пархама на силі Святого Духа як рушія християнського свідчення продовжує ідентифікувати п'ятидесятництво. Преміленіалізм Пархама забезпечив хрещеним Святим Духом розуміння невідкладності місії: «Вони так сильно очікували другого пришествя Христа, що було немислимим передбачити додаткові десять років – або навіть інше століття – для євангелізації».⁵⁴⁶

У. Сеймур поступово дистанціювався від вчення про «місіонерські мови», однак поділяв погляд Ч. Пархама на євангелізацію як частину певного уніфікованого досвіду Святого Духа. Головним результатом діяльності Сеймура стало скерування великої кількості місіонерів. Зокрема, у 1906-1910 рр. з Північної Америки було відправлено майже двісті п'ятидесятницьких місіонерів, діяльність яких широко висвітлювалася у протестантській пресі.⁵⁴⁷ У 1909 р. були засновані перші п'ятидесятницькі місіонерські товариства в США та Великобританії.

Серед ранніх п'ятидесятницьких місіонерів можна виокремити декілька основних груп. До першої належали місіонери, які через свою есхатологію та сповідання принципу віри, подорожували без адекватної фінансової

⁵⁴⁴Shane Clifton, *Pentecostal Churches in Transition: Analysing the Developing Ecclesiology of the Assemblies of God in Australia* (BRILL, 2009): 7.

⁵⁴⁵Див. п. 2.1 і 2.2.

⁵⁴⁶Veli-Matti Kärkkäinen, «Truth on Fire»: Pentecostal Theology of Mission and the challenges of a new Millennium». *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3:1 (2000): 37.

⁵⁴⁷Там само: 39.

підтримки та розуміння історії, культури і мови народів, яким вони прагнули благовістити. Зазвичай вони впливали на благовісників інших течій, бажаючи долучити їх до п'ятидесятницького руху. Другу групу становили вже діючі місіонери, котрі отримавши хрещення Духом Святим, приєдналися до п'ятидесятництва. Вони сприяли молодому руху у досягненні богословської зрілості та респектабельності, при цьому зазнаючи труднощів через розрив зі своїми місіонерськими товариствами. Випускники біблійних семінарій, найвпливовішою серед яких до 1920 р. був Місіонерський навчальний інститут А. Сімпсона, склали третю групу ранніх п'ятидесятницьких місіонерів.

Аналізуючи ранню п'ятидесятницьку місію, А. Андерсон, стверджує, що вона контрастувала з *Missio Dei* наявних католицьких та протестантських місій, бо базувалася перш за все на переконанні, що Святий Дух є мотивуючою силою для здійснення місіологічних дій. Він наводить слова одного з американських п'ятидесятницьких лідерів Р. Флауера: «Коли Святий Дух входить в наші серця, то дух місіонерства входить разом з Ним; вони – нероздільні. Донесення Євангелія спраглим душам в цій та інших країнах є не чим іншим як природнім результатом хрещення Святим Духом».⁵⁴⁸

Центральною темою ранньої п'ятидесятницької місіології стала проповідь Євангелія, під якою розумівся проголошення можливості спасіння у Христі силою Святого Духа. Поняття «місія» здебільшого розумілося як іноземна місія від «білих» до «інших народів». Не дивно, що подібно до своїх католицьких та протестантських колег місіонери-п'ятидесятники були в основному патерналістами, часто створюючи стан підлеглості та як відзначає А. Андерсон, в окремих випадках, були справжніми расистами⁵⁴⁹. Такі підходи, крім всього іншого, можна пояснити низькою кваліфікацією та відсутністю досвіду у переважної більшості місіонерів, діяльність яких можна назвати своєрідним «творчим хаосом». Аналіз звітів з місіонерських полів, котрі наповнювали інформаційні бюлетені на Заході, засвідчує тріумфалізм, виражений у кількості

⁵⁴⁸ Anderson, «Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World»: 31.

⁵⁴⁹ Там само: 36.

навернених, зцілених й хрещених Святим Духом з поодинокими згадками про складнощі, з якими довелося зіткнутися чи про допущені культурні помилки. Як зауважив місіолог з Південної Африки В. Саймен, більшість п'ятидесятницьких рухів «почали існувати як місіонерські інститути» та їх робота «не була результатом якого-небудь чітко продуманого теологічного рішення й, таким чином, політика та методи формувалися в основному у сурових випробуваннях місіонерської практики».⁵⁵⁰ Тим не менш, завдяки усвідомленню особливого покликання, ранні п'ятидесятники не лише поширили власне послання, а й продемонстрували, що, не дивлячись на наївність багатьох ранніх місіонерів, їх методи євангелізації були гнучкими, прагматичними та вражаюче успішними.

Практика діючої п'ятидесятницької місії включає в себе віру в те, що прихід Духа приніс здатність звершувати ознаки й чудеса в ім'я Ісуса Христа в якості супроводу й підтвердження євангельської звістки. Ранні п'ятидесятницькі періодичні видання рясніли тисячами свідчень про фізичне зцілення, екзорцизм, стверджуючи їх як добру вістку для бідних та хворих. Аналізуючи питання ознак та чудес з історичної перспективи, Г. Макті називає їх «радикальною стратегією в місіях», що сформували нову парадигму місійних заходів в християнських колах.⁵⁵¹ Згідно з Г. Маклунгом, божественне зцілення стало євангельським ключем до дверей сердець, а ознаки та чудеса – євангельськими засобами, за допомогою яких здійснюється послання Царства Божого про загальне спасіння, де в центрі знаходиться кожна людина.⁵⁵² При цьому, п'ятидесятники апелюють до практики апостолів, підкреслюючи подвійну функцію чудес та ознак: підтвердження Слова й навернення до віри в Слово. П. Вагнер йде ще далі, зауважуючи, що «найбільшим вкладом

⁵⁵⁰Цит. по Anderson, «Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World»: 37.

⁵⁵¹Gary B McGee, «Pentecostals and Their Various Strategies for Global Mission: A Historical Assessment». In *Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective*. Edited by Byron Klaus, Murray Dempster, Doug Peterson (Peabody, MA: Hendrickson, 1990): 206.

⁵⁵²McClung, «Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century»: 14.

п'ятидесятництва в християнство в цілому стало відновлення влади творити чудеса Нового Заповіту з метою повернення невіруючих до Христа».⁵⁵³

Вчення про Церкву як правило не займало центрального місця в п'ятидесятництві. Як вже було зазначено, більшість п'ятидесятницьких рухів на стадії генези почали існувати як місіонерські інститути, тому говорити про контури ранньої п'ятидесятницької еклезіології поза межами місії доволі складно. Католик П. Лі, відомий аналітик п'ятидесятництва, зазначає: «Якщо п'ятидесятництво – це рух, то корисно чи правомірно взагалі говорити про еклезіологію?».⁵⁵⁴ Що значить еклезіологія для п'ятидесятника? На початку п'ятидесятники були так зайняті поширенням «добрих новин» про свіже досвід Духа «в останні дні», що перестали турбуватися про формування власної деномінації. Усвідомлення невідкладності настання Божого Царства змушувало п'ятидесятників фокусуватися на власній духовності, вважаючи еклезіологічну рефлексію недоречною чи другорядною. А. Андерсон пояснює своєрідне ігнорування еклезіології наступним чином: «П'ятидесятники проповідували Євангеліє з метою закладення фундаменту церкви, що стало центральною особливістю всієї їх місіонерської діяльності».⁵⁵⁵

Попри окремі сумніви стосовно правомірності поняття «п'ятидесятницька еклезіологія», особливо раннього періоду, в останній час з'являються праці, присвячені деномінаційним та національним утворенням, які підкреслюють важливість вчення про Церкву для ранніх п'ятидесятників.⁵⁵⁶ Так, Д. Якобсен стверджує, що раннє п'ятидесятництво є «критичним поворотним моментом в історії християнської церкви».⁵⁵⁷ Суть ранньої п'ятидесятницької еклезіології полягає у досвіді хрещення Духом Святим, яке підтверджується говорінням на мовах й відтворює день П'ятидесятниці. Цей досвід у церквах, наповнених

⁵⁵³Peter C. Wagner, «Church Growth». In *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Edited by Stenley M. Burgess, Gary B. McGee, Patrick H. Aleksandr (Grand Rapids: Zondervan, 1988): 185.

⁵⁵⁴Цит. по Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology*: 72-73.

⁵⁵⁵ Anderson, «Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World»: 37.

⁵⁵⁶Див. наприклад: Dale M Coulter, «The Development of Ecclesiology in the Church of God (Cleveland, TN): A Forgotten Contribution?» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*. 29, no. 1 (2007): 59-85; Tommy H Davidsson, «No Mere 'Afterthought': The Ecclesiological Vision of Lewi Pethrus». (Paper presented at Research Seminar. Birmingham University, 2008).

⁵⁵⁷ Jacobsen, *Thinking in the Spirit: Theologies of the early Pentecostal movement*: 64.

присутністю Духа, приніс святість та духовні дари. Традиційна есхатологічна схема зазнала трансформацій у світлі переосмислення книги Дії Апостолів та уривків з Об'явлення 14:6-7 і Євангелія від Матвія 24:14, які прочитувалися крізь призму «п'ятигранного» або «повного» Євангелія.⁵⁵⁸ Це надавало есхатологічної мотивації церквам ділитися «вічним Євангелієм Царства» напередодні повернення Христа.

Досвід Духа був не лише особистим, але й спонукав до формування спільнот. Д. Якобсен припустив, що найяскравішою ознакою присутності Святого Духа була загальна любов, породжена Його переживанням. Це проявилось також у тому, що «бар'єр кольору» був «змитий» й народилася «нова, істотна єдність у душі» між християнами.⁵⁵⁹ Таким чином, рання п'ятидесятницька еклезіологія перш за все місійно орієнтована й постає не як теоретизована теологія, а як життєва реальність.

Враховуючи практичну спрямованість ранньої п'ятидесятницької місійної еклезіології, перші спроби осмислення та систематизації теми потребували «зовнішньої» допомоги. Тому, в середині ХХ ст. п'ятидесятники скористалися класичною працею англіканського місіонера в Китаї Р. Аллена «Місіонерські методи: Святого Павла чи наші?», що була видана ще в 1912 р. Аналізуючи цю та інші його праці про взаємозв'язок між Духом та місією, В. Керкайнєнен вбачає мету Аллена у виробленні «місіонерської пневматології».⁵⁶⁰ Аллен називає Святого Духа «Керівником та натхненником місіонерської роботи», вказуючи, що «особистий, активний Дух працює не тільки в нас як місіонерах, а й на всіх з ким ми маємо справу, й в усіх, які прийняли Його».⁵⁶¹

За словами У. Холенвегера, Аллен «не знаючи цього, здійснив величезний вплив на думки й дії п'ятидесятницьких місій».⁵⁶² Особливо це помітно в працях досвідченого місіонера та плідного автора М. Ходжеса. Саме він вперше

⁵⁵⁸ Byron D Klaus, «Pentecostalism and Mission». *Missiology* XXXV, no. 1. (2007): 82.

⁵⁵⁹ Jacobsen, *Thinking in the Spirit: Theologies of the early Pentecostal movement*: 79.

⁵⁶⁰ . Kärkkäinen, «Truth on Fire»: Pentecostal Theology of Mission and the challenges of a new Millennium»: 41.

⁵⁶¹ Roland Allen, and Lesslie Newbigin. *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962): 16.

⁵⁶² Walter J Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. 1. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002): 330.

почав формулювати дистинктивну п'ятидесятницьку місіологію. В 1950 р. М. Ходжес поставив просте питання: «У чому полягає основна складність місіонерської роботи в країнах Третього світу»? та дав власну відповідь: «У тому, що місіонери поводяться з людьми як з безвідповідальними дітьми; вони тримають будівельне риштування після завершені будівництва, щоб дім не впав».⁵⁶³ Наслідуючи приклад Пархама та інших ранніх п'ятидесятницьких місіонерів, Ходжес актуалізував місіологічні приклади з книги Дій Апостолів. Спираючись на неї, він довів необхідність місіонерської спрямованості діяльності церкви, а також уповноваження Духа для її служіння та місії в різних контекстах. На індивідуальному рівні всі люди, у тому числі й номінальні християни, повинні бути приведені до емпіричного пізнання Євангелії та «до живого спілкування в Дусі Святому». На колективному рівні, головне завдання християнської місії полягає у тому, щоб заснувати самопоширювані, самокеровані та самофінансовані місцеві громади та місіонерські організації.⁵⁶⁴ У своїх роботах М. Ходжес розвиває ідею «національної» (місцевої, природної) церкви, головними рисами якої є сформована, керована та удосконалена місцевим керівництвом спільнота з богослужінням на рідній мові та максимальним врахуванням місцевих культурних традицій. При цьому, іноземним місіонерам Ходжес відводить роль засновників, а в подальшому консультантів таких громад.⁵⁶⁵

Ще однією знаковою фігурою у формуванні п'ятидесятницької місіології став місіонер Асамблеї Божої П. Помервіл. У своїй праці «Третя сила в місіях»⁵⁶⁶ він зауважив, що нестача наголосу на праці Святого Духа у протестантській місіонерській діяльності зумовлена раціоналістичним впливом протестантського схоластицизму та «надідентифікацію» Духа з написаним Словом. Саме п'ятидесятництво зуміло звільнитися від цього раціоналістичного впливу, дякуючи акценту на нарративах книги Дій Апостолів.

⁵⁶³Мелвин Ходжес, *Национальная церковь* (Спрингфилд, Миссури: ЛайфПаблішерсІнтернешнл, 2000): 19.

⁵⁶⁴Там само: 24.

⁵⁶⁵Там само: 128.

⁵⁶⁶Paul A Pomerville, *Third Force in Missions: A Pentecostal Contribution to Contemporary Mission Theology*. (Peabody: Hendrickson, 1985).

П. Помервіл стверджує, що покора Великому Дорученню з Євангелія від Матвія 28:18-20 не є головною мотивуючою силою для місії. Святий Дух, зійшовши в День П'ятидесятниці, є місіонерським Духом, церква, яка наповнена Духом, є місіонерським співтовариством, а свідчення церкви є «вивільненням внутрішньої динамічної сили». Але це був не лише колективний досвід Духа, а й індивідуальний, завдяки якому кожен християнин став ключем до розвитку й поширення ранньої церкви.⁵⁶⁷ Отже, Помервіл підкреслює центральну роль хрещення Духом Святим та його супроводжуючої рушійної сили для п'ятидесятницької місіонерської діяльності.

Один з ключових дослідників «руху Духа» У. Холленвегер акцентує увагу на первісну та автентичну сутність п'ятидесятництва, яку він вбачає у «чорній теології» У. Сеймура, сповненій екуменічних та міжрелігійних перспектив. На думку дослідника, п'ятидесятники мають переглянути своє ставлення до нехристиянських культур та релігій, особливо в країнах Третього світу. Холленвегер припускає, що п'ятидесятники їх «захопили й трансформували», проте нарікає, що вони не поводитися відповідно до екуменічного бачення Сеймура.⁵⁶⁸ Дослідник виправдовує п'ятидесятницький плюралізм, апелюючи до богословської неоднорідності християнства I ст. Автор закликає відкинути побоювання стосовно синкретизму (мовляв, християнський світ й, зокрема, п'ятидесятництво, користуються багатьма ідеями та звичаями язичницького минулого) й замість традиційної «агресивної євангелізації» пропонує «діалогічний євангелізм» як біблійну модель місіонерської діяльності, завдяки якій п'ятидесятники зможуть щось дізнатися від тих, кого вони євангелізують, як колись Петро довідався від своєї зустрічі з Корнилієм (Дії Апостолів 10).⁵⁶⁹ Зрештою, метою У. Холленвегера є допомогти п'ятидесятникам запобігти повній втраті їх первісного екуменічного бачення, і, можливо, навіть сприяти його відновленню.

⁵⁶⁷Pomerville, *Third Force in Missions*: 95-97.

⁵⁶⁸Walter J Hollenweger, «Black Roots of Pentecostalism», In *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Edited by Allan H. Anderson. 1 edition. (Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1999): 33-44.

⁵⁶⁹Anderson et al., *Studying Global Pentecostalism*: 249.

На думку В. Керкайнена, сучасний етап розвитку актуалізованої теми в п'ятидесятництві розпочався з видання збірника «Покликані та уповноважені: п'ятидесятницький погляд на глобальну місію» в 1991 р., який засвідчив перш за все місіологічний потенціал у галузі пневматології Нового Заповіту.⁵⁷⁰ Невдовзі з'являється чимало екзегетичних праць, в яких, на підставі Євангелія від Луки та Дій Святих Апостолів, зішестя Духа Святого в день П'ятидесятниці ототожнюється з перенесенням місії Ісуса на Церкву. Одним з таких авторів став голландський місіолог Д. Джонгніл. Серед основних його тез виділяємо наступні:

- Походження місії. Святий Дух посилається Отцем і Сином, маючи Божественне та месіанське призначення, що проявляється в динамічній місії громад та їх членів;

- Церква розуміється як рух посланий Духом у світ. Звідси, місія вже не є завданням Церкви, але скоріше Церква є місіонерською в своїй сутності;

- Інструментом для місії як руху Святого Духа є дари та плоди місіонерського Духа. Ігнорування плодом, яке часто траплялося в п'ятидесятницькій історії, є небезпечним, бо харизма не може замінити характер⁵⁷¹

В 1990-х рр. стався своєрідний прорив у п'ятидесятницькій еклезіологічній саморефлексії. П'ятидесятницькі академічні журнали (насамперед, «Pneuma» та «Journal of Pentecostal Theology») рясніють актуалізованими еклезіологічними питаннями й спробами їх методологізації. З доби раннього п'ятидесятництва у зазначених дослідженнях зберігається фокус на місцевій церкві як на спільноті, що живе у Дусі. Однак цей аспект доповнюється інтересом до питань єдності та екуменізму, до зв'язків між церквою і світом через холістичну місію і контекстуалізацію. Основою для нової місіології стає бажання розвивати пневматологічну й тринітарну еклезіологію.

⁵⁷⁰ Kärkkäinen, «Truth on Fire»: Pentecostal Theology of Mission and the challenges of a new Millennium»: 41.

⁵⁷¹ Jan B Jongeneel, «Ecumenical, Evangelical and Pentecostal/Charismatic Views on Mission as a Movement of the Holy Spirit in Pentecost» In *Mission and Ecumenism: Essays on Intercultural Theology*. Edited by Jongeneel Jan B. and others. 231-246 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992).

Так, на думку відомого п'ятидесятницького автора С. Ланда, Святий Дух формує спільноти, що є своєрідними місіонерськими братствами з напруженим есхатологічним очікуванням. Переживання такої спільноти дослідник інтегрує в християнські «якості», які мотивують до дії й сформовані п'ятидесятницькими біблійними переконаннями та практиками. Співчуття і мужність – це ті якості, які характеризують досвід ранніх п'ятидесятницьких спільнот. Вони також пов'язані з ідеєю Церкви, властивостями якої є віра, святість та сила. Ці якості особливо поєднуються у п'ятидесятницькому досвіді молитви й народжують свідчення місіонерської за своєю природою церкви.⁵⁷²

Значно ширше розуміння місійної еклезіології запропонував Кларк Піннок. Він зосереджується на двох основних новозавітних подіях духовного помазання: хрещення Ісуса й хрещення Церкви в День П'ятидесятниці. Вказані хресні заходи вказують на очікуваний прихід Царства Божого й ілюструють його реалізацію у сьогоденні через Церкву, як помазаного Богом вісника. Церква розглядається як спілкування тих, хто помазаний і покликаний сповіщати Царство. Сповідання Христа, як свідчення під час хрещення, спонукає віруючих до спільнотної єдності з Божими людьми, яка відображає тринітарну спільність. Центральне місце у хрещенні займає помазання, яке приносить участь в Божественному житті. Оскільки Христос є таїнством Бога, то і Церква є таїнством Христа, що розділяє його життя, смерть і воскресіння. Таїнство свхаристії відновлює участь церкви у Божественному житті, а духовні дари демонструють реальність Божої присутності та влади у Церкві. Це також вказує на місію Церкви, яка розглядається як участь у служінні Христа і у роботі Духа в справі трансформації всього світу.⁵⁷³

Серед кола сучасних євангельських еклезіологів з п'ятидесятницьким корінням вирізняється М. Вольф. Розвиваючи тринітарні постулати свого вчителя Ю. Мольтмана, дослідник поміщає еклезіологічну рефлексію у своєрідний богословський діалог з найвпливовішими концепціями Церкви у

⁵⁷²Steven Jack Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Cleveland, Tenn.: CPT Press, 2010): 23-25.

⁵⁷³Clark H Pinnock., «The Recovery of the Holy Spirit in Evangelical Theology». *Journal of Pentecostal Theology* 13, no. 1 (2004): 14.

католицькому й православному середовищах. Для М. Вольфа, Трійця слугує реальністю, яка визначає кожну грань життя Церкви, а сама Церква виступає передчуттям есхатологічного зібрання усього Божого народу, який неможливо обмежити інституціями чи ієрархіями. При цьому, справжність Церкви визначається присутністю Святого Духа, Який забезпечує присутність Христа у кожній помісній спільноті. Водночас, критикуючи ієрархічні еклезіології історичних церков, М. Вольф реагує й на індивідуалізм у вільних євангельських церквах. Він бачить спільноту як своєрідний баланс між індивідуалізмом та ієрархічними структурами (між «одним» і «багатьма»).⁵⁷⁴ Прагнучи витримати своєрідне напруження між цими полярностями, М. Вольф актуалізує питання духовних дарів всередині спільноти й потребу її відкритості для спілкування з іншими християнськими спільнотами з метою звершення місії Церкви.

Загалом, дослідження п'ятидесятницької місійної еклезіології засвідчує її трансформацію в залежності від зміни контексту. Суть цих змін – в переході від еклезіології, заснованої на євангелизмі до еклезіології, сформованої на цілісному розумінні місії, від спонтанності місійно-церковної рефлексії раннього п'ятидесятництва до складних сучасних теологічних конструкцій. Втім, для багатьох п'ятидесятників, що живуть очікуванням глобального духовного пробудження, отой період «творчого хаосу» в місійно-еклезіологічній царині, попри всі його недоліки, залишається взірцевим, бо на їх думку найбільше відповідає ідентичності Церкви Святого Духа, описаної в Діях Святих Апостолів.

4.2. П'ятидесятницька герменевтика: «від Священного Писання до особистого свідчення»

В п'ятидесятницькому середовищі досі існує категорія вірян, які стверджують, що не потрібно спеціально тлумачити Священне Писання, достатньо його читати й втілювати в сучасній реальності. Зазвичай такі переконання обумовлені ідеєю про «простоту та доступність Божого

⁵⁷⁴Мирослав Вольф, *По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы*. (Черкасы: Коллоквиум, 2012): 176.

одкровення», а також надприродну спроможність Духа розкрити це одкровення як «Слово в контексті». Останній момент є достатньо прагматичним та найбільш бажаним у середовищі хрещених Духом. Тут превалує думка про те, що в книзі Дії Святих Апостолів немає завершення, тому відкидаючи концепції цессаціонізму, «рух Духа» «пише» двадцять дев'ятий розділ цієї оповіді, тим самим продовжуючи новозавітну історію.

Хоча за понад столітню історію п'ятидесятницький рух пройшов декілька етапів у підходах до тлумачення Біблії, ми не можемо говорити про виразні контури власне п'ятидесятницької герменевтики, яка «все ще у процесі становлення».⁵⁷⁵ Можливо стан «все ще в процесі» і є типовим для п'ятидесятницького тлумачення Писання, враховуючи його залежність від Духа. Втім, як влучно вказує С. Еллінгтон, п'ятидесятництво не зобов'язане витворювати якісно унікальну герменевтичну методологію, а має скористатися тими напрацюваннями, які є в загальній християнській традиції тлумачення Писання.⁵⁷⁶ Кожен герменевтичний підхід, включаючи п'ятидесятницький, виділяють через «припущення, на які вони спираються, питання, які вони розглядають, інструменти інтерпретації, яким вони віддають перевагу та тексти, до яких вони звертаються».⁵⁷⁷ Подібна герменевтика, скоріше за все завжди буде у процесі витворення, як своєрідне імпровізаційне виконання Слова через Дух всередині громади.

В. Керкайнен визначає чотири історичні етапи або скоріше виміри у розвитку герменевтики п'ятидесятників.⁵⁷⁸ Перший усний, попередньо рефлексивний етап пов'язаний з впливом веслеянського руху святості з його акцентом на історичний прецедент. З сучасної перспективи, це – достатньо популістський підхід до герменевтики, який якомога частіше акцентував увагу на буквальному викладі тексту Святого Письма та тлумаченні від Духа. В

⁵⁷⁵Veli-Matti Kärkäinen, «Pentecostal Hermeneutics in the Making: On the Way from Fundamentalism to Postmodernism». *Journal European Pentecostal Theological Association* 18 (1998): 96.

⁵⁷⁶ Scott A Ellington, «Locating Pentecostals at the Hermeneutical Round Table». *Journal for Pentecostal Theology* 22 (2013): 207.

⁵⁷⁷ Там само.

⁵⁷⁸ Kärkäinen, «Pentecostal Hermeneutics in the Making»: 77.

основі уваги до Писання лежала ідея фундаменталістів про визнання Біблії найвищим авторитетом в питаннях віри, досвіду та практики. Вважалося, що об'єктивне Боже одкровення не лише реальне, а й доступне завдяки Святому Духу. Завдання християнина полягало в уважному читанні або слуханні Писання, буквальному його сприйнятті, вірі у те, що текст має вплив на сьогодення як в дидактичній своїй частині, так і в наративній.

Ще однією підвалиною подібного підходу була ідея цілісності та гармонійності Писання, з якого завжди можна взяти «найефективнішу історію» (*Wirkungsgeschichte*), яка послугує своєрідним містком між минулим та сучасною реальністю й викличе у слухачів віру.

З середини ХХ ст., коли налагоджуються зв'язки окремих представників «руху Духа» з євангельськими колами, відчутний вплив на п'ятидесятницьке тлумачення Біблії фундаменталістської та диспенсационалістської традиції. Важливою передумовою даного підходу стало поширення поглядів К. Скоуфілда. Його коментар на Писання був поширений в колах хрещених Святим Духом, включаючи вітчизняних п'ятидесятників. Особливості коментаря Скоуфілда, який вперше було видано в 1909 р., полягають в ствердженні диспенсационалістської термінології, підкресленні христологічних аспектів Євангелія та почасти ігноруванні пневматологічними. У 1920-ті рр. Асамблея Божа, через відсутність п'ятидесятницьких коментарів, використовувала роботу Скоуфілда попередньо додавши "коментар на коментар" в п'ятидесятницькому ключі. Однак ключовою фігурою даного герменевтичного виміру в п'ятидесятництві став богослов Асамблей Божих Г. Фі. Він сприйняв від баптиста Д. Стотта ідею про пошук Божого промислу в Писанні в дидактичних, а не історичних його частинах, кидаючи тим самим виклик п'ятидесятницьким концепціям поетапності навернення та хрещення Святим Духом, а також «первинного фізичного доказу».

Підхід Г. Фі орієнтований на встановлення розуміння авторського наміру в Писанні (як людського, так і божественного), зосереджений на Дусі й визнає

певну роль традиції.⁵⁷⁹ Стосовно п'ятидесятництва та його акценту на історичних наративах, Фі визначає три ключові принципи:

- Авторизація є основним чинником у визначенні нормативних цінностей в наративах;

- Те, що пов'язане з первинним наміром наративу не може мати ту ж дидактичну цінність, що й пропоноване вчення, воно скоріше створює уявлення про теологію автора;

- Нормативність історичного прецеденту неодмінно пов'язана з конкретним наміром автора, що необхідно довести.⁵⁸⁰

У цілому виклик герменевтики Г. Фі, попри її укоріненість у модерністських та позитивістських ідеях біблійної інтерпретації, мотивував п'ятидесятників до глибшого осмислення основ власного віровчення.

У відповідь на євангелікалістський виклик, богослови Х. Ервін,⁵⁸¹ Р. Стронстад⁵⁸² та У. й Р. Мензіс⁵⁸³ спробували звернути увагу на своєрідність теології Духа у новозавітних авторів, яких пропонували розглядати окремо, а потім вже співвідносити з текстами інших книг.⁵⁸⁴

Четвертий напрямок формування п'ятидесятницької герменевтики пов'язаний з викликом постмодернізму. Одним з перших, хто вказав на необхідність витворення релевантної сучасному світогляду п'ятидесятницької герменевтики, став Т. Каргал.⁵⁸⁵ Спираючись на три характеристики п'ятидесятницької герменевтики, описаної Ф. Аррінгтоном, а саме – акцент на духовне просвітлення, діалектичну роль досвіду та пріоритетне значення біблійних наративів, богослов прагнув показати подібність між герменевтикою класичного п'ятидесятництва та герменевтикою постмодернізму. Каргал пропонує богословам «руху Духа» відмовитися від пошуку історичного змісту,

⁵⁷⁹ Фі, Стюарт, *Как читать Библию и видеть всю ее ценность*: 77.

⁵⁸⁰ Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*: 28-36.

⁵⁸¹ Ervin, *Spirit Baptism*: 23.

⁵⁸² Stronstad, *The Charismatic Theology*.

⁵⁸³ Menzies, Robert P. *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*. (Sheffield: Continuum International Publishing Group – Sheffield, 1991).

⁵⁸⁴ Цей підхід буде детально розглянутий в п. 3.1.

⁵⁸⁵ Timothy B. Cargal, «Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 15 (Fall 1993): 163-187.

навіяного фундаменталізмом, й сфокусуватися на більш динамічний підхід, орієнтований на читача, що передбачає наявність багатьох смислів тексту, які може висвітлити Дух у момент духовного прозріння.⁵⁸⁶

Заклик Т. Каргала відмовитися від реконструкції минулого, заснований на постмодерністських ідеях неможливості об'єктивного відновлення історичного сенсу та виключного значення передрозуміння читача, що впливає на інтерпретацію. При цьому, дослідник відмічає, що на практиці п'ятидесятників ніколи не цікавив автентичний історичний сенс, тому перехід до аісторизму та епістемологічному скептицизму не стане для «руху Духа» серйозною проблемою.⁵⁸⁷ Думка Т. Каргала заслуговує на увагу. П'ятидесятництво в силу своєї прагматичної та емпіричної скерованості спроможне відмовитися від пошуку «справжнього історичного змісту» й сфокусуватися на сьогодні. Однак, як зазначає Р. Мензіс, надмірний акцент на великому значенні читача мінімізує роль самого тексту. Він називає деконструкцію та інші «суб'єктивні методології» орієнтованими на читача засобами вихолощення тексту, який робить його неважливим для читача.⁵⁸⁸ Крім цього, Р. Мензіс вважає, що подібний аісторизм не дозволяє встановити авторські наміри стосовно первинного адресату тексту. Це, у свою чергу, знівелює пошук сенсу й може спотворити його значення передрозумінням сучасного читача, яке навпаки мало б трансформуватися під впливом відкриття цього сенсу.⁵⁸⁹

На відмінну від Р. Мензіса, який критикує Т. Каргала, в п'ятидесятницькому тріадному підході К. Арчера⁵⁹⁰ й особливо А. Йонга,⁵⁹¹ сфокусованому на Дух, Слово та Спільноту, прослідковується антимодерністський посыл. Він виражається в подоланні раціоналізму, метанаративності та наголосі на провідній ролі досвіду для пізнання. Разом із

⁵⁸⁶Cargal, «Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy»: 164-165.

⁵⁸⁷Там само: 168.

⁵⁸⁸ Мензіс, *Дух и сила*: 60.

⁵⁸⁹Там само: 59.

⁵⁹⁰ Kenneth J. Archer, «Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect». *Journal for Pentecostal Theology* 8 (1996): 63-81; and «A Pentecostal Hermeneutic and «Pentecostal Story: The Hermeneutical Filter for the Making of Meaning». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26.1 (2004):35-69.

⁵⁹¹ Amos Yong, «*Spirit-Word-Community*»: *Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006).

тим, хоча постмодернізм категорично відкидає будь-яке поняття метанаративності, п'ятидесятники описують себе в межах метанаративу історії спасіння, як зустрічі спільноти в натхненному Духом Слові.

Фокус на Дух, Слово та Спільноту в розумінні К. Арчера та А. Йонга виглядає наступним чином. Дух належить Господу і є Господом. Він створює цю Спільноту, даруючи їй життя, і розділяє з нею життя. Дух говорить всередині і через Спільноту і дозволяє Спільноті почути це Слово. Це той Дух Господній, який виконує слова пророків і розподіляється кожному за потреби. Той самий Дух перебуває в Спільноті, перетворюючи її членів завдяки спокутуванню. Цей Дух дихає Словом і втілює Слово у Спільноті та суспільстві.⁵⁹²

«Слово» в п'ятидесятницькій герменевтиці надзвичайно багатоманітне. Це Слово, яке було з Богом і є Богом, належить також до акту і буття написання, де це Слово знаходить свідчення в Писанні. Слово, як Святе Письмо, має потенціал ще нерозкритого значення завдяки своїй відкритості навіть у канонічних межах. Таким чином, особливість записаного Слова, полягає в тому, що воно функціонує як метанаратив, а також виходить за межі існування будь-якої окремої спільноти в певному соціально-історичному та культурному контексті. Слово пропонує «мелодію» Духу, яку треба «співати» в гармонії Спільноти. Це поняття не зводиться лише до Біблії, хоча його ніколи не можна вважати незалежним від одкровення Бога в Писанні. Також воно означає не тільки вічного Сина, але і те Слово, яке було дано громаді (Ізраїлю та Церкві), що його Дух надихнув і оживив у цій спільноті. Це Слово чується в Писанні і бачиться на небі, як Той, Хто зійшов, а тепер сидить по правиці Отця, який прийде знову, щоб судити живих і мертвих. Це Слово і написано, і втілено, воно і говорить і відповідає.

Заклик до Спільноти почути те, що говорить Дух, – це не просто закликання до існуючої спільноти, а й до тих, хто пішов раніше. Він стосується церковних конфесій та традицій, а також усіх людей. І це закликання почути разом із голосами

⁵⁹²Yong, «*Spirit-Word-Community*»: 221-227.

безпосередньої громади, до якої особистість належить. Цей підхід навмисно зміщує акцент з «окремого герменевта» та його прихильності до прийнятного і правильно застосованого методу та наголошує на Спільноті як духовно-культурному контексті, в якому відбувається тлумачення.⁵⁹³

Необхідність посередницької функції Спільноти при слуханні того, що говорить Дух (Слово), була продемонстрована в перші роки становлення п'ятидесятництва у випадку з рухом єдності, представники якого заперечили тринітарну теологію. П'ятидесятники-унітарії відмовилися від традиції, тобто Символів Віри доби патристики й прийняли замість цього метод популістського тлумачення, заснований на читанні Нового Завіту й апеляції до Духа. Вони заперечили спільнотну герменевтику й обмежилися Словом та Духом. Натомість окремі сучасні форми герменевтики п'ятидесятників прагнуть чути (і ділитися) Словом, враховуючи спілкування святих різних епох.

П'ятидесятницьке тлумачення – це не «нав'язування теологічної системи або конфесійної матриці на біблійний текст», ані «накладення загальної герменевтики або теорії інтерпретації», це, як пише К. Ванхузер, скоріше «форма просто історичної, літературної чи соціологічної критики, зайнятої (відповідно) світом «позаду», «біля» або «перед» біблійним текстом».⁵⁹⁴ Х. Ервін вказує: «Жива герменевтика повинна діяти відповідно до апостольського свідчення Писання, з точки зору апостольського досвіду, та у послідовності з апостольськими традиціями Церкви».⁵⁹⁵ Саме таке трансформаційне взаєморозуміння слухання Слова в Дусі як спілкування святих служить п'ятидесятницькій герменевтиці у вищенаведеній тріадному підході.

Дослідник С. Еллінгтон виділяє п'ять характеристик, притаманних п'ятидесятницьким інтерпретаціям Писання. Вони «нарративні», а не «пропозиційні», «динамічні, а не статичні», «ґрунтовані на досвіді», «прагнуть зустрічі з Богом більше, ніж розуміння», «прагматичні, тобто підкреслюють

⁵⁹³ Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*: 213.

⁵⁹⁴ Kevin J Vanhoozer, Daniel Treier, and N. T. Wright, eds. *Theological Interpretation of the New Testament: A Book-by-Book Survey*. (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2008): 14-15.

⁵⁹⁵ Howard Ervin, «Hermeneutics: A Pentecostal Option». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 3.2 (1981): 23.

перетворення та застосування».⁵⁹⁶ Те, що інтерпретації п'ятидесятників є більш наративними, ніж пропозиційними, означає, що читачеві або слухачеві пропонується «створити значення», а не шукати значення через висловлювання та загальні принципи. Історична природа Слова притягує Спільноту Духа до себе, де те, що було «колись», стає «зараз» для громади. П'ятидесятники вважають за краще інтерпретувати Писання шляхом «зустрічі», ніж шляхом екзегези. При цьому наголошується на безперервності між написаною історією, тобто Святим Письмом та усною історією, під якою розуміється особисте свідчення. У момент актуальної зустрічі з Богом, відстань між історіями руйнується, так що історія сучасного християнина стає частиною історії громади, до якої він належить, яка в свою чергу, є частиною біблійної історії»⁵⁹⁷. Подібний досвід – це зустріч зі Словом, завдяки якій Дух перетворює громаду на Спільноту, що постійно освячується у спілкуванні. Ніхто не може вільно тлумачити Слово, як йому завгодно, інакше можна заглушити голоси Слова, Духу та Спільноти. Натомість, інтерпретатор має бути смиреним, уважним до Слова та голосу Духа.

П'ятидесятницька герменевтика орієнтована на читацьку відповідь, вона констатує, що «читання – це небезпечна діяльність». Воно може змінити перспективу, перемішати емоції та спровокувати на дію.⁵⁹⁸ Акт читання Писання є «кооперативним», коли читач не пасивний, але активний у процесі створення значення, «втягуючись у пригоди» не тільки тим, про що говорить текст, а й тим, що він утримує. Це створення смислів може змінити того, хто долучається до Писання, оскільки там йдеться не просто про минуле чи його соціальні умови, а про можливість випробування Слова в сучасності.⁵⁹⁹

П'ятидесятницька інтерпретація виступає також як заклик та відповідь. Як відомо, спільноти хрещених Святим Духом поклоняються, проповідують, співають та свідчать для того, щоб жити у безперервному циклі заклику та

⁵⁹⁶ Ellington, «Locating Pentecostals at the Hermeneutical Round Table»: 207.

⁵⁹⁷ Там само.

⁵⁹⁸ M Davies, «Reader-Response Criticism». In *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Edited by J. Coggins and J. L. Houlden. (London: SCM, 1990): 578.

⁵⁹⁹ Там само.

відповіді. Спільнота реагує на заклик Духа, який також відповідає. Він наділяє силою і оживляє Спільноту, говорить і відповідає тим, хто готовий до перетворень.

Згідно сучасної п'ятидесятницької герменевтики, тексти Письма носять своєрідний надлишок значення, який перевершує будь-який первісний авторський намір. На відміну від Г. Фі, А. Йонг вважає, що встановити цей намір в сучасності повністю неможливо, тому поняття єдиного визначеного значення тексту також нівелюється. Скоріше варто говорити про різновид значень та поліфонію слухання.⁶⁰⁰ Існує значний взаємозв'язок значення, яке можна знайти у цьому заклику, та відповіді спільноти п'ятидесятників. Ця драматична взаємодія полягає не в «наборі правил, яких має дотримуватися тлумач», а у вивченні пневматичного «репертуару або ролей, які були запроваджені». Дух присутній як у читачі тексту, так і в тих, хто слухає, як у авторів, так і в отримувачів. Важливо, щоб Спільнота не вважала себе вільною від уважного слухання Слова, але, навпаки уважно стежила за темпами і потоком тексту. Слова в Слові мають велике значення і стають новими можливостями реагувати на нові способи роботи Духа в спільноті.

Як вважає дослідник Р. Вадхольм, згідно п'ятидесятницького підходу, інтерпретація не може належати лише до конструкції «простого смислу» тексту, оскільки спільнота п'ятидесятників схильна до оцінювання говоріння мовами як потенціалу для настанови церкви згідно з 1 Послання до Коринтян 14:2-18.⁶⁰¹ Тобто, в «русі Духа» практикується індивідуальне говоріння мовами, яке є настановним для молитовника, водночас пророцтво має публічний характер й спільнота може й повинна роздумувати про нього задля чіткого вираження сенсу, який корисний для неї. Приватне або публічне місце, де відбувається молитва мовами, також може розглядатися як своєрідний тип інтерпретацій, при цьому «тлумачення та проголошення Священного Писання

⁶⁰⁰Yong, *Spirit, Word, Community*: 238.

⁶⁰¹Rick Wadholm Jr. «Toward a Pentecostal Hermeneutic of the former prophets» (Trinity Bible College & Graduate School Presented at the 46th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies). www.academia.edu/30805912/04.07.2018.

мало пов'язані з інтелектуальним осмисленням, однак корелюється з божественним самооб'явленням»⁶⁰². «Розпізнання» з 1 Коринтян 14:29 легітимізує чисельні голоси інтерпретаційного значення, які настановляють спільноту загалом, а не лише тих, хто пророкує, бо вони можуть скористатися значенням, притаманним їхньому досвіду тексту.

Таким чином, п'ятидесятницький підхід до тлумачення за своєю суттю пов'язаний з поліфонією інтерпретаційних можливостей. Сама ж поліфонія тлумачення не є дискордантною, бо Дух веде Спільноту в розпізнанні Слова.

Р. Вадхольм також розглядає п'ятидесятницьку інтерпретацію як харизму. У спільноті, наділеній Духом, харизми є обов'язковою властивістю, необхідною, щоб слухати та говорити Слово. Багатство інтерпретаційних можливостей пропонується як різноманітні дари, надані Духом для руху спільноти до своєї повноти, але це ще не є самою повнотою. Запрошення «створити значення» породжується такою безліччю різноманітних дарів, які дані Духом у гармонійному русі до Слова. Подібне розмаїття тлумачень має як слабку, так і сильну сторону. Його слабкість полягає у відсутності об'єктивності і, як наслідок, в неминуче пробному характері тлумачень, навіть якщо вони підтверджуються. Однак сила розмаїття проявляється в скромності та благодійності, якими ділиться сповнена Духом Спільнота. Дух закликає її взяти до уваги різні тлумачення, при умові розпізнавання: чи це тлумачення заохочує, виправляє чи укріплює у любові? Чи ця інтерпретація резонує з голосом Духа, який чути у Слові?⁶⁰³

Р. Мензіс прагне опонувати підходу «розмаїття тлумачень», оскільки, на його думку, в такій парадигмі відсутній критерій, за допомогою якого можна оцінити ту чи іншу інтерпретацію. У свою чергу, це веде не стільки до набуття смирення, скільки до втрати авторитетності. Тому Мензіс не готовий до того

⁶⁰²Wadholm, «Toward a Pentecostal Hermeneutic of the former prophets»

⁶⁰³ Там само.

щоб «п'ятидесятницькі інтерпретації були одним з багатьох голосів в какофонії нерозбірливих звуків».⁶⁰⁴

Дозволяючи голосам бути почутими та додаючи до них свої, п'ятидесятники створюють підставу для нарративного підходу до Слова, в якому Дух діє у межах як Слова, так і Спільноти, що об'єднуються у герменевтичному завданні. К. Арчер відмічає, що нарративний метод «дозволяє діалектичну взаємодію тексту та читача у перемовинах про зміст».⁶⁰⁵ Сучасна п'ятидесятницька спільнота чує текст, потім випробовує його як історію, що приходить до спільноти, і в яку входить Спільнота. При цьому, надзвичайно важливо, щоб громада хрещених Духом почула багато голосів попередників, які говорили завдяки Духу через своє власне слухання Слова.

Герменевтика вітчизняного п'ятидесятництва знаходиться на етапі формування. Для раннього етапу руху характерний типовий підхід для хрещених Святим Духом заснований на бібліоцентризмі та буквалістському тлумаченні Писання з прагненням перенести в сьогодення найбільш «ефективні» новозавітні нарративи.⁶⁰⁶ У післявоєнний час у підпільному п'ятидесятництві здебільшого несвідомо культивується алегоричний метод тлумачення Біблії, який корелюється з широкою практикою пророцтв.⁶⁰⁷ У новітній період в п'ятидесятницьких навчальних закладах популяризуються підходи до інтерпретації Священного Писання Г. Верклера та Г. Фі.⁶⁰⁸ Їх ідеї популяризовані в книзі викладача герменевтики С. Флюгранта «Як читати Біблію не спотворюючи її сенс».⁶⁰⁹ Слідуючи модерністській тенденції, Флюгрант фокусується на пошуку значення тексту закладеного біблійними авторами.

Подібний підхід критикується у працях вітчизняного дослідника Р. Соловія. Автор спираючись на праці американського дослідника

⁶⁰⁴ Мензис, *Дух и сила*: 59.

⁶⁰⁵ Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*: 226.

⁶⁰⁶ Див. наприклад: «О Св. Писании (Библии).» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №1 (1928 г.): 14.

⁶⁰⁷ Більше в *Тематическая программа Библиейской школы по вероучению ОЦХВЕ*.

⁶⁰⁸ Генри Верклер, *Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии*. (Бейкер бук хаус, 1995).

⁶⁰⁹ Сергей Флюгрант, *Как читать Библию, не искажая ее смысла*. (К.: Четверта хвиля, 2009).

континентальної філософії М. Вестфала вказує, що герменевтика завжди «зумовлена релігійними поглядами і направлена та обмежена соціокультурним середовищем».⁶¹⁰ При цьому, «досягнення найпереконливіших і найнадійніших поглядів на речі часто здобувається внаслідок збільшення кількості перспектив, а не відмовою визнавати їх».⁶¹¹ Дослідник вказує на необхідність відкинути так званий «наївний реалізм», за яким значення тексту можна збагнути лише за допомогою інтуїтивного прочитання. Аналізуючи герменевтичні підходи Вестфала, Р. Соловій вказує, що «до тексту потрібно підходити за допомогою розмови». Незалежно від наміру автора, читач може знайти в тексті «непередбачені виміри та значення». Це пов'язано з тим, що «текст переміщається в новий контекст, що відрізняється від контексту автора та його перших читачів». Отже, текст містить «невичерпну множинність відповідей», а тлумачення одного й того ж тексту є нескінченною задачею.⁶¹²

Таким чином, протягом короткої історії «руху Духа» його підходи до тлумачення Писання зазнали значних трансформацій. Розпочавши з наголосу на історичний прецедент у його буквальному сприйнятті, п'ятидесятники невдовзі відчули вплив фундаменталістських підходів з їх превалюванням дидактичних текстів в Писанні над історичними. Цей виклик уможливив появу пневматичного підходу, який підкреслив нормативну цінність наративів й прагнув виокремити пневматологічні погляди авторів Нового Заповіту. Формування тріадного підходу «Дух-Слово-Спільнота» засвідчило чутливість п'ятидесятницької герменевтики до сучасних світоглядних викликів. Її стан «все ще в процесі» вповні корелюється з постмодерністською парадигмою й сьогодні в оригінальний спосіб легітимізує багатоголосся значень у тексті при його конфесійному та діалогічному прочитаннях.

⁶¹⁰ Роман Соловій, «Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну». *Філософська думка. Sententiae*. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. (Вінниця: ВНТУ, 2013): 138.

⁶¹¹ Там само.

⁶¹² Там само: 142.

4.3. «Зустріч з Господом»: профіль п'ятидесятницького богослужіння

Кожна жива церковна громада висловлює себе публічно. Це самовираження може приймати різні форми, однак повинна існувати певна «координована система» виразів, яка дозволить визнати та диференціювати певну спільноту. Одним з найважливіших способів виразу Церкви є її богослужіння.

У розумінні історичних церков в кожній літургії Христос продовжує роботу нашого спокутування разом і через свою Церкву. Літургія нагадує про безперервну взаємодію Бога та людини. Вона є насамперед явним самовираженням життя громади та особистості в рамках творчої та динамічної традиції. Літургія виникає внаслідок зіткнення певної культури з церквою і така зустріч містить великий потенціал для непорозумінь. Не кожна літургія однаково розвинена і, отже, визнається та зрозуміла. П'ятидесятницька літургія представляє особливу проблему як для історичних церков так і для самих репрезентантів «руху Духа», який вирізняється поліваріантністю богослужбових практик. Ситуація ускладнилася на початку ХХІ ст., коли хрещені Святим Духом знаходять цінність в літургійних практиках, знаках та символах історичних церков.

Очевидно, що з самого початку п'ятидесятники заперечували використання термінів «літургія», «ритуал», «символ» або «знак» щодо власного богослужіння, вважаючи їх виявами «мертвого формалізму». З інтенсифікацією процесів інституціоналізації, коли п'ятидесятники отримали власні культові споруди, визначений порядок богослужінь та системи ієрархії, ці терміни отримали певну легітимацію в окремих течія «руху Духа». Однак на початку ХХІ ст. чимало п'ятидесятників продовжують їх відкидати, вважаючи, що за «ритуалом» стоїть певне обмеження, а «церемоніал» пов'язаний з повторенням.⁶¹³ Й сьогодні навіть у колах п'ятидесятницьких богословів перевага віддається поняттям «служіння», «практики», «поклоніння».

⁶¹³Estrela Y Alexander. «Liturgy in non-liturgical Holiness-Pentecostalism». *Pentecostal Wesleyan Theological Journal* 32.3 (1997): 166.

Актуалізуючи історичний аспект, варто відзначити, що на ідентичність раннього п'ятидесятницького богослужіння вплинули практики громад руху святості. Їх богослужіння відрізнялися особливою інтенсивністю через бажання вірян завдяки співу, слуханню слова й особливо молитві досягнути «другого благословення», тобто отримати повне освячення. Особливою невимушеністю відрізнялися зібрання на відкритому просторі, де християни, прагнучи пережити дію очищаючої благодаті, плакали, ридали, голосно стогнали або навпаки раділи. З виникненням п'ятидесятництва була частково запозичена музична і пісенна культура, народжених рухом святості. При цьому п'ятидесятники змінили деякі слова та фрази для того, щоб підкреслити власне розуміння хрещення Святим Духом.⁶¹⁴

Якщо представники руху святості емоційно реагували на присутність Духа, однак були обмежені іншими еклезіологічними компонентами, ранні п'ятидесятники фактично не мали ніяких бар'єрів для свободи, безпосередності, індивідуальних проявів внутрішніх почуттів та радості. «Свобода в Дусі» разом з полікультурною, перш за все афро-американською екстатичністю, визначили широкий діапазон почуттів та дій під час богослужінь. Її дуже вдало передає гімн, який виконувався в часи пробудження на Азуза-стріт, в якому є наступні слова:

*«Що буде відчувати моє серце, коли воно оточене Твоєю славою,
Танцювати мені Ісус для Тебе чи завмерти перед Тобою в благоговінні?
Встати мені перед обличчям Твоїм чи впасти перед Тобою на коліна?
Заспівати мені перед Тобою «Алілуя!» – чи ж мої вуста занімують?
Я можу лише припускати, я можу лише припускати».*⁶¹⁵

Хід богослужіння на Азуза відбувався здебільшого спонтанно, але надзвичайно інтенсивно. Ті, хто потрапляв у «момент особистого перетворення», могли реагувати на це плачем або підстрибуванням, чимало людей співали або стояли з піднятими руками. Подібна емоційність отримала

⁶¹⁴Роберт Уэббер, *Поклонение прежде и теперь. Библейские, исторические и практические вопросы.* (СПб: «Библия для всех», 2003): 112.

⁶¹⁵Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение:* 172.

жорстку критику в світській та релігійній пресі, однак віряни на Азуза уподібнювали У. Сеймура царю Давиду, який «танцював перед Господнім лицем зо всієї сили» (2 Самуїла 6:14).

Попри спонтанність служінь в Лос-Анжелесі, С. Робек стверджує, що основна структура богослужбової практики не відрізнялася від загального християнського служіння. Неофітів хрестили через занурення у воду з використанням тринітарної формули, регулярно проводилася Вечера Господня, яку іноді, за прикладом окремих течій анабаптистів та руху святості, супроводжувало омовіння ніг. Кожне служіння мало й елемент передбачуваності. Тут проходили загальні молитви, звучав церковний спів, віряни ділилися свідченнями, звучала біблійна проповідь й відбувалося вивчення Божого Слова, народ виходив на молитву біля вівтаря, а також звершувалися особисті молитви в спеціальних кімнатах.⁶¹⁶ При цьому хід п'ятидесятницького зібрання не був повністю інноваційним. Чимало елементів богослужіння раніше практикувалися в афро-американських церквах сільськогосподарських штатів Америки, однак вони були відсутні в більш інтелектуальних чорношкірих церквах Каліфорнії. При цьому С. Робек вказує, що феномен богослужіння на Азуза полягає в органічному поєднанні раніше непоєднаних культур, «які знайшли свою нішу, дякуючи наявності екстатичних переживань, таких як говоріння на мовах, пророцтва, тлумачення снів та видінь, зцілення, вигнання демонів та падіння «в Дусі».⁶¹⁷

Характер богослужіння на Азуза було органічно транспоновано в країни глобального Півдня. Тут спонтанність п'ятидесятницького богослужіння, яке в основному є словесним та розповідним, з акцентом на безпосередній досвід спілкування з Богом через Його Дух, дозволяє звичайним людям піднятися вище свого світського щоденного досвіду в нову сферу переживань. У цьому їм допомагає практика говоріння мовами, голосна й емоційна одночасна молитва та радісний спів, плескання в долоні, підняття рук та танці в присутності Бога –

⁶¹⁶Робек, *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*: 181.

⁶¹⁷Там само: 184.

всі загальноприйняті атрибути п'ятидесятницького служіння. Ці практики дозволили п'ятидесятництву асимілюватися, особливо там, де відчуття божественної безпосередності сприймалося як належне, й вони різко контрастували з раціоналістичними богослужіннями під керівництвом духовенства. Крім цього, такі практики проголошувалися загальнодоступними, що сприяло активному залученню оточуючих й знову таки засвідчувало відмінність з домінуючою роллю священика в історичних церквах. Г. Маклунг відзначає: «П'ятидесятницьке богослужіння дозволяє учаснику бути залученим особистим та безпосереднім шляхом в прояві Бога серед Своїх людей у зібрані».⁶¹⁸ П'ятидесятницький акцент на «свободі в Дусі» був по своїй суті гнучко представлений у різних культурних і соціальних контекстах, що сприяло швидшому переміщенню й асиміляції його основних доктрин.

Особливими відмінними якостями раннього п'ятидесятництва стали характерні спів та музика. З самого початку рух використовував популярні музичні форми, щоб познайомити з Євангелієм ненавернених. В цих піснях здебільшого йшла мова про зміну життя Христом. При цьому п'ятидесятники порушували традиції християнської органної музики й вводили в богослужіння різноманітні музичні інструменти, включаючи гітару, ударні та синтезатори.⁶¹⁹

Зовнішні вияви літургійних особливостей п'ятидесятництва виражаються насамперед в стилі молитви та поклоніння: як правило, на служіннях відбувається загальна колективна молитва, під час якої всі моляться одночасно. Цю молитву, переважно, починає лідер служіння, хоча все може відбуватися і спонтанно. Часто молитву супроводжує піст. Молитовники довільно підносять руки догори, символізуючи тим самим хвалу або навпаки прохання. У харизматичних групах практикується молитва сидячи, від них цю звичку все частіше переймають і п'ятидесятники. У слов'янському контексті, навпаки, застосовується молитва з прихилянням колін, що символізує смирення та вираз поклоніння.

⁶¹⁸ McClung, «Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century»: 18.

⁶¹⁹ Узббер, *Поклонение прежде и теперь*: 112.

Частиною богослужіння п'ятидесятників є молитва на мовах, що звершується здебільшого під час загальної молитви. В окремих церквах її практикують на спеціальних молитовних зібраннях й у меншій мірі під час «закличних» зібрань. Ті течії, які відчули вплив течій євангельського протестантизму наголошують на необхідності тлумачення мов під час зібрання й рекомендують послідовникам у більшій мірі молитися на мовах у «власних молитовних кімнатах». Рівень шуму залежить від культурного рівня членів громади. Харизматики при цьому є менш емоційні у використанні глоссолалії.

Широко використовується покладання рук, особливо в час молитви за хрещення Святим Духом, зцілення або виголошення благословення, однак це не є загальною вимогою. Зазвичай при цьому п'ятидесятники апелюють до практики Христа та його учнів. Через фізичний контакт відбувається передача життєвої сили Ісуса тому, хто потребує зцілення, сповнення Духом тощо. На підставі Євангелія від Марка 16:17⁶²⁰ п'ятидесятники вважають, що класти руки в молитві може не обов'язково представник церковної ієрархії, адже молитва здійснюється в ім'я Ісуса, а не в ім'я того, хто молиться. Єдиною умовою для цього дійства є наявність віри.

Достатньо поширеними серед п'ятидесятників є сакральні вислови «Слава Богу» та «Алілуя». Їх можуть використовувати як привітання як у сенсі «вірянин – Бог» так і «вірянин – вірянин». Харизматики популяризували вислів «Ісус – Господь» та «Господь Царює», які стали частиною проголошення віри та впевненості у безмежній владі Бога.

У більшій мірі в середовищі чорних п'ятидесятників практикується «танець у Дусі». При цьому окремі білі церкви відкидали подібну практику, вважаючи її ознакою світськості, а не видом поклоніння. Загалом вважається, що цей феномен викликаний потребою християн дати фізичне свідчення переживання ними присутності Святого Духа. Хоча сучасна тенденція давати таким танцям впорядкованість, залучаючи навіть хореографів ставить під

⁶²⁰ «А тих, хто ввірує, супроводити будуть ознаки такі: у Ім'я Моє демонів будуть вигонити, говоритимуть мовами новими, братимуть змії; а коли смертодійне що вип'ють, не буде їм шкодити; кластимуть руки на хворих, і добре їм буде!»

сумнів, що вони дійсно є «танцями в Дусі». Існують і інші не менш колоритні засоби передачі духовних переживань, такі як «Єрихонський марш» цілого зібрання зі спонтанними співами і вигуками, «марші Ісуса» тощо.⁶²¹

З самого початку п'ятидесятницького руху траплялися випадки падіння під дією сили, якими іноді супроводжувалося хрещення Святим Духом. Особливого розмаху цей вид служіння набув у харизматичних практиках. Характеристиками цього феномену є втрата відчуття контролю, нечутливість до болю, іноді – молитва на мовах, сміх, плач. Тривалість цього переживання різна – від кількох секунд до кількох хвилин, хоча бувають випадки, коли феномен триває годинами. Переважна більшість п'ятидесятників ставиться до цього переживання як до ненормативного, враховуючи, що тексти Нового Завіту ані не заперечують його, ані забороняють. Харизматики здебільшого посилаються на старозавітний досвід подібного переживання.⁶²²

Поширеними як в п'ятидесятницькому, так і у харизматичному середовищі є «служіння зцілення». Вони можуть відбуватися під час звичайного богослужіння, а іноді проводяться як окремий захід. Від час молитви за хворого звершується помазання оливою, в країнах глобального Півдня така практика в «русі Духа» є постійною. Ті хрещені Духом, які вірять в пандемонізм, регулярно проводять «служіння звільнення». Під ними розуміється радикальний засіб переходу вірянина в нову духовну реальність завдяки пануванню Христа. «Звільнення» включає в себе не лише питання здоров'я чи вигнання злих духів, а набуття цілісності особистості, включаючи задоволення матеріальних потреб.

Нарешті, п'ятидесятники продовжили практику руху святості стосовно зустрічі в таборах, яка формувала відчуття безпосередності, присутності Бога на будь-якому місці й посилювала характерний для хрещених Духом егалітаризм. Натомість харизматики, які здебільшого походять з респектабельних прошарків, відмовилися від подібної практики, застосовуючи

⁶²¹Роман Соловій, *Лекції з історії п'ятидесятництва*: 110-111.

⁶²²Наступні старозавітні тексти стосуються цієї теми: Буття 15:12-21, Числа 24:4, 2 Хронік 5:14.

інші, більш обладнані, локації для подібних заходів. Під час табірних зустрічей було вироблено власну методику богослужіння: зранку зазвичай відбувається спільне вивчення Біблії, увечері – євангелізаційне служіння, молитви за хрещення Святим Духом. Закінчуються служіння переважно «вівтарною» молитвою, яка символізує прийняте рішення й рішучість його дотримання.

На внутрішньому рівні, зміст п'ятидесятницького богослужіння визначається взаємодією наступних факторів:

- Особистий духовний досвід. Він включає в себе не лише релігійні почуття і емоції радості чи смутку, а є ареною справжнього релігійного життя.

- Вербальність. П'ятидесятницьку духовність неможливо зрозуміти лише читаючи те, що написано п'ятидесятниками. Лише четверте покоління п'ятидесятників взялося за написання фундаментальних теологічних творів, однак перевага все ще надається усному слову, як найбільш дієвому засобу досягнення людини.⁶²³ При цьому п'ятидесятницького проповідника потрібно не лише слухати, а й бачити, бо присутність під час п'ятидесятницького богослужіння сприймається зовсім по-іншому, ніж, наприклад, читання тієї ж самої проповіді.

- Спонтанність п'ятидесятницького служіння зумовлена вірою в те, що Дух Святий керує поклонінням і провадить кожного віруючого, роблячи це непередбачувано для людей.

- П'ятидесятницьке богослужіння не розглядається як самоціль, а є своєрідними дверима для перетворювальної зустрічі з Господом. У цьому сенсі п'ятидесятники не стільки вбачають у власному богослужінні повторення історії Євангелія, скільки транспонування рятівної та благословляючої реальності Христа в сьогодення з метою отримати «слово в конкретний контекст», яке інтерпретується як об'явлення згори.

⁶²³Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum*: 248.

•Залучення усіх учасників зібрання до богослужіння, яке відбувається через загальний спів, хорову молитву, заклик до довільного свідчення, привітання один одного тощо.

Богослужіння харизматичного оновлення увібрало в себе ключові риси духовних зібрань афро-американців та хрещених Духом в країнах Глобального Півдня. Однак його вплив виявився потужнішим на оновлення літургійного життя в історичних церквах, коли репрезентанти харизматичного руху продовжували залишатися в їх межах.

Один з лідерів харизматичного руху Г. Густафсон виокремлює чотири принципи харизматичного поклоніння. Першим він називає переконання харизматиків у тому що дар священства має бути активований у кожному віруючому. По-друге, залучення в поклоніння «всієї» людини, тобто духа, душі та тіла. По-третє, харизматики прагнуть пережити реальну присутність Христа. Нарешті, як вказує Густафсон, важливим принципом харизматичного поклоніння є абсолютна свобода індивідуального вираження присутності Бога вірянином.⁶²⁴

У практиці харизматичного богопоклоніння ці принципи досягаються завдяки акценту на співі псалмів, широкому застосуванню музики та музичних інструментів, використанню танців, інсценуванню та різного роду видовищним елементам, а також драмі та пантомімі.⁶²⁵ Р. Рісс пише також про інші особливості харизматичного богослужіння, які включають в себе «підняття рук, з'єднання рук, вільну поведінку всіх учасників, особливо в здійсненні пророчих дарів, в актах зцілення, у використанні музики, мистецтва та інших обрядових дій».⁶²⁶

Таким чином, практика харизматичного богослужіння багато в чому повторювала ранній п'ятидесятницький досвід знівельований через інституціоналізацію та богослужбове впорядкування у деномінаціях «руху

⁶²⁴Цит. по Уэббер, *Поклонение прежде и теперь*: 118.

⁶²⁵Там же.

⁶²⁶Richard M Riss, *A Survey of 20th-Century Revival Movements in North America* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, Inc., 1988): 121-125.

Духа». Такий стиль поклоніння невдовзі охопив чимало католицьких та протестантських течій, задовольняючи суб'єктивну потребу людей в богопоклонінні.

На розвиток п'ятидесятницько/харизматичного богослужіння в другій половині ХХ ст. потужно вплинув «рух хвали та поклоніння». В його основі лежало бажання відновити втрачений елемент славослов'я, відкритий у теології Старого та Нового Завітів, який відповідає тезі «християнин спочатку має віддати хвалу, а потім молитися». Безпосередність спілкування з Духом Святим, застосування сучасної музики та невимушена обстановка були основою «хвали та поклоніння». Починаючи з діяльності Б. Гейтера в 1960-х рр., такий вид творчості охопив чимало деномінацій й опосередковано вплинув на становлення «руху Ісуса».⁶²⁷

Порядок богослужіння через вплив «руху хвали й поклоніння» був суттєво змінений. Він тепер не відповідав елементам синагогального підходу, а через спів повторював рух в старозавітній скинії й храмі «із зовнішнього двору у внутрішній», а потім у Святе-святих. На першому етапі звучать гімни, в яких виражені особисті переживання або свідчення з закликом прославити Господа. Подібні твори⁶²⁸ здебільшого темпераментні й співвідносяться з реальним життям християнина, тому тут часто використовуються займенники «я», «мені» або «ми». Подібний етап символізує знаходження людини за огорожею скинії. На другому етапі, люди «входять у двір скинії», де змінюється настрій музики та її зміст й відбувається перехід від хвали до поклоніння. Згідно одного з ідеологів «руху хвали та поклоніння» Д. Корнуола, ціль цієї сходинок богослужіння – довести до свідомості вірян те, що зробив Господь для них (свідчення) і Хто це зробив в них й для них (подяка).⁶²⁹ Третій етап, який символізує «перебування у Святому-святих», віддаляє вірян від себе й вводить їх в усвідомлене поклоніння Богу. Християнин не думає, що Бог звершив для нього, а скоріше сфокусований на атрибутах Бога. Під час виконання гімнів на

⁶²⁷Judson Cornwall, *Let Us Worship*. (Alachua, Florida: Bridge-Logos Publishers, 2013): 143.

⁶²⁸Наприклад, відомі «Цей день створив Господь» або «У Господні брами входимо славословлячи».

⁶²⁹Cornwall, *LetUsWorship*: 156.

кшталт «Отче, смиряюсь...» або «Ти достойний», замість рукоплескання приходять благоговійне підняття обличчя та рук, а темпераментність хвали змінюється поміркованістю поклоніння. Цей етап іноді описується як «досвід проявлення Божої присутності» й він схожий на досвід участі у євхаристії. П'ятидесятники вважають, що цій атмосфері можуть «вивільнятися» духовні дари й відбуватися фізичне та духовне зцілення.⁶³⁰

Після етапу «хвали та поклоніння» зазвичай починається вивчення Писання або виголошується емоційна проповідь. Таким чином, крім всього іншого завдання музично-вокальної частини полягає у підготовці вірянина до засвоєння істини Писання.

Починаючи з 1970-х рр. такий стиль «хвали та поклоніння» та в цілому ході богослужіння застосовують більшість п'ятидесятницьких течій, особливо там, де менш відчутний вплив ортодоксальної літургії. Водночас, на думку Р. Уеббера, популяризація такого стилю в межах католицьких та інших традицій обумовила у 1980-90-х рр. злиття літургійних і сучасних форм богослужіння.⁶³¹ При цьому цей синкретичний рух не обмежується лише сакраментальним та харизматичними компонентами богослужіння, а й робить запозичення з євангелічного типу богослужіння з його акцентом на Писанні та кафедрі. На думку дослідників Р. Слая та У. Бусейда для такої еkleктичної моделі богослужіння характерне відновлення інтересу до звершення християнських таїнств, потяг до ранньохристиянських практик, безпосередність в хвалі, використання окремих знаків та символів в богослужінні, вірність особистому спасінню, біблійному вченню та чутливість до Святого Духа.⁶³² Рух злиття традицій богослужіння не передбачає уніфікації, а сфокусований на визнанні важливості усіх історичних християнських традицій, «стверджуючи, що розбіжності не мають розділяти християн, які повинні зрозуміти і прийняти

⁶³⁰ Уэббер, Поклонение прежде и теперь: 121.

⁶³¹ Там само: 123.

⁶³² R. Slay, and W. Boosahda *The Convergence Movement*. In *Twenty Centuries of Christian Worship*. (Nashville: Abbott Martyn, 1994): 134-140.

один одного, підтвержуючи єдність в рамках спільної традиції».⁶³³ Така модель, названа Р. Уеббером «давнє-майбутнє поклоніння», має явно виражений екуменічний характер, а її багатоманіття повинно розумітися з урахуванням культурних умов.

На сьогодні в п'ятидесятницькому середовищі є значний запит на подібну синкретичну модель богослужіння. Зокрема, богослов Е. Александер виразно доводить, що, незважаючи на відсутність впізнаваної літургійної картини, елементи літургійності та ритуальності присутні в п'ятидесятницькому богослужінні.⁶³⁴ Спеціаліст з проблем п'ятидесятницького богослужіння Д. Альбрехт вказує, що і без впливу синкретичного літургійного руху, в п'ятидесятницькому поклонінні присутні елементи, які функціонують як символи. Зокрема, «п'ятидесятницькі ікони» не намальовані на вівтарях благочестивими митцями, а у їх якості виступає звук, видовище та кінестетичний рух.⁶³⁵ Враховуючи, що музика лунає на п'ятидесятницьких богослужіннях не лише як супровід співу, а й під час молитви, збору пожертв й навіть в деяких громадах під час проповіді, вона є необхідним атрибутом п'ятидесятництва й харизматизму. У. Холленвегер називає використання музичних інструментів в «русі Духа» своєрідним «літургійним символом» або «сигналом», який дозволяє перемістити служіння з однієї частини в іншу.⁶³⁶ Крім зазначеного, Д. Альбрехт вказуючи, що «п'ятидесятницький ритуальний простір» є доволі аскетичним, бо включає в себе лише кафедру, стіл для причастя, баптистерій, зображення хреста й, в окремих випадках, «вівтарне місце», переконує, що зібрання людей виступає як своєрідне «іконічне видовище». В цілому, «кінестетичні ікони» є невід'ємною частиною п'ятидесятницького богослужіння. Якщо вірянин не рухається, не піднімає руки, не голосить – це є ознакою відсутності духовності.⁶³⁷

⁶³³ Соловій, *Феномен Виникаючої церкви в контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій в сучасному західному протестантизмі*: 300.

⁶³⁴ Alexander, «Liturgy in non-liturgical Holiness-Pentecostalism»: 160-162.

⁶³⁵ Albrecht, «Pentecostal Spirituality: Looking Through the Lens of Ritual»: 111-114.

⁶³⁶ Walter Hollenweger, «Social and Ecumenical Significance of Pentecostal Liturgy» *Studia Liturgica*, 8:209(1973): 210-211.

⁶³⁷ Albrecht, «Pentecostal Spirituality: Looking Through the Lens of Ritual»: 113.

Ще далі в інтерпретації п'ятидесятницького богослужіння йде дослідник Р. Баер. Він аналізує говоріння мовами в «русі Духа» з католицькою літургією, розглядаючи їх як функціонально еквівалентні. Порівнюючи ці практики, а також згадуючи «квакерську тишу», Баер говорить, що попри відмінності, усі три богослужбові дії переслідують одну мету, а саме «дозволяють відпочити аналітичному розуму, тим самим звільняючи дух людини для глибокого переживання божественної реальності».⁶³⁸ Разом із тим відмітимо, що самі п'ятидесятники, які в говорінні мовами вбачають перш за все духовно настановний елемент, навряд чи погодяться аналізувати цей досвід з літургійними практиками історичних церков.

Оригінальним виглядає погляд на богослужіння відомого п'ятидесятницького богослова С. Чана, викладений у праці «Літургійне богослов'я: Церква як спільнота поклоніння».⁶³⁹ Ця книга написана як відповідь на спрощене, прагматичне і неглибоке теологічне бачення, яке формує євангельські практики богослужіння. Критикуючи стандартний євангелічний погляд на Церкву як на вільну спільноту християн, Чан стверджує, що християнин визначається онтологічно шляхом вступу та участі в спільноті побожних, через хрещення та Євхаристію. Можна сказати, що християни є онтологічним (за характером свого існування) поклонником Живого Бога через Ісуса Христа і силою Святого Духа.⁶⁴⁰ На підставі поглядів православного богослова О. Шмемана, С. Чан приходить до висновку, що поклоніння передує теології, а доксологічне богослов'я передує систематичній теології. Для цього п'ятидесятницького богослова, проблема еклезіології, яка бентежить сучасний євангелікалізм, не може бути відокремлена від проблеми поклоніння. Те як ми поклоняємося, показує оточуючим у що ми віримо й чи віримо взагалі. Якщо поклоніння в церкві базується на людських структурах, то воно проголошує

⁶³⁸Richard A Baer, «Quaker Silence, Catholic Liturgy and Pentecostal Glossolalia: Some Functional Similarities.» In *Perspectives on the New Pentecostalism*. First Edition edition. Edited by Spittler, Russell (Grand Rapids: Baker Book House, 1976): 32-33.

⁶³⁹Simon Chan, *Liturgical Theology: The Church as Worshiping Community*. 7/16/06 edition. (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2006).

⁶⁴⁰Chan, *Liturgical Theology*: 28.

силу людини. Якщо воно ґрунтується на Божих дарах, воно проголошує силу Бога.⁶⁴¹

На думку Чана, церковна практика поклоніння має виходити не з сучасних потреб громади, а актуалізувати євангельські події. Еклезіологія ранніх християн була обумовлена подіями Великодня та П'ятидесятниці. Для п'ятидесятництва існує певна напруга між цими подіями, що часто виражається в спробах «примирити» христологічний та пневматологічний пріоритет.

Під впливом О. Шмемана, Чан актуалізує катехуменатичні практики для сучасного п'ятидесятництва, розуміючи духовне перетворення як тривалий процес, а не результат моментальної кризової дії. С. Чан критикує харизматичний підхід, згідно якого «форма гальмує свободу», й підкреслює, що християнська свобода має бути хриstopодібною та впорядкованою дією Духа. Поклоніння в «дусі та правді» не обов'язково потребує свободи від організаційних структур. Крім того, справжнє звільнення є «полоном» Божого об'явлення. За спостереженнями Чана, найкращим «театром» поклоніння є євхаристійне зібрання, яке поклоняється Слову та Сакраменту.⁶⁴² В цілому, подібна аргументація може бути корисною критикою для тих харизматичних груп, які в пошуках повної свободи поклоніння зневажають історичні літургійні форми.

Отож, прагнення залучити цілісну особу, а не лише інтелект, в поклоніння задля зустрічі з Господом характеризує профіль п'ятидесятницького богослужіння. Його «вівтарний» характер, покликаний сприяти досягненню свідомого перетворювального переживання Бога, радикально відрізнявся від протестантського логоцентричного підходу до служіння, у центрі якого були дії духовенства. Втім, вербальний характер служіння та пошук «свободи в Дусі» не означає відсутності символічних та ритуальних елементів в богослужінні «руху Духа». На тлі постмодерністського виклику з його акцентом на досвід та творче відродження богослужбових форм та виявів духовності, притаманних іншим

⁶⁴¹ Chan, *Liturgical Theology*: 41.

⁶⁴² Там само: 149.

епохам та релігійним традиціям, сучасне п'ятидесятництво відкрите до тих літургійних практик, які посилять відчуття присутності надприродного.

Форми п'ятидесятницького богослужіння – надзвичайно різноманітні. В цьому можна переконатися навіть при оглядовому спостереженні вітчизняного «руху Духа». Витоки його богослужіння пов'язані з окремими практиками течій «духовного християнства» (перш за все духоборства та молоканства), а також з впливом євангельського християнства та баптизму. Враховуючи, що засновники п'ятидесятницького руху в Україні певний час перебували за кордоном, перш за все в США, де вони пережили духовний досвід, вони могли транспонувати окремі богослужбові елементи звідти.

На думку дослідниці Т. Нікольської, успіх п'ятидесятництва в середовищі євангельських християн і баптистів пояснюється перш за все «надмірною раціональністю, недоліком містики в теології та богослужінні радикального протестантизму».⁶⁴³ Переживаючи емоційний підйом під час навернення, чимало вірян невдовзі втрачали інтерес до неемоційних та невидовищних зібрань. Це визнає навіть відомий баптистський критик п'ятидесятництва М. Слободяник, вказуючи, що члени баптистських та євангельських церков прагнули чогось більш піднесеного, досконалого та надприродного.⁶⁴⁴ В результаті, проповідь про хрещення Святим Духом, чудеса ознаки та дари, використання глоссолалії під час молитви та інші прояви ставали своєрідною відповіддю на прагнення чуда.

Богослужіння вітчизняного п'ятидесятництва в 1920-30-ті рр. зазвичай розподілялися на «закличні» та «внутрішньоцерковні». Перші проводилися у традиційній формі, притаманній євангельському протестантизму, яка включала спів псалмів, проповідь та молитву. Їх кульмінацією стане проповідь з викладом Євангелія та заклик до покаяння. Особливі зібрання для вірян включали в себе молитовні богослужіння, звершення Євхаристії (у християн

⁶⁴³ Татьяна Никольская, «У истоков формирования пятидесятнических собраний». *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия*. Спецвыпуск Санкт-Петербургского Христианского Университета «Богослужение церкви», 2011: 171.

⁶⁴⁴ Виктор Слободяник, *Очерки по истории пятидесятничества (с комментариями)*. (Ирпенская библейская семинария ВСОЕХБ. 2000): 44.

євангельської віри з омовінням ніг), проведення «вечері любові». Як вказує Т. Нікольська, в такому розподілі проглядаються своєрідні п'ятидесятницькі варіанти «літургії оглашених» та «літургії вірних».⁶⁴⁵

Саме молитовні зібрання раннях вітчизняних п'ятидесятників з практикою глоссолалії, пророцтва та інших духовних проявів, найбільше критикувалися навіть не представниками історичних церков чи радянської атеїстичної пропаганди,⁶⁴⁶ а євангельськими християнами та баптистами. В 1925 р. у журналі «Баптист» було опубліковано статтю С. Белоусова «Трясунство», де п'ятидесятницький молитовні зібрання порівнювався з практиками хлистовських сект.⁶⁴⁷ Євангельський богослов І. Каргель, якого дослідниця М. Каретнікова оцінює як одного з богословських зачинателів вітчизняного п'ятидесятництва через його наголос на ролі Святого Духа в житті християнина,⁶⁴⁸ згодом гостро розкритикує молитовні зібрання п'ятидесятників: «Ті дикі прийоми, які ми бачимо у п'ятидесятників та які вони приписують Духу Святому – просто огидні».⁶⁴⁹

Вже в 20-х рр. репрезентанти вітчизняного п'ятидесятництва прагнули впорядкувати проведення власних зібрань. Для того, щоб відмежуватися від маргінальних екстатичних груп хрещених Святим Духом, які не хотіли об'єднання з Союзом ХЄВ, Другий Одеський обласний з'їзд християн євангельської віри (1925 р.) прийняв спеціальну резолюцію про поведінку на зібраннях: «Ми християни євангельської віри маємо строго дотримуватися на молитовних зібраннях належного порядку... Не повинні допускати на зібраннях різкого крику та шуму, що може порушити громадську тишину та спокій».⁶⁵⁰ В подальшому І. Воронаєв розробив для громад ХЄВ систему правил

⁶⁴⁵ Нікольская, «У истоков формирования пятидесятнических собраний»: 174.

⁶⁴⁶ Радянська антирелігійна пропаганда 1920-х рр. використовувала проти п'ятидесятників в основному ті ж звинувачення, що і проти інших протестантських течій (поширення «релігійного дурману», висування на керівні посади представників «чужих класів», «зв'язок з американськими контрреволюційними центрами»).

⁶⁴⁷ Сергей Белоусов, «Трясунство». *Баптист*. №2 (1925): 17-21.

⁶⁴⁸ Марина Каретникова, «Разделение и исцеление». *Альманах по истории русского баптизма*. Вып. 3 (2004):.5.

⁶⁴⁹ Иван Каргель, «Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение». *Альманах по истории русского баптизма*. Вып. 3 (2004): 43.

⁶⁵⁰ Николай Усач и Владимир Ткаченко, *Выбор пути. К истории пятидесятнического движения*. Кн. 2. Винница: «Слово христианина», 2009: 386.

та постанов, які зміцнювали дисципліну й обмежували самостійні дії. У вступній статті першого номеру журналу «Євангелист» він писав: «Також будемо всіма силами допомагати духовному зросту наших громад та груп, ... наводячи в громадах належний порядок й навчаючи членів церкви церковної дисципліни, передбаченої Словом Божим, щоб в ній було все чинно та благопристойно».⁶⁵¹

Ці рішення керівництва впорядкували п'ятидесятницькі практики під час зібрань, тим самим частково нівелюючи критику хрещених Духом Святим євангельськими християнами та баптистами. Варто відзначити, що вітчизняні ранні п'ятидесятники, подібно до своїх одновірців за межами України, широко використовували музичні інструменти та спів. Музика та спів розглядалися як важливий фактор пробудження: «В дні розповсюдження Царства Божого спів і музика займають одне з перших місць і багато сприяють пробудженню душ для нового життя... сильним поштовхом до вступу багатьох на чистий, прекрасний і святий євангельський шлях послугували духовний спів і музика. Зростання християнського руху містить тисячі прикладів розкаяння і навернення людей до Бога під час... співу або гарної гри на інструментах. Воістину спів і музика налаштовують до молитовного спілкування з Богом».⁶⁵² Навчання музикантів, підготовка диригентів, розвиток духовних та струнних оркестрів, видавництво пісенників з текстами та нотами, переклад пісень були частиною органічного розвитку руху.⁶⁵³

Отже, раннє вітчизняне п'ятидесятницьке служіння формувалося відповідно до історичних умов та до зовнішніх впливів. Разом із тим, це був процес колективної творчості хрещених Духом Святим.

У подальшому, в умовах втрати п'ятидесятниками можливості вільно сповідати власні переконання в Радянському Союзі, процес органічного витворення богослужбових особливостей п'ятидесятництва було перервано. Зі

⁶⁵¹ «От редакции». *Євангелист. Духовно-нравственный журнал*. №1 (1928):1.

⁶⁵² Станислав Прежедецкий, «Пение и музыка». *Євангелист. Духовно-нравственный журнал*. №2 (1928): 25.

⁶⁵³ Більше див.: Олександр Калабський, Тенденції розвитку музично-співочого служіння у вітчизняному п'ятидесятництві. В *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко (Рівне: Дятлик М., 2015): 233-245.

штучним об'єднанням вітчизняних течій «руху Духа» з євангельськими християнами-баптистами згідно Московської угоди 1945 р. передбачалася уніфікація особливостей богослужіння у бік ЄХБ, що означало відмову від молитви на мовах на загальних зібраннях та «проведення виховної роботи в сенсі досягнення одного розуміння стосовно омовіння ніг».⁶⁵⁴ Крім цього, на думку дослідника К. Прохорова, в післявоєнний час євангельські течії в СРСР, будучи ізольованими від західних одновірців, «парадоксальним чином зблизилися з православ'ям», що особливо помітно в еклезіології та богослужінні, зокрема у вченні про таїнства.⁶⁵⁵ Серед загальних тенденцій в трансформації п'ятидесятницького богослужіння в післявоєнний період виокремлюємо наступні:

1. Своєрідне унормування богослужіння в громадах, які належали до ВРЄХБ, яке проявилось в послідовності частин «псалом – проповідь – молитва», а також обмежені глоссолатії, екстатичності молитви. Незареєстровані громади, навпаки, продовжували акцентувати на екстатичних елементах у богослужінні як відмінних й таких, яких хочуть позбавити хрещених Духом Святим.

2. Ставлення до дому молитву як до сакрального простору, в якому вірянин має демонструвати благоговіння не лише під час богослужіння.⁶⁵⁶ Цей факт обумовив посилення розподілу реальності у свідомості вірних на «духовну» та «світську».

3. Сакраменталізація окремих богослужбових практик, зокрема рукопокладання, молитви над дітьми, молитви над хворими тощо.⁶⁵⁷

4. Втрата егалітаризму, який передбачав максимальне залучення усіх учасників в богослужінні. Тепер «хорова молитва» замінювалась індивідуальною молитвою церковного керівництва або окремих членів церкви,

⁶⁵⁴Владимир Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т. 3. (К.: Світанкова зоря, 2003): 108.

⁶⁵⁵Константин Прохоров, «Семь таинств» русских баптистов». *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия*. Вып. 15 (2014): 142.

⁶⁵⁶Там само: 150-154.

⁶⁵⁷Прохоров, «Семь таинств» русских баптистов»: 145-149, 155-159.

а до проповіді та інших складових служіння допускали лише «перевіраних» служителів.⁶⁵⁸

5. Обмеження використання музичних інструментів в богослужінні. Так в «Інструктивному листі старшим пресвітерам ВРЄХБ» зазначалося: «Єдиним музичним інструментом при богослужінні є фісгармонія, орган, і у виключних випадках – піаніно, як ті, що найбільше сприяють для благоговіння наших зібрань. Ніякі інші інструменти не повинні використовуватися».⁶⁵⁹ Внаслідок цього використання інструментів в богослужінні було обмеженим, а в деяких західноукраїнських п'ятидесятницьких церквах керівництво заборонило використовувати будь-який інструмент, вказуючи, що новозавітні тексти не згадують про музичні інструменти.

6. Обмеження будь-яких видів євангельських зібрань (молитовних, молодіжних, жіночих, репетицій хору тощо), окрім загальних, що мало мінімізувати кількість учасників і знизити якість та професійність церковного служіння.

Таким чином, радянська влада, використовуючи вище керівництво ВРЄХБ, прагнула обмежити євангельський принцип всезагального священства, а також сформувати стереотип про євангельських віруючих як нерозвинутих, забобонних людей. Крім того, їй вдалося «секуляризувати» в очах п'ятидесятників частину богослужбових практик (зокрема, музичних), зображаючи їх як прояви світської культури. Як наслідок – спонтанність, творчість та безпосередність раннього п'ятидесятницького зібрання були здебільшого втрачені.

З релігійною лібералізацією наприкінці 80-х – на початку 90-х рр. тема форми богослужіння стала однією з найбільш дискусійних в українських п'ятидесятницьких церквах. Мова скоріше йде не про богословські складові чи зміст, а форму та стиль поклоніння. Завдяки діяльності західних місіонерів та зростанню міжнародних контактів, у п'ятидесятницьких церквах почали

⁶⁵⁸Ця тенденція також обумовлена тиском радянської влади, яка прагнула обмежити кількість учасників в богослужінні й таким чином зробити його однотипним та нецікавим для відвідувачів.

⁶⁵⁹ Калабський, Тенденції розвитку музично-співочого служіння у вітчизняному п'ятидесятництві: 237.

запроваджуватися елементи поклоніння «харизматичного відновлення» та «руху хвали й поклоніння». Вони органічно сприяли євангелізаційним проектам 1990-х рр., особливо на Сході та Півдні країни, тому новоутворені громади відразу почали застосовувати нову форму богослужіння, що напружувало стосунки з традиційними церквами. Новий стиль передбачав впровадження нових інструментів, які раніше не використовувалися в церквах включаючи синтезатори, електрогітари та барабани. Останній інструмент викликав особливу дискусію, бо його походження асоціювалося з народами, які сповідують шаманізм. Хоча тут треба говорити скоріше про культурне несприйняття, ніж богословське. За влучним виразом О. Калабського: «Більшість п'ятидесятницьких церков, які голосно моляться», не стали голосно співати, а позицію «тихого віяння вітру», яку раніше займали баптисти, тепер відстоювали п'ятидесятники, які не сприйняли новий стиль служіння».⁶⁶⁰

Водночас новий підхід до п'ятидесятницького богослужіння на межі століть поширився у більшості громад країни, крім церков західноукраїнського контексту. У тих церквах, де він не сприймається в самих громадах, його активно практикує молодь, що створює додаткову напругу. Головною проблемою залишається відсутність богословського осмислення богослужіння. Чимало компонентів нового стилю запозичуються без глибокого аналізу та виглядають неорганічно в українській культурі та релігійній палітрі. Вони приваблюють інтенсивністю, зовнішніми ефектами та експресією, однак, при цьому знову нівелюють принцип всезагального священства тільки в інший спосіб як це робила радянська влада. Мова йде про «концертний» варіант прославлення без задіяння всієї церкви, наявність однієї пасторської проповіді, акцент на професіоналізмі, який обмежує участь рядового вірянина в богослужінні.

Процеси інституціоналізації, посилення єпископальних тенденцій обумовили формалізацію богослужбових компонентів, яка знайшла своє вираження у навчальному посібнику «Богослужбова практика Церкви

⁶⁶⁰Калабський О. Тенденції розвитку музично-співочого служіння у вітчизняному п'ятидесятництві:239.

Християн Віри Євангельської України», виданому 2013 року.⁶⁶¹ У книзі, яка за формою нагадує «Настільну книгу пресвітера»⁶⁶² ВРЄХБ, відсутній теологічний аналіз п'ятидесятницького богослужіння й вона скоріше відіграє роль своєрідного релігійного збірника «посадових інструкцій». Наприклад, відсутній богословський аналіз покладання рук, а йдеться лише про випадки, коли це здійснюється.⁶⁶³ Розділи водного хрещення та вечері Господньої передбачають розгляд лише зовнішніх атрибутивних моментів й навіть важко визначити в діапазоні між сакраменталістичним та символічним підходами, якої саме точки зору дотримується найчисельніша вітчизняна п'ятидесятницька деномінація.⁶⁶⁴ Те ж саме стосується й питань сповіді, оливопомазання та шлюбу. При цьому, в посібнику вживаються терміни з сакраментального лексикону історичних церков: «священнодії», «священнослужитель» тощо, однак вони теологічно не осмислені й покликані компенсувати недостатню розробленість власної богословської термінології й надати рухові респектабельності у стосунках з іншими християнськими церквами та владою. В цілому, такий поверхневий виклад засвідчує відсутність власного еклезіологічного богослов'я, а також у певній мірі, небажання уніфікувати ті розбіжності, які склалися в церквах об'єднання, що може загрожувати його цілісності. Водночас, нестача богословського базису та традиції стає причиною посилення єпископальної форми правління, розвитку надцерковних структур та нівелювання автономії помісної громади.

Значний поворот до літургійного сакраменталізму демонструє п'ятидесятницька течія Об'єднана Церква ХВС (ОЦХВС), яка є спадкоємницею нелегального п'ятидесятництва. Буквалістська герменевтика разом з православним впливом легітимізували в її середовищі поняття таїнства. Очільник ОЦХВС Г. Бабій вказує, що хліб та вино після молитви священства на Вечері Господній стають тілом та кров'ю Христа й «це не прообраз або символ,

⁶⁶¹ *Богослужбова практика Церкви Християн Віри Євангельської України. Посібник для служителя* (К.: Відділ освіти ЦХВСУ, 2013).

⁶⁶² *Настольная книга пресвитера* (М.: Издательство ВСЕХБ, 1982).

⁶⁶³ *Богослужбова практика Церкви Християн Віри Євангельської України*: 61-65.

⁶⁶⁴ Там само: 74-79.

а саме те, що написано: «Прийміть, споживайте, це тіло Моє, що за вас ломається».⁶⁶⁵ Автор не осмислює теологічно момент перетворення, а вказує, що «це перетворення є Божа таємниця – таємниця віри й ми маємо просто вірити в це».⁶⁶⁶

До «таїнств віри» Бабій також відносить водне хрещення, сповідь, шлюб, воскресіння мертвих, духовне хрещення, рукопокладення та оливопомазання. Водне хрещення інтерпретується автором як «таїнство», бо «...фізично ми залишаємося живими, а процес поховання відбувається в душі, при цьому не може дослідити людський розум, яким чином відбувається процес поховання та воскресіння».⁶⁶⁷ «Таїнство воскресіння з мертвих» Бабій пов'язує з неспроможністю раціональної людини повірити в те, що у новому вимірі людина отримує «духовне тіло». Тобто під таїнствами автор розуміє ті духовні дії, які виходять за рамки розумових спроможностей людини, навіть якщо вони не пов'язані з богослужінням. Подібні роздуми є наслідком необізнаності в історії Церкви та еклезіологічному богослов'ї, що виражається в термінологічній плутанині, ототожненні схожих слів в Синодальному перекладі Писання, штучному запозичені православних понять.

На даному етапі у вітчизняному п'ятидесятництві не спостерігаються спроби поєднати сучасні та історичні форми поклоніння. Якщо такі елементи й трапляються, вони пов'язані скоріше не з богословським розумінням цілісності людини в поклонінні чи відчутті, за словами С. Чана «еклезіологічного дефіциту», а з із запозиченнями з інших церковних традицій з прагматичною метою. Наприклад, частина вітчизняних пасторів харизматичного типу одягають спеціальний одяг для священнодій або використовують окремі атрибути історичних церков. Ті, хто радикальніше налаштований у цьому сенсі, переходять до лав історичних церков. Можемо констатувати, що існуючі у вітчизняному п'ятидесятництві форми служіння здебільшого взаємовиключають одна одну, а не взаємодоповнюють.

⁶⁶⁵Георгій Бабій, *О том, что было от начала*. Второе изд. (Кривой Рог: [Б/и], 2017): 71.

⁶⁶⁶Там само: 72.

⁶⁶⁷Там само.

4.5. П'ятидесятницька духовність та екуменізм

Історичний контекст народження п'ятидесятництва збігається з першими екуменічними ініціативами на початку ХХ ст. У той час, коли відбувається перша місіонерська екуменічна конференція в Единбурзі в 1910 р., в декількох осередках йде становлення п'ятидесятництва як руху оновлення всередині традиційних церков. Різноманітність церков, зібрань, та індивідуальностей вказує на схожість досвіду щодо дії Святого Духа, «який дихає, де хоче».⁶⁶⁸ На думку В. Водні, п'ятидесятницька еклезіологія глибоко вкорінена в екуменічному прочитанні історії. П'ятидесятництво не можна інтерпретувати лише в деномінаційних категоріях створення нової церкви. Це – міжцерковний рух, який усвідомлює власний транзитний стан у зв'язку з перманентним станом очікування на продовження роботи Духа Святого.⁶⁶⁹

З точки зору теології важливо, що екуменічний імпульс раннього п'ятидесятництва відбивається в конкретному еклезіологічному етосі. Групи хрещених Святим Духом не називали себе церквами чи деномінаціями, а скоріше були єдині у критиці формалізму, інституціоналізму, ритуальності існуючих «людських організацій». Критиці піддавалися й піддаються різноманітні релігійні організації, які не виходять за межі своїх сектантських утворень. Таким чином, у теологічній самосвідомості п'ятидесятництво виступало не черговою фазою реформації вже існуючої церкви, а рухом реставрації та відновлення всього християнства.

Один з ранніх випусків часопису «Апостольська Віра» у початковому параграфі містив визнання, яке так ідентифікувало нову течію: «Рух апостольської віри. Заснований для відновлення віри, один раз даної святим – релігії минулого, зустрічей у таборах, відродження вуличних і в'язничних місій і усюди – християнської єдності».⁶⁷⁰ Тема «усюди – християнська єдність» не була абсолютно новою, оскільки продовжувала акцент характерний для

⁶⁶⁸Wolfgang Vodney, *Pentecostalism and Ecumenism*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, Amos Yong (Cambridge: Cambridge University Press, 2014): 274.

⁶⁶⁹Там само: 275.

⁶⁷⁰Винсон Сайнен, «Непреходящее наследие пробуждения на улице Азуза.» *Духовные источники*. Вып. 20 (2008): 12.

американського руху святості. Ч. Пархам перейняв цю ідею, однак маючи досвід протистояння з Методистською єпископальною церквою, прийшов до висновку, що єдність не могла бути реалізована шляхом підпорядкування менших груп більшим чи у відповідності зі специфічними схемами організації. На його думку, багатовікова історія церкви доводила, що духовну єдність не можна досягнути організацією чи не-організацією. Замість цього, Пархам наполягав, що єдність повинна бути заснована на спільному духовному досвіді – «Ісус Христос – джерело всієї єдності». Він нагадав читачам приклад поділу Ізраїлю на дванадцять племен. Він не став перешкодою спільної національної дії біблійного Ізраїлю, коли народ слідував за волею Бога. Ч. Пархам стверджував: «Ми очікуємо побачити час, коли хрещена Святим Духом в одне тіло Церква без плями чи вади, матиме одну й ту ж саму думку, судження».⁶⁷¹

Попри короткотривалий вплив Ч. Пархама на новий рух, його теологічні та екуменічні бачення були сприйняті У. Сеймуром, хоча й з певними модифікаціями. Очільник пробудження на Азуза вважав, що єдність церкви має залежати від рішень і дій індивідуумів у межах загальних кордонів церкви й ґрунтуватися на підпорядкуванні Богу, а не ідентифікуватися з людськими ідеями чи досягненнями. Вторячи окремим діячам руху святості, Сеймур шукав підставу для духовної єдності в повній реалізації «другого благословення», яке робить християнина готовим до хрещення Святим Духом. З початком пробудження в Лос-Анжелесі пошуки єдності були посилені багатонаціональним й поліконфесійним характером середовища, яке прийняло у ньому участь. Враховуючи менталітет сегрегаціоналізму, а також постійні організаційні поділи протестантського середовища на межі століть, те, що сталося на Азуза, можна вважати безпрецедентним подоланням різноманітних бар'єрів та втіленням автентичної християнської єдності, для якої «немає ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос!» (Колоссян 3:11). Відомо, що це екуменічне диво було

⁶⁷¹*A Reader in Pentecostal Theology: Voices from the First Generation*. Edited by Jacobsen, Douglas (Bloomington: Indiana University Press, 2006): 32.

короткочасним й невдовзі комплекс соціально-економічних та політичних причин привів до того, що білі та чорношкірі сформували власні деномінації. Білий п'ятидесятницький рух поступово дрейфував до фундаменталізму, в той час як афро-американські групи продовжували плекати практики вигуків, танців, плескання і багато інших особливостей Азузи.⁶⁷² Піонери п'ятидесятництва мусили визнати деномінаційність як норму для християнства, відмовившись від мрій про подолання деномінаційних розмежувань за рахунок спільного духовного досвіду причетності до єдиного Тіла Христового.

Попри поступову втрату єкуменічного бачення представниками раннього п'ятидесятництва, імпульс проявів п'ятидесятницької духовності загалом, та практики хрещення Святим Духом зокрема, сприяв формуванню великих класичних п'ятидесятницьких деномінацій. Наприклад, Асамблеї Божі постали як результат співпраці вихідців з різноманітних течій: веслеянського руху святості, реформатів, баптистів, кесвікського руху тощо. Це також пояснює, чому Асамблеї Божі, як і інші ранні п'ятидесятницькі групи, бачили себе скоріше як рух, ніж деномінацію. Останні таврувалися як мертві і безжиттєві організації, що, однак, не захистило і самих п'ятидесятників від процесу інституалізації.⁶⁷³

У цілому, ранні п'ятидесятники вважали, що християнська єдність є кульмінацією історії спасіння. Їх єкуменічне бачення базувалося на рестораціоністській духовності, що тяжіла до новозавітних ідеалів й моделі ранньої церкви. Хрещені Духом християни вбачали у пережитому досвіді відновлення динаміки і благословення першоапостольських часів у ХХ сторіччі, яка є відповіддю на прохання Ісуса з 17 розділу Євангелія від Івана.

На жаль, оптимістичне бачення для християнської єдності було зруйноване як тільки ранній п'ятидесятницький рух зіштовхнувся з опором своєму вченню і досвіду духовності. Потужна опозиція протестантських інституцій, що вилилася в «Берлінську декларацію», а згодом – у виключення п'ятидесятників

⁶⁷² Див. більше: Robins, *Pentecostalism in America*.

⁶⁷³ Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in The Story of American Pentecostalism*: 199.

з середовища біблійних фундаменталістів, сприяли маргіналізації руху. У цьому статусі було важко розраховувати на перспективи єкуменічної співпраці, навіть орієнтуючись на духовність, яка могла стати консолідуючим фактором. Однак, незважаючи на те, що новий єкуменічний прорив, заснований на п'ятидесятницькій духовності відбудеться в харизматичному оновлені 1960-х рр., в першій половині ХХ століття відомі п'ятидесятницькі лідери, насамперед в Європі, шукали різноманітні форми духовної єдності.

Мова перш за все йде про піонера європейського п'ятидесятництва Т. Барратта. Переживши досвід відлучення від Методистської єпископальної церкви, він, усвідомлюючи багатоманітність витоків «руху Духа», шукав модель єдності п'ятидесятників, які переносили з попередніх деномінацій свої теологічні та еклезіологічні традиції. Попри усвідомлення викликів розмаїття, Барратт також не мав бажання повторити досвід авторитарного керування методистської церкви і схилився до радикальної конгрегаціоналістської еклезіології. Його проект «Духовного союзу» 1908 р. допускав можливість кожному національному п'ятидесятницькому руху знаходити власну ідентичність у межах своїх культурних структур при визнанні єдності місії і цілісності інших виражень руху. Ніхто не говорив би "ex-cathedra" для всіх, але очільники різних груп могли б виробляти спільні позиції із проблем, які становили предметом взаємного інтересу. Цей проект не передбачав ніякої інфраструктури чи будь-яких бюрократичних організацій. «Духовний союз» дозволив би зацікавленим сторонам співробітничати в структурах, причетних до розв'язання спільних проблем і місіонерської діяльності.⁶⁷⁴

Перша зустріч лідерів європейського п'ятидесятництва, ініційована Т. Барраттом, відбулася в Гамбурзі в грудні 1908 р. Близько п'ятдесяти служителів обговорювали різноманітні теологічні та пасторські питання. Однак зусилля Барратта суттєво гальмувалися зовні – від євангельських кіл, і всередині – очільники хрещених Святим Духом не бажали втрачати свій

⁶⁷⁴Terje Hegertun, «Thomas Ball Barratt and 'the Spirit of Unity'». *Journal of the European Pentecostal Theological Association*. Volume 35 (2015): 37.

незалежний статус. В 1911 р. Барратт опублікував «Терміновий заклик до милосердя і єдності», у якому поставив питання про єдність п'ятидесятницького руху: «Чи повинні ми вічно жити власним життям у різних громадах, розділених не через ріст і розширення Царства, але тому що ми всі не можемо бачити однаково кожне питання?... Ми апелюємо до фактів: люди, які чесно вважають, що вони одержали Святий Дух, не погоджуються в усіх доктринальних питаннях. Ми маємо знання, що всі ми «знаємо частково і пророцтво часткове!» (1 Коринтян 13:9)... Ми повинні або знайти якусь форму союзу, або існувати як окремі організації і досягати певної форми співпраці між ними».⁶⁷⁵

У 1912 р. завдяки Т. Барратту зустрічі європейських лідерів були переформатовані в Міжнародну п'ятидесятницьку раду, розвиток якої загальмувала Перша світова війна. В подальшому, лише в 1939 р. вдалося вперше зібрати П'ятидесятницьку європейську конференцію, розвиток діяльності якої припаде вже на післявоєнний час.⁶⁷⁶

На думку В. Водні, ключовою екуменічною фігурою в п'ятидесятництві першої половини ХХ ст. слід вважати англійського богослова Д. Джі.⁶⁷⁷ Його знайомство з міжнародним п'ятидесятництвом розпочалося на конференції в Амстердамі в 1921 р., де були зібрані окремі п'ятидесятницькі лідери. В подальшому Джі використав свій статус міжнародного євангелиста та богослова, викладаючи та проповідуючи в багатьох країнах у міжвоєнний період. На ранньому етапі, він сприйняв розуміння Барратта про п'ятидесятництво як глобальний, але різноманітний за своєю природою рух. Спостерігаючи існування суттєвих відмінностей в літургійних традиціях та церковних структурах, Джі відзначав: «Абсолютно міжнародний характер п'ятидесятницького пробудження, ймовірно унікального в історії, є чудовим фактом, значення якого не може не вражати відкрити і вдумливу думку. Це – не

⁶⁷⁵Там само: 39.

⁶⁷⁶Цопфи, «...на всякую плоть!»: 69-72.

⁶⁷⁷Wolfgang Vondey, ed., *Pentecostalism and Christian Unity, Volume 2: Continuing and Building Relationships*. (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Pub, 2013): 11.

уельське, американське чи східне відродження. Це – міжнародне відродження».⁶⁷⁸ Подальші спостереження підтвердили початкову тезу богослова. Вже в післявоєнний період Джі долучився до проведення першої Всесвітньої п'ятидесятницької конференції в Цюріху в 1947 р. Водночас його відкрита і екуменічна позиція зазнавала критики з боку провідних п'ятидесятницьких деномінацій, яким він прагнув довести необхідність формування контексту, за допомогою якого можна передати власну духовність сучасному світу. Не можна залишитися ізольованими і в той же час очікувати навернути людей до життя Духа. Ця інтелектуальна незалежність відображалася у його інтерпретації п'ятидесятницьких доктрин.⁶⁷⁹

У 1954 р. разом з представником Асамблеї Божої Р. Флауером, Джі відвідав Еванстонську асамблею Всесвітньої ради церков (ВРЦ). Зауваживши відсутність єдності у лавах ВРЦ, Джі наполягав, що це не має стати предметом п'ятидесятницької критики, оскільки хрещені Духом самі повинні продемонструвати високий рівень єдності. Якщо «рух Духа» прагне щось терміново повідомити всій Христовій Церкві, він має відкритися до інших церков. Подібні погляди викликали жорстку критику з боку керівництва Асамблей Божих, а її генеральний суперінтендант Т. Ціммерман, який засуджував будь-які контакти з іншими церквами, спонукав європейських лідерів «руху Духа» заборонити Джі представляти Всесвітню п'ятидесятницьку конференцію на Асамблеї ВРЦ у Нью-Делі (1961 р.). Таким чином, «харизматичне оновлення», яке розпочиналося наприкінці 50-х – початку 60-х рр., не стало результатом екуменічного бачення п'ятидесятницьких інституцій, а скоріше спонтанним рухом в лавах історичних церков, пов'язаним з індивідуальними контактами в п'ятидесятницькому середовищі. З середини ХХ ст. потужні деномінації хрещених Духом Святим в глобальному масштабі ідентифікуються з тим, проти чого вони були (екуменічних контактів, харизматичного руху), а ніж тим, що вони прагнули поширити (досвід Духа).

⁶⁷⁸Там само: 12.

⁶⁷⁹Там само: 13

Подібна позиція Асамблей Божих пояснюється не лише набуттям респектабельності, а й контактами з Національною євангельською асоціацією у США. Ця організація була створена вільними методистами й перебувала під впливом антиінтелектуальних та антикатолицьких фундаменталістських кіл. За підтримки Т. Ціммермана організація відчутно дрейфувала у бік фундаменталізму з радикальною антипатією до Всесвітньої ради церков.

Своєрідним містком між класичним п'ятидесятництвом та харизматичним оновленням з одного боку, а також фактором посилення єкуменічних інтенцій хрещених Святим Духом з іншого, стала діяльність Д. дю Плессі. Працюючи в різних п'ятидесятницьких інституціях, він отримав можливість контактів з лідерами історичних церков та протестантськими освітніми колами, які використав для популяризації п'ятидесятницького досвіду. В 1962 р. через тісні єкуменічні контакти дю Плессі був навіть позбавлений пасторської ліцензії Асамблей Божих. Починаючи з 1972 р., він став одним з ініціаторів католицько-п'ятидесятницького діалогу, в якому щорічно приймав участь протягом п'ятнадцяти років. Йому належить ключова роль в залученні до харизматичного руху представників різноманітних традицій, а також в популяризації єкуменічної перспективи в п'ятидесятницьких колах.⁶⁸⁰

У 1961 р. вперше дві п'ятидесятницькі деномінації з Чилі приєдналися до Всесвітньої ради церков. Завдяки зусиллям Д. дю Плессі, який в другій половині 60-х рр. був першим секретарем по євангелізму у відділі Всесвітньої місії і євангелізму Всесвітньої ради церков, а також У. Холленвегеру, п'ятидесятницькі церкви вступили у стосунки з ВРЦ. З ініціативи Холленвегера відбулася важлива зустріч двадцяти трьох лідерів європейського п'ятидесятницького руху і дванадцяти представників ВРЦ у Швейцарії. Як наслідок, почався процес зближення п'ятидесятницьких церков не лише з ВРЦ, а й між собою. У «русі Духа» ключовий єкуменічний поступ демонстрували латиноамериканські п'ятидесятники. У 1969 до ВРЦ приєдналися бразильські

⁶⁸⁰Walter J Hollenweger, «Two Extraordinary Pentecostal Ecumenists: The Letters of Donald Gee and David du Plessis». *Ecumenical Review* 52.3 (2000): 391-402.

п'ятидесятники, а у 1980 р. – аргентинські. Християнська церква «Учні Христа» мала довготривалі відносини з п'ятьма латиноамериканськими п'ятидесятницькими церквами – венесуельською, кубинською, аргентинською, чилійською і міжнародною асоціацією розвитку п'ятидесятницького християнства у Нікарагуа. Варто відзначити, що не всі застереження стосовно екуменічного поступу хрещених Духом Святим були ініційовані окремими п'ятидесятницькими інституціями. Так, можливість того, що сотні незалежних п'ятидесятницьких церков, почнуть домінувати над Радою привела до призупинення в 90-х рр. розширення п'ятидесятницького впливу на ВРЦ.⁶⁸¹

У другій половині ХХ ст. ще декілька факторів сприяли посиленню екуменічних прагнень в п'ятидесятництві. Серед них вирізняємо наступні:

- П'ятидесятницька духовність вирізняється природнім бажанням товариства й схильністю до перетину деномінаційних кордонів. Тому, попри інституційні перешкоди, на місцевому рівні бар'єри долалися завдяки універсалізації п'ятидесятницького богослужіння та поширенню харизм поза межами п'ятидесятницьких організацій.

- Проведення грандіозних місіонерсько-євангелізаційних проєктів авторитетними євангельськими проповідниками масштабу Б. Грема чи Л. Палау, до яких долучалися хрещені Святим Духом.

- Розвиток соціальних проєктів з місієюною метою, які формували програми засновані на широкій платформі християнського співробітництва (серед масштабних п'ятидесятницьких програм подібного типу вирізняється «Виклик підліткам» Д. Вілкерсона).

- Розвиток парацерковних організацій на кшталт Жіночого Товариства (WAF) та Міжнародно товариства бізнесменів повного євангелія (FGBMFI) створив нові платформи для поширення п'ятидесятницької духовності.

Якщо з течіями євангельського християнства п'ятидесятники провадять достатньо інтенсивну співпрацю, то з представниками історичних церков ведуть богословські діалоги. Незважаючи на довготривалі теологічні

⁶⁸¹ Vodney, *Pentecostalism and Ecumenism*: 280.

консультації з католиками, лютеранами та реформатами й навіть велику кількість документів прийнятих в результаті спілкування,⁶⁸² на початку ХХІ ст. продовжує існувати чимало бар'єрів для поглиблення діалогу. На думку дослідника Д. Гроса, п'ятидесятники залишаються маргіналами в питанні екуменізму, бо прагнуть прагматичної соціальної співпраці, однак ігнорують «внутрішній екуменізм», заснований на переконанні щодо належності до однієї християнської сім'ї.⁶⁸³ Причиною такої пасивності для багатьох репрезентантів п'ятидесятництва залишається реставраційний погляд на історію християнства з підкресленням власної провіденційної ролі, надмірний акцент на вчення про поетапність та початковий фізичний доказ, готовність до діалогу на підставі досвіду, а не богословських тверджень. Критики екуменічної співпраці, заснованої виключно на духовності, вказують, що «дар Духа» в християнській теології означає даяння Духом Себе, а потім уже дарів. На цій підставі, єдність церкви не можна засновувати на духовних дарах або їх відсутності. Скоріше єдність приходить від усвідомлення, що всі дари даються одним й тим Духом, який перш за все дав Себе для примирення людей з Богом та один з одним.⁶⁸⁴

С. Робек, аналізуючи екуменічну кризу п'ятидесятництва на початку ХХІ ст., вказує на існуючу недостатність рівня богословської освіти у хрещених Святим Духом, які представляють рух в міжконфесійних діалогах. Без освіти, еквівалентної до тієї, що наявна у переговорників з боку історичних церков, немає інструментів для ефективного обговорення історичних, культурологічних, філософських питань, які неодмінно постають в процесі консультацій. П'ятидесятницька духовність дає потенціал для ефективного свідчення та проповіді, однак «його явно недостатньо для вивчення, аналізу, контекстуалізації тринітарних нюансів в Нікео-Цареградському символі віри».⁶⁸⁵ Оскільки недолік освіти представляє п'ятидесятників в невігідному світлі, вони прагнуть уникати широких екуменічних дискусій. Крім цього,

⁶⁸²Більше див.: Vodney, *Pentecostalism and Christian Unity*.

⁶⁸³Jeffrey Gros, «A Pilgrimage in the Spirit: Pentecostal Testimony in the Faith and Order Movement». *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 25 (2003): 29.

⁶⁸⁴Moltmann, *The Spirit of Life*:47.

⁶⁸⁵Robeck, *Ecumenism*: 288.

Робек вбачає проблему у впливі євангельських протестантів на окремі п'ятидесятницькі деномінації, які уможливають недовіру до інших церков й обмежують здатність національних об'єднань бути справді корінними та вірними своїм унікальним переживанням, а також історії та культурі.⁶⁸⁶

Аналіз праць опонентів екуменізму в «русі Духа» зводиться до певного ракурсу прочитання молитви Христа з 17 розділу Євангелія від Івана. Вони стверджують, що Христос молився про духовну єдність, а не про видиму, структурну єдність.⁶⁸⁷ З приходом Духа Святого в день П'ятидесятниці на цю молитву була отримана відповідь. Тобто, досвід Духа є тим консолідуючим фактором, який має поєднувати вірних задля досягнення цілей, пов'язаних з Його місією. В. Керкайнен стверджує, що через наголос на духовному невидимому характері Церкви, більша частина п'ятидесятницьких публікацій, присвячена церковному влаштуванню, характеризується бажанням реставрації апостольських часів.⁶⁸⁸ Акцент на духовності разом з підкресленням власної провідної ролі у відродженні ранньохристиянської атмосфери, шкодить паритетному міжцерковному діалогу. Адже, більшість екуменістів не ставлять під сумнів реальність духовної єдності, однак, вони вважають, що Христос кликав й до видимих форм консолідації, щоб світ міг повірити в Нього.

Аналізуючи різноманітні екуменічні проекти в історії Церкви, а також участь п'ятидесятників у них впродовж останніх півстоліття, С. Робек пропонує власну методологію відновлення екуменічних прагнень «руху Духа». Найперше, він апелює до мотивів міжцерковних стосунків, вказуючи, що христоцентричний підхід полягає не в лобюванні власної ідейно-догматичної програми, а у спроможності слухати іншого, бути чутливим до його інакшості, дбати про загальне благо християнського світу.⁶⁸⁹ Йдеться про те, щоб зростати разом через визнання, довіру, покаяння та прийняття. Допоки самосвідомість

⁶⁸⁶ Там само.

⁶⁸⁷ Див. наприклад: Ray H. Hughes, «Pentecost and Ecumenism». *Church of God Evangel* 56:45 (1967): 12-15; Thomas F Zimmerman, «The Holy Spirit: Unifying the Church» *Church of God Evangel* 57:35 (1967): 12-14.

⁶⁸⁸ Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology*: 73.

⁶⁸⁹ Robeck, *Ecumenism*: 293.

учасників екуменічного процесу, зокрема п'ятидесятників, не зміниться, важко розраховувати на успішність екуменічних ініціатив.

По-друге, С. Робек пропонує вивчити глибше історію Церкви та історію екуменічних ініціатив.⁶⁹⁰ Це дозволить збагнути природу розмаїття церковних контекстів, що становлять окремі життєві світи, розрізнені такими факторами як мова, культура, політика, особисті амбіції тощо. Критичне перечитування власного минулого може допомогти зцілити рани й дозволити сьогодні сприйняти іншого задля просування в майбутнє.

По-третє, хрещеним Святим Духом важливо збагнути власну традицію, враховуючи, що п'ятидесятництво за своєю природою є рухом, а не інституцією, а також появу нових викликів, які суттєво видозмінюють рух. У цьому сенсі, корисними будуть поради А. Макграта⁶⁹¹ та С. Робека⁶⁹² говорити про «п'ятидесятництва», а не про «п'ятидесятництво». Усвідомлення себе як руху, який витворюється з інших рухів, допомагає збагнути поліваріантність інших церковних традицій. З іншого боку, усвідомлення власної гетерогенності, дозволяє чесно та прозоро представляти цю багатобарвність в екуменічних діалогах.

По-четверте, для побудови ефективних екуменічних контактів важливо розвивати комунікативні навички. Це у значній мірі означає добру обізнаність з історією та теологією екуменічного партнера, а також його ключових термінологічних специфікацій, незнання яких може суттєво загальмувати діалог. Для цього також необхідно розширювати базу учасників діалогу людьми, спроможними подолати упередженість та власні інтереси й принести у спілкування цілісність та паритетність.

Таким чином, С. Робек переконливо доводить, що п'ятидесятницький рух є екуменічним, хоча він далеко не завжди визнає свій власний екуменічний потенціал. Дослідник вважає, що настав час для хрещених Святим Духом

⁶⁹⁰ Там само: 294.

⁶⁹¹ Макрат, *Небезпечна ідея християнства*: 576-577.

⁶⁹² Robeck, *Ecumenism*: 296.

зайняти своє «законне» місце за столом вселенської Церкви.⁶⁹³ Однак це буде вимагати як відкритості перед Святим Духом, так і смирення перед іншими християнами. Подібний міжхристиянський діалог буде мати взаємовигідні наслідки, оскільки п'ятидесятники зможуть допомогти екуменічній теології набути органічної форми самосвідомості новозавітної церкви, а екуменічний рух дозволить п'ятидесятницькій теології оцінити сакраментальні, літургійні та соборні риси церкви, які відображені на сторінках Нового Заповіту.

Висновки до четвертого розділу

Для дослідження практичної теології п'ятидесятництва та її впливу на ідентичність руху проаналізовано місіонерський вимір п'ятидесятницької еклезіології, з'ясовано логіку трансформації підходів до тлумачення Писання, окреслено суть та форми п'ятидесятницького богослужіння, а також досліджено екуменічні прагнення «руху Духа».

Доведено, що ранні п'ятидесятники, орієнтуючись на наративи новозавітної книги Дій Апостолів, прагнули транспонувати новозавітні зразки церковного життя, здебільшого не враховуючи як їх розмаїття та видозмін в Писанні, так і культурно-соціальної дистанції між першоапостольською церквою та реаліями початку ХХ ст. З цих причин, церква мислилася передусім як динамічна місіонерська спільнота, яка наповнена Святим Духом та скеровується Ним для реалізації місіонерського призначення церкви в умовах інтенсивних апокаліптичних переживань, викликаних преміленіалістською есхатологією. У місіонерській діяльності спостерігалася перевага акценту на вербальному проголошенні в силі Духа, скепсис до довгострокових соціальних програм, безпосередність п'ятидесятницького богослужіння, егалітаризм у практиці харизм та управління створеними спільнотами.

Подальші трансформації місійної еклезіології «руху Духа» пов'язані з поступовою втратою апокаліптичного фактору та, як результат, розширенням

⁶⁹³ Там само: 303

соціального бачення. Загалом, дослідження п'ятидесятницької місійної еклезіології засвідчує її трансформацію в залежності від зміни контексту. Суть цих змін – у переході від еклезіології, заснованої на євангелизмі, до еклезіології, сформованої на холістичному розумінні місії, від спонтанності місійно-церковної рефлексії раннього п'ятидесятництва до складних теологічних конструкцій. Сучасна п'ятидесятницька церковна спільнота мислиться як носій пневматологічних якостей та суб'єкт зустрічі зі Словом. Місія Церкви розцінюється як інтегральна частина місії Бога, загальної діяльності Трійці щодо дарування причетності до Божественного життя. У цілому п'ятидесятницька місійна еклезіологія рухається від подолання суб'єктивізму і примітивізму до творення об'єктивістських й інтерсуб'єктивних теорій місії та місійної еклезіології.

Окреслено контури п'ятидесятницької герменевтики як такої, яка все ще перебуває в процесі становлення. Перший підхід до тлумачення Писання можна визначити як «усний». Він характеризується наголосом на буквальному сприйнятті тексту Писання, історичних прецедентах та пневмацентричній герменевтиці. Другий підхід, представлений богословом Г.Фі, сформований під впливом євангельської теології й орієнтований на перевагу дидактичних частин Нового Завіту над наративними, пошук авторського наміру в Писанні та врахування традиції тлумачення. Третій підхід, який уособлюють Х.Ервін, Р.Стронстадта У. й Р.Мензіс, звертає увагу на своєрідність теології Духа у новозавітних авторів, яких пропонують розглядати окремо, а потім вже співвідносити з текстами інших книг.

З'ясовано, що поява четвертого підходу до тлумачення Писання пов'язана з постмодерністським епістемологічним викликом. Ця тріадна концепція «Дух-Слово-Спільнота» розроблена в роботах К. Арчера та А. Йонга і спрямована на подолання раціоналізму й наголосу на провідній ролі досвіду в пізнанні. В рамках цього підходу п'ятидесятницькі інтерпретації Писання розглядаються як наративні, а не пропозиційні, динамічні, а не статичні, ґрунтовані на досвіді, що прагнуть зустрічі з Богом більше, ніж розуміння.

При цьому наголошується на безперервності між Писанням та сучасним особистим свідченням. У момент зустрічі з Богом історія сучасного християнина стає частиною історії громади, до котрої він належить, яка, в свою чергу, є частиною біблійної історії. Подібний досвід – це зустріч зі Словом, завдяки якій Дух перетворює громаду на Спільноту.

Триадний герменевтичний підхід не передбачає можливості встановлення єдиного значення тексту. Натомість вважається, що тексти Писання мають своєрідний надлишок значення, який перевершує будь-який первісний авторський задум. Таким чином, легітимізується поліфонія інтерпретаційних можливостей, яка не може бути дискордантною, бо Дух веде Спільноту в розпізнані Слова.

Проаналізовано основні етапи формування та розвитку п'ятидесятницького богослужіння. Його ранній період характеризується своєрідним поєднанням окремих практик руху святості з їх інтенсивним прагненням «другого благословення», з екстатичністю афро-американської культури та специфікацій нового вчення, а саме: масового говоріння мовами, молитви за зцілення, широким діапазоном індивідуальних виражень. За своєю суттю п'ятидесятницьке богослужіння було спонтанним, вербальним та розповідним, з акцентом на безпосередньому досвіді спілкування з Богом через Його Дух, що дозволяє звичайним людям дистанціюватися від світського щоденного досвіду і перейти в нову сферу духовних переживань. Доведено, що такий характер раннього п'ятидесятницького богослужіння було органічно транспоновано в країни глобального Півдня, де відчуття божественної безпосередності сприймалося як належне й різко контрастувало з раціоналістичними богослужіннями під керівництвом духовенства.

З'ясовано, що процеси інституціоналізації в п'ятидесятницькому середовищі, а також набуття рухом респектабельності уможливили трансформацію богослужіння в бік євангельських літургійних традицій. На цьому тлі, в рамках харизматичного оновлення було здійснено спробу повернутися до вихідних богослужбових практик п'ятидесятництва завдяки

«руху хвали та поклоніння» з його бажанням відновити елемент старозавітного та новозавітного славослов'я створенням невимушеної богослужбової атмосфери та широким залученням музичних інструментів.

Доведено, що вербальний характер служіння та пошук «свободи в Дусі» не означає відсутності символічних та ритуальних елементів у богослужінні «руху Духа». На тлі постмодерністського виклику з його акцентом на досвіді, творчому відродженні богослужбових форм та виявів духовності, притаманних іншим епохам та релігійним традиціям, сучасне п'ятидесятництво відкрите до тих літургійних практик, які посилюють відчуття надприродного.

Також у підрозділі окреслено характерні риси розвитку богослужіння у середовищі вітчизняних п'ятидесятників. Його ранній «вівтарний» характер, покликаний сприяти досягненню свідомого перетворювального переживання Бога, радикально відрізнявся від євангельського логоцентричного підходу до служіння. Водночас вплив домінуючого православного контексту, а також штучне поєднання п'ятидесятників з євангельськими християнами-баптистами знівелювали особливості богослужбових практик «руху Духа». У новітніх умовах помітні тенденції до впровадження, з одного боку, харизматичних елементів у п'ятидесятницьке служіння, а з іншого, спостерігаються спроби запровадження окремих літургійних практик історичних церков скоріше через прагматичні, ніж богословські мотиви.

Досліджено ідеї раннього п'ятидесятництва про християнську єдність, які базувалися на рестораціоністській духовності, що тяжіла до новозавітних ідеалів й моделі ранньої церкви. Хрещені Духом християни вбачали у пережитому досвіді відновлення динаміки й атмосфери першоапостольських часів, своєрідну відповідь на молитву Ісуса про єдність Його учнів у 17 розділі Євангелія від Івана. Доведено, що форми раннього п'ятидесятницького екуменізму мали христологічні та пневматологічні обриси, посилені міжконфесійним, мультирасовим і багатонаціональним характером ранніх п'ятидесятницьких зібрань.

З'ясовано ключові причини втрати раннього єкуменічного бачення п'ятидесятництва, які полягали в опозиції до форм п'ятидесятницької духовності в консервативному середовищі євангельського протестантизму. В подальшому, з організаційним оформленням ключових п'ятидесятницьких деномінацій, зокрема Асамблей Божих, їх очільники гальмували процес встановлення контактів з іншими церквами та єкуменічними структурами. Натомість представники менших церков «руху Духа» в Європі, завдяки баченню Т.Барратта, Д.Джі та Д. дю Плессі, сприяли відродженню єкуменічних інтенцій п'ятидесятництва. З харизматичним оновленням тема християнської єдності на підставі п'ятидесятницької духовності відроджується завдяки універсалізації п'ятидесятницького богослужіння та поширенню харизм поза межами п'ятидесятницьких організацій. Згодом деякі п'ятидесятницькі спільноти включаються в процес богословських діалогів із представниками інших церков, а також долучаються до окремих структур у Всесвітній раді Церков.

На початку ХХІ ст. окремі п'ятидесятницькі богослови, зокрема С.Робек, доводять необхідність для «руху Духа» визнати власний єкуменічний вимір і причетність до вселенської Церкви. Подібний діалог володіє потенціалом взаємовигідних наслідків, оскільки п'ятидесятники зможуть допомогти єкуменічній теології набути необхідної самосвідомості новозавітної церкви, а єкуменічний рух дозволить п'ятидесятникам оцінити сакраментальні, літургійні та соборні риси церкви, які відображені на сторінках Нового Завіту.

РОЗДІЛ 5

ІДЕНТИЧНІСТЬ ВІТЧИЗНЯНОГО П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА

5.1. Історико-еклезіологічні витоки та теологічне оформлення руху християн євангельської віри

З падінням тоталітарного режиму та здобуттям Україною державної незалежності, вітчизняні п'ятидесятницькі течії разом з іншими релігійними осередками опинилися в нових для себе соціокультурних і суспільно-політичних умовах. Чи не вперше в історії руху з'явилася тривала можливість розвитку в природних умовах. Хоча процес становлення «руху Духа», особливо в західноукраїнському контексті, актуалізував його теологічне та соціальне ДНК, все ж повноцінної ідентифікації п'ятидесятництва не відбулося через перехід в статус гнаної меншості в умовах радянського атеїстичного експерименту.

Вітчизняне п'ятидесятництво має своєрідні моделі ідентичності та розвитку у межах світового руху хрещених Святим Духом. Попри півстолітнє перебування в ізоляції, початковий імпульс, заданий місіонерами, які були пов'язані з Асамблеями Божими, повністю не розчинився в процесі нівелювання теологічних та суспільних вимірів руху. Ця теза справедлива щодо магістральних течій християн євангельської віри (ХЄВ) та християн віри євангельської (ХЄВ). Натомість, «народне п'ятидесятництво» буде суттєво відрізнятися від цих течій, серед іншого, через закритість до зовнішнього теологічного впливу.

Однак, у випадку з рухом ХЄВ, маємо справу не лише з західними впливами й автохтонними самобутніми духовними пошуками, а з відчутним «доп'ятидесятницьким» компонентом, кристалізованим в русі баптистів та євангельських християн. Лакмусовим папірцем подібної багат шаровості стане вчення про церкву. Тому для розуміння богословської та соціальної ідентичності руху ХЄВ в 1920-ті роки, варто спочатку окреслити його історико-еклезіологічні витоки.

Як було доведено вище, «рух Духа» починався з неформального об'єднання вірян та громад, які поділяли демократичні, децентралізовані підходи та були «угоризонталені» за рахунок пневмацентризму. Егалітарна форма управління не могла бути тривалою у часі, бо той самий фактор, який децентралізує рух, може стати визначальним для його централізації. Не дивно, що протягом ХХ ст. світове п'ятидесятництво та його регіональні моделі пройшли шлях від негативного ставлення щодо власного організаційного оформлення до масштабних побудов церковного типу.

Ранні лідери п'ятидесятництва були вихідцями з різних конфесійних традицій, тому їх віроповчальні погляди, включаючи еклезіологію, відрізнялися розмаїттям. Звісно, харизматичний досвід хрещення Духом Святим вкупі з своєрідним містичним бібліоцентризмом спрямовував їх церковні погляди у певному напрямку, насамперед євангелізаційному. Втім, розуміння природи церкви, її влаштування, богослужіння, а також міжцерковного діалогу все це залежали від багатьох факторів, включаючи «доп'ятидесятницькі» погляди на церкву, рівень стосунків з громадами (деномінаціями), в яких був пережитий містичний досвід, контекст, в якому було утворено громаду тощо.

Погляди на церкву та її місію у середовищі ранніх п'ятидесятників формувалися під впливом їх попередників. Якщо спорідненість баптистських та євангельських підходів з п'ятидесятницькими можна довести навіть на рівні окремих громад та людських доль, то виявити взаємозв'язок між п'ятидесятницькою еклезіологією та поглядами «духовних християн» значно складніше. До останніх зазвичай відносять христовірів, духоборів та молокан, а також різноманітні відгалуження цих течій. Водночас, саме представники духовного християнства кристалізували в православному контексті ті категорії, які п'ятидесятники наповняють схожим змістом. Так христовіри, яких в народі називали «хлистами», ідентифікували себе як громаду «людей Божих», що відкидає таїнства та обряди офіційної церкви й не визнає церковної ієрархії. Свої громади христовіри називали «кораблями», а їх керівники – «кормчі» – мали бути наділеними духовними дарами. За словами І. Малахової, такими

дарами міг бути дар пророцтва чи говоріння на інших мовах або тлумачення пророцтв.⁶⁹⁴ Громада христовірів – це містична спільнота, яка, знаходячись в земній подорожі, тримається високих етичних стандартів й керована людьми, в яких втілюється Святий Дух, й при цьому проводить спонтанні зібрання («раденія») характеризуються високою екзальтованістю. Не випадково, на початку ХХ ст. через зовнішню схожість зібрань обивателі приймали п'ятидесятників за хлистів, а поширена протонародна назва христовірів – «трясуни» перенеслася згодом на п'ятидесятників.

Хлистівські відгалуження – такі як пісники, «староізраїльтяни» та «новоізраїльтяни» – поглибили ідею вибраної громади й керувалися не стільки Писанням, скільки власною «Животною книгою» та іншими пророчими текстами. Представники «Нового Ізраїлю», течії, що сформувалася наприкінці ХІХ ст., управлялися «4 євангелистами», «12 апостолами», «12 пророками», «72 мужами рівноапостольськими» та «7 архангелами».⁶⁹⁵ В 1920-х роки окремі представники цієї течії влилися в новоутворений п'ятидесятницький рух й опосередковано впливали на «першоапостольські» орієнтири в ранній еклезиології ХЄВ.

Своєрідним аналогом квакерства дослідники вважають вчення духоборів, яке поширилося в Російській імперії, починаючи з другої половини ХVІІІ ст. Для духоборів, які почали своє формування на базі хлистівських «кораблів», був характерний спільнотний образ життя. Не вдаючись у подробиці суспільних форм, породжених духоборами, відзначимо, що їх віра у можливість входження Духа у кожного віруючого витворила специфічну еклезиологічну модель, яку деякі дослідники назвали «християнським анархізмом».⁶⁹⁶ «Осягнення Духа» та «ходіння в Дусі» було головним об'єктом релігійної віри духоборів. Громаду духоборів складали «люди Божі», які ведуть свій рід від старозавітного «Авеля» на протипагу «гинучим синам» Каїна. «Жива книга

⁶⁹⁴ Ирина Малахова, *Духовные христиане* (М.: Политическая литература, 1970): 16.

⁶⁹⁵ Владимир Франчук, *Пробуждение: от центра Одессы до окраин России* (Одесса: «Симэкс-принт», 2011): 200.

⁶⁹⁶ Александр Клибанов, *Религиозное сектанство в прошлом и настоящем* (М.: «Наука», 1973): 104.

духоборів», збірник пророцтв, який протиставлявся Біблії, визначала справжню Церкву як «зібрання істинних християн для щирого моління Господу Богу»⁶⁹⁷. Під час децентралізованих, спонтанних зібрань, «Боже єство» входить в «людей Божих», даруючи перемогу над тілесністю.⁶⁹⁸ Такі акценти у вчені мали потужний соціальний ефект, протиставляючи «внутрішню правду народну» – «зовнішній правді держави», пацифізм – мілітаризму, внутрішнє поклоніння – зовнішній релігійності.

Хоча хронологічно духоборство дотикається до п'ятидесятництва Півдня України, його вплив на рух хрещених Духом Святим був скоріше опосередкованим. Наявні схожі думки про протиставлення духовної та тілесної людини, акцент на значенні зібрання. Однак, у випадку з ХЄВ, зібрання є впорядкованим церковними керівниками та попри схильність до пророкування, регулюється авторитетом Священного Писання.⁶⁹⁹

Найчисельнішою групою «автохтонних» попередників п'ятидесятництва вважають молокан або як вони себе називають «духовних християн». Їх вчення вирізняє своєрідна пневматологія. Дух хрестить, причащає та наставляє віруючих, втім, діє «розумно». Розум є духовною сутністю в людині, він – завдаток Святого Духа. Звідси – «розумність» служіння та влаштування громади в середовищі духовних християн. Справжня церква для них – «істинні духовні християни, які сповідують лише те, що вчить Євангеліє». Для молоканського віровчення, Писання є ключовим критерієм у питаннях віри та богопізнання. Очільники молоканських громад – пресвітери (старці), а зібрання відбуваються навкруги Божого Слова й складаються з читання та проповіді, співу духовних пісень та молитов. Саме ці еклезіологічні та літургійні параметри вплинули на майбутні рухи баптистів, євангельських християн та, частково, п'ятидесятників. Такий вплив був можливим ще й тому, перші лідери баптизму були вихідцями з молоканства. Серед них – М. Воронін, В. Павлов, Д.

⁶⁹⁷ Владимир Бонч-Бруевич, *Животная книга духоборцев*. (СПб, 1909):16.

⁶⁹⁸ Антонина Давыденкова, Валерий Баев и Татьяна Козлова. *Старообрядчество в культуре России: философские и социально-правовые аспекты*. Монография под общ. ред. Михаил Арефьев (СПб., 2015): 64.

⁶⁹⁹ «О Слове Божьем». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №3-4 (1928): 9-10.

Мазаєв, а також І. Проханов. Останній став своєрідним ідейним містком між молоканством та течіями євангельського християнства. Як зазначає дослідниця М. Каретнікова: «...молоканство – вершина біблійного богослов'я в Російській імперії напередодні євангельського пробудження»⁷⁰⁰.

Безпосередніми еклезіологічними попередниками п'ятидесятництва є рухи баптизму та євангельського християнства. Як і у випадку з хрещеними Святим Духом, становлення даних течій у контексті Російської імперії XIX ст. було б неможливим без західних теологічних впливів. Баптизм походив з тих груп радикальної Реформації, які наполягали на необхідності перетворення кожної людини, а не на трансформації суспільства, на що спрямовували все більше своїх зусиль католики, православні, лютерани та кальвіністи. Сприйняття релігії як вільного волевиявлення, вкупі з необхідністю духовного вдосконалення кожного віруючого, відкрило шлях до розуміння церкви як зібрання святих, що викуплені кров'ю Христа, посеред яких проповідується істина Євангелія.⁷⁰¹ Не відкидаючи ідеї видимої церкви, а також уникаючи крайнощів самоізоляції та сектантства, баптисти включали у склад своїх громад тільки тих, хто пережив духовне відродження, мав свідому віру і на основі цієї віри приймав хрещення. На думку С. Саннікова: «Святість в розумінні радикальної Реформації завжди сприймалася як особиста святість членів їх громад, яка виражалася у відокремленості від світу гріха, в інакшості їх поведінки, у братській любові та спільнотній взаємодопомозі».⁷⁰² В якості інструменту, що підтримував громаду у належному стані, використовувалася дисципліна.

Баптистська громада імперської епохи – це зібрання святих, яке звершує два наочні знаки віри – євхаристію та водне хрещення, специфічно розуміючи їх в порівнянні з історичними церквами. Не вдаючись у подробиці, євхаристія у

⁷⁰⁰ Марина Каретнікова, Русское богоискательство. Национальные корни евангельско-баптистского движения. Альманах по истории русского баптизма, третье издание. (СПб.: Библия для всех, 2006): 41.

⁷⁰¹ Юрий Решетников и Сергей Санников, *Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине*. (Одесса: Богомыслие, 2000): 23.

⁷⁰² Сергей Санников, «Забытое еклезиологическое измерение: святость как главный признак церкви в радикальной Реформации». *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия*. Спецвыпуск. «Современная еклезиология». 2014: 105.

баптистських колах, під впливом молоканства, у другій половині XIX ст. розумілася скоріше тільки як спомин смерті і страждань Христа. Водночас, водне хрещення тлумачилося як обіцянка доброго сумління, а тому було доступне лише для дорослих.⁷⁰³ При цьому баптистські громади дотримувалися принципу загального священства, називаючи його «рівноправністю всіх членів», обираючи з поміж себе пресвітерів, вчителів та дияконів. Баптистська еклезіологія не визнавала різниці між пресвітерами та вчителями, так само як між пресвітерами та єпископами. Посвячення на служіння в баптистських церквах звершувалося через рукопокладання висвяченим служителем, але при цьому заперечувалося поняття «таїнства рукопокладання» та духовного сану висвячених.⁷⁰⁴

Важливим принципом баптистської еклезіології є незалежність помісної громади. Вона полягає у тому, що ніякої організаційно-керівної або адміністративної влади над громадою не існує, тобто сама громада визначає своє сповідання та питання церковної дисципліни, особливо ті, які не означені в Біблії. Баптисти шукали гармонії між самостійністю та необхідністю взаємного спілкування, яка реалізувалася в утворенні баптистських союзів. Поняття «церква», згідно з баптистським тлумаченням, може бути застосоване тільки до конкретної громади (зібрання), але не до баптистської конфесії у цілому.⁷⁰⁵

Значна частина раннього руху християн євангельської віри походила з баптизму й культивувала ключові баптистські погляди на церкву у новому середовищі. Мова йде про засновника ХЄВ І. Воронаєва, який увірував у баптистській громаді та був служителем церкви як в Росії, так і в США. З прийняттям п'ятидесятницького вчення, теологічні погляди І. Воронаєва трансформувалися, однак підходи до Церкви до певної міри залишилися баптистськими. Мова, перш за все, йде про розуміння Церкви як зібрання святих, які приймають хрещення в дорослому віці й покликані до загального священства.

⁷⁰³ Катехизис И.Г. Рябошапки. 1880 г. // <https://slavicbaptists.com/2012/02/09/riaboshapka/>. 23.02.2018.

⁷⁰⁴ «Краткое вероучение баптистов». *Баптист. Духовно-нравственный журнал.* №4 (1908): 2.

⁷⁰⁵ Решетников, Санников: 26.

Важливим «теологічним» попередником християн євангельської віри став рух євангельських християн. Особливості еклезіологічних параметрів руху обумовлені походженням цієї течії⁷⁰⁶, а також впливом на євангельські громади Голови Всеросійського союзу євангельських християн І. Проханова. Видане ним в 1910 р. «Віровчення євангельських християн» робить помітний акцент на концепті Вселенської церкви, під якою розуміє «зібрання викуплених (тих хто покався, навернених та відроджених) душ усіх віків, зі всіх народів, зі всіх помісних церков (громад) чи домашніх церков (християнських родин) на землі, як і на небі, тобто у всьому всесвіті».⁷⁰⁷ Подібний наголос на Вселенську церкву зустрічаємо й у ранньому п'ятидесятництві, яке було орієнтоване на всесвітню євангелізацію. Так само, християни віри євангельської запозичили у євангельських християн визначення помісної церкви та її цілей. На переконання І. Проханова, помісна церква є «зібрання», спільнота або громада відроджених душ, об'єднаних однією вірою (одним сповіданням), однією любов'ю та надією й тим, хто знаходиться в одній місцевості... Ціль помісної громади – утвердження Царства Христа серед членів її й поширення його в світі».⁷⁰⁸ Згодом в журналі «Євангелист» християн євангельської віри визначення церкви у більшій мірі повторювало еклезіологічне розуміння І. Проханова, додаючи пневматологічні положення.⁷⁰⁹

Важливо відзначити, що погляди на висвячення служителів Церкви І. Проханова відрізнялось від баптистських: «Висвячення пресвітерів і дияконів ми розуміємо в тому ж сенсі, що й рукопокладення при зціленні, хрещенні, посиланні на служіння в далекі краї і таке інше, тобто як особливий рід урочистої молитви церкви. Воно може здійснюватися в єднанні з церквою кожним християнином, що має віру і заставу Духа, як і в випадку зцілення й не

⁷⁰⁶ Мова йде про вплив на рух місіонера з числа Плімутських братів лорда Г. Редстока, якому вдалося переконати в істинності вчення євангельських християн ряд представників російської аристократії, зокрема відставного гвардії полковника В. Пашкова.

⁷⁰⁷ Изложение евангельской веры или вероучение евангельских христиан, составленное И.С. Прохановым (1910 г.) // <https://slavicbaptists.com/2012/02/10/prohanovconfession/>.

⁷⁰⁸ Там само.

⁷⁰⁹ «О церкви Христовой». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №1 (1928): 6-7.

залежить ні від якої спадкоємності».⁷¹⁰ Виходячи з цього, брати участь у висвяченні могли і не висвячені служителі. Більш демократичний устрій громад стосувався й інших церковних дій: «Проповідь або звершення установлень⁷¹¹ не становлять виключний обов'язок пресвітерів та дияконів».⁷¹² Також у громадах євангельських християн допускалося і практичне існування не одного, а кількох пресвітерів, що більше відповідало англійській традиції дарбистів і інших вільних християн, ніж правилам традиційного європейського чи американського баптизму.

Таким чином, еклезіологія євангельських християн, що вирізнялася конгрегаціоналістськими рисами, стала сприятливим ґрунтом для розвитку теологічних поглядів п'ятидесятників. Не випадково, саме в цій еклезіологічній моделі виникло більш пневматологічне розуміння церкви, представлене вченням І. Каргеля. Не розділяючи п'ятидесятницьке вчення, І. Каргель у 1912 р. опублікував свою працю «В якому ти відношенні до Святого Духа?». У ній він закликає віруючих сповнюватися Святим Духом для освячення й звершення місії у світі, а на церковне служіння закликає обирати згідно дарів Духа.⁷¹³ На переконання Г. Ніколса, пневматологічні та еклезіологічні постулати І. Каргеля суголосні богослов'ю кесвікського руху.⁷¹⁴ Кесвікські конвенції вважають британською модифікацією руху святості з наголосом на досвіді отримання сили для переможного життя й служіння.⁷¹⁵ Так само як кесвікських богословів відносять до попередників англійського та континентального європейського п'ятидесятництва, можна говорити про пневматологічну богословську модель І. Каргеля як передумову становлення еклезіологічних поглядів християн євангельської віри.

⁷¹⁰ Изложение евангельской веры или вероучение евангельских христиан, составленное И.С. Прохановым (1910 г.) // <https://slavicbaptists.com/2012/02/10/prohanovconfession>

⁷¹¹ Під церковними установленнями маються на увазі в євангельському вченні євхаристія та водне хрещення.

⁷¹² Изложение евангельской веры или вероучение евангельских христиан, составленное И.С. Прохановым (1910г.) // <https://slavicbaptists.com/2012/02/10/prohanovconfession/>.

⁷¹³ Николс, *Каргель: развитие русской евангельской духовности*: 368.

⁷¹⁴ Там само: 272.

⁷¹⁵ Соловій, «Контекст виникнення п'ятидесятництва»: 158.

Як відомо, засновник руху ХЄВ І. Воронаєв, знаходячись в Сполучених Штатах у 1918 р., прийняв п'ятидесятницький досвід та вчення однієї з деномінацій хрещених Духом Святим – Асамблей Божих. На думку О. Борноволокова, сформована І. Воронаєвим у Нью-Йорку слов'янська п'ятидесятницька конгрегація в основному повторювала церковні параметри баптистської церкви, однак, мала й деякі відмінності.⁷¹⁶ Змінився хід зібрань, де після проповіді та співу, відбувалася спеціальна молитва за хрещення Святим Духом. Через місіонерське прочитання духовного досвіду, конгрегація стала більше орієнтована на євангелізацію. Приблизно впродовж року на східному побережжі США було відкрито близько 15 нових слов'янських громад, які визначали себе як євангельські християни Святої П'ятидесятниці. У лютому 1920 р. у Філадельфії відбувся з'їзд на якому було утворено «Руську місію євангельських християн Святої П'ятидесятниці», яка співпрацювала з американськими Асамблеями Бога.⁷¹⁷

Крім цього, попри колегіальну форму управління громадами та місією, значну роль в керівництві відігравали наділені дарами християни (насамперед пророки) та благовісники, серед яких були жінки. Реєміграція І. Воронаєва разом з місіонерською командою в 1920-21 рр. також була пов'язана з декількома пророцтвами, суть яких зводилася до необхідності організації п'ятидесятницького руху в Східній Європі.

Якщо баптисти та євангельські християни у своїх еклезіологічних побудовах користувалися здобутками радикальної Реформації, то п'ятидесятники бачили свою початкову мету у відновленні новозавітного християнства, орієнтуючись виключно на тексти Писання.⁷¹⁸ Намагання перенести новозавітні зразки церковного життя на сучасність не враховувало еклезіологічного розмаїття, описаного у Писанні, а також необхідності контекстуалізації. Втім, це дозволило зробити наголос на особистому

⁷¹⁶ Борноволоков, *Євангельские христиане Святой Пятидесятницы*: 14.

⁷¹⁷ Там само: 15.

⁷¹⁸ Наприклад: «О горлице или Церкви Христовой». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №3-4 (1928): 16-18.

переживанні Духа Святого, що призвело до особливого розуміння Церкви як місіонерської спільноти, у якій Бог перебуває через Духа Святого. Відповідно до «воронаєвського» погляду, Церква «ставить своїм завданням навчити й наставити все людство у вірі, надії та любові, щоб воно могло врятуватися й жити на землі так, як заповідав жити нам Божественний Вчитель Ісус Христос та Його Апостоли».⁷¹⁹

Окрім зазначеного, у Короткому віровченні християн євангельської віри, яке було видане в 1926 р., у розділі «Обов'язки членів церкви» вказувалося: «Згідно з вказівками Святого Писання, кожен член громади повинен вважати своїм святим обов'язком участь у справі поширення Царства Божого і підтримку його матеріальними засобами».⁷²⁰ Помісні громади, як і союзне утворення, підпорядковувалося потребам місії. У межах Всеукраїнського Союзу ХЄВ знайшлося місце благовісникам, які мали статус «союзних», обиралися на певний термін на підставі відповідності високим духовним та моральним критеріям й потім висвячувалися. На місцях для звершення євангелізаційного служіння обиралися проповідники. Благовісниками та проповідниками могли бути як чоловіки, так і жінки. До прикладу, згідно листа І. Воронаєва у США, на Першому Всеукраїнському з'їзді ХЄВ у 1926 р. було обрано тридцять союзних благовісників та п'ять союзних благовісниць, які будуть працювати по всій Україні.

Видається, що тенденція до ієрархізації в межах ХЄВ у 1920-ті рр. не восторжествувала через ряд причин. Найперше, розуміння дії Духа у всіх віруючих, а також пов'язаного з цим досвідом місіонерського обов'язку всієї Церкви поставило євангелізаційну діяльність вище необхідності організаційного самоутвердження. По-друге, значна частина християн євангельської віри були вихідцями з баптистських та євангельських громад й для них ідеї автономності громади, а також загального священства були дуже близькі. Нарешті, в 20-ті рр. ХХ ст. євангельські течії в цілому мали досить

⁷¹⁹ «О церкви Христовой». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №1 (1928): 7.

⁷²⁰ Там само.

сприятливі умови для власного розвитку, тому не існувало політичних передумов для зростання вертикального фактору. Ситуація кардинально змінилася 30-ті рр., коли церква опиниться на грані виживання й потребуватиме мобілізувати ресурси та швидко реагувати на нові виклики.

Таким чином, еклезіологічна модель християн євангельської віри, попри прагнення ототожнитися з новозавітним християнством, увібрала в себе окремі компоненти вчення про Церкву релігійних попередників. Еклезіологічні підходи течій «духовного християнства» скоріше підготували ґрунт для початку п'ятидесятництва, тоді як окремі погляди баптистів та євангельських християн стали важливою частиною теологічних конструкцій хрещених Святим Духом. П'ятидесятницька еклезіологічна модель у певній мірі увібрала в себе екстатичність та безпосередність притаманну громадам христовірів, духоборів та молокан, баптистські акценти на святість та устрій помісної громади, а також прагнення служити згідно духовних дарів з задіянням якомога більшої кількості віруючих, яке демонстрували євангельські християни. Пневмацентрична еклезіологічна модель ХЄВ була достатньо ефективною для свого часу й привабливою як для неофітів, так і вихідців зі споріднених течій. Християни євангельської віри 20-х рр. прагнуть втримати баланс у напружених стосунках між формою і свободою, ритуалом і харизмою, організацією та рухом, і це їм до певної міри вдається через місіонерський наголос існування громад та союзних інституцій. Вони з обережністю ставляться до спроб дати визначення церкви у термінах форми і структури, побоюючись, що така систематизація призведе до духовної стагнації і церква перестане виконувати призначену їй Богом функцію проповіді Євангелія в силі Духа. Центральним компонентом у формуванні еклезіології ХЄВ є новозавітне вчення, його ідеї, моделі та метафори, а також елементи вчення про церкву релігійних попередників.

Всеукраїнський Союз Християн Євангельської Віри з центром в Одесі сформувався в середині 1920-х рр. Перша громада ХЄВ була відкрита у листопаді 1921 року, через два роки вона налічувала 370 членів церкви. На ранньому етапі формування громади її основу склали вихідці з середовища

євангелістських християн і баптистів. Незабаром новостворені церкви ХЄВ стали поповнювати неофітами, які на тлі політичних експериментів і соціально-економічних катастроф поч. ХХ ст., були відкриті до проповіді нового вчення.

Енергійна місіонерська діяльність ХЄВ, утворення союзу і видання друкованого органу – журналу «Євангеліст» стали можливими завдяки т. зв. «Золотому десятиріччю для сектантів». Більшовицька влада в 20-і рр., маючи потребу в «легітимізації» в очах населення, на певний час відмовилася від політики «військового комунізму», що проявилось в новій економічній політиці, коренізації і певній лояльності до релігійних меншин. У 1920-ті рр. вістря антирелігійної політики було направлено, перш за все, проти православ'я, яке ототожнювалося з поваленою монархічною владою. До 1929 р. євангелістські течії в СРСР розгорнули бурхливу діяльність, включаючи видавничу.

Новостворений п'ятидесятницький союз церков зіткнувся з цілою низкою викликів. Перш за все, він потребував оформлення власних доктринальних поглядів. Виходячи з того, що на ранньому етапі розвитку руху більшість віруючих були вихідцями з баптистського та євангелістського середовища, необхідно було продемонструвати суттєві відмінні риси п'ятидесятницького вчення. Також, незважаючи на досить лояльне ставлення влади до «інославно» течій, в 20-і рр. набирає обертів більшовицька атеїстична пропаганда, яка вимагала відповіді від релігійних спілок. Значною проблемою для Союзу Християн євангелістської віри була діяльність екстатично налаштованих молитовних груп, а також містичних об'єднань т. зв. «сіоністів», «стрибунів» тощо., які в своїй духовній практиці більш тяжіли до абсолютизації суб'єктивних духовних переживань. Їх погляди проникали в громади ХЄВ, створюючи різноманітні проблеми для керівництва союзу і окремих громад. Крім цього, в середовищі ХЄВ неоднозначно було сприйняте рішення про лояльне ставлення до радянської влади і необхідність проходження віруючими військової служби.

Для адекватної відповіді цим викликам І. Воронаєв планував відкрити біблійно-богословські курси і навіть розробив опис предметів, які повинні були там викладатися. Однак, більшовицька влада не дозволила це зробити, тому Правління ХЄВ намагалося заповнити цю прогалину заснуванням друкованого органу. Журнал видавався російською мовою з січня по серпень 1928 р. Всього було видано 8 номерів в 6-ти журналах: 4 – одиночних, 2 подвійних (об'єднаних за два місяці). Попри короткий час існування, саме цей журнал є основним джерелом, яке дозволяє визначити теологічну ідентичність Християн Євангельської Віри в 20-ті рр. ХХ ст. Початок видання припадає на передостанній рік легального існування об'єднання. Попередні сім років пройшли під знаком активної благовісницької діяльності, інтенсивних переходів в громади ХЄВ вірних інших євангельських союзів, інституційного оформлення Союзу. Тому в журналі зібрано своєрідний «концентрат» думки, напрацьований в межах руху.

Задекларована мета журналу співпадала з ключовою ціллю п'ятидесятницького пробудження, тобто «в проповіді Євангелія Царства Божого в силі Духа Святого і об'єднання всіх вірних «воєдино».⁷²¹ Назва журналу корелюється з місійним акцентом раннього п'ятидесятництва, в якому переважав євангелізм. Темі благовістя присвячено в журналі чимало статей, включаючи пневматологічні та еклезіологічні нотатки. Журнал «Євангелист» метафорично співвідносився з хрещеним Святим Духом п'ятидесятником, завдання якого «... рознести скрізь і всюди радісну євангельську звістку, починаючи з півдня до півночі й з заходу до сходу».⁷²² Церква тут представлена як «..Божественна установа, заснована безпосередньо дією Духа Божого і через спокутування кров'ю Ісуса Христа», завданням якої є «... невпинно вести посилену проповідь про Царство Боже і для спасіння душ всього людства».⁷²³ Активна євангелізаційна позиція ставилася в обов'язок членів церкви після

⁷²¹ «От редакции»: 1.

⁷²² Там само: 2.

⁷²³ «О церкви Христовой»: 7.

етичних і дисциплінарних зобов'язань, які також можуть бути прочитані в контексті мовчазного прикладу для місії.

Важливо відзначити, що в русі ХЄВ 20-х рр. пневматологічний фактор в місії переважає над апокаліптичним, в цілому відповідаючи змінам в самосвідомості хрещених Святим Духом. Якщо ранні ідеологи руху Ч. Пархам і У. Сеймур вказували на «скороченість часу», використовуючи його як поштовх для активізації місіонерської діяльності, то представники ХЄВ живуть ідеєю поширення власних поглядів, створенням «одного потужного духовного союзу в СРСР», а в майбутньому «створення Всесвітнього Союзу дітей Божих». Для цього «всі віруючі в Господа Ісуса Христа, в новій духовній своїй природі не можуть залишатися задоволеними своїм особистим щастям у Христі..., а прагнуть донести благу звістку всьому світу, всім грішникам...». При цьому, маючи глобальне бачення, «діти Божі» повинні «дисципліновано відвідувати всі богослужбові зібрання», «визначити згідно своїх коштів і стану, всілякі грошові внески, включаючи внесок на місію». Потрібно такж, щоб «всі пресвітери та проповідники самі цілком усвідомлювали потребу євангелізаційної місії і мету нашого покликання і могли б виховувати в цьому напрямку своїх членів».⁷²⁴

Пневмацентризм у вчені ХЄВ підкріплювався декларуванням необхідності повернення до першоапостольських традицій. Підводячи читачів до цієї думки, автори статей в журналі образно висловлювалися, що церковні організації стали «вогнищем без вогню, світильником без масла». Вихід з цього «сумного і ненормального положення» мислився через «повернення до початкової апостольської практики» з викиданням за борт «непотрібного зайвого баласту, того, що суперечить слову Божому».⁷²⁵ У розділі «Назад до П'ятидесятниці» пневмоцентризм церкви в Єрусалимі співвідносився даром зцілення і інших чудес, здатністю долати протистояння юдаїзму, язичництва і окультизму.

⁷²⁴ М. Гальчук, «О союзе Христиан Евангельской веры». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №2 (1928):14-15.

⁷²⁵ «Христос и первая Его Церковь». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №1 (1928): 9-10.

Надприродні прояви сприймалися Християнами євангельської віри як необхідний супровід євангелізаційної роботи.

Темі Святого Духа, зокрема вченню про хрещення Святим Духом з ознакою інших мов, «Євангелист» присвячує виняткову увагу. Так, творча дія Духа уподібнюється силі електричного струму або дріжджам, які перетворюють тісто. Духовна сила описується як на індивідуальному, так і громадському рівні. І. Воронаєв розглядає пневматологічний досвід як консолідуючий фактор для християнства, так і суспільства. На думку дослідниці А. Ігнатуші, саме аспект духовної впевненості, переконаності ХСВ, зробив привабливим п'ятидесятницьке віровчення для багатьох людей, які втомилися від соціальних потрясінь і шукали психологічного укриття, визначеності в майбутньому і «були готові довіритися Силі могутній, мудрій та добрій».⁷²⁶

Водночас дія Духа не обмежувалася в розумінні Християн євангельської віри лише сферою оснащення для місії та служіння. У статті І. Воронаєва «Яку силу має Дух Святий» окреслено сотеріологічний вимір пневматології Павла й міститься заклик користуватися усією повнотою Духа. Пневмацентричні мотиви тут перехрещуються з христологічними: «Дух повідомляє віруючому життя Христа, природу Христа, Його думки та чесноти, Він преображує віруючого за образом та подобою Христа» та еклезіологічними: «Основа духовного храму була покладена Христом, коли Він жив на землі. Тепер стіни цього храму споруджуються Духом Святим. Будівництво цього храму закінчиться у другому пришестві Христа».⁷²⁷

Особливості пневматологічних поглядів визначили ставлення п'ятидесятників до інших релігійних течій, зокрема до євангельських християн і баптистів. У відповідь на критику в журналі «Баптист України», в «Євангелисті» емоційно вказується: «... коли ці «трясуни», в силі Святого Духа,

⁷²⁶ Алевтина Ігнатуша, *Журнал «Євангелист» як фактор організаційного становлення церков християн євангельської віри в умовах радянської держави (1928 р.)*. В *Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету*. Вип. XII (2000): 110.

⁷²⁷ Іван Воронаєв, «Какую силу имеет Дух Святой». *Євангелист. Духовно-нравственный журнал*. №2 (1928): 7-8.

проникають в громади баптистів або євангельських християн, то вщент розтрясають їх громади і залишають тільки тріски та уламки. Їх будівлі з сіна і соломи згорають, тому що були споруджені без сили Святого Духа». При цьому, в кінці статті міститься заклик молитися за них, тому що вони нагадують «нерозумних дів, світильники яких без масла», «братів-ізраїльтян, про яких дбав Павло», які «перебувають в початках вчення» і не розуміють «кращий шлях», при цьому «до нього не прагнуть і хто хоче ввійти, того не допускають».⁷²⁸

Хоча п'ятидесятники запозичили ключові сотеріологічні постулати Реформації, однак у віронавчальних документах як світового, так і у вітчизняного руху тема спасіння не є ключовою. В середовищі ХЄВ сотеріологічна проблематика обмежується коротким викладом віровчення ХЄВ та публікацією М. Гальчука «Про спасіння» в журналі «Євангелист». Тут традиційно використовується велика кількість біблійних цитат та в описовій формі вказується на синергію в питанні спасіння, оскільки «єдиний шлях» спасіння можливий завдяки дії Христа й покаятні людини, особистому прийняттю рятівного Євангелія й життя у вірі.⁷²⁹ М. Гальчук називає новозавітним «рятівним ковчегом» Церкву Христову, вказуючи, що вона «заснована на живому каміні, виростає у святий храм, в якому всі хрещені Духом, тобто народжені від Духа, будуються Духом в Божу оселю».⁷³⁰ Ототожнення «хрещення Духом» з «народженням від Духа» одним із ідеологів ХЄВ, заступником І. Воронаєва, є доволі дивним, враховуючи зв'язок останнього з Асамблеями Божими. Однак згадувана вище антибаптистська риторика ХЄВ могла послугувати фактором для богословського зсуву, який у післявоєнний час у п'ятидесятницькому середовищі посилюється й сформується в категоричне твердження: «не хрещений Святим Духом з ознакою інших мов – не спасений».

⁷²⁸ «О Крещении Святым Духом». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №1 (1928): 23.

⁷²⁹ Франчук, *Пробуждение: от центра Одессы до окраин России*: 289.

⁷³⁰ М. Гальчук, «О спасении». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №3-4 (1928): 22-24.

Ще один специфічний момент стосується «церковних установлень». Незважаючи на те, що засновник руху ХЄВ мав посвідчення місіонера Асамблей Божих та й перекладене ним віровчення здійснювалося в основному з матеріалів цієї деномінації, в параграфі стосовно водного хрещення та вечері Господньої є припис про омовіння ніг: «Перед звершенням Вечері Господньої ми також зберігаємо заповідь Христа щодо омовіння ніг один одному... щоб наші ноги були чистими й чудовими, щоб вони більше не ходили широкими шляхами, а крокували слідами Христа... тісними воротами та вузьким шляхом».⁷³¹ Практика омовіння ніг перед причастям характерна для деномінації «Церква Божа», однак вважається, що Воронаєв її долучив до власного віровчення через знайомство з турецькими адвентистами під час повернення на батьківщину.

Значна частина «Євангелиста» присвячена п'ятидесятницькому розумінню церкви. Враховуючи, що окремі еклезіологічні питання були актуалізовані в контексті історико-еклезіологічних витоків, зазначимо, що Церква у вітчизняному «русі Духа» описується не за допомогою богословських термінів, а через біблійні метафори горлиці, нареченої, тіла і будови. При цьому пневматологічний фактор в еклезіології виражений навіть більше, ніж христологічний. Особливий акцент зроблено на екстатичність, глоссолалію та пророцтва, що «характеризують дійсну Церкву Христову, яка має помазання Святого Духа». Для досягнення цього стану використовувалися не тільки молитви, але і надихаючі проповіді. Гомілетика І. Воронаєва, крім загальноновизнаних частин, включала патетичну частину, в «якій виражався вищий ступінь особистого натхнення проповідника, що торкає серця слухачів і запалює їх почуття».⁷³²

Важливо відзначити, що в 20-і рр. для ХЄВ не характерний погляд на церкву, як на «малу отару», який сформується вже в умовах гонінь. Церква епохи 20-х рр. живе мрією про світове пробудження, однак робить акцент на

⁷³¹ Франчук, *Пробуждение: от центра Одессы до окраин России*: 290.

⁷³² Иван Воронаев, «Советы проповедникам». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №8 (1928): 3.

духовну дисципліну та підпорядкування пресвітерам. Успіх у справі залучення нових членів пов'язується з подоланням легковажності, недбалості і розхлябаності, а також з організованістю та суворою дисципліною. Від членів п'ятидесятницьких громад очікувалося дотримання високих етичних стандартів (включаючи повну відмову від спиртних напоїв і тютюну), усвідомлення цілей і завдань громади, суворе додержання неділі, активне служіння, що виражається насамперед у місії тощо. Тема «доктринальної чистоти» і поведінки християн часто піднімається на сторінках журналу. Конкретні параграфи вчили як поводитися з порушниками дисципліни. Рекомендувалося не спілкуватися з тими, хто, називаючи себе братом, живе в гріху, не їсти з ними і навіть гребувати його одягом. Єретика, якщо він не прийняв настанов і виправлень, необхідно було сторонитися.⁷³³ В цілому для ХЄВ характерний веслеянський акцент на святості громади, однак в матеріалах журналу не простежується вчення про «три благословення», тобто обґрунтування взаємозв'язку хрещення Святим Духом з зусиллями людини в процесі освячення. Це може пояснюється контактами засновника руху І. Воронаєва в 1919-1920 рр. з Асамблеями Божими, які відкинула богословський наголос руху святості на освячені і вбачали в останньому частину процесу спасіння.⁷³⁴

Характерною рисою протестантських течій є визнання Біблії єдиним джерелом віри. В «Євангелісті» міститься значна бібліологічна інформація. У № 6-7 журналу представлений склад біблійних книг, а також анотація ключових біблійних жанрів. Віруючих стимулюють до читання Святого Письма твердженням, що «наука Христова стоїть вище всіх інших наук... це не тільки книга вченості, але і книга мудрості, вона повніша за всі науки. Хочеш вивчати астрономію? Тут вона є ... Хочеш вивчати ботаніку? Тут розповідається про знамениту рослину, нарцис Саронський, про польові лілеї... Відчуваєш потяг до геології і мінералогії? Ти можеш вивчати їх тут ... Хочеш вивчати історію? Тут

⁷³³ «О церкви Христовой»: 7.

⁷³⁴ Детальніше: Тимоти Дженней, Святой Дух и освящение. В *Систематическое богословие*. Редактор Стэнли Хортон (К.: Лайф, 1999): 525–558.

найдавніша історія людського роду».⁷³⁵ Таким чином, ідеологи ХЄВ намагалися примирити науку і релігію, ствердити Писання як джерело наукових досліджень, демонструючи його перевагу над сучасною наукою.

Однак, на відміну від протестантського вчення про можливість тлумачення Писання кожним віруючим, в журналі «Євангелист» зазначено, що не всі християни мають на це право. Підкреслюючи ієрархічний устрій церкви на підставі Послання до Послання Єфесян 4:11, п'ятидесятницькі лідери стверджують, що «тлумачити Святе Писання повинні тільки дійсні пастирі і вчителі Церкви Христової».⁷³⁶ Віруючих застерігають про небезпеку самостійного тлумачення Біблії, «оскільки це неодмінно призведе до їх власної духовної загибелі»⁷³⁷. Така категоричність обумовлена харизматичним підходом до влаштування громади. Це впливало на рівень централізації управління в церквах. Іншими словами, в межах союзу була спроба поєднати структурну жорсткість деномінації з динамічністю місіонерської громади. В цілому, необхідно відзначити, що ієрархізація в громадах ХЄВ була помітно вищою, ніж в русі Християн віри євангельської на території Західної України.

В контексті сучасних дискусій в межах вітчизняного п'ятидесятництва звертають на себе увагу питання жіночого і музичного служіння, які знайшли відображення в журналі «Євангелист». Рух ХЄВ за посередництва І. Воронаєва сприйняв ранній наголос хрещених Духом Святим щодо широкого залучення жінок до служіння. Жінки становили переважну частину вірних в громадах, були активними розповсюджувачами вчення, шляхом міжособистісного спілкування. У Союзі ХЄВ був створений спеціальний жіночий відділ, яким керувала член Правління Союзу П. Кушнерьова. Вона входила в число п'яти благовісниць, які були ординовані на це служіння I Всеукраїнським з'їздом, часто проповідувала, мала значний авторитет серед керівництва. Журнал «Євангелист» опублікував її статтю програмного значення, де були окреслені основні напрямки жіночої діяльності, починаючи від материнства і закінчуючи

⁷³⁵ «О Св. Писании (Библии)»: 14.

⁷³⁶ Там само.

⁷³⁷ «О Св. Писании (Библии)»: 14.

«проголошенням благої євангельської звістки в страждаючі народні маси».⁷³⁸

При п'ятидесятницьких громадах створювалися сестринські ради, жіночі молитовні групи, гуртки крою та шиття, ліквідації неписьменності, допомоги нужденним. Після 1926 р. П. Кушнерьовою були створені місіонерські курси для жінок. Специфікою руху ХЄВ стало наявність спеціального служіння дияконис. На сторінках журналу цей інститут пояснювався згадкою в Новому Завіті про Фіву, дияконису («служебницю») церкви в Кенхреях (Послання до Римлян 16:2). В обов'язки дияконис входило відвідування разом з пресвітером хворих, молитва за них і нагляд, а також піклування за столами церкви, випікання хліба для причастя, допомога при обмиванні ніг тощо.

У церковному середовищі всіляко заохочувалося музичне служіння, організовувалися струнні та духові оркестри. Однією з причин цього було те, що лідер п'ятидесятницького руху в СРСР І. Воронаєв був музикантом. На сторінках офіційного рупору ХЄВ кілька матеріалів були присвячені музиці і співу. У публікації диригента Одеської церкви С. Прежедецького обґрунтована роль музичної гармонії в поєднанні людини з Богом і у підтримці урочистого стану душі. Хор розглядався як «зброя проти диявола», «засіб подолання життєвих дрібниць ... бід, скорбот і тісноти», інструмент «пробудження душ для нового життя».⁷³⁹ Музичне розмаїття – риса характерна для християн євангельської віри: «Відкинемо ж раз і назавжди помилкове уявлення ніби зло виходить з музичного інструменту або будь іншого знаряддя, а не з серця».⁷⁴⁰

На відмінну від американської п'ятидесятницької дійсності, рух ХЄВ в СРСР у 20-ті рр. до святкувань трьох ключових християнських свят (Різдва, Великодня, та Трійці) додав ще урочисті зібрання, що присвячені відзначенню подій, пов'язаних з Христом. Мова йде про Хрещення Ісуса, Стрітення Господнє, В'їзд Христа в Єрусалим, Вознесіння та Преображення Господнє.⁷⁴¹ Хоча причини збільшення кількості релігійних свят та урочистих зібрань не

⁷³⁸Полина Кушнерева, «Придите ко Мне все». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №2 (1928): 24-25.

⁷³⁹Прежедецкий, «Пение и музыка»: 25.

⁷⁴⁰«О Прославлении Господа» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №6-7 (1928):24.

⁷⁴¹Франчук, *Пробуждение: от центра Одессы до окраин России.* 281-282.

вказуються, їх можна пов'язати з одного боку, з бажанням контекстуалізуватися в середовищі домінуючого православного християнства, з іншого боку, продемонструвати євангельський характер свят, що відкидають більшість народних атрибутів торжества. Варто також відзначити, що євангельські християни та баптисти також відзначали ці свята богослужіннями та утриманням від повсякденної роботи.

З самого початку становлення руху ХЄВ його репрезентанти декларували приязне ставлення до радянської влади та її політики в добу «золотого десятиліття для сектантів». Тут потрібно зазначити, що повалення монархії в 1917 р. у цілому позитивно сприйнявся євангельськими віруючими як кінець православного монополізму в релігійній сфері та відкриття нових можливостей для місії. Як відзначає дослідник проблеми Т. Грушова, з самого початку «п'ятидесятницькими лідерами було обрано курс на легальне та мирне існування в радянській державі, на те ж орієнтувалися й рядові віруючі».⁷⁴² Починаючи з перших з'їздів, Християни євангельської віри декларували щире ставлення до радянської влади «не зі страху, а по чистій совісті», вказували «на вкрай негативне» ставлення до ворогів радянської влади, сприймали військову повинність за обов'язок.⁷⁴³

В середовищі вірян та окремих лідерів руху мілітаристська позиція Союзу ХЄВ сприймалася вкрай негативно й навіть призводила до випадків організаційних розколів. Варто згадати, що попередники п'ятидесятників, течії «духовного християнства», а також євангельські християни та баптисти до приходу до приходу більшовицької влади відстоювали пацифістську позицію. Перший Всеукраїнський з'їзд ХЄВ 1926 р. прийняв жорстку резолюцію, де ще раз виголосив власний підхід: «Кожен християнин євангельської віри, рекрутований в Червону Армію, як у мирний, так і в воєнний час, повинен нести цю службу на загальних засадах зі всіма іншими громадянами країни».

⁷⁴²Тетяна Грушова, «Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.)» (Дис. канд. іст. наук Запоріжжя, 2000): 68.

⁷⁴³Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. Фонд 5. Опис 2. Справа.197. Аркуш 49.

При цьому, ті, хто відмовляється від військової служби, «тим самим показує своє нелояльне ставлення до Радянської влади, не гідний звання християнина і буде виключатися з наших рядів».⁷⁴⁴ Подібна категоричність до «відмовників» перш за все обумовлена бажанням п'ятидесятницького керівництва продовжити час релігійної свободи для руху. Журнал «Євангелист» при цьому виступав інструментом з одного боку, запевнення радянської влади в лояльності з боку ХЄВ, з іншого – інформаційним рупором для затвердження офіційної точки зору в церковних колах з дуже контроверсійного для віруючих питання.

У програмній статті І. Воронаєва «Нагадуї їм коритися владі» викладені ключові біблійні та соціальні причини лояльного ставлення до влади. Держава розглядається очільником ХЄВ як перша умова наявності безпеки, а усунення військових та охорони – як шлях до свавілля. Воронаєв пов'язує успішність виконання місіонерського призначення церкви зі стабільністю держави й закликає послідовників усіляко підтримувати владу, в тому числі й виконанням військового обов'язку.⁷⁴⁵

Звісно, визначити справжні соціальні погляди ХЄВ на тлі радянської дійсності 20-х рр. до кінця неможливо. Напевне варто констатувати, що вони трансформувалися зі змінами державної політики в релігійній сфері. В даному випадку І. Воронаєв керується прагматичною ціллю – продовження легального існування та звершення п'ятидесятницької місії в СРСР, хоча в його біографії 1908 р. є історія про відмову від зброї, та як наслідок – ув'язнення, втеча та поневіряння по Російській імперії. Встановити з наявних джерел можливість впливу соціальних ідей Асамблеї Божої на світогляд І. Воронаєва неможливо. Варто констатувати, що у межах цієї деномінації на початок 1920-х рр. ще не була визначена чітка позиція стосовно питання військової служби, хоча намітився зсув у бік визнання мілітаристської позиції.

⁷⁴⁴«О Втором Всеукраинском Съезде Христиан Евангельской Веры». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №2 (1928): 19.

⁷⁴⁵Иван Воронаев, «Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №2 (1928): 7-8.

Як покаже подальша історія, надовго продовжити легальну діяльність у СРСР не вдасться. Зі зміною релігійної політики у 1929 р. почнеться ліквідація існуючих громад, а керманічі руху будуть ув'язнені. Почнеться тривалий період протистояння радянській владі, у який суттєво зміниться ідентичність руху ХЄВ.

Таким чином, рання форма вітчизняного п'ятидесятництва, одним з репрезентантів якої стане рух християн євангельської віри, в багатьох компонентах нагадує інші моделі п'ятидесятництва. Хрещені Святим Духом відчували суттєвий вплив релігійних попередників, як містичних течій «духовного християнства», так й баптистів та євангельських християн, що знайшло вираз у еклезіологічній царині. Водночас, пневматологічний досвід, який інтерпретувався у межах ХЄВ як місіонерський засіб, визначив специфічні конфігурації теологічної ідентичності руху. Мова йде про прагнення перенести зразки першоапостольської духовності, яка мала витворити місіонерські спільноти Духа, що активно займаються благовістям. Акцент на біблійному богослов'ї без глибокої рефлексії, але з чутливістю до об'явлення, високі етичні стандарти, залучення всієї громади у служіння, включаючи жінок, та підпорядкованість церковному та союзному керівництву вирізняє ці «духовні спільноти». Високий рівень централізації в межах руху був покликаний прискорити виконання Великого Доручення, а лояльність до держави повинна була стати запорукою для досягнення цієї мети. Рух ХЄВ підкреслює власну виключність, протиставляючи себе спорідненим течіям баптизму та євангельського християнства, що веде до абсолютизації окремих пневматологічних положень, які згодом в умовах гонінь та відсутності зовнішніх зв'язків із закордонними одновірцями, суттєво змінять теологічну систему п'ятидесятництва.

5.2. Місійна еклезіологія західноукраїнського п'ятидесятництва

Як було зазначено в попередніх розділах, активна місійна спрямованість є важливим аспектом ідентичності п'ятидесятництва. Наголос на присутності в

громаді віруючих перетворювальної сили Святого Духа, який засвідчує звістку церкви про те, що у Христі наблизилося Царство Боже, є основою п'ятидесятницької місійної еклезіології. Вона передбачає перебування «церкви в місії» як природної еклезіологічної характеристики. Святий Дух здійснює це через чудеса та знамена, а також – відтворюючи у віруючих цінності Царства Божого. Всі виміри церковного життя – богослужіння, навчання, застосування дарів – повинні мати на увазі місійну природу спільноти Духа й бути спрямовані не на самозбереження, а на поширення Царства Божого у суспільстві.

У цьому параграфі на прикладі руху християн віри євангельської (ХВС) ми побачимо окремі прояви місійної еклезіології. Наразі зазначимо, що ХВС – друга масштабна п'ятидесятницька течія у вітчизняному контексті. Розпочавшись як спонтанний рух, вона невдовзі витворила декілька інституційних утворень, спочатку Союз Євангельських християн Святої П'ятидесятниці, а згодом, Союз Християн віри євангельської Польщі. Незважаючи на коротку історію свого існування, ця п'ятидесятницька деномінація, у співпраці зі Східноєвропейською місією, зуміла розгорнути потужну місіонерську, освітню та видавничу діяльність. Прикметно, що всі ці аспекти розглядалися ідеологами руху в місійному сенсі й звичної дихотомії між «церквою» та «місією» для них не існувало. Як наслідок, на початку ХХІ ст. в Західній Україні, зокрема на Поліссі, дислокується одна з найщільніших п'ятидесятницьких церковних мереж в Європі.⁷⁴⁶

Аналізуючи процес становлення руху хрещених Святим Духом, зазначимо, що це був особливий період, коли стара система стосунків у Східній Європі перестала функціонувати й почала вибудовуватись нова. Частиною цього процесу стала зміна кордонів. Зокрема, за підсумками мирних конференцій більша частина західноукраїнських земель опинилася у складі Польщі. Переважна частина українців належали до сільського населення, а

⁷⁴⁶Юрій Вавринюк, Передумови та причини зародження та розвитку п'ятидесятницького руху на Волині. В *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко (Рівне: Дятлик М., 2015): 35.

загалом територія була нерозвинутою аграрною окраїною, поступ якої цілеспрямовано гальмувався. На тлі малоземелля, наростала не лише соціальна, а й міжнаціональна напруга. Епоха польської окупації відзначалася примусовою полонізацією і, як наслідок, масовою еміграцією українців. Важливо відзначити незначний відсоток українського населення в містах і відсутність вагомого прошарку інтелігенції. Польська влада ускладнювала процес отримання освіти особам непольської національності.

В цих умовах осередком не лише релігійного, а й національно-культурного та соціального життя стала церква. Однак в Греко-католицькій церкві під проводом А. Шептицького, який прагнув зберегти національні риси та східний обряд, не без зовнішнього впливу посилювалася консервативна течія, що відстоювала латинізацію. Така ситуація могла стати сприятливою для поширення нових протестантських вчень, однак, як вказує дослідник Р. Соловій, позиції УГКЦ в західноукраїнському суспільстві залишилися панівними завдяки потужному впливу на релігійну та національну свідомість українців через мережу духовних закладів, видавництв, культурно-освітніх та філантропічних установ.⁷⁴⁷

Набагато складнішою була ситуація в Польській православній церкві, де зіткнулися інтереси Міністерства віросповідань та освіти, що виступало за поступове ополячення, русифікованого духовенства та українського населення краю. Неврегульований юридичний статус православ'я, низький рівень освіченості та моральності духовенства відкрив великі можливості для поширення нових релігійних течій, перш за все, на православній Волині.

На думку дослідника Р. Скакуна швидка експансія євангельських груп на Волині та Поліссі обумовлена розпадом традиційних форм укладу життя та господарювання. Селянські господарства в економічно відсталому регіоні інтегрувалися до капіталістичної економіки, що стимулювало кризу традиційної картини світу і пов'язаних з нею звичаєвих та правових норм,

⁷⁴⁷Роман Соловій, Рух церков ХВС в Західній Україні: історичний контекст і богословські проблеми. В *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко (Рівне: Дятлик М., 2015): 103.

спонукаючи населення до пошуку нових світоглядних орієнтирів.⁷⁴⁸ В умовах дезінтеграції сільських спільнот трансформувалися усталені зразки релігійного життя, які нагадували язичницький спосіб мислення. Віра селян носила магічний характер, скерований на матеріальне благополуччя. Тобто, зміст релігійних уявлень і практик не мав богословського чи морально-етичного виміру, а священник виступав надавцем ритуальних послуг, а не моральним чи духовним авторитетом. В умовах девальвації духовних цінностей, православна церква була неспроможна вийти з реєстру інертності й консервативності, втрачаючи авторитет й повагу в очах суспільства.

Таким чином, релігійне та суспільне тло західноукраїнського контексту в міжвоєнний період було дуже сприятливим для появи та швидкого розповсюдження альтернативного наявним релігійного вчення. Класичні протестантські течії, які гіпотетично могли зайняти цю нішу, на початку ХХ ст. були маловпливовими, а їх громади переважно неукраїнськими за своїм національним складом. Хоча деякі течії, особливо реформатські, в умовах Другої Речі Посполитої відновили більш менш активну діяльність, вони не могли задовольнити зростаючий духовний запит місцевого населення.

Перші євангельські протестантські групи з'являються в західноукраїнському контексті на межі ХІХ – поч. ХХ ст., однак їх місіонерська активність в перше десятиліття існування була малою. Регіональний дослідник Д. Коваль наводить думки православного єпархіального місіонера О. Калиновича, стосовно швидкого поширення «штундо-баптистських» та євангельських вчень у воєнну та післявоєнну добу. Калинович стверджує, що під час війни «солдати-сектанти» активно займалися пропагандою в тих місцевостях, де перебували багато часу. А після війни «на Волинь повернулися трьома дорогами прихильники нової віри: з більшовицької Росії, з неволі німецької, з Америки».⁷⁴⁹ І. Коваль заперечує поширену серед п'ятидесятників

⁷⁴⁸ Роман Скакун, *Будівничі Нового Єрусалиму: Іван Мурашко і «мурашківці»* (Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2014): 10.

⁷⁴⁹ Дмитро Коваль, *Християни віри євангельської Володимирецького району Рівненської області: становлення та розвиток (1920-1988 роки)*. За заг. ред. О. Підлужної (Рівне: Дятлик М.С., 2018): 33.

думку про те, що «рух Духа» в західноукраїнському контексті склали майже виключно вихідці з православного та у меншій мірі, греко-католицького середовища. Такий висновок був обумовлений слабким рівнем дослідження протоп'ятидесятницьких груп регіону. Насправді перші групи євангельських християн виникають ще в 1908 р., контактують з лідером Всеросійського Союзу євангельських християн І. Прохановим, а після війни в 1921 р. в умовах Другої Речі Посполитої організовуються в Союз євангельських християн Польщі, який в 1923 р. було реорганізовано в Союз євангельських християн і баптистів. В подальшому цей Союз припинить своє існування, серед іншого, через перехід значної кількості церков та вірян до лав хрещених Святим Духом.⁷⁵⁰

Загалом, рух євангельських християн та баптистів став організаційною та, значною мірою, теологічною основою для п'ятидесятництва у Західній Україні. Однак, він не отримав помітного поширення через значно менший масштаб місіонерської активності, нижчий рівень міжцерковної координації, а також більш раціоналістичний характер власного богослов'я та практики, що був менш запитаний серед сільського населення, яке відзначалося стійким містичним потягом, частково задоволеним п'ятидесятниками.

Ключову роль в становленні п'ятидесятницького руху в західноукраїнському контексті зіграли реемігранти з США. Перебуваючи за океаном, вони були долучені до Російської місії Євангельських християн Святої П'ятидесятниці, яку очолював І. Воронаєв. У червні 1920 р. у Волинське воєводство повертаються П. Ільчук, Т. Нагорний, Й. Антонюк, а також згодом Й. Черський. Початковий етап місіонерської діяльності був скоріше спонтанним й з акцентом на містичні прояви. Коли на початку 1924 р. Польщу відвідав один з лідерів Місії Євангельських християн Святої П'ятидесятниці І. Геріс, він став свідком наявності розрізнених груп хрещених Святим Духом, які продовжували здебільшого спілкування з євангельськими та баптистськими громадами й потребували організованості. Геріс зауважив «прояви крайнього містицизму», коли «ревні, але малограмотні у питаннях віри християни» хотіли

⁷⁵⁰Коваль, *Християни віри євангельської Володимирецького району Рівненської області*:40-53.

«все звершувати по духу». У своєму звіті про поїздку він вказує: «Майже у всіх відвіданих мною громадах я бачив потребу у здоровому й повному повчанні Слова Божого, яке я викладав».⁷⁵¹ Також Геріс прагнув визначити основи догматики, бачення для розвитку нових громад, сформувати служительські команди й провести віронавчальну межу з наявними євангельськими групами на підставі ідеї непов'язаності хрещення Святим Духом з духовним відродженням й говорінням іншими мовами як початковим фізичним доказом цього досвіду.⁷⁵²

Задля ліквідації розрізненості було скликано Перший з'їзд хрещених Духом Святим в західноукраїнському контексті, який відбувся в Кременці у травні 1924 р. за участі представників 15 церков. На з'їзді було створено Союз Євангельських християн Святої П'ятидесятниці (ЄХСП) й затверджено його керівництво та подальше бачення розвитку. Хоча ініціатор руху І. Геріс повернувся в США, завдяки консолідуючим прагненням склалася якісно нова ситуація в організації благовістя, створенні та розвитку церков.⁷⁵³

В 1928 р. відбувся другий з'їзд ЄХСП, який продовжив організаційне оформлення руху. На ньому також був присутній І. Геріс. Однак подальша історія західноукраїнського п'ятидесятництва була пов'язана здебільшого з уродженцем Житомирщини Г. Шмідтом, який в 1928 р. організував Східноєвропейську місію (СЕМ) під егідою Асамблей Божих й відкрив її суперінтендантуру в Данцігу. Місія відразу почала консультації щодо об'єднання українських, білоруських, польських, російських та німецьких громад в один п'ятидесятницький союз. Попри опозицію І. Геріса та частини церков ЄХСП, це вдалося зробити на об'єднавчому з'їзді в с. Стара Човниця на Волині в 1929 р. Тут було утворено Союз християн віри євангельської Польщі. Рух ЄХСП, попри перехід більшості громад та лідерського складу у склад новоутвореного Союзу, продовжив своє існування у

⁷⁵¹ Іван Геріс, «Моя поїздка в Польщу». *Путешественник*. №4 (1925): 7.

⁷⁵² Там само: 8.

⁷⁵³ Борноволоків, Євангельские християне Святой Пятидесятницы: 21.

співпраці з американською деномінацією Церква Божа, до лав якої раніше перейшов І. Геріс.⁷⁵⁴

Не вдаючись в подробиці інституційного становлення та розвою п'ятидесятників в західноукраїнському контексті, зазначимо, що дякуючи настановному впливу І. Геріса, а згодом Східноєвропейської місії, хрещені Святим Духом переглянули своє ставлення до наслідків духовного досвіду, сфокусувавши увагу не на екстатичності переживань чи містичності щоденного буття, а на проявах Духа в благовісті. Тепер основним зайняттям хрещеного Святим Духом стала місія з типовим закликem У. Сеймура «йти та прикладати всі старання заради порятунку людей». Попри окремі організаційні труднощі, місія розумілася як системоутворюючий фактор, який надавав сенс як духовному досвіду, так і усім «зовнішнім діям». Слідуючи загальній п'ятидесятницькій емпазі, західноукраїнські п'ятидесятники на підставі Дії Ап. 1:8 вбачали в прийнятті сили основний рушій для євангелізації.⁷⁵⁵ Їх зусилля були направлені на благовістя, а не на організаційне оформлення. Ранні зустрічі та спроби консолідації руху теж були обумовлені бажанням посилити місійну активність. В резолюціях та протоколах з'їздів і районних бесід йдеться про підготовку та діяльність благовісників, необхідність побудови місійного будинку в Кременці, формування місіонерської каси та використання коштів з неї тощо.⁷⁵⁶

Вже в 1920-ті рр. формується важлива ланка, що ідентифікує місіологічну еклезіологію раннього п'ятидесятництва, а саме благовісники. Їх обирали з обдарованих проповідників, які пережили досвід хрещення Духом Святим і були готові з благословення місцевих керівників рухатися по районах для благовістя. До благовісників висувалися високі етичні норми, мінімальне порушення яких вело до відсторонення від служіння. У 1920-ті рр., до приходу СЄМ, благовісники здебільшого не мали спеціальної освіти й матеріальної підтримки, і лише іноді отримували допомогу від заснованих громад, з якими

⁷⁵⁴ Коваль, *Християни віри євангельської Володимирецького району Рівненської області*: 61.

⁷⁵⁵ Шмидт, *Святой Дух в век благодати*: 12.

⁷⁵⁶ Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т.1.:576.

продовжували підтримувати зв'язок. Як свідчить один з раних відомих документів по західноукраїнському п'ятидесятництву «Протокол районної бесіди, що відбулася 10 березня 1927 р. в с. Биківці і Ришківці під керівництвом Й. Черського», самі громади заохочувалися до матеріальної підтримки благовісників й на цю справу щонеділі збирали пожертвування.⁷⁵⁷ Тобто про місійний пріоритет західноукраїнського п'ятидесятництва в «дошмідтовську епоху» свідчить інституційний момент, а також статті бюджету.

Місіонерську направленість руху хрещених Святим Духом засвідчують і рішення другого з'їзду ЄХСП. З'їзд постановив посилити євангелізацію Полісся, де виявився дуже сприятливий ґрунт для поширення Євангелія, а також розширив коло благовісників та подбав про їх матеріальне забезпечення. Звертає на себе увагу той факт, що лише у 1928 р. було зроблено серйозний наголос на необхідності побудови перших домів молитви.⁷⁵⁸ Відсутність прив'язки до культових споруд раннього п'ятидесятництва – ще одна важлива риса, що яскраво характеризує місійну спрямованість руху, представники якого використовують для проповіді приватні приміщення або звершують її просто неба. Так, в одному із спогадів про пробудження в с. Острівчик на Львівщині у 1928 р. зазначено: «...брати Д. Адамик і О. Давидюк читали Слово Боже, стоячи на якомусь пеньку зрізаного дерева, а відтак настав час молитви. Після молитви у воду ввійшли брати П. Голубовський і Г. Федішин, а за ними рядочком в білій одежі йшли повільно, до одного – брати, до другого – сестри... У той день вступило в завіт з Господом понад сто душ...».⁷⁵⁹

У цілому друга половина 20-х рр. характеризувалася масовим наверненням людей до виникаючих п'ятидесятницьких спільнот. Попри слабку координованість руху, що знаходився на першому етапі становлення, саме уніфікований досвід Духа в житті віруючого був головним рушієм його місіонерської активності. Сама ж місія розумілася перш за все як

⁷⁵⁷ Там само.

⁷⁵⁸ Борноволок, Євангельские християне Святой Пятидесятницы: 23.

⁷⁵⁹ Василь Кіт, *70 років Божих благословінь: історичний нарис* (Львів: ТзОВ «Видавнична фірма «Афіша», 2012): 17.

евангелізаційне звернення до «традиційних християн» з закликом прийняти Христа й жити по-новому. Неофіт сприймався не просто як нова людина в громаді Духа, а як місіонер в середовищі рідних та односельців. Це забезпечувало безперервність місійно-еклезіологічного процесу й включало усіх віруючих у благовістя, частина яких змінювала місце дислокації, тобто займалася й т. зв. «географічною місією».

Якісно новий етап розвитку п'ятидесятників у Польщі почався з приходом СЕМ на чолі з Г. Шмідтом та утворенням Союзу ХВЄ. Місіонерському успіху сприяли стратегічно правильні рішення, які були прийняті на початку діяльності організацій. До них відносяться відкриття польової квартири СЕМ у Вільному місті Данцигу, яке не лише мало спеціальний статус згідно юрисдикції Ліги Націй, а й було великим транспортним вузлом. Другим рішенням став підбір для місії працівників, які мали значний місіонерський досвід, і для яких Східна Європа, за словами Шмідта, становила «не лише духовний, а й родинний інтерес».⁷⁶⁰ Наступним важливим рішенням стало максимальне врахування місією своєрідного статусу-кво, що створився в кінці 20-х рр. у п'ятидесятницькому середовищі. Очільники СЕМ прагнули об'єднати церкви й реорганізувати вже існуючі об'єднання, посиливши місіологічну складову, але при цьому проводили широкі консультації й були максимально дипломатичними. Ще одним фактором успіху стало широке коло контактів місії та особисто Г. Шмідта в міжнародному євангельському співтоваристві, що забезпечувало рух необхідними людськими й фінансовими ресурсами, а також можливостями видавництва та учнівства.

Об'єднавчий з'їзд 1929 р. в с. Стара Човниця не лише консолідував п'ятидесятницькі громади, а й визначив траєкторію розвитку руху в 30-ті рр. На з'їзді було обране нове керівництво на чолі з 27-річним А. Бергхольцом, який поділяв основні місіологічні орієнтири Г. Шмідта. Місійні акценти пронизують ключові рішення з'їзду: започаткування районного розподілу союзу, обрання роз'їзних проповідників, у тому числі жінок, видання журналу з промовистою

⁷⁶⁰Густав Шмидт, «Неисповедимы пути Господни». *Примиритель*. №1 (1929): 1.

назвою «Примиритель», підвищення освіченості керівного та проповідницько-місіонерського складу через відкриття біблійних курсів тощо.⁷⁶¹ За словами В. Франчука,⁷⁶² після з'їзду робота значно активізувалася, а запровадження районного розподілу розкрило місіонерський потенціал подібно до гоніння, описаного у 8 розділі Книги Дії Святих Апостолів. Так, початківець руху хрещених Святим Духом П. Ільчук переїхав на постійне місце проживання в Гощанський район Рівненської області. Утримуючи велику сім'ю й обробляючи землю, він «час від часу кидав свої земні справи, запрягав коня й мандрував по селах Волині й Галичини, поширюючи Царство Боже на землі».⁷⁶³

Місійний потенціал Союзу ХВС Польщі було вивільнено завдяки витворенню гнучкої структури з акцентом на низову ланку. Територіально найдрібнішими частинами були релігійні громади, куди входили групи п'ятидесятників з сіл однієї чи кількох гмін.⁷⁶⁴ Більш великими частинами Союзу ХВС були райони об'єднання, які охоплювали громади в одному чи декількох повітах. Ще більшими частинами були округи, котрі об'єднували громади на території воєводств. У кожному районному об'єднанні постійно проводилися з'їзди двох форматів – керівництва громад та усіх проповідників. Аналіз протоколів подібних з'їздів засвідчує порядок денний обговорень та прийнятих рішень. Зазвичай благовісницькі проекти, підтримка районних проповідників, питання повнокровного функціонування громад були пріоритетними. Якщо загальні з'їзди Союзу ХВС Польщі визначали стратегічні напрямки розвитку, то з'їзди на місцях обирали тактичні кроки для їх втілення, знаходячись природньо ближче до ситуації. Повнокровне функціонування в Союзі мали 15 районів, які провадили вповні самостійне життя. У такій моделі і помісна громада відчувала себе доволі самостійно, спрямовуючи енергію ззовні на місію.⁷⁶⁵

⁷⁶¹Иван Зуб-Золотарев «Первый объединенный съезд христиан веры евангельской в Польше». *Примиритель*. №1 (1929): 3.

⁷⁶²Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т.1.:576.

⁷⁶³Там само.

⁷⁶⁴Назва адміністративної одиниці в Польщі.

⁷⁶⁵Більше про районний рух Союзу ХВС Польщі: Коваль, *Християни віри евангельської Володимирецького району Рівненської області*: 92-112.

Успіху місії в діяльності Союзу ХВС сприяла освітня діяльність. Як зазначав Г. Шмідт тривалий місіонерський поступ неможливий без системи підготовки служителів з акцентом на п'ятидесятницькій теології, тому думка про створення Біблійних курсів для Східної Європи зародилася майже одночасно з початком місіонерської роботи.⁷⁶⁶ Частиною майбутніх викладачів та очільників руху Шмідт скерував на навчання в Англію, Німеччину та США. В березні 1930 р. вдалося відкрити стаціонарну Біблійну школу в Данцігу, в якій за три роки навчалися майже триста студентів, серед яких чимало західноукраїнських служителів. Програма на третину передбачала вивчення місійних дисциплін, серед яких «Дії Святих Апостолів», «Рух Святої П'ятидесятниці», «Робота благовісника» тощо. Частиною програми стала практична євангелізація на вулицях Данціга.⁷⁶⁷

Відмова від стаціонарного навчання в 1933 р. дозволила Шмідту перемістити Біблійні курси на рівень помісних церков та районів. Помісні курси відбувалися й в українських громадах, а вечорами по їх завершенні проходили євангелізаційні зібрання. В 1935 р. стаціонарне навчання в Данцігу було відновлене. В цілому, освітні програми Союзу сприяли розширенню місіонального бачення студентів та підвищували рівень обізнаності церковного активу. На думку дослідника В. Русецького, біблійно-богословський базис, закладений завдяки навчання, не лише забезпечив Союз місіонерськими та пресвітерсько-проповідницькими кадрами, а й сприяв виживанню церкви в умовах радянського атеїстичного експерименту.⁷⁶⁸

Попри залишки патріархальних рудиментів на Поліссі й у західноукраїнському контексті в цілому, звертає на себе увагу широке залучення жінок та молоді до місіонерського служіння. Принцип переваги покликання над статтю мав багато виявів. Наприклад, Л. Кобяко проводила благовісницькі зібрання, а згодом очолила дитячий притулок, А. Букчинська

⁷⁶⁶Владимир Русецкий, Роль Густава Шмидта в организации теологического образования Союзом Церквей ХВЕ. В *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко (Рівне: Дятлик М., 2015): 65.

⁷⁶⁷Русецкий, Роль Густава Шмидта: 70.

⁷⁶⁸Там само: 81.

закінчила Біблійні курси у Данцігу, а Г. Недошитко виконувала обов'язки пресвітера. Чимало жінок було серед благовісниць. Також варто підкреслити довіру до освіченої молоді у міжвоєнному русі Духа. Середній вік служителів не перевищував тридцяти років.

Довгострокові місійні наслідки буде мати якісне дитяче служіння в церквах ХВС. Його запорукою стали розроблені програми недільної школи, які друкувалися на шпальтах офіційного періодичного видання «Примиритель», наявність фахових викладачів та проведення навчання дітей в окремий від загального зібрання час.

Дотримання ригористичних моральних стандартів було одним з ключових пріоритетів руху. Неофіт в лавах Християн віри євангельської мав залишити погані звички, включаючи тютюнопаління та пияцтво, бути зразковим сім'янином, демонструвати добрий приклад перед зовнішніми. У статті «Місіонери життя», опублікованій у першому номері «Примирителя», йде мова про благочестиву поведінку як засіб євангелізації. Високі етичні стандарти висувалися до служителів та місіонерів. Тих віруючих, які не дотримувалися євангельського рівня етики, вважали «спокусниками» й дисциплінували, а іноді вилучали з громади. Стаття завершується красномовним стовпчиком:

*И с тихой смиренной любовью
Мы к душам усталым пойдём,
И как искупил Ты их кровью,
Отрадную весть понесем.⁷⁶⁹*

Такі етичні підходи та практична поведінка контрастувала з мораллю православного духовенства та мирян, що посилювало місіонерську привабливість громад ХВС. Так само викликала у обивателів здебільшого співчуття та повагу до віруючих критика та переслідування з боку місцевих

⁷⁶⁹ «Миссионеры жизни». *Примиритель*. №1 (1929): 5.

священників, які прагнули до того долучити представників польської місцевої влади.⁷⁷⁰

Релігійне протистояння формувало в середовищі ХВС відчуття провіденційного призначення місії. Благовісники та інші служителі церкви демонстрували високий рівень посвяти, невибагливості та жертвності, викликаючи тим самим позитивну реакцію, особливо в середовищі сільського населення.⁷⁷¹

Місійна еклезіологія західноукраїнського п'ятидесятництва передбачала актуалізацію духовних дарів, зокрема, дару зцілення. В статті «Цінність дару зцілення для благовістя» Г. Шмідт вказує, що надприродне оздоровлення в Писанні спеціально пов'язане з проголошенням Євангелія. На думку ідеолога ХВС, цей дар дає можливість проникати в недоступні місця, приваблює людей до Євангелія та викликає їх співчуття. Як ознака цей дар висувається Шмідтом на перше місце. Г. Шмідт розмежовує дар зцілення з практикою молитви за зцілення та покладання рук в молитві за оздоровлення усіх віруючих, однак не відкидає, а скоріше заохочує цю практику в середовищі сповнених Духа.⁷⁷² В спогадах п'ятидесятників⁷⁷³ та періодичних виданнях Союзу⁷⁷⁴ трапляються свідчення про надприродні оздоровленні, які послуговували місіонерській привабливості Євангелія та церкви.

⁷⁷⁰Ось як п'ятидесятники описують протидію православного священника проведенню районного з'їзду 1937 р. на Сарненщині: «На кінець хочу додати, що й ворог також тоді не спав – хочаби перешкодити в праці дітям Божим. Отож, місцевий, православний піп довідався, що тільки віруючих з'їхалося в його село, запряг коня й поїхав 8 кілометрів, завітати поліцію, щоб перешкодити нам. Але Господь бачив його злі наміри, й не допустив до цього. Поки наш «батюшка» зложив свою скаргу на постерунку, конячку його хтось забрав. Коли ж він вернувся до воза, то застав (як то кажуть) тільки тепле місце, а по конячці й слід пропав; і він бідолаха цілий день шукав коня; тимчасом наради скінчились, і діти Божі спокійно роз'їхалися додів». Цит. за Коваль, *Християни віри євангельської Володимирецького району Рівненської області*: 97.

⁷⁷¹Очільник Союзу ХВС Польщі А. Берггольц наступним чином описує проведення з'їзду Союзу в 1931 р.: «З милості та за допомогою Отця нашого Небесного, що піклується про єднання дітей Своїх, ми отримали від уряду дозвіл на З'їзд, який і відбувся в Кричільську на Волині 27-29 травня. Делегати прибули з усіх боків Польщі, хоча багатьом, через брак грошей на проїзд, довелося йти по кілька днів пішки... Для ночівлі було відведено великий сарай, наповнений соломомою.. Однак братам з Виконавчого Комітету не довелося скористатися цим розкішним і привільним приміщенням для нічлігу, оскільки засідання Комітету затянулося до півночі. Після закінчення засідання ми розташувалися на нічліг в молитовному домі, розстеливши солому на узвишші. Відпочинок був не такий зручний, як в квартирі, і не такий привільний, як в сараї, але зате на нашу долю випало щастя ночувати, подібно до Самуїла, в самому храмі (1 Книга Самуїлова 3:3)».

⁷⁷² Шмідт, «Святой Дух в век благодати»: 44-45.

⁷⁷³Герис И. «Моя поездка в Польшу»: 7.

⁷⁷⁴Див. наприклад: «Четыре случая чудесного исцеления в Александрове». *Примиритель* №5 (1929): 39.

Вищенаведені прояви місійної еклезіології в західноукраїнському контексті жилилися переконанням, що хрещені Святим Духом продовжують справу апостолів. У своїй статті «Що втратила Христова громада й що притаманно нам», Г. Шмідт пов'язує пневмоцентризм першоапостольської церкви з впливом на суспільство та божественним авторитетом. Автор зазначає: «Ми усвідомлюємо, що християнські ідеї ніколи б не проникли в серця й почуття людей, якби не було ознак та чудес. Як Христос творив ознаки і чудеса на доказ Своєї божественної місії так творили й апостоли, що мали продемонструвати переваги християнства».⁷⁷⁵ Г. Шмідт говорить про П'ятидесятницю як триваючий духовний процес й звинувачує у «нестачі божественної сили християнських керівників, що допустили сатані вкрасти у них розуміння необхідності хрещення Святим Духом».⁷⁷⁶

Д. Джі, один з найвідоміших п'ятидесятницьких богословів першої половини ХХ ст., який часто друкувався на шпальтах «Примирителя», аналізуючи церковні питання, обґрунтовує розмежування церкви на вселенську та помісну. В публікації «Чи необхідно засновувати громади п'ятидесятників» автор полишає «романтизм» раннього п'ятидесятництва, який проявлявся в очікуванні зішестя Духа Святого на всі християнські конфесії. Джі стверджує, що очікування хрещення Духом в «старих» церквах є помилкою, бо «не вливають нового вина у старі міхи», даремно прагнути влити «вино П'ятидесятниці» в старі міхи існуючих віросповідань, бо ті, хто це зроблять, втратять вино й невдовзі висохнуть зовсім.⁷⁷⁷

Така постановка питання сприяла появі нових п'ятидесятницьких спільнот й робила більш значущим п'ятидесятницький еклезіологічний елемент, що, здавалося, повністю розчинився в місіології. П'ятидесятницька пневматологія з одного боку живила місійну діяльність хрещених Духом Святим, з іншого підкреслювала особливості їх ідентичності. Останнє з часом могло негативно впливати на місійну активність, бо фокусувало вірних на власній духовності й

⁷⁷⁵Густав Шмидт «Что утратила Христова община и что нам присуще». *Примиритель* №4 (1929): 28.

⁷⁷⁶ Там само.

⁷⁷⁷ Дональд Джи, «О Пастырях и Пастве». *Примиритель*. №9 (1930): 67.

ставало фактором зсуву розуміння пневмоцентризму від «місіонерської громади» до «громади вибраних святих», що проявиться в післявоєнний час.

Нарешті, місійна еклезіологія західноукраїнського п'ятидесятництва з чітким наголосом на євангелізм обумовлювалася преміленіалістською есхатологією. Песимістичне ставлення до світу, очікування нових катастроф, вписувалося в міжвоєнні настрої особливо сільського населення, де місійна діяльність п'ятидесятників мала найбільший успіх. Повернення Христа змальовувалося як раптова, неочікувана, драматична подія, до якої всі люди мають готуватися.⁷⁷⁸ Цей наголос використовувався, з одного боку, як засіб підвищення моральних стандартів в середовищі вірян, з іншого боку, як важлива причина посилення місіонерської активності. У зверненні до оточуючих апокаліптичний фактор відіграв роль підсилення уваги й турботи за власну долю напередодні руйнування світового порядку. Як вказує Р. Соловій, подібні есхатологічні погляди були спричинені буквалістською герменевтикою, притаманною як фундаменталістам, так і п'ятидесятникам, зокрема, Союзу ХВС Польщі міжвоєнного періоду.⁷⁷⁹ Хоча, можливо, апокаліптичні очікування в першій половині 30-х рр. були невідповідні гостроті почуттів хрещених Святим Духом на Азуза, однак, посилення міжнародної напруги вдругій половині 30-х знову повертає есхатологічну проблематику як тему проповідей та публікацій в русі ХВС.⁷⁸⁰

Підтвердженням тези про преміленіалістський наголос в есхатології п'ятидесятників є практична відсутність на шпальтах журналу «Примиритель» матеріалів соціальної та культурологічної тематики. Представники «руху Духа» не вважали доречним займатися подібними служінням в умовах скороченого відчуття часу. Тому на перший план вийшов євангелізм як безальтернативний сенс місії. Космополітичний характер мислення ідеологів Союзу ХВС обумовив й прогалину в національній тематиці. Цього не можна сказати про видання

⁷⁷⁸ Див. наприклад: Густав Шмидт, «Второе пришествие Христа». *Примиритель* №3 (1930): 20-21.

⁷⁷⁹ Соловій, Рух церков ХВС в Західній Україні: 107.

⁷⁸⁰ Примітно, що тема Другого пришествия Христа актуалізована в передостанньому номері «Примирителя», який вийшов у серпні 1939 р.: Майер Перлман, «Второе пришествие». *Примиритель* №7-8(1939): 6-7.

ЄХСП «Будівничий Церкви Божої», яке видавалося українською мовою й друкувало чимало публікацій національного характеру.

Про практичний успіх місійної еклезіології хрещених Духом Святим свідчить статистика членства церков в Союзі ХВС Польщі: 1931 р. – 12.204 чол.; 1932 р. – 15.441 чол.; 1935 р. – 18.157 чол.; 1937 р. – 21.501 чол.⁷⁸¹; 1939 р. – бл. 25 000 чол.⁷⁸²

Загалом, у міжнаціональному русі Союзу християн віри євангельської нараховувалося перед початком Другої світової війни близько 500 громад, з них більше 70% дислокувалося в Західній Україні. Переважна ж більшість західноукраїнських громад ХВС знаходилася в межах історичної Волині.

З початком Другої світової війни західноукраїнські землі будуть окуповані Радянським Союзом, припинить діяльність й Союз ХВС Польщі. В умовах підпілля п'ятидесятницькі громади діяли в основному в явочному порядку. Пізніше, в період німецької окупації буде спроба відновити діяльність п'ятидесятницьких осередків в рамках Консисторії Християн віри євангельської з центром в м. Барановичі (Білорусь). Попри лояльне ставлення німецької окупаційної адміністрації, віруючи потерпали від угруповань Української повстанської армії через дотримання пацифістських позицій та небажання долучатися до військових дій.⁷⁸³ Згодом, після відновлення радянської влади доля більшості п'ятидесятницьких громад Західної України буде пов'язана з Всесоюзною радою євангельських християн-баптистів.

Таким чином, західноукраїнське п'ятидесятництво міжвоєнної доби демонструє втілення основних принципів ранньої місійної еклезіології хрещених Духом Святим. При цьому, діяльність християн віри євангельської ґрунтувалася на наративах книги Дії Святих Апостолів й розуміння П'ятидесятниці не лише як історичної події, а й триваючого духовного процесу.

⁷⁸¹Ці цифри відображають безпосереднє членство в громаді, засвідчене через водне хрещення. Сюди не включені діти та підлітки

⁷⁸² Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т. 1.: 627.

⁷⁸³ Див.більше: Коваль, *Християни віри євангельської Володимирецького району Рівненської області*: 155-162.

Представники західноукраїнського п'ятидесятництва інтерпретували власний духовний досвід як інструмент для звершення місії, у той час як сучасне покоління п'ятидесятників бачить у ньому особливий елемент ідентичності руху. Місіональний імператив п'ятидесятництва обумовив гнучкість його організаційної структури, де надцерковна організація допомагає помісним громадам виконати їх місію, нівелюючи потяг до ієрархізації. Ключовою особою у такій еклезіологічній моделі постає благовісник, а не єпископ або пресвітер, а харизматичний елемент в управлінні превалює над адміністративним. У такій моделі кожен член церкви розглядається як євангелист, включаючи жінок, оскільки наявність покликання й пророчого наділення силою оцінюється як важливіші за гендерний фактор.

Премієніалістська зосередженість п'ятидесятництва обумовила наголос на євангелізаційну проповідь з підтвердженням чудес та ознак, які мають продемонструвати присутність Божого Царства. При цьому апокаліптичний фактор мінімізував соціальну активність, культурну та національну складову діяльності християн віри євангельської. П'ятидесятництво міжвоєнного періоду полишає ідею єкуменічної пневматології, не дозволивши тим самим еклезіологічному елементу розчинитися в місіології.

Водночас, така модель місійної еклезіології ХВС виявилася найбільш дієвою в сільському православному контексті Волині, долучивши до руху здебільшого українців. Греко-католицька Галичина виявилася менш чутливою для такого підходу, менш інтенсивним був також духовний рух в містах Західної України, де переважало неукраїнське населення. Тобто подібна місійна модель з наголосом на пневмоцентризмі дала найбільший результат в конкретному історичному та релігійному контексті, тому її застосування в інших ситуаціях потребувало перегляду окремих підходів.

5.3. Вітчизняний п'ятидесятницький рух на перехресті: місіональний чи єпископальний?

Як було доведено вище, п'ятидесятницький наголос на особистому переживанні Духа вкупі з гострими есхатологічними очікуваннями сформував особливе розуміння церкви як місіонерської спільноти, покликаної терміново виконати Велике Доручення. Водночас, у процесі інституціоналізації п'ятидесятництва, поступової втрати ним апокаліптичного фактору, рух хрещених Святим Духом опинився на перехресті, яке визначить його майбутню ідентичність. В якому магістральному напрямку буде рухатися п'ятидесятництво? Його представники хочуть далі залишатися місіонерським рухом чи оберуть шлях єпископальної організації, до якої тяжіють останні декілька десятиліть?

Зазначене питання особливо актуальне для вітчизняного контексту, де природний розвиток п'ятидесятництва припинився ледь почавшись через радянський атеїстичний експеримент. В умовах гонінь та неможливості провадити активну місіонерсько-євангелізаційну діяльність, коли необхідно було вести боротьбу за власне виживання, в п'ятидесятницькому середовищі єпископальні ієрархічні тенденції природно взяли гору. У пострадянських реаліях п'ятидесятництво декларує відданість місіонерським пріоритетам у власній діяльності, при цьому централізуючи управління, що породжує питання: «Чи можливо поєднати структурну жорсткість деномінації з динамічністю місіонерської громади?».

Вітчизняне п'ятидесятництво на початковому етапі свого існування нагадувало місіонерський рух, завдання якого було поширити «добрі новини наприкінці віку». Запорукою цього стало виконання надцерковною організацією функцій місіонерського центру. Скерування зусиль на благовістя, а не організаційне оформлення, дозволило вивільнити наявний місійний потенціал.

Хоча Союз ХЄВ на чолі з І. Воронаєвим був більш централізованим у своїй структурі, ніж Союз ХВЄ Польщі, наявність інституту благовісників не

дозволяла перемогти ієрархічним тенденціям, це ж саме стосується і помісних громад. У віровченні ХЄВ вказувалося: «В церкві мають бути наступні служителі: єпископи (наглядачі) або начальницькі пресвітери або пастори, євангелісти і проповідники, диякони й дияконіси...»⁷⁸⁴. Незважаючи на фрагментарність еклезіологічного вчення, можна зробити висновок про відсутність трьохступеневої системи управління Союзом ХЄВ в 20-ті рр., тобто «єпископ – пресвітер – диякон», та й саме поняття «єпископ» у ранньому вітчизняному п'ятидесятництві не застосовується, крім вищенаведеного згадування нарівні з категоріями «пресвітер» та «пастор».

На подальшу долю п'ятидесятницького руху вплинула різка зміна державно-церковних відносин у СРСР. Згідно з постановою ВУЦВК від 8 квітня 1929 р. «Про релігійні об'єднання», релігійні громади позбавлялися права займатися будь-якою діяльністю, крім задоволення релігійних потреб віруючих у межах молитовного дому. Будь-які форми місійно-євангелізаційної діяльності були категорично заборонені. Керівні релігійні центри руху були силоміць закриті, а громади діяли у явочному порядку (від кількох людей до декількох десятків). Природний розвій п'ятидесятницьких інституцій припинився, тому прослідкувати співвідношення «місіонального» та «єпископального» в цей період стає неможливим. Рух боровся за своє виживання, його пневмацентричний потенціал тепер частіше виражався у містичних проявах та спробах зберегти вірність перед обличчям атеїстичної загрози. В таких умовах природно зростає вертикальний фактор, який дозволяє громаді мобілізувати ресурси й швидко реагувати на діяльність ворога. Втім, ключові керівники руху в 30-ті рр. були заарештовані, тому централізація в п'ятидесятництві припадає на 40-50-ті рр.

Термінологічна легітимізація поняття «єпископального правління» у вітчизняному п'ятидесятництві відбулася в роки німецької окупації. Влада не чинила перешкод щодо відправлення релігійних потреб віруючими, які вийшли з підпілля й поновили проповідь. В. Франчук пояснює використання нової

⁷⁸⁴ Франчук, *Пробуждение от центра Одессы до окраин России*: 293.

термінології необхідністю представництва перед німецькою окупаційною владою, для якої єпископальний сан був звичним.⁷⁸⁵ Тому очільника відновленого руху ХЄВ Г. Понурка, який мав статус союзного благовісника, перейменували в єпископа, так само було названо його помічників, Всеукраїнський Союз ХЄВ було перейменовано в «Єпископальну церкву», а керівний орган звався «Єпископальна колегія».⁷⁸⁶ Радянські органи пояснювали перейменування бажанням відмежуватися від скомпрометованого в очах простих віруючих Всеукраїнського Союзу ХЄВ.⁷⁸⁷ На теренах Білорусі й частини західноукраїнських земель в роки окупації діяло ще одне легітимізоване окупантами п'ятидесятницьке об'єднання – Консисторія християн віри євангельської, очільника якої І. Панько теж іменували єпископом. Але в післявоєнний час, коли переважна більшість громад ХЄВ увійшла у склад Союзу євангельських християн-баптистів, найменування «єпископ» не вживалося до початку 1990-х рр.

Іншою була ситуація у християн євангельської віри, а точніше їх частини, яка не погодилася увійти у склад ВРЄХБ згідно з Серпневою угодою 1945 р. У 1948 р. відбувся нелегальний з'їзд у Дніпродзержинську, який на противагу існуючій Всесоюзній Раді ЄХБ, створив незалежний центр на чолі з єпископом П. Бідашем, який мав боротися за власний «п'ятидесятницький союз», окремий від баптистів. Втім, після завершення з'їзду його ініціатори та учасники були заарештовані й отримали різні строки тюремного ув'язнення. Водночас, це не зупинило нелегального інституційного відокремлення небажаючих приєднуватися до ВРЄХБ.

Ствердження єпископату тепер відбувалося не на термінологічному рівні, а по суті влаштуванням громад хрещених Духом Святим та їх надбудови. Таку тенденцію можна пояснити декількома причинами. Насамперед, в середовищі п'ятидесятників відбувався своєрідний еклезіологічний зсув. Деякі його прояви можна спостерігати ще в 30-ті рр., коли в розпалі протистояння з

⁷⁸⁵ Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т.ІІ.: 321.

⁷⁸⁶ Грушова, «Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.)»: 76.

⁷⁸⁷ Франчук, *Пробуждение от центра Одессы до окраин России*: 356.

євангельськими та баптистськими церквами, хрещені Духом Святим інтерпретують власний досвід «як нове вино», яке не може залишатися в «старих міхах», тобто деномінаціях, які були попередниками «руху Духа».⁷⁸⁸ Така постановка питання робила більш значущим п'ятидесятницький еклезіологічний елемент. Пневматологія, яка раніше живила місійну діяльність хрещених Духом Святим, тепер скоріше підкреслювала особливості їх ідентичності. Останнє сфокусувало вірних на власній духовності й стало фактором зміни розуміння пневмоцентризму від «місіонерської громади» до «громади вибраних святих».

В умовах боротьби за власне виживання та організаційне об'єднання, пневматологічний момент демонструється як відмінний, що унеможливило входження хрещених Святим Духом з ознакою говоріння іншими мовами в союз з «нехрещеними» ЄХБ.⁷⁸⁹ Пневматологічні особливості руху універсалізуються і впливають на інші царини теології, в тому числі на сотеріологію. На низовому рівні поширюється думка «не хрещений Духом Святим з ознакою інших мов – значить не спасений». Про специфічність п'ятидесятництва й необхідність відокремлення пророкують на зібраннях хрещених Святим Духом т. зв. пророки.⁷⁹⁰ Звільненні у 1956 р. з тюремного ув'язнення очільники незареєстрованого п'ятидесятництва у своєму листі до Голови Ради у справах релігійних культів І.В. Полянського прохають дозволити проведення власних молитовних зібрань, бо «віруючі після праці свій відпочинок проводять в молитовних зібраннях, а ми не відпочиваємо на об'єднаних зібраннях, а томимосся.... На основі цього ми просимо Вас дозволити нам проводити богослужіння так, як ми віруємо, а не як нам диктують євангельські християни й баптисти».⁷⁹¹

⁷⁸⁸ Джи, «О Пастырях и Пастве»: 67.

⁷⁸⁹ Наприклад, у своєму посланні до ВРЄХБ делегати нелегального з'їзду у Дніпродзержинську називають говоріння іншими мовами «не просто правилом, а й заповіддю Господа нашого Ієсуса Христа, що дана через Апостола Павла... Ми, як служителі хрещенні Духом Святим, маючи сповнення силою згори з говорінням іншими мовами, приймаємо ці заповіді, виконуючи й проводячи їх в життя у всіх церквах, щоб їх виконував кожен член церкви».

⁷⁹⁰ Державний архів Дніпропетровської області. Фонд 6463. Опис. 2. Справа.1. Аркуш.71-72.

⁷⁹¹ Центральний Державний архів вищих органів центральної влади та управління. Фонд 4648. Опис.4. Справа. 199. Аркуш. 43-44.

Ще однією причиною ствердження єпископату в п'ятидесятницькому середовищі післявоєнного періоду стала ізоляція, пов'язана як з «залізною завісою» в умовах «холодної війни» й неможливістю спілкування з західними одновірцями, так і з внутрішніми процесами в середовищі хрещених Святим Духом, які характерні для нелегальних релігійних спільнот. В умовах відсутності спілкування, протестантські громади були обернені обличчям до православ'я й часто, самі того не усвідомлюючи, запозичували його світоглядні та віронавчальні постулати. Цікавими у цьому контексті є роздуми одного з сучасних ідеологів Об'єднаної Церкви християн віри євангельської М. Чижа: «Ми часто називаємо себе «воронаєвцями». Я б сказав, ми – більше «бідашевці», чим «воронаєвці», тому що дивлячись на структуру управління і принципи роботи при Воронаєві, то ми зовсім не «воронаєвці». Але ми цінуємо те, що приніс Воронаєв, тому що він був першопроходцем. Однак він був людиною західного мислення, не міг зрозуміти нашої радянської системи й до кінця їй довіряв. Він думав, що тут діє якась демократія, а там був лише вигляд благочестя, під ним не було нічого доброго. Воронаєв не до кінця розумів наш народ, хоча коріннями був звідси. Вже післявоєнний період час вніс корективи у віровчення».⁷⁹² Звідси, можна зробити висновок, що у післявоєнний час для значної частини п'ятидесятництва стався перехід від «відкритої» моделі існування об'єднання, яка корелюється з місіональністю, до «ізоляціоністської», суспільно індиферентної, скерованої до збереження абсолютизованих віронавчальних особливостей. Своєрідною гарантією цієї збереженості ставав єпископат, котрий дбав не про поширення вчення, а про демонстрацію вірності йому.

Сюди слід додати виникнення своєрідного ореолу мучеництва в п'ятидесятництві. Найавторитетнішими лідерами руху вважалися служителі, що, відбувши покарання, залишалися вірними своїм поглядам й тому претендували на статус найбільш харизматичних осіб. З одного боку, за влучним висловом вітчизняної дослідниці В. Любащенко: «...акцент на

⁷⁹² Михаил Чиж, Кто мы с вами в мировом пятидесятничестве. <http://domostroitel.org.ru/page/otskhve>. 23.04.2015.

суб'єктивному моменті робить особливо проблематичною вертикальну модель організації п'ятидесятництва».⁷⁹³ З іншого, суб'єктивний духовний досвід, конвертація якого виразилася у вірності переконанням, стає визначальним фактором централізації спільноти. Тобто початкове харизматичне трактування лідерства витісняється тенденцією до ієрархічності. Вже згадуваний М. Чиж говорить про декількох людей, які долучилися до «духовного будівництва»: «Ми розвинули структурне управління, яке заклав А. Бідаш, продовжив В. Белих, а потім наступні брати разом з І. Левчуком. Сьогодні ми бачимо вже більш молодих, але які своїм життям показали приклад мужності, вони загартовані в боротьбі. Це І. Федотов та Г. Бабій...».⁷⁹⁴

Повоєнні тенденції внутрішнього розвитку нелегального п'ятидесятництва визначили його траєкторії до кінця ХХ ст. Схожі процеси характерні й для легалізованої ВРЄХБ й п'ятидесятників у її складі. Хоча тема аналізу влаштування ВРЄХБ на предмет співвідношення «місіонального» та «єпископального» варта окремого дослідження, зазначимо, що помітна централізація ВРЄХБ у повоєнний період певною мірою відбивала пануючу ситуацію в суспільно-політичній сфері того часу, нівелюючи баптистські традиції колегіальності та автономії громади. На думку баптистського дослідника А. Руденко, внутрішню структуру союзу можна порівняти з однопартійною політичною системою. За його спостереженням, «обласний старший пресвітер за своїми повноваженнями й функціями приблизно відповідав першому секретарю обкому, регіональний – першому секретарю компартії союзної республіки, ВРЄХБ – ЦК, його Президія – Політбюро і так далі, включаючи термінологію (генеральний секретар, міжнародний відділ)».⁷⁹⁵ Цікаво, що посилення централізовано-ієрархічної системи у ВРЄХБ збігається з часом появи Інструктивного листа старшим пресвітерам ВРЄХБ, інспірованого Радою у справах релігійних культів. В ньому, зокрема, зазначалося, що

⁷⁹³ Любашенко, «Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце в соціокультурних процесах»: 249.

⁷⁹⁴ Чиж, Кто мы с вами в мировом пятидесятничестве.

⁷⁹⁵ А. Руденко, Евангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР. В *На пути к свободе совести* (М.: Политиздат, 1989): 356.

«головною задачею богослужіння зараз є не залучення нових членів, а задоволення необхідних релігійних потреб віруючих».⁷⁹⁶ Результатом впровадження норм цього документу став розкол у ВРЄХБ й створення окремого об'єднання – Ради Церков ЄХБ, яка попри невизнання державою, різноманітними методами домагалася в 1960-70-ті рр. свободи проповіді, доки згодом не витворила власну формалізовану структуру, що поступово обмежила власну місійну активність.

Разом із тим, невірно буде стверджувати, що євангельські віруючі й п'ятидесятники зокрема, взагалі не займалися євангелізацією в радянський період. За висловом В. Заватскі, євангельські християни «опанували власну унікальну методику, що сприяла зростанню церкви».⁷⁹⁷ Так для проповіді прибулих євангелістів, що була заборонена законом, використовувалася «передача привітань» – складова частина євангельського богослужіння. Офіційно не дозволені недільні школи та молодіжні гуртки фактично були замінені святкуваннями Днів народження та хоровими заняттями. Похорони віруючої людини як правило теж поєднувалися з богослужінням при гарантованій присутності чималої кількості невіруючих людей. Для євангелізації використовувалося й весілля. Попри суворі заборони, проконтролювати окремі контакти віруючих (на місцях роботи, навчання тощо) було неможливо, тому поширеною була практика «особистої євангелізації», що підкріплювалася «добрим прикладом» віруючого: старанним ставленням до роботи, відсутністю шкідливих звичок, взаємодопомогою тощо. У результаті, євангельський рух не просто зміг вижити в несприятливих для себе умовах, а й поповнити свої лави.

Зі зміною суспільно-політичних реалій у Радянському Союзі, частина п'ятидесятників повертається до ідеї реєстрації власного об'єднання. Шлях до легалізації та створення єдиної надцерковної структури було покладено в 1985 р., коли Рада єпископів незареєстрованого братства уповноважила своїх

⁷⁹⁶Михаил Неволин, *Раскол евангельско-баптистского движения в СССР (1959–1963)*. (СПб.: Шандал, 2005): 24.

⁷⁹⁷Вальтер Заватски, *Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны* (М.: ИЦ-Гарант, 1995): 29.

представників М. Камінського і М. Мельника вести переговори з Радою у справах релігій.⁷⁹⁸ Остання дала згоду на реєстрацію п'ятидесятницьких громад лише в грудні 1987 р. Позитивна реакція різних п'ятидесятницьких течій на прагнення до легалізації стала передумовою створення у липні 1988 р. Оргкомітету відновлення легальної діяльності Союзу християн віри євангельської. Слід зазначити, що лідери незареєстрованого об'єднання В. Белих та І. Левчук поставилися до формування єдиного центру обережно і практичних кроків вирішили не робити.

У подальшому, п'ятидесятники не змогли домовитися про створення одного керівного центру, й на межі епох продовжили свій рух в декількох осібних об'єднаннях. Звернемо увагу на два найбільші – Союз ХВС, утворений з'їздом 1990 р., й спадкоємців нелегального в післявоєнний час руху – Об'єднану Церкву ХВС. Структурна будова Союзу ХВС була визначена на початку 1990-х рр. як колегіальна. Вищим органом союзу став з'їзд представників церков, що обиралися на регіональних, обласних конференціях і церковних нарадах ХВС. Вищий виконавчий орган уособлювала Рада єпископів – старших пресвітерів. Втім, на початку 90-х рр. в п'ятидесятницькому середовищі не було чіткого розмежування у сані єпископа та старшого пресвітера, про що свідчить відповідне положення Статуту: «Враховуючи історичний розвиток церкви ХВС в нашій країні, зберегти звання керівників областей, регіонів – старший пресвітер або єпископ».⁷⁹⁹ Водночас в статутних нормах Союзу ХВС (з сер. 90-х рр. Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської-п'ятидесятників (ВСЦХВСП) було відсутнє положення про автономію помісної громади, а також не були визначені основні засади, на яких громада входить до певного об'єднання.

У нових редакціях Статуту звання єпископа домінує над званням старшого пресвітера, при цьому регламентуючі документи чи критерії обрання до цього

⁷⁹⁸ Виступ Єпископа Союзу ХВС М. Мельника на IV з'їзді Союзу християн євангельської віри. (Рівне. Особистий архів автора, 1994): 5.

⁷⁹⁹ Устав Объединенного Союза христиан веры евангельской пятидесятников (Особистий архів автора, 1991): 5.

сану відсутні (зазвичай, рукопокладення в сан єпископа здійснюється, коли старшого пресвітера обирають на другий чотирирічний строк його керівництва обласним об'єднанням церков, причому звання закріплюється й залишається після складання офіційних повноважень і використовується без зазначення регіону, який раніше очолював той чи інший духівник).

З'їзди ВСЦХВЄП на межі століть продовжили поступ до централізації та ствердження єпископського управління. Логічним продовженням цієї тенденції стало рішення XIV позачерговому з'їзді ХВЄ у 2004 р. змінити існуючу назву Союзу на нову – «Церква християн віри євангельської України».⁸⁰⁰ При цьому євангельська категорія «автономії помісної громади» була названа виявом «егоїстичних амбіцій», бо «...роздробленість багато не зробить: немає однієї думки, одного напрямку, доктрини, це привід для виникнення єресей...».⁸⁰¹ Не деталізується в Статуті та інших документах духовне звання єпископа, хоча воно зберігається «як служіння, висунення кандидатів на яке відбувається з числа діючих старших пресвітерів обласних об'єднань, а також пресвітерів, які несуть відповідальне служіння в братерстві...».⁸⁰²

Ще стрімкіші єпископальні тенденції продемонструвала Об'єднана Церква християн віри євангельської (ОЦХВЄ), створена в 1992 р. та офіційно зареєстрована в 2002 р. Статут цієї п'ятидесятницької течії, прийнятий у 2004 р., закріпив організаційну централізацію структур, підкреслюючи особливу роль Ради єпископів, що розробляє положення Статуту, вносить зміни й доповнення до нього, обирає Правління ОЦХВЄ тощо.⁸⁰³ Попри задекларовану необхідність затвердження подібних рішень з боку з'їзду, концентрація керівних функцій у руках Ради єпископів очевидна. Вона посилюється положенням про керуючого («начальницького») єпископа, що, як визначено в Статуті, обирається Радою єпископів і є її керівником. Втім лідери ОЦХВЄ

⁸⁰⁰ «Чотирнадцятий з'їзд Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської» *Благовісник. Видання Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської*. №2 (2004): 55–56.

⁸⁰¹ Михайло Паночко, «Найважливіше сьогодні – серед життєвого моря не втратити орієнтиру». *Благовісник. Видання Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської*. №1 (2005): 48–49.

⁸⁰² *Статут Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської України*. Нова редакція. Зареєстрований 14.06.2002. Особистий архів автора: 9.

⁸⁰³ *Статут Об'єднаної Церкви християн віри євангельської України*, 2004: 3.

бачать в такому устрої євангельську модель управління Церквою, яка унеможливує розколи та зберігає церкви від ересі.⁸⁰⁴ Ось що пише з цього приводу вже згадуваний єпископ М. Чиж: «Нас критикують за нашу структуру, що у нас немає демократії. А ми її відкинули. Ви помітили, що тут жодного разу не голосували. Хтось скаже: «Що це за люди такі: ні підрахунку голосів у них немає, ні кандидатів, яких вони висувають? У них немає 60% на 40%, у них немає 49% на 51%, не відзначають, хто кого переміг. А вони досягають повної єдності, для того, щоб старші єпископи не думали, що ті 49% зараз розвинуть передвиборчу компанію, щоб їх скинути?» Такого в церкві Господа і Бога немає. Ми відкинули принцип демократії. Ми приходимо до спільної згоди».⁸⁰⁵ Подібні заяви наражаються на негативне сприйняття середнього та молодшого покоління в лавах ОЦХВЄ, яке звинувачує керівництво в збереженні «радянських стандартів» й спробою зберегти владу за допомогою пророцтв, як виразу Божої провиденції.

В останні роки, ці процеси посилюються відсутністю ротації керівного складу п'ятидесятницьких надцерковних структур та його помітною геронтократією (особливо для ОЦХВЄ), що негативно відбивається по всій лінії ініціатив як помісних громад, так і окремих членів церкви включаючи й місійний вимір.

Ключовою передумовою вищезазначених тенденцій є недостатня окресленість у вітчизняному п'ятидесятництві еклезіологічних питань. Останні скеровуються виключно до Писання, що веде до спроби штучно перенести новозавітні зразки церковного життя на сучасність без врахування культурної і соціальної дистанції між ранньою церквою і нинішніми реаліями християнського життя, випускаючи з поля зору різноманіття форм церковного життя та динаміку їх видозмін у новозавітних текстах. На думку дослідника Р. Соловія «одним із найбільш яскравих прикладів недостатньої уваги до розвитку еклезіологічного богослов'я є розбіжності в розумінні Вечері Господньої – у

⁸⁰⁴ Тематическая программа Библийской школы по вероучению ОЦ ХВЕ: 22-23.

⁸⁰⁵ Чиж, Кто мы с вами в мировом пятидесятничестве.

літургійній практиці церков ХВС можна зустріти практично весь спектр існуючих підходів до цієї заповіді Господньої – від сакраментологічного до символічного».⁸⁰⁶ Показовим фактором є також активне запозичення п'ятидесятництвом елементів богослужбової термінології традиційних церков. Широковживаними стали терміни священнодії, священнослужитель, треби, таїнства, які раніше були невідомі для церков ХВС. Вони покликані якоюсь мірою компенсувати недостатню розробленість власної богословської термінології, і не в останню чергу – надати рухові респектабельності у стосунках з іншими християнськими церквами та владою.⁸⁰⁷ При цьому виникає логічне питання: «Як узгодити між собою прагнення до визнання і респектабельності з завданням пророчої критики соціальних і релігійних негараздів?». Поки відповіді на нього в п'ятидесятницькому середовищі немає, але тенденції віддалення від принципів загального священства та внутрішнього демократизму посилюються.

Останні події підтверджують вищезазначені тенденції. В 2016 р. було запроваджено «День братства» на рівні помісних громад, який передбачає проведення одного недільного богослужіння в рік для глибшого ознайомлення вірних із діяльністю деномінації. Крім того, самі надцерковні структури поступово переймають частину функцій помісних громад. Особливо чутливою доцентралізації є сфера теологічної освіти. Зростає небезпека втрати вітчизняним євангельським богослов'ям критичної функції, що негативно віддзеркалюється на розвитку п'ятидесятницького руху.

Ствердження єпископального управління стає загрозою автентичній п'ятидесятницькій еклезіології, яка бачить церкву як «церкву в місії». На жаль, богословський поворот ХХ ст., пов'язаний з відкриттям християнськими традиціями місіонерської направленості еклезіології, оминув представників вітчизняного п'ятидесятництва. Тобто переходу від «церковної місії» до «місійної церкви» не сталося й це при тому, що місіонерські пріоритети в колах

⁸⁰⁶ Соловій, *Рух церков ХВС у Західній Україні*: 115-116.

⁸⁰⁷ З 16 травня 2017 р. ключова п'ятидесятницька деномінація в Україні носить назву Українська Церква християн віри євангельської.

ХВС декларуються постійно. Навіть у стінах навчальних закладів, не говорячи про церковні кафедри, місія здебільшого ототожнюється лише з євангелізмом й сприймається як одна з форм церковної діяльності, а не як фундаментальна причина існування Церкви. У свідомості пересічного п'ятидесятника поняття «місія» пов'язане з організаційною формою витвореною церквою, тому й жорстко їй підконтрольною. Всі аспекти церковного життя – богослужіння, навчання, євангелізм, відкриття нових церков, сприймаються не як вияв місіональної природи церкви, що покликана поширити цінності Царства Божого, а як фактор ствердження авторитету громади та братства.

Водночас, в умовах революційних подій останніх років та війни на Сході України, п'ятидесятництво демонструє помітну місіонерську та соціальну активність, яка підтверджується відзнаками органів державної влади та засобів масової інформації. Як пояснити цей феномен? Історія п'ятидесятництва засвідчила своєрідну невідповідність між богословськими та інституційними орієнтирами руху хрещених Святим Духом та практичними діями, які здійснюються почасти спонтанно та нелогічно. Також варто підкреслити високий рівень філантропічного потенціалу руху, вивільнення якого часто не залежить від теологічних пріоритетів чи впливу єпископів. Важливим виглядає питання зумовленості цієї гуманітарної активності: християни віри євангельської ставлять за мету власне організаційне самоутвердження чи прагнуть служити благословенням і каталізатором духовного оновлення для суспільства? Пошук відповідей ці питання залишає п'ятидесятництво в орбіті актуальних дослідницьких предметів як таке, що не піддається стандартній оцінці й потребує додаткового аналізу. Можна лише здогадуватися, який потенціал вітчизняного п'ятидесятницького руху міг би вивільнитися, якби структурні трансформації в ньому були підпорядковані його початковому місіональному імперативу, якби вдалося протягом тривалого часу поєднати місійний пневмоцентризм, спрямований на трансформацію окремих осіб та спільнот до яких вони належать, з притаманними для протестантизму рисами загального священства та демократичністю.

Майбутні перспективи вітчизняного п'ятидесятницького руху залежать від повороту на перехресті між «місіональним» та «єпископальним». Подальше ігнорування еклезіологічної рефлексії буде означати посилення ієрархізації у влаштуванні громад та надцерковних структур ХВС, оскільки виключно духовне розуміння природи церкви дає простір для маніпулятивного й авторитарного керівництва. Тенденції до жорсткої централізації, скільки б вони не виправдовувалися необхідністю подолання «напівсектантських рудиментів», паралізують творчий потенціал п'ятидесятницького руху, а відсутність ротації демотивує молодих лідерів руху, які обирають шлях власної реалізації в інших сферах життя чи еміграцію.

Місіональний поворот означатиме не лише необхідність повернення до початкового п'ятидесятницького бачення проповіді Євангелія в силі Духа, а й врахування кардинальних змін у світі. Контекст, в якому п'ятидесятники починали свою місіонерську діяльність у першій половині ХХ століття, давно залишився в минулому. Цей факт вимагає від п'ятидесятництва розуміння природи сучасного суспільства та швидких світоглядних трансформацій в ньому. Для цього необхідно подолати залишки ізоляціоністського мислення і, як мінімум, ознайомитися з богословським доробком місійно-еклезіологічної рефлексії ХХ – початку ХХІ ст. з перспективою її творчої рецепції в контексті нинішніх умов. Неодмінно така логіка буде стимулювати перехід від стратегії самозбереження, де єпископальна форма правління здавалася найбільш виправданою, до практики місійної присутності у суспільстві та пошуку каналів соціалізації. Останнє вимагатиме забезпечення свободи самовираження віруючого в його прагненні являти суспільству цінності Царства Божого, котре наблизилося до світу в Христі. Така перспектива потребує переосмислення богословської ідентичності руху ХВС, відвертого діалогу, відмови від владних претензій й разом з цим, розробки зрозумілої і послідовної системи церковного управління, яка створить умови для повернення місії в центр життя церкви, спроможної досягти звісткою про Божу любов усі прошарки суспільства.

5.4. Основні напрямки теологічних та соціальних трансформацій Української Церкви ХВЄ в новітню епоху

Найчисельніша вітчизняна п'ятидесятницька деномінація, що нині зветься Українська Церква християн віри євангельської, вважає себе спадкоємницею руху ХЄВ, утвореного в 20-ті рр. ХХ ст. І. Воронаєвим, та Союзу ХВЄ Польщі, який координувався Східноєвропейською місією на чолі з Г. Шмідтом. Початок її оформлення було покладено на об'єднавчому з'їзді ХВЄ, який відбувся в м. Коростені у травні 1990 р. На початковому етапі до новоствореного Союзу доєдналося більше 400 громад, в основному – вихідців з ВРЄХБ та автономно зареєстрованих громад п'ятидесятників.⁸⁰⁸ Попри окремі культові розбіжності, інтеграційні прагнення в середовищі хрещених Святим Духом виявилися на певний час потужнішими. Попереднє розмежування в межах ВРЄХБ в історіографії представлене як таке, що відбулося «досить цивілізованим шляхом», а Голова Всеукраїнського євангельсько-баптистського братства Я. Духонченко назвав його «взірцем вирішення міжконфесійних проблем».⁸⁰⁹

Втім, відновити діяльність деномінаційних структур виявилось легше, ніж сформувати цілісне теологічне та соціальне бачення. Попри тридцятирічне існування в умовах свободи, вітчизняні п'ятидесятники не змогли зробити прорив у цьому напрямку. Перша причина такого стану пояснюється наявністю в п'ятидесятництві персоніфікованого духовного досвіду, що помітно ускладнює уніфікацію основних віронавчальних постулатів. На відміну від споріднених течій євангельських християн ні в минулому ні зараз, вітчизняні п'ятидесятники не створили розгорнутих богословських позицій, які б консолідували їх. Тобто, події кінця 1980-х, пов'язані з виходом зі складу ЄХБ та утворенням Союзу, варто скоріше розглядати як реакцію на релігійну лібералізацію в країні, коли радянські державні органи більше не стримували хрещених Духом Святим в межах великої євангельської структури. Тут варто

⁸⁰⁸ Виступ Єпископа Союзу ХВЄ М. Мельника на IV з'їзді: 8.

⁸⁰⁹ Яків Духонченко, «До цього місця допоміг нам Господь». *Християнське життя. Газета об'єднання церков євангельських-християн баптистів України.* №2 (1990): 3.

відзначити, що понад чотири десятиліття перебування в союзі з ЄХБ не призвели, попри усі намагання влади й керівної ланки Всесоюзної Ради, до втрати особливостей п'ятидесятницької практики. Можемо говорити про» п'ятидесятницького богослужіння та сприйняття ним окремих баптистських герменевтичних прийомів. Як наслідок, представники ХВС, які вийшли з лав ЄХБ, прагнули скрупульозніше збалансувати біблійне одкровення з власним духовним досвідом шляхом підпорядкування останнього новозавітному авторитету.

Друга передумова, яка зумовлює повільну теологічну ідентифікацію, закладена в євангелізаційно-місійній сутності п'ятидесятництва. Віруючі вважають, що сучасне протестантське богослов'я не може вийти за рамки академічності, яка веде до його кризи через відрив від помісної церкви.⁸¹⁰ При цьому нинішнє п'ятидесятницьке віровчення народилося з служіння церкви. В наявних теологічних системах християни віри євангельської відчують дефіцит Бога, тому визначають п'ятидесятницьке богослов'я як відповідь на потреби світу, з яким воно стикнулося. Звідси, теологія розуміється як здійснення християнської місії, яка ідентифікується як принесення й здійснення Царства Божого в людській реальності. Таке богослов'я зорієнтоване на те, щоб доктрина перетворювалася в досвід, який може пережити кожний християнин. Відтак директивність й, до певної міри, ситуативність теології веде до заперечення абстрагованості та філософічності. Наприклад, в сотеріологічній дискусії між армініанами та кальвіністами, яка характерна для вітчизняного баптизму, п'ятидесятницький сегмент практично не спостерігається. Останні схильні говорити про необхідність прийняття спасіння через покаєння, а не усвідомлювати внутрішні тонкощі даного процесу.

Третьою передумовою до осмислення теології вітчизняних ХВС є здебільшого православний контекст генези руху. Більшість лідерів до набуття євангельських переконань реально чи то формально належали до православних громад. Крім цього, кристалізація вітчизняного євангельського руху й

⁸¹⁰Йозеф Лукл Громадка, *Перелом в протестантской теологии*. (М.: Прогресс, 1993): 43.

п'ятидесятництва як його частини, відбувалася не лише за рахунок привнесення релігійних ідей ззовні, а і в межах духовних течій в православ'ї, про що йшла мова вище. З цієї причини, окремі догматичні, а здебільшого культові та ментальні елементи православ'я знайшли канали проникнення в межі пізньопротестанського віровчення та релігійної практики. Наприклад, це дуже помітно в контексті впливу на розуміння та здійснення євхаристії, еклезіологічного устрою, елементів літургії тощо.

Радянська влада штучно загальмувала розвиток вітчизняного п'ятидесятницького богослов'я, затиснувши релігійну думку в лещата гносеологічного монізму, змусивши очільників духовних спільнот думати не про розвиток, а про виживання й гармонізацію соціально-духовних орієнтирів з радянськими ідеалами. Спровокований поділ спільнот хрещених Святим Духом мав на меті поетапне їх знищення. В результаті, на кінець 1980-х рр. в п'ятидесятницькому середовищі проявлялися особливості в поглядах. Так, нелегальна частина п'ятидесятництва у своїх намаганнях домогтися від радянської влади реєстрації власного об'єднання, абсолютизувала окремі пневматологічні положення. В той же час та частина, що увійшла в Союз ЄХБ, була змушена знівелювати певні елементи власного віровчення, в обмін на легальне існування.⁸¹¹ Крім цього, як відомо, радянська влада унеможливила доступ євангельських віруючих до освітніх установ, намагаючись сформувати стосовно них стереотип малоосвічених і забобонних людей. Конфронтаційний характер стосунків з панівними культурними парадигмами призвів до ескапізму, соціальної ізоляції або внутрішньої еміграції. Коли ж умови змінилися, відчувався брак всебічно розвинутих особистостей, спроможних займатися богослов'ям та й попиту на таких людей не було, оскільки на початку свободи цінували «практиків».

Нарешті, з лібералізацією державно-церковних відносин в новітню добу, вітчизняні духовні терени зазнали потужного впливу ззовні через діяльність

⁸¹¹ *Історія релігії в Україні: у 10-ти т.* Редколегія: Анатолій Колодний (голова) та ін. *Пізній протестантизм в Україні. Т. 6. (п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови).* За ред. Петро Яроцький (Київ-Дрогобич: Коло, 2007): 118-119.

іноземних місій та місіонерів, а також формування церковних та освітніх інституцій, що прямо чи опосередковано сприяли трансформаціям віровчення. На думку П. Яроцького, подібна тенденція загострила протиріччя між суто українськими й американсько-європейськими протестантськими моделями влаштування конфесійного життя, між традиціоналізмом та лібералізмом, зрештою традиційними та модерністським богословським мисленням.⁸¹²

Дослідник Р. Соловій, крім історичних та соціологічних факторів, одну з передумов нерозвиненості богословської думки в середовищі ХВС вбачає в особливому розумінні п'ятидесятниками свого місця в історії церкви, згідно з яким справжня Церква Христова в період від раннього християнства до появи п'ятидесятницького руху існувала хіба імпліцитно.⁸¹³ Домінує погляд, згідно якого подальша історія християнства після апостолів – це трагічна послідовність подій, що все далі відводили церкву від євангельських ідеалів християнського життя. Ще в 30-рр. керівник Східноєвропейської місії Г. Шмідт писав: «Впродовж сотень віків християнство йшло до занепаду, бо масам, котрі називали себе християнами, не вистачало усвідомлення необхідності святого життя. Християнство так зіпсувалося, що від нього, крім релігійних обрядів і церемоній, нічого не залишилося».⁸¹⁴ Як зазначає Р. Соловій, «такий погляд на минуле вів до розриву з більшою частиною історії християнства як добою відступлення від євангельської простоти, а також до заперечення класичного християнського богослов'я як надбання католицького або православного християнства. Себе ж церкви ХВС усвідомлювали як прямих спадкоємців першоапостольського християнства».⁸¹⁵ З цієї причини тривалий час українські п'ятидесятники ставилися до богослов'я з недовірою, як до недуховної справи, гордовитого розумування.

Виходячи з вищевикладеного, можемо виокремити ключові риси, якими характеризується вітчизняне богослов'я ХВС:

⁸¹² Там само: 11.

⁸¹³ Соловій, Рух церков ХВС у Західній Україні: 110.

⁸¹⁴ Густав Шмідт, «Христианская жизнь». *Примиритель*. № 11–12 (1932): 105.

⁸¹⁵ Соловій, Рух церков ХВС у Західній Україні: 110.

• Перевага інтуїтивного пізнання над аналітичним. Останнє бачиться як продукт, досягнутий зусиллями людського розуму, і тому викликає певну недовіру. Богословська істина постає як результат безпосередньої зустрічі з Богом, особливого досвіду, який важко передати сухими богословськими формулюваннями.

• Бібліоцентризм, який передбачає, що Писання містить прямі відповіді на усі питання і не потребує інтерпретації У розумінні хрещених Святим Духом, Біблія – це жива книга, в якій Святий Дух є завжди активним. Ось промовиста цитата з журналу «Примиритель»: «Наше віровчення не ґрунтується, як вчення великих християнських церков, на сотнях років передання, але виключно на Святому Писанні, що містить у собі плани і повеління Бога, які нам потрібно знати».⁸¹⁶ Втім, як доречно зазначає Р. Соловій: «Попри заяви про те, що тільки Біблія є джерелом віровчення церков ХВС, п'ятидесятництво не звертає достатньої уваги на розвиток біблійного богослов'я та екзегетики. Промовистим показником є практично повна відсутність як біблійних коментарів, написаних вітчизняними авторами, так і програм з поглибленого вивчення Біблії в навчальних закладах ХВС».⁸¹⁷

• Вербальність та наративність богословської традиції ХВС. Ця риса, як було зазначено раніше, є ключовим компонентом п'ятидесятницької духовності. Попри ентузіазм У. Холленвеггера стосовно переваг усної традиції, відзначимо, що оповіді та свідoctва дієві для підтримки віри та посилення атмосфери очікування. Однак недостатній стан кристалізації та систематизації вчення на практиці призводить до богословської еkleктики, фрагментарності, некритичного запозичення елементів віровчення та літургійних практик інших християнських конфесій, а також до богословської неоднорідності руху і відсутності чіткої консолідованої позиції з багатьох важливих питань церковного та позацерковного життя.

⁸¹⁶ «Во что мы верим и чему мы учим». *Примиритель*. № 7–8 (1935):66.

⁸¹⁷ Соловій, Рух церков ХВС у Західній Україні: 113.

•Пріоритетність діяльності над теоретизуванням. Скепсис до рефлексії із залученням термінології та критично-аналітичної методології сприяє наголосу на праксіологічному богослов'ї. В українському ХВС є популярними теми місії, відкриття нових церков, пасторології, а також етики. Втім, відсутність якісних національних розробок у сфері практичного богослов'я часто обумовлює поверхневі, ситуативні та неуніфіковані відповіді на складні виклики морального життя, серед яких розлучення, хвороби, військова служба тощо.

Богословські та практичні орієнтири Української церкви ХВС визначають ряд викладачів та теологів течії. Перший з них, пастор А. Кліновський уособлює помірковану «євангельську» лінію в межах об'єднання. Будучи вихідцем з руху незареєстрованих п'ятидесятників, він у 80-х рр. навчався на Заочних біблійних курсах ЄХБ у Москві, що помітно вплинуло на його світогляд. Багаторічний досвід викладання у вітчизняних навчальних закладах ХВС, а також попит на духовний баланс в церквах п'ятидесятників після пневматологічної надмірності радянської доби, зробив фігуру Кліновського однією з ключових у формуванні віровчення п'ятидесятників новітньої доби.

Розглядаючи пневматологічні постулати Української Церкви ХВС, А. Кліновський обґрунтовує тезу про відмінність та наступність хрещення Святим Духом після народження згори. Він також дотримується концепції говоріння мовами як «початкового фізичного доказу» хрещення Святим Духом, а також класичної п'ятидесятницької ідеї про досвід хрещення Духом як «ключ» до окремих духовних дарів пророчого типу. Віддаючи належне пневматології євангелиста Луки, А. Кліновський, втім, чимало говорить про Павлове вчення про Дух, вбачаючи в ньому більш цілісну концепцію. Саме на недолік розуміння та втілення паулістичної теології в п'ятидесятницькому середовищі вказує автор. А. Кліновський виступає проти надмірних екстатичних проявів Духа вбачаючи в них порушення біблійного «Але все нехай буде добропристойно і статечно!» (1 Кор 14:40). Немає в його пневматології чіткого наголосу на зв'язок дії Духа та місії, що може пояснюватися

п'ятидесятницькою парадигмою радянського періоду, в якій досвід Духа виступав еклезіологічним, а не місійним фактором.⁸¹⁸

Більше впливу євангельсько-баптистської еклезіології помітно в роботі А. Кліновського «Принципи керівництва церквами в Союзі ХВЄП України в контексті євангельського вчення». Тут автор наголошує на колегіальній формі керівництва церквою й критикує інституції, засновані на харизмі лідера.⁸¹⁹ В основі церковного управління Кліновський вбачає христостоцентричний принцип, зауважуючи «Якщо керівництво відділено від розуміння «служити», то воно перестане бути біблійним, а просто світським поняттям».⁸²⁰ Автор визнає як даність наявність єпископського служіння в лавах ХВЄ, однак схиляється до думки про ототожнення служіння єпископа та пресвітера в Новому Завіті й підтримує необхідність ротації служителів. Тобто, хоча Кліновський використовує поняття сану, він все ж схиляється до тимчасового строку перебування в єпископському та інших служіннях «через вичерпність служителів». Автор дотримується занедбаного в Українській Церкві ХВЄ принципу автономії помісної громади. Нарешті, для нього не прийнятний ранній п'ятидесятницький принцип переваги покликання над статтю, який «обґрунтовується Писанням»: «Жінки в церквах мали і мають великий обсяг служінь та обов'язків. Та ніде в Писанні не зустрічаємо натяків на можливості незмінного керівництва церквою».⁸²¹

Другу теологічну лінію представляє єпископ В. Боечко. Він також у минулому перебував у складі незареєстрованого п'ятидесятницького об'єднання й навіть очолював його. Однак, на відмінну від А. Кліновського, В.Боечко розвиває партикулярні п'ятидесятницькі ідеї сформовані в післявоєнний час. У книзі «Храм Духа Святого» він визначає хрещення Святим Духом як «духовне зрощення з Христом, повне відділення від Духа цього світу, замешкання Бога

⁸¹⁸Анатолій Кліновський, *Конспект з пневматології*. Особистий архів автора.

⁸¹⁹Анатолій Кліновський, *Принципи керівництва церквами в Союзі ХВЄП України в контексті євангельського вчення*. Особистий архів автора: 15.

⁸²⁰Там само: 13.

⁸²¹Там само: 20.

Своєю Третьою Особою в серці та житті новозавітного праведника».⁸²² У такому формулюванні відчутні впливи «п'ятидесятництва трьох благословень», яке вбачає в досвіді освячення передумову для хрещення Духом Святим. В пневматології В. Боєчка освячення виступає одним з ключових наслідків духовного хрещення. В іншій своїй книзі «Дух Святий та дух людини», В. Боєчко продовжує цю лінію вказуючи, що «благодать Духа не дарована нам з неба як довершена святість, а як Божественний дар для досягнення досконалості та святості».⁸²³ Тобто для цього п'ятидесятницького богослова хрещення Духом Святим не тотожне народженню згори, а є засобом такого народження. Подібне тлумачення відрізняється від магістрального в Українській Церкві ХВС, згідно якого народження згори передує хрещенню Святим Духом,⁸²⁴ а також є невідповідним загальній концепції «руху Духа» про поетапність.

У своїй книзі «Правда про харизму», В. Боєчко торкається питання сучасного харизматизму та окремих літургійних практик. Він виразно заперечує спадкоємність п'ятидесятницького та харизматичного руху. Нові духовні рухи, включаючи харизматичне оновлення в католицизмі, на переконання В. Боєчка «народжувалися не на ґрунті глибокої абсолютної поваги до Слова Божого», тому назвати їх п'ятидесятницькими неможливо. У цьому русі «один з плодів духа – радість, потворно підвищився над всіма іншими».⁸²⁵ На цій основі, автор критикує сучасний хід п'ятидесятницького служіння ХВС, вважаючи його «концертним», «театралізованим» і таким, що «запозичує елементи харизматичного руху». В. Боєчко був одним з ініціаторів доповнення до віровчення Української Церкви ХВС, яке було схвалене з великими дискусіями на XV з'їзді в 2006 р. Згідно з цим доповненням, були засуджені прояви «лжедуховності» на богослужіннях зокрема, танці,

⁸²²Василь Боєчко, *Храм Духа Святого* (Львів: Українська Християнська Місія відродження і милосердя «Добрий самарянин»): 156.

⁸²³Василь Боєчко, *Дух Святий і дух людини* (Львів: УХМВМ «Добрий самарянин», 2010): 128.

⁸²⁴«Хрещення Святим Духом», В *Засади віровчення Церкви християн віри євангельської України* (К., Відділ освіти ЦХВСУ, 2011): 84

⁸²⁵Василь Боєчко, *Правда про харизму* (Ужгород: Видавництво Закарпаття, 2002): 211.

рукоплескання, «святий сміх», християнські дискотеки з світловими та шумовими ефектами тощо. Така поведінка інтерпретувалася як невідповідна «духу та нормам Нового Завіту».⁸²⁶

Академічну теологію в середовищі ХВС представляє український філософ та богослов Р. Соловій. Вивчаючи феномен «Виникаючої Церкви», де теологічна рефлексія передувала творенню руху, він вказує, що п'ятидесятництво не починалося з гуртка інтелектуалів, а навпаки довший час існує без впливу академічного богослов'я. При цьому, Р. Соловій вбачає потужний вплив преміленіалістської есхатології й в цілому протестантського фундаменталізму на формування засад вітчизняного п'ятидесятництва.⁸²⁷

Основну проблему сучасного вітчизняного п'ятидесятницького руху Р. Соловій вбачає в несформованості богословської ідентичності руху, що є передумовою еkleктичності поглядів його репрезентантів, виразного антиінтелектуалізму, ситуативної етики та проявів єпископального монархізму. На думку автора, церкви ХВС через некритичний активізм більше реагують на обставини, ніж впливають на їх формування. Для кристалізації богословської ідентичності п'ятидесятництва, український вчений пропонує діалогічний шлях, який би передбачав відкриття «рухом Духу» кращих надбань класичного християнського богослов'я, а також «теологічну розмову» з сучасними традиціями віри. Задля подолання маргіналізації, Р. Соловій пропонує п'ятидесятникам постійно аналізувати оточуючі культурні трансформації, враховувати стан «радикальної плюральності» сьогодення, відмовитися від політичних інструментів досягнення репутабельності в суспільстві. Такий шлях буде передбачати необхідність чесних відповідей стосовно власного стану, візії та бажання змінитися задля формування нових шляхів донесення Євангелія в сучасній культурі. Майбутнє руху залежить від «здатності відшукати баланс між крайнощами конфронтації та конформізму в стосунках з

⁸²⁶ Основи віровчення та богослужбової практики ЦХВСПУ // <http://chve.org.ua/doctrine/23.02.2018>.

⁸²⁷ Соловій, Рух церков ХВС у Західній Україні: 107-109.

панівною культурною парадигмою».⁸²⁸ Для сучасного вітчизняного п'ятидесятництва, все ще обтяженого постколоніальними факторами, такий шлях діалогічності, відкритості та осмисленості може стати запорукою для формування власної оновленої ідентичності.

З початком ХХІ ст. в церквах ХВЄ відчувається помітний вплив харизматичного руху. Мова йде перш за все про Східну та Південну Україну, де вплив домінуючих релігійних традицій обмежений й не потребує їх значного врахування репрезентантами хрещених Духом Святим. Власне, більшість потужних харизматичних спільнот також дислокуються в цій частині України. Вплив харизматизму проявляється не лише в літургійних аспектах, як-от впровадження спеціальної музично-вокальної частини богослужіння – прославлення, а й в окремих пневматологічних та еклезіологічних моментах. Одним з виразників харизматичних підходів в пневматології став проповідник В. Куриленко, який звершує молитви за зцілення та вигнання злих духів. Для його поглядів характерні виразні пандемонічні постулати. В. Куриленко відповідає ствердно на дискусійне в сучасному п'ятидесятництві питання: «Чи може віруюча людина бути одержима злими духами?». Співіснування божественного та демонічного впливу в індивіді пояснюється реальністю духовних наслідків звичайних дій людини, її дій, які суперечать Писанню.⁸²⁹

У новоутворених громадах ХВЄ, а також громадах, які сформувалися соціального служіння для маргінальних прошарків суспільства, відчутний вплив лідерської позиції засновника. Це нівелює колегіальні установи в громадах. У таких громадах, як і у одновірців на Глобальному Півдні, пастор визначає теологію та духовне життя церкви. Духовна визначеність та високий рівень підпорядкованості є запорукою ефективності на початковому етапі розвитку таких спільнот. Однак в подальшому така еклезіологічна модель шкодить залученню до церкви інтелігенції й звужує творчі можливості вірних. Іноді трапляються конфлікти лідерів подібних громад з обласними єпископами

⁸²⁸Соловій, *Феномен Виникаючої церкви*: 5.

⁸²⁹Див наприклад: bogoblog.ru/viktor-kurilenko-tvoi-mysli/

та Правлінням Української Церкви, які почасти завершуються відділенням громади або мережі громад й утворення ними нового об'єднання.

Загалом, попри чималу активність в практичному служінні, богословська ідентичність руху Української Церкви ХВС залишається несформованою. Такий стан, з одного боку, сприяє долученню нових громад без чітко визначених теологічних орієнтирів до цієї течії й витворює широкий ідейний простір, який, тим не менш, звужується через єпископську форму управління. З іншого боку, вже нині деномінація відчуває брак відсутності цілісної теологічної моделі, що спричинює ситуативні рішення стосовно тих чи інших питань, які не слугують справжній ідейній єдності руху.

У вітчизняному протестантизмі загалом та в Українській Церкві ХВС зокрема, відбуваються складні процеси, пов'язані з визначенням позиції щодо суспільного життя. Точкою опертя у своєму ставленні до зовнішнього світу протестанти визнають Біблію. На думку дослідника П. Яроцького: «Перевага Святого Письма над теологією, християнської етики – над філософськими й соціальними вченнями традиційно притаманна багатьом пізньопротестантським, зокрема євангельським, течіям».⁸³⁰ Подібний наголос спричинив значну індиферентність їхньої нерелігійної рефлексії, при цьому на певних етапах вузько окреслюючи коло суспільних інтересів пізнього протестантизму. Це також зумовило відсутність чітко окресленої соціальної концепції в межах євангельських конфесій.

П'ятидесятницький рух в Україні формувався в умовах державно-правових утисків з боку державної влади, що справило вплив на формування його соціальних поглядів. Водночас у періоди «відлиги» у внутрішній політиці держави більшість хрещених Духом демонструвала стійку тенденцію щодо позитивного сприйняття суспільства та держави. Говорячи про вихідні позиції у ставленні до держави, зазначимо, що п'ятидесятники дотримуються християнського розуміння влади як такої, яку встановив Бог (Рим. 13. 1-8). Звідси – вияв шанобливого ставлення до законів і суспільного життя. Втім,

⁸³⁰Петро Яроцький, «Релігійний фактор у сучасній Україні», *Людина і світ*, №3 (2004): 6.

декларована лояльність і покора державній владі як боговстановленому інституту корегується чітким визначенням меж вірнопідданості, яка закінчується там, де закон входить у суперечність із релігійними переконаннями віруючих.

Історія п'ятидесятництва вказує на визначальність у суспільно-політичних пріоритетах ймовірно не культово-догматичної специфіки, а суспільного фону, створеного державою для функціонування релігії. Як уже зазначалося, вітчизняні п'ятидесятники в 1920-х рр. декларували лояльне ставлення до радянської влади й визнали неприпустимою агітацію проти військової служби й уникнення податків, вказали на негативне ставлення до ворогів радянського уряду й прийняли військову повинність за обов'язок християнина євангельської віри.⁸³¹ Посилення державно-правових утисків наприкінці 1920-х рр. й відсутність легального статусу у п'ятидесятницьких спільнот у наступні десятиліття штучно перервали формування соціальних орієнтацій в межах руху. Примусове об'єднання з євангельськими християнами-баптистами викликало до життя нелегальний п'ятидесятницький рух, у якому поступово сформувалася ідея відділення віруючих від світу. В середині незареєстрованих груп поширилося переконання про суспільну непомітність церкви, яка підвищує її шанси на виживання. Через соціальне несприйняття віруючих-п'ятидесятників, що проявлялося починаючи від образ з боку пересічних громадян й неможливості отримання вищої освіти до репресій за релігійні переконання, у середовищі християн віри євангельської сформувалися погляди, які за влучним виразом литовської дослідниці Л. Андроновьєне, можна назвати «окопним менталітетом».⁸³²

У таких умовах розуміння ситуації з боку віруючих розвивалося в двох напрямках: а) світ ненавидить нас; б) ми, зі свого боку, не повинні мати нічого спільного з гріхом (до якого прирівнювалася вся оточуюча культура). Остання

⁸³¹ Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т. 2.: 224.

⁸³² Лина Андроновьєне, Паруш Парушев, «Церковь, государство и общество: о сложности участия постсоветских евангельских христиан в жизни общества». *Богословские размышления. – Евразийский журнал богословия*. Вып. №6 (2004): 179.

позиція безпосередньо пов'язана з акцентом на святість церкви як основної мети зусиль вірних. Звідси активна участь в житті суспільства з боку п'ятидесятників розглядалася як загроза святості. Наслідком такої позиції стало фокусування «хрещених Святим Духом» на релігійному житті. На думку В. Граждана: «...це не реальне переміщення в часі та просторі, а лише від світу зовнішнього, тобто справжнього, об'єктивно існуючого, у світ внутрішній...».⁸³³ В умовах демократизації другої половини 80-х рр. християни віри євангельської починають розкривати свій потенціал й поза межами релігійної сфери. Цей процес розглядається як повернення до справжньої соціальної суті п'ятидесятництва, знівельованої атеїстичною владою, так і через призму загального світоглядного перевороту, характерного для перехідного періоду. За виразом фахівця з проблеми О. Назаркіної (Панич) відбулося «зміщення ціннісних і світоглядних орієнтацій віруючих в напрямку від інтровертного, замкнутого сприйняття віровчення, бажання самопринизитись, нівелюватись як особистість перед ідеалом Христа, до прагнення більшого індивідуального, особистісного самовираження та самоактуалізації, активного і дієвого зовнішньо зорієнтованого сприймання й відтворення християнських цінностей».⁸³⁴ Звідси, релігійна громада п'ятидесятників мала не просто ще одного члена, сконцентрованого, як маса інших, на внутрішньому поклонінні й спасінні власної душі, а активного християнина, спрямованого на суспільну діяльність з духовними цілями.

В новітню добу християни віри євангельської продемонстрували помітні трансформації у своїх соціальних орієнтирах. Їх детермінанти слід шукати в надзвичайному динамізмі п'ятидесятництва, зокрема, у здатності реагувати на суспільно-політичні зміни, а також з бурхливою інституалізацією п'ятидесятницьких об'єднань наприкінці 90-х рр., централізацією їхньої структури, а також з переглядом євангелізаційно-місіонерських підходів у бік максимального врахування національних особливостей української культури.

⁸³³ В Граждан, *Вероучение и мораль пятидесятников*. (М.: Мысль, 1989): 50.

⁸³⁴ Олена Назаркіна, «Протестантські конфесії України в 90-ті рр. ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії». (Дис. канд. іст. наук, Донецьк, 2003): 147.

Водночас, на даному етапі, Українська Церква християн віри євангельської не оформила свої соціальні засади у вигляді завершеного документу. Це, крім всього іншого, свідчить про те, що процес визначення основних соціальних орієнтирів в межах даної релігійної спільноти триває.

Вихідними положеннями у формуванні основних соціальних підходів вітчизняних п'ятидесятників можуть розглядатися наступні:

1. Церква «нероздільна й незлита» зі світом.
2. Соціальна позиція Церкви – це сучасне прочитання Біблії з урахуванням викликів сьогодення.
3. Соціальне вчення Церкви не є альтернативою щодо наявних соціально-політичних вчень, а спробою наповнити християнським духом та цінностями оточуючу реальність.

Певний вплив на формування соціального бачення Української Церкви ХВС було здійснено документом «Соціальна доктрина євангельських церков України». Серед його підписантів були представники досліджуваної течії, які не задовольнялися ідеєю, що текстами Писання можливо відповісти на всі сучасні виклики. Згідно з документом, соціальні пріоритети вибудовуються наступним чином: людина, сім'я, церква, суспільство, держава, світове співтовариство. В центрі соціальної системи знаходиться людина – образ та подоба Божа. Над усім стоїть Бог, що дає життя й наділяє кожного правами та можливістю служити один одному й суспільству в цілому, збудовуючи та підтримуючи створений Ним світ.⁸³⁵ Права та свободи людини мають поширюватися на усіх людей. Разом з цим, свобода думки, совісті та релігії є невід'ємним правом людини, що визнано міжнародними документами й покладено в основу Конституції України.

Українська Церква ХВС засуджує будь-який прояв ворожнечі по відношенню до людей через неприйняття їх переконань та поглядів, відстоюючи необхідність досягнення толерантності – терпимого ставлення до кожної людської особистості, громадянської згоди в демократичній державі.

⁸³⁵ *Соціальна доктрина євангельських християн України* (Днепропетровск, 2009): 22.

Метод досягнення взаємоповаги – діалог, що передбачає не уніфікацію поглядів й оформлення в панівну ідеологію, а рівноправне та поважне партнерство.

Тим самим принципом необхідно керуватися й у царині міжетнічних відносин, розуміючи на основі Писання, що усі народи та нації рівні перед Богом (Дії 17:26). Виходячи з того, що Україна багатонаціональна держава, УЦХВС не вітає поділ народів на малі та великі, більш чи менш впливові. Культурне та етнічне розмаїття має слугувати взаємному збагаченню, а не бути джерелом конфліктів та протистоянь. Віруючі мають з повагою ставитися до ментальних особливостей й культурних цінностей усіх народів. Говорячи про діалог, Церква закликає не до стирання відмінностей між культурами чи народами, а до їх плідної та збудовуючої взаємодії. В цілому, за доречним висновком дослідника соціальних концепцій Ю. Подорожного, протестанти «виборюють релігійну свободу не лише для себе, але захищають права усіх. Важливою є не лише релігійна свобода, але і гідність особистості у цілому... Протестанти підтримують ті положення державного і міжнародного законодавства, які забезпечують свободу і права людини».⁸³⁶ Також християни віри євангельської вчать про любов та повагу до Вітчизни, що проявляється в діяльності спрямованій на підвищення добробуту суспільства та держави (Єремії 29:7), а також у цінуванні вітчизняного історичного та культурного насліддя, стверджуючи духовні та моральні цінності.

Українська Церква ХВС розглядає державу як інститут, встановлений Богом з метою підтримки порядку в суспільстві (Рим. 13:1-3). Завдання державної влади – захищати права громадян, незалежно від їх поглядів на життя та ставлення до релігії. Християни вважають для себе обов'язковим виконання законів країни. Однак якщо державна влада приймає закони, що шкодять свободі совісті та богослужіння або спонукають віруючих до аморальності, Церква ХВС залишає за собою і своїми членами право поводитись згідно свого сумління і принципів Писання. Церква і держава

⁸³⁶Юрій Подорожній, «Діалог Церкви у суспільства в сучасній українській теології» (Дис. канд. філос. наук, К., 2018): 70.

мають різні цілі і завдання. Церква покликана проповідувати Євангеліє й установлювати принципи Царства Божого. Держава – інститут права, порядку і приборкання зла. Тому церква і держава не повинні ні зливатися воедино, ні підмінювати одна одну. Церква не повинна втручатися в справи, що відносяться до виняткової компетенції влади. Так само і держава не повинна втручатися у внутрішнє життя Церкви.

Віруючі люди покликані і повинні служити суспільству і державі, серед іншого, беручи участь у політичній діяльності. Християнам, що займають відповідальні посади в державних установах або є обраними у представницькі органи влади, надається можливість використовувати свої дари і таланти на благо всього суспільства. Водночас, Українська Церква ХВС не радить священнослужителям різного рівня долучатися до політичної царини. На думку голови течії М. Паночка, «Церква має бути вищою за всі явища й схилити суспільство працювати над духовним розвитком». Але члени церкви як громадяни «мають право, навіть повинні, брати участь у тих процесах, які відбуваються в країні для розумного устрою держави»⁸³⁷.

У демократичному суспільстві вибори – єдиний законний спосіб формування органів державної влади, оскільки в них виражається воля народу. Пастори помісних громад зазвичай радять кожному робити вибір за велінням своєї совісті. Рішення за кого голосувати приймається християнами з молитвою і ґрунтується на тому, що буде найкращим для країни, для збереження свободи і для поширення Євангелія.

Як вважає відомий вітчизняний вчений В. Єленський, «вторгнення» церков в історію українського парламентаризму починається з 1994 р.⁸³⁸ Однак, п'ятидесятники вперше виступають помітною силою під час парламентських виборів 1998 р. Так, у переддень виборів 1998 р лідери п'ятидесятництва закликали вірних прийти на виборчі дільниці й голосувати за власним

⁸³⁷ Михайло Паночко, «Християнин і політика». *Реаліс. Журнал християнського навчально-дослідницького центру «Реаліс»*. Зима (2005):14.

⁸³⁸ Віктор Єленський, «Церква і вибори: спогади про майбутнє». *Контекст*. №12 (2001): 24.

розсудом, але зважаючи на історичне минуле християн віри євангельської.⁸³⁹ В подальшому активність п'ятидесятників у виборах зростає, особливо під впливом подій виборчої кампанії 2004 р., а згодом Євромайдану 2013-2014 рр. Особливо після 2014 р. в окремих п'ятидесятницьких заходах приймали участь відомі вітчизняні політики, що викликало невдоволення в середовищі вірян, оскільки Українська Церква ХВС подібними діями орієнтувала своїх послідовників у певному напрямку.

Загалом варто відзначити, що еволюція поглядів на суспільство та державу почасти є складовою більш широкого процесу секуляризації, який включає в себе переорієнтацію церкви на мирську проблематику, усвідомлення її суспільної місії, прагнення досягти духовних цілей за допомогою соціальних засобів.

П'ятидесятники особливу увагу приділяють зміцненню інституту сім'ї. Вважається, що Господь створив чоловіка і жінку рівноцінними і рівноправними членами суспільства, тому неприпустимою є будь-яка форма приниження і дискримінації жінок у суспільстві. Шлюб має бути побудований на абсолютній вірності і бути нерозривним до смерті одного з подружжя. Розірвання шлюбу вважається трагедією і гріхом, заподіюючи страждання не тільки подружжю, але і дітям. У той же час перелюб (невірність) вважається достатньою підставою для розлучення. Припустимою причиною розлучення також може бути випадок (якщо це доведено), коли невіруюча сторона залишає віруючу через її/його релігійні переконання.⁸⁴⁰

Оскільки Бог встановив шлюб як союз чоловіка і жінки, а також, виходячи з того, що Біблія засуджує гомосексуалізм як протиприродний і такий, що принижує найкраще творіння Бога, п'ятидесятники вважають неприйнятною для України реєстрацію шлюбів гомосексуальних пар, і усиновлення дітей подібними сім'ями. У відповідь на проведення в Україні «парадів рівності»,

⁸³⁹Звернення до церков християн віри євангельської напередодні парламентських виборів 1998 р. Особистий архів автора, 1998: 1

⁸⁴⁰Сім'я у світлі Слова Божого. В Засади віровчення Церкви християн віри євангельської України. (К.: Відділ освіти ЦХВСУ, 2011): 141.

п'ятидесятники ініціювали проведення парадів традиційних сімей. Частина вірян також активно прагне протидіяти популяризації культури одностатевих стосунків.

У своїй оцінці навмисного переривання вагітності (аборту) християни віри євангельської дотримуються традиційного для християнського світу погляду, що прирівнює аборт до навмисного убивства людської істоти, створеної за Божим образом і подобою. Відповідальність за убивство не народженої дитини несе не тільки мати, але і батько у випадку його згоди на здійснення аборту. Те ж стосується і лікаря, що робить аборт.

Однією з найбільших цінностей людського буття віруючі називають здоров'я, під яким розуміється динамічний процес збереження і розвитку психічних, фізичних і духовних здібностей людини, його оптимальної працездатності і соціальної активності. Нормальне забезпечення цього процесу прямо залежить від послуху тим фізичним, духовним, моральним законам, яким Бог підкорив існування людини. Підкреслюючи цілісність людської особи, п'ятидесятники вслід за Писанням називають тіло людини «храмом Святого Духа», тому виступають проти шкідливих звичок й сприяють їх профілактиці. Традиційні методи профілактичного, роз'яснювального і репресивного характеру не досягнуть мети, якщо не поставити в основу зміну системи цінностей молодіжної культури, виховання підростаючого покоління на основі християнських принципів. З метою досягнення цих цілей, Українська Церква ХВС ініціює та організовує комплексну роботу від виховних бесід та гуртків до створення мережі реабілітаційних центрів.

Святкування 500-літнього ювілею Реформації у 2017 р. нарешті актуалізувало рефлексії навкруги економічних питань в середовищі християн віри євангельської. В основі розуміння економіки п'ятидесятники, як узагалі протестанти, підкреслюють наступний факт: земля й усе, що наповняє її, створено Богом і по праву належить Йому. У свою чергу, Він дав людям право користуватися всіма земними благами (Буття 1:27-28). П'ятидесятники вчать старанно працювати, бо завдяки цьому формується й розвивається

людська особистість. Вважається, що Писання не віддає переваги якомусь визначеному роду людської діяльності. Будь-яка діяльність, що відповідає Божим принципам, догоджає Господу і благословенна Ним.⁸⁴¹ При цьому, Бог закликає працювати сумлінно (Послання до Єфесян 6:5-8), а ті хто трудяться, мають право на гідну винагороду (1 Послання Коринтян 9:7-10).

Серйозним іспитом для економічної, екологічної та трудової зрілості християн віри євангельської стала «бурштинова лихоманка» на Поліссі. Попри заклики керманічів церков не приймати участі в незаконному видобутку бурштину⁸⁴², чимало вірян долучилися до цього, виправдовуючи свої дії юридичною неврегульованістю цього питання, економічними негараздами та «належністю земних дарів Господу». Таке, подекуди варварське відношення до природних ресурсів, крім всього іншого, обумовлене ідеєю, що «земля і всі справи на ній згорять», тому необхідно використовувати ті можливості, які відкриваються.

У лавах ХВЄ в останні роки, у зв'язку з війною на Сході України, загострилося питання військової служби. Попередньо декларувалося, що християни засуджують будь-яку пропаганду війни і дії, що ведуть до її розв'язання. Звідси, вважалася нормативною постійна молитва за мир у світі (1 Послання Тимофію 2:1-2), а також підтримка будь-яких суспільних миротворчих ініціатив. В межах ХВЄ всі роки велось виховання в молодого покоління почуття патріотизму і любові до України. Також вказувалося, що випадку, коли Батьківщина знаходиться в небезпеці, християни беруть участь у захисті України тими засобами, що не суперечать їх совісті і релігійним переконанням. З настанням реальних військових дій, в свідомості віруючих стався помітний зсув з пацифістських позицій до необхідності захищати Батьківщину. Церкви масово долучилися до допомоги армії, сім'ям солдатів, потерпілих, до служіння капеланів. Хоча офіційно керівництво УЦ ХВЄ не

⁸⁴¹Анатолій Іванов, «Християнин на робочому місці». *Благовісник. Видання Церкви християн віри євангельської України*. №2. (2015): 14–15.

⁸⁴²Олександр Гроц, «Бурштинова лихоманка». *Благовісник. Видання Церкви християн віри євангельської України*. №2. (2015): 8-9.

опублікувало заяву стосовно участі вірних в бойових діях, відомо, що є віряни Церкви, які безпосередньо знаходяться на строковій службі, або навіть перебувають на контракті в армії. Служителі церков часто відвідують зону бойових дій, проводять духовні бесіди з солдатами, а також приймають участь в похованні загиблих. Загалом, констатуємо, що в середовищі християн віри євангельської відбувся зсув від пацифістських позицій, обумовлений загальною ситуацією, яка склалася в країні. Теологічне осмислення цих трансформацій ще попереду.

П'ятидесятники в Україні гостро потребують вироблення чітких контурів політичного богослов'я. Інакше наростає небезпека пристосування до панівного політичного контексту, або перспектива бути використаною однією з політичних сил. Осмислення цієї царини можливе в контексті усвідомлення пророчої ролі церкви в суспільстві, її відповідальності за духовний стан людей.

Цілий ряд сфер життя суспільства все ще залишається поза увагою п'ятидесятників. Надмірний акцент на особистому благочесті, подекуди легалізм обмежують можливості участі в соціальному та культурному житті. Відтак зростає необхідність формування цілісної євангельської культури на ґрунті класичного протестантського світогляду і кращих зразків української національної культури. Необхідно консолідувати зусилля для розвитку протестантського мистецтва, естетичного богослов'я, художньої літератури, літературної і кінокритики. Є чимало викликів у сферах засобів масової інформації, технічного прогресу, комп'ютеризації та віртуалізації. Пророча оцінка усіх сфер суспільної реальності повинна стати невід'ємним аспектом діяльності церкви.

Попри те, що Українська Церква християн віри євангельської поки ще не має своєї офіційної завершеної соціальної доктрини, ступінь її зацікавленості й включеності в суспільне життя є високою. Зростання активності так чи інакше буде спрямовувати п'ятидесятників до оформлення своїх соціальних орієнтирів, які вербально вже існують, але ще не записані та не поглиблені до рівня сучасних викликів. Сьогодні у колах ХВС переважає думка про те, що

соціальна доктрина не лише демонструє відношення віруючих до світу, а є своєрідним інструментом захисту й збереження власної ідентичності, особливо коли Церква бажає бути джерелом позитивних ініціатив щодо трансформацій в суспільстві.

5.5. Особливості віровчення та практики Об'єднаної Церкви ХВС

Однією з основних передумов організаційного роз'єднання п'ятидесятництва в Україні стала політика радянського керівництва, що ставило за мету ліквідувати цей релігійний напрямок. Штучне поєднання в серпні 1945 р. християн євангельської віри та християн віри євангельської зі спорідненою для них течією євангельських християн-баптистів, викликало до життя нелегальний рух п'ятидесятників в післявоєнний період.

Московська (Серпнева) угода 1945 р. між ЄХБ з одного боку, а також ХЄВ та ХВС з іншого, передбачала відмову п'ятидесятників від окремих релігійних практик, а саме говоріння іншими мовами під час молитви та омовіння ніг. Такі умови викликали неоднозначну реакцію хрещених Духом Святим. Частина п'ятидесятницьких лідерів на чолі з підписантом угоди П. Бідашем зайняла вичікувальну позицію, а згодом відмовилася від союзу.⁸⁴³ В 1948 р. підпільний з'їзд в Дніпродзержинську розпочав інституційне оформлення союзу церков, які були в опозиції до ВРЄХБ. Кількість громад з незареєстрованим статусом увесь час змінювалася залежно від успіху об'єднавчих зусиль баптистського релігійного центру, що ініціював Уповноваженим Ради у справах релігійних культів. З іншого боку, майже кожного року радянські органи виявляли нові підпільні групи ХЄВ, що часто не належали до жодного релігійного союзу.⁸⁴⁴

У цих умовах, з метою виведення більшості нелегальних груп з підпілля, керівництво країни в 1968 р. дозволяє зареєструвати автономно (без дозволу мати керівний центр) найбільш лояльну до існуючої влади частину

⁸⁴³ Центральний державний архів громадських об'єднань України. Фонд 1. Опис. 23. Справа. 1640.

⁸⁴⁴ Грушова, «Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні»: 113.

п'ятидесятників, чим, фактично, провокує ще один розкол в їх середовищі. Однак, значна частина віруючих залишилася на старих позиціях, вважаючи, що «зареєстровані брати та сестри зрадили Святого Духа, перейшовши до баптистів».⁸⁴⁵

На початку 80-х рр. у нелегальному п'ятидесятництві стався ще один розкол. Він був обумовлений різною реакцією на талліннський рух, що являв собою пієтистську хвилю в євангельському середовищі СРСР. Частина єпископів на чолі з В. Бєлих сприйняла цей рух оновлення як надприродну дію Бога й стала його провідниками та популяризаторами, інша на чолі з єпископом М. Івановим, вдалася до критики. До 1982 р. розкол організаційно оформився.⁸⁴⁶

Напередодні демократизації суспільства, п'ятидесятницький рух виявився розділеним, не було єдності і в його нелегалізованій частині. Станом на 1 травня 1989 р. з приблизно 650 п'ятидесятницьких громад діючих в Україні, 300 були зареєстровані як баптистські, близько 200 були зареєстровані автономно й 150 не були зареєстровані.⁸⁴⁷ Однак, вважається, що остання цифра була значно більшою, але кількість громад ніхто не міг уточнити, включаючи очільників незареєстрованого руху.

В нових умовах перспективність єдиного п'ятидесятницького центру не викликала сумнівів. До ініціативного комітету по об'єднанню увійшли представники більшості осередків цієї пізньопротестантської течії. Особлива роль у консолідації п'ятидесятників України належала єпископам нелегального братства М. Мельнику та М. Камінському, які прагнули до створення єдиного центру ХВС, відійшовши від старих позицій. Об'єднавчі зусилля завершилися відновленням на з'їзді у м. Коростені Союзу християн віри євангельської у травні 1990 р., про що йшла мова в попередньому підрозділі.

За таких обставин більшість незареєстрованих громад відмовилася долучатися до відновленого союзу. Причому головною причиною стали не

⁸⁴⁵ Державний архів Запорізької області. Фонд 4548. Опис.1. Справа 19.

⁸⁴⁶ Владимир Мурашкин, «Тернистый путь». *Евангелист*. №6 (2002): 17.

⁸⁴⁷ Грушова, «Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні»: 150.

догматичні суперечки, а ставлення церковного керівництва до нових умов релігійної свободи. Згодом носії цієї позиції дали пояснення таким діям: «Свобода, що прийшла, відкрила для руху ХВС глибоке внутрішнє протиріччя, яке виявилось у психології віруючих як спадок винесений з трагічного минулого... Тому частина громад вирішила навіть при демократичному законодавстві залишитися незареєстрованими».⁸⁴⁸ Психологічний поріг, сформований у свідомості віруючих, виявився занадто високим, щоб його можливо було подолати. Обіцянка радянської влади в 1956 р. в умовах відлиги зареєструвати окремих п'ятидесятницький союз була порушена з її згортанням. В результаті ініціатори реєстрації пройшли через місця позбавлення волі, штрафи, переслідування. В умовах перебудови лідери незареєстрованого п'ятидесятництва сприйняли релігійну лібералізацію як тимчасову. Запевнення керівників легалізованого Союзу ХВС, а також представників влади у тому, що реєстрація в нових умовах не має нічого спільного з тією, що була в 60-70-ті рр., не змінила позицій нелегалів. Їх очільники не зважали на те, що незареєстрований п'ятидесятницький рух починався як рух за реєстрацію окремого від ВРЄХБ п'ятидесятницького союзу. Тепер цінністю визнавався сам незареєстрований статус, а будь-які контакти з державними органами вважалися шкідливими.

Незважаючи на таку пересторогу до держави, релігійні громади, що не увійшли в союз прагнули до консолідації між собою та подолання розколу 1982 р. Після зустрічі лідерів незареєстрованих братств В. Белиха та І. Федотова у травні 1992 р. вони об'єдналися. 1-2 серпня 1992 р. у Москві відбувся перший з'їзд нового утворення, що здобуло назву Об'єднана Церква християн віри євангельської (ОЦХВЕ). Український центр ОЦХВЕ очолив Начальницький єпископ Г. Бабій. До складу нового Союзу увійшло близько 300 п'ятидесятницьких громад.⁸⁴⁹

⁸⁴⁸Тематическая программа Библиейской школы по вероучению ОЦХВЕ: 432.

⁸⁴⁹Там само: 433.

Вже на початковому етапі діяльності ОЦХВЄ в Україні виявилися її особливості порівняно з іншими п'ятидесятницькими союзами. Насамперед, це – глибока аполітичність мислення віруючих, яка проявлялася не лише у відмові реєструвати громади й власний релігійний центр, а й у майже повній відсутності будь-яких відносин ОЦХВЄ з державними інституціями. За таких умов, навіть при наявності демократичного законодавства в Україні, незареєстровані ХВЄ не могли безперешкодно провадити свою діяльність, особливо, євангелізаційні та благодійницькі заходи. Крім цього, їм могли відмовити в реалізації деяких прав, які мають члени зареєстрованих релігійних організацій (наприклад, у проходженні альтернативної служби юнаками). З іншого боку, державні органи втрачали можливість будь-якого контролю над цими громадами. Показовою щодо цього є відсутність статистичних даних у Державному Комітеті у справах національностей та релігій 90-х рр. про існування чималої кількості громад ХВЄ.

Наслідки такого підходу проявилися в інших сферах діяльності незареєстрованих п'ятидесятників. Це стосується повного організаційного оформлення течії, розробки її ідейно-догматичної програми, матеріальної бази тощо. Яскравим прикладом нелегального існування в демократичних умовах стало будівництво легкоконструйованих наметів для проведення богослужінь. Зведення повноцінних споруд у 1990-ті рр. вважалося недоцільним, через нетривалість, на думку віруючих, умов свободи. Інші наполягали на швидкому скороченні «останніх» днів, тим самим нівелюючи погляд на матеріальні речі в очах віруючих. Подекуди п'ятидесятники продовжували збиратися у приватних будинках, що нагадувало богослужіння в недавньому минулому.

Важливою особливістю незареєстрованого об'єднання ХВЄ стало збереження організаційної структури на рівні СНД. ОЦХВЄ має національні організаційні утворення, тобто вітчизняний осередок визначається як Український центр Об'єднаної Церкви ХВЄ.⁸⁵⁰ Ця специфіка характерна й для інших релігійних утворень з незареєстрованим статусом, які діють в

⁸⁵⁰ «Представляем ОЦХВЕ». *Слово христианина*. №6 (2002): 5.

демократичних умовах. Подібні наднаціональні церковні надбудови у випадку з ОЦХВС свідчать про космополітичність поглядів віруючих в 90-ті рр., їх несприйняття українських реалій, відсутність патріотичної позиції.

Незаконний статус ОЦХВС не дозволив їй зайняти власну нішу як в українській релігійній палітрі взагалі, так і в п'ятидесятництві – зокрема. Віруючі з пересторогою ставилися до «зареєстрованих» братів та сестер, ще негативніше віднеслися до нових п'ятидесятницьких деномінацій, які виникли в умовах релігійної свободи. Практично відсутніми були контакти ОЦХВС з іншими протестантськими конфесіями України. Такий своєрідний ізоляціонізм пов'язаний зі специфічною еклезіологією незареєстрованих п'ятидесятників, що може бути визначена як партикулярна. Згідно неї існує «наречена Христа», яка ідентифікується як «істина церква», виплекана в гоніннях. Інші євангельські течії інтерпретуються як «спасенні народи» або «подруги церкви».⁸⁵¹ Вони претендують на спасіння без особливих привілеїв. Подібний підхід незареєстровані п'ятидесятники часто описують через метафору «вузької стежки», мовляє є «широкий шлях», яким йде все людство, є «вузька дорога», якою крокують євангельські віруючі, а на ньому є «вузька стежка по якій до Царства Божого рухається наше незареєстроване братство». Подібні еклезіологічні акценти сформували в середовищі хрещених Святим Духом почуття виключності та ускладнили можливість побудови партнерських стосунків з іншими євангельськими віруючими.

Однією з ключових відмінностей між Українською Церквою ХВС та Об'єднаною течією є підхід до Писання. Перебування у складі ЄХБ, а особливо навчання частини очільників церков на Заочних біблійних курсах, дозволило засвоїти переважно історико-граматичний підхід до Писання. Натомість в ОЦХВС превалює яскраво алегоричний підхід до Писання. Наприклад, формування Церкви Христової описується наступним чином: «У ребрі Адама була його дружина Єва. Під час міцного сну Бог взяв ребро Адама і створив з нього дружину і привів її до нього. Тому Єва – плід страждань Адама. Подібно

⁸⁵¹ Тематическая программа Библиейской школы по вероучению ОЦХВЕ: 28.

до цього Христос, про Якого Письмо говорить, що Він є другий Адам, який прийшов з Неба. Він на Голгофі заснув сном смертним і тоді було пронизано Його ребро, тому Наречена і Дружина Агнця є плодом Його страждань. Вона народилася після Його Воскресіння і є кістка від кістки Його, і плоть від плоти Його».⁸⁵² Звідси, становлення церкви мислиться в категоріях страждання, так само як і її розвиток.

Для ОЦХВС характерне обов'язкове виконання прикладу Христа в омиванні ніг перед євхаристією (на підставі Єв. від Івана 13 розділ). Подібна практика проголошується «заповіддю Ісуса», слова Ісуса Петру «якщо не омиєш ніг, не будеш мати частки зі Мною» сприймаються буквально. При цьому, пояснення «омовіння ніг» теж є алегоричним. Воно інтерпретується як виконання заповіді «люби ближнього»: «Щоб об'єднатися з Богом, який є любов, через Тіло і Кров Його, Церква спочатку об'єднується в любові між собою, через заповідь применшення. Омивання ніг – це вираз справою любові і служіння один до одного».⁸⁵³

Представники Об'єднаної Церкви буквально трактують біблійну хронологію. Це дозволяє гармонізувати не лише історичні, а й есхатологічні події. Біблійна фраза: «У Господа один день немов тисяча років» (2 Послання Петра 3:8) екстраполюється на всі події: «Шістьма відомими Богу заходами часу створені небо і земля. Сьомий – день вічного Божого спокою. Число «сім» у всьому Святому Писанні виражає повноту Божих справ. Біблійна хронологія обчислює: від Адама до Авраама – 2000 років; від Авраама до Христа – 2000 років; від народження Христа до другого приходу Христа за Церквою також 2000 років. А сьоме тисячоліття – Царство Бога і Христа на землі».⁸⁵⁴

Есхатологічне бачення ОЦХВС надзвичайно конкретне й засноване на моделі П. Бідаша «Альфа та Омега» запозиченої з праці диспенсационаліста Р. Бокмелдера «Тлумач Біблії». Ця есхатологічна модель виросла на підставі буквальної герменевтики з поєднанням алегоричного підходу в тлумаченні

⁸⁵² Тематическая программа Библиейской школы по вероучению ОЦХВЕ: 26.

⁸⁵³ Там само: 87.

⁸⁵⁴ Там само: 133.

історій Старого Заповіту. Ключовими компонентами цього підходу є поділ врятованих на Церкву й «спасенні народи», розуміння відродження як процесу, що починається від народження від води («Слово Боже просвітлює і приводить до покаяння та хрещення у воді») і народження від Духа («хрещення Духом Святим із знаменням інших мов»)⁸⁵⁵ та преміленіалізм.

Серед інших відмінностей ОЦХВС у контексті інших п'ятидесятницьких деномінацій вирізняються наступні:

1. Надзвичайна роль пророцтва, що виголошується віруючим під дією Святого Духа. Наявність цього одкровення обов'язкова (в деяких церквах – бажана) при прийнятті важливих рішень щодо питань обрання керівництва громади, її розвитку, приєднані нових членів та ін. В цьому контексті особливе місце належить Божим вибранцям – «сосудам», які виголошують Божу волю.

2. Вплив пророків та «сосудів» на управління незареєстрованими громадами, яке іноді коригує єпископське та пресвітерське керівництво. У церквах УЦХВС практика духовних дарів має інше призначення й здебільшого не співвідноситься з керівництвом громади. Іншими словами в ОЦХВС превалює харизматичний тип управління, який покликаний ствердити богонатхненність тих чи інших рішень очільників церкви.

3. Якщо в зареєстрованих громадах пневматологічний фактор здебільшого сприймається як засіб місійної діяльності (Дух живить місіонерську активність віруючих на підставі наративу Луки (Дії Святих Апостолів 1:8)), то в ОЦХВС пневматологічна особливість виведена за рамки місіології й введена в еклезіологічну, а подекуди й сотеріологічну царину. Тобто, хрещення й сповнення Духом Святим розглядається тут не як засіб для свідчення, а як ознака «істинної церкви» («нареченої»). Дехто з незареєстрованих п'ятидесятників досі тримається точки зору «нехрещений Духом з ознакою інших мов – не врятований». Такі акцентив нелегальному п'ятидесятництві сформувалися в післявоєнний час, в добу боротьби за власну п'ятидесятницьку інституцію. Тоді важливо було показати перед владою, що

⁸⁵⁵Гергий Бабий, «О рождении свыше». *Слово Христианина*. №5(2004): 5.

п'ятидесятники відрізняються від ЄХБ, а Московська угода – «шлюб не через взаємне кохання», а вимушений крок.⁸⁵⁶ Таким чином, особливість п'ятидесятницького віровчення стала своєрідними лінзами, через які нелегали інтерпретували інші теологічні питання.

4. Необхідність систематичної сповіді кожного члена церкви представнику церковної ієрархії. В легалізованих громадах сповідь є добровільною справою віруючого й не поставлена на регулярну основу.

Своєрідною квінтесенцією світогляду Об'єднаної Церкви ХВС в 90-ті рр. ХХ ст. стала стаття М. Чижа «Хто ми в світовому п'ятидесятництві?». Автор ставить за мету вказати відмінні характеристики ідентичності цієї течії. Своєрідним маркером вчення цього п'ятидесятницького напрямку виступає в інтерпретації Чижа поняття «незарєєстровані», яке включає в себе відчуття тимчасовості земного перебування, опозицію до панівної культурної парадигми та антиінтелектуалізм. При цьому автор стверджує вибірковий підхід до реальності, заснований скоріше на принципі прагматизму, ніж на Писанні.⁸⁵⁷ Стосовно освіти автор заявляє: «Ми – не вчені люди, якщо говорити про теологічному освіті, але не невігласи, нехай ніхто про нас так не думає. Ми не освічені, але не дурні».⁸⁵⁸ Ця позиція обумовлена поглядом на перевагу інтуїтивного пізнання над аналітичним, а також загалом недовірою до знань в 1990-ті рр. Наприклад, М. Чиж розповідає як не дозволив проповідувати одному закордонному богослову з книги Об'явлення Івана Богослова, бо віряни ОЦХВС мають надприродне відкриття стосовно есхатологічного майбутнього.⁸⁵⁹ Треба відзначити, що з початком 2000-х рр. відношення до богословської освіти в лавах цієї п'ятидесятницької деномінації змінюється у напрямку до позитивного. Спочатку представники течії навчалися на факультетах богословських семінарій «реєстрованого братства», а згодом витворили власні навчальні заклади, серед яких виділяється Українська

⁸⁵⁶ Франчук, *Просила Россия дождя у Господа*. Т.3.:36.

⁸⁵⁷ Наприклад, «ми не рекомендуємо одягати братам краватки, бо вони не є необхідною складовою одягу, однак в наших офісах є комп'ютерна техніка».

⁸⁵⁸ Чиж, *Кто мы с вами в мировом пятидесятничестве*.

⁸⁵⁹ Там само.

теологічна семінарія (м. Вінниця) та Криворізький біблійний інститут. До викладання загальних предметів були залучені кадри з різних п'ятидесятницьких об'єднань, в той час як специфічні погляди братства висвітлює здебільшого єпископальне керівництво. На початку 2000-х рр. в лавах незареєстрованих громад посилюються трансформаційні тенденції. Звертаючи увагу на динаміку розвитку інших об'єднань ХВЄ, впевненіше звучать голоси про необхідність легалізації власної діяльності. Зважитися на цей крок заангажованому минулим керівництву ОЦХВЄ було дуже складно. Ще на початку 90-х рр. частина громад реєструються як місії і тим самим ніби зберігають статус незареєстрованих. Протягом 90-х рр. деякі керівники помісних громад без дозволу релігійного центру та не оголошуючи цього факту вірним, почали реєструвати власні церковні статути. В цих умовах, у вересні 2000 р. на черговому з'їзді Об'єднаної Церкви приймається рішення легалізувати діяльність релігійного центру та окремих громад. Важливою передумовою такого кроку стало реальне виконання Закону про свободу совісті та релігійні організації, прийнятого Верховною Радою в 1991 р., яке зробило безпідставними побоювання віруючих про підступність та короткочасність реалізації цього документа. Віряни ОЦХВЄ знаходячись у незареєстрованому статусі не могли провадити повноцінну діяльність. Також далася взнаки певна ротація керівного складу ОЦХВЄ,⁸⁶⁰ що відкрила шлях новому поколінню служителів, яке прагнуло до узаконення взаємовідносин з державою.

Як результат, спочатку було зареєстровано Український Центр ОЦХВЄ у м. Кривий Ріг.⁸⁶¹ Згодом почалася реєстрація окремих громад, що поволі триває й дотепер. Цей процес не безболісно відбувався у деяких релігійних осередках. Керівники окремих груп зареєстрували статути таємно від основної частини віруючих, побоюючись невдоволення старших членів. Близько ста помісних громад, дислокованих здебільшого на Харківщині та Сумщині, на тлі зміни курсу в ОЦХВЄ, відмовилися підтримувати нововведення й утворили нове

⁸⁶⁰ Мова йде перш за все про смерть Начальствующого єпископа ОЦХВЄ країн СНД та Балтії В. Бєлиха

⁸⁶¹ Тут зосереджена значна кількість громад ОЦХВЄ та проживає Начальницький єпископ України Г. Бабій.

об'єднання незареєстрованих громад (відомі як «чорнозубівці»). Ці релігійні громади не лише відмовилися реєструватися, а й не бачать можливим будувати дома молитви, продовжуючи збиратися в приватних будинках.

Легалізація ОЦХВС дала поштовх для подальшої трансформації суспільно-політичних поглядів віруючих. Про це свідчить не лише постійна рубрика політичних новин у офіційному виданні Об'єднаної Церкви – газеті «Світло воскресіння», а й утвердження активної громадської позиції віруючих. Якщо під час парламентської виборчої кампанії 2002 р. лунали заклики молитися за державу, то напередодні Президентських виборів 2004 р. позиція ОЦХВС стає конкретнішою. У зверненні до віруючих наголошується на необхідності «...йти на виборчі дільниці, за когось віддати свій голос, виконати громадський борг».⁸⁶² Перипетії виборчої кампанії не залишилися поза увагою п'ятидесятницької преси, а їх кінцевий результат викликав її схвальну реакцію, причому відзначена особлива роль більшості християнських конфесій, що постами й молитвами стояли за Україну.⁸⁶³ ОЦХВС в подальшому значно активніше приймає участь в суспільно-політичних подіях, а апогеєм змін стають події Революції Гідності 2013-2014 рр., в яких активну роль зіграли п'ятидесятники. Окрім цього, подальші воєнні дії на Сході України порушили «святеє святих» незареєстрованого руху – пацифістські погляди.

Офіційна реєстрація ОЦХВС сприяла налагодженню діалогу з іншими протестантськими конфесіями. Особливо це стосується взаємин з найчисельнішим п'ятидесятницьким об'єднанням України, яке сьогодні носить назву Української церкви ХВС. Під час серії зустрічей лідери обох союзів дійшли до згоди у багатьох питаннях, внаслідок чого було вироблено Резолюцію про взаємини.⁸⁶⁴ Дружні стосунки налагодилися між окремими громадами, що представляють різні гілки п'ятидесятництва. Про організаційне

⁸⁶²Н Лукаш, «Перед вибором». *Свет воскресения*. №9 (2004): 12.

⁸⁶³Николай Рябчук, «Над Украиной чистое небо». *Свет воскресения*. №1 (2005): 4.

⁸⁶⁴«Резолюція з результатів спільної зустрічі правлiнь ВСЦХВСП та ОЦХВС 28 сiчня 2003 р.». Особистий архiв автора: 1-2.

об'єднання двох споріднених течій мова йшла багато разів, однак його перспектива нині є значно реальнішою, ніж раніше.

Трансформації зазнають й інші напрямки діяльності Об'єднаної Церкви. На початку XXI ст. починається будівництво значної кількості повноцінних Домів Молитви, реконструюються тимчасові намети. Цей факт підкреслює зміну сприйняття віруючими свободи слова в Україні.

В останнє десятиліття з'являється та розвивається активне соціальне служіння ОЦХВС. Мова йде про відкриття мережі реабілітаційних центрів, підліткових та молодіжних клубів для невоцерковлених тощо. Значно посилюється місіонерська діяльність вірних. Останній фактор сприяє поступовій зміні розуміння духовного хрещення у напрямку до місіонального.

Модернізується й форма богослужіння ОЦХВС. Серед нових проявів – широке застосування музичних інструментів, запровадження прославлення – окремої музично-співочої частини богослужіння.

Зміна статусу об'єднання та суттєві трансформації віронавчальних та соціальних постулатів засвідчують відчутну ерозію попередніх поглядів Об'єднаної Церкви. Теологічна та соціальна розгерметизація церков уможлиблює перегляд ключових сотеріологічних та еклезіологічних відмінностей. Нова генерація служителів руху причетна до спільних євангельських заходів у вітчизняному контексті. Зокрема, представники ОЦХВС приймали активну участь у ювілейних заходах присвячених 500-літтю Реформації. Відкриття окремих надбань класичного протестантизму розвиває тезу про імпліцитність перебування Церкви на землі попередні дев'ятнадцять століть. А звідси, зазнають розмивання концепції ОЦХВС про власну виключність, святість та пневматологічну провіденційність. Видається, що з ротацією керівної ланки в межах об'єднання, його відкритість до ідей євангельського протестантизму помітно зростає.

На сучасному етапі розвитку Об'єднана Церква християн віри євангельської – один з провідних п'ятидесятницьких союзів, що нараховує понад 700 громад та близько 60 тис. їх членів. Більшість п'ятидесятницьких

родин багатодітні, тому демографічний фактор сприяє кількісному зросту руху. Громади нерівномірно представлені на території України. Найбільше релігійних осередків зосереджено в містах Кривий Ріг, Маріуполь та Вінниця. В той самий час у західноукраїнських областях, особливо Галичині, ОЦХВС має незначне представництво. Така нерівномірність, яка склалася в минулі десятиліття, поки не дозволяє назвати п'ятидесятницький рух в рамках ОЦХВС всеукраїнським.

Отже, нелегальний в минулому рух п'ятидесятників в Україні зазнав суттєвих трансформацій. Аполітичність поглядів та соціальна герметизація залишилися в минулому. З часу реєстрації відкрився новий етап розвитку громад. Зростає динаміка розвитку стосунків з культурою. Все це утворює позиції п'ятидесятницького руху, забезпечуючи йому вагоме місце в полі конфесійних реалій України.

Висновки до п'ятого розділу

В результаті аналізу значної кількості архівних джерел розкрито теологічні та соціальні виміри вітчизняних п'ятидесятницьких рухів християн євангельської віри і християн віри євангельської, а також простежено трансформацію п'ятидесятництва від місіонального руху до набуття обрисів єпископальної організації. Комплексно розкрито основні траєкторії розвитку сучасних найчисельніших п'ятидесятницьких деномінацій, які визначають ідентичність руху.

Виокремлено еклезіологічні підходи попередників вітчизняного п'ятидесятницького руху, а саме течій «духовного християнства», які підготували ґрунт для початку п'ятидесятництва, а також окремі погляди баптистів та євангельських християн, що стали важливою частиною теологічних конструкцій хрещених Святим Духом. Попри прагнення відродити першоапостольську модель церкви, п'ятидесятники успадкували екстатичність та безпосередність, притаманну громадам христовірів, духоборів і молокан, баптистські акценти на святості та автономному устрої помісної

громади, а також прагнення служити згідно з духовними дарами із залученням якомога більшої кількості віруючих, яке демонстрували євангельські християни. Пневмоцентрична еклезіологічна модель християн євангельської віри (ХЄВ) була достатньо ефективною для свого часу й привабливою як для неофітів, так і для вихідців зі споріднених течій. Християни євангельської віри від 1920-х рр. прагнуть втримати баланс у напружених стосунках між формою і свободою, ритуалом і харизмою, організацією та рухом, і це їм до певної міри вдається через місіонерську спрямованість існування громад та союзних інституцій. Центральним компонентом у формуванні еклезіології ХЄВ є новозавітне вчення про церкву, його ідеї, моделі та метафори, а також елементи еклезіології історичних попередників.

У підрозділі встановлено, що пневматологічний досвід, який інтерпретувався у межах ХЄВ як місіонерський засіб, визначив специфічні конфігурації теологічної ідентичності руху. Мова йде про прагнення перенести зразки першоапостольської духовності, яка мала витворити місіонерські спільноти Духа, що активно займаються благовістям. Акцент на біблійному богослов'ї без глибокої рефлексії, але з чутливістю до об'явлення, високі етичні стандарти, залучення всієї громади у служінні та підпорядкованість церковному і союзному керівництву вирізняє ці «духовні спільноти». Високий рівень централізації руху був покликаний прискорити виконання Великого Доручення, а лояльність до держави мала стати запорукою для досягнення цієї мети. Рух ХЄВ підкреслює власну виключність, протиставляючи себе спорідненим течіям баптизму та євангельського християнства, що веде до абсолютизації окремих пневматологічних положень, які згодом в умовах радянських переслідувань та відсутності зовнішніх зв'язків із закордонними одновірцями, суттєво змінять теологічну систему п'ятидесятництва.

Продемонстровано, як основні принципи ранньої місійної еклезіології хрещених Духом Святим втілюються в західноукраїнському «русі Духа» у міжвоєнний період.

Спираючись на наративи книги Дії Святих Апостолів й розуміння П'ятидесятниці не лише як історичної події, а й триваючого духовного процесу, представники західноукраїнського п'ятидесятництва інтерпретували власний духовний досвід як інструмент для звершення місії. Місіональний імператив «руху Духа» обумовив гнучкість його організаційної структури, в якій надцерковна організація допомагає помісним громадам виконати їх місію, нівелюючи потяг до ієрархізації. Ключовою особою у такій еклезіологічній моделі постає благовісник, а не єпископ чи пресвітер, а харизматичний елемент в управлінні превалює над адміністративним. Егалітарний характер має й внутрішнє влаштування спільноти, в якій кожен вірянин розглядається як євангелист, включаючи жінок, оскільки наявність покликання й пророчого наділення силою долає соціальні та гендерні упередження.

Премієніалістська зосередженість п'ятидесятництва обумовила наголос на євангелізаційну проповідь із підтвердженням чудес та знамен як вияву реальності Царства Божого. Натомість, соціальна активність, культурний та національний фактори були мінімізовані через очікування парусії і подій останнього часу. Водночас, модель місійної еклезіології християн віри євангельської виявилася найбільш дієвою в сільському православному контексті Волині, долучивши до руху здебільшого українців. Значно менші здобутки місійної діяльності хрещених Духом спостерігаються в греко-католицькому контексті Галичини та західноукраїнських містах, де переважало неукраїнське населення.

Проаналізовано історико-богословські передумови трансформації вітчизняного п'ятидесятництва від місіонального руху до єпископальної організації протягом ХХ – початку ХХІ ст. Доведено, що представники раннього п'ятидесятництва інтерпретували власний духовний досвід як інструмент для звершення місії, у той час як сучасне покоління п'ятидесятників скоріше вбачає в ньому особливий елемент ідентичності руху. В умовах боротьби за виживання в добу радянського атеїстичного експерименту пневмацентричний потенціал частіше виражався у містичних

проявах та спробах зберегти вірність перед обличчям атеїстичної загрози, що природно уможливило зростання вертикального фактору в управлінні.

На думку автора, ключовою передумовою посилення єпископальних тенденцій став своєрідний богословський зсув, який проявився в тому, що пневматологія, яка раніше живила місійну діяльність хрещених Духом Святим, тепер скоріше підкреслювала особливості їх ідентичності. Останнє сфокусувало вірних на власній духовності й стало фактором зміни розуміння пневмацентризму від «місіонерської громади» до «громади вибраних святих». На тлі несприятливих суспільних процесів у післявоєнний час й неможливості спілкування із західними одновірцями, стався перехід від «відкритої» моделі існування об'єднання, яка корелюється з місіональністю, до «ізоляціоністської», суспільно індиферентної, скерованої до збереження абсолютизованих віронавчальних особливостей. Своєрідною гарантією цієї збереженості ставав єпископат, котрий дбав не про поширення вчення, а наголошував на його особливостях, що суттєво деформувало богословську ідентифікацію руху.

З'ясовано, що в новітніх умовах, попри зміну суспільного фону, єпископальні тенденції посилилися через недостатню окресленість у вітчизняному п'ятидесятництві еклезіологічних питань, запозичення елементів богослужбової термінології традиційних церков, задля набуття рухом респектабельності у стосунках з іншими християнськими церквами та владою. Втрата принципів загального священства та внутрішнього демократизму обмежує вивільнення духовного потенціалу громади й стає загрозою автентичній п'ятидесятницькій еклезіології, яка бачить церкву як «церкву в місії».

Окреслено стан та напрямки трансформації богословських та соціальних орієнтирів найчисельнішої вітчизняної деномінації. Визначено, що передумови повільної теологічної ідентифікації руху слід шукати в особливостях його духовності, євангелізаційній спрямованості, наявності рудиментів минулого, що проявилися в недовірі до інтелектуальної діяльності.

Богословська модель ХВЄ вирізняється перевагою інтуїтивного пізнання над аналітичним, бібліоцентризмом, вербальністю та наративністю теологічної традиції, а також директивністю. На прикладі праць ключових викладачів та богословів Української Церкви ХВЄ продемонстровано траєкторії теологічних трансформацій. Зокрема, А.Кліновський прагне збалансувати духовні практики наголосом на бібліоцентризмі. Єпископ В.Боечко, розглядаючи хрещення Духом Святим як один з етапів народження згори, виражає теологічну лінію п'ятидесятництва радянської доби. У працях В.Куриленка переважають харизматичні акценти, які проявляються в ствердженні пандемонізму та харизматичного лідерства. Академічну лінію в лавах ХВЄ відстоює Р.Соловій, пропонуючи для набуття богословської ідентичності п'ятидесятництва діалогічний шлях відкриття кращих надбань класичного християнського богослов'я, а також «теологічну розмову» з сучасними традиціями віри.

Суспільна індиферентність вітчизняного п'ятидесятництва, нав'язана апокаліптичними очікуваннями та радянським впливом, відходить у минуле. Однак перевага простого прочитання Святого Письма над теологічними рефлексіями, а християнської етики над філософськими й соціальними вченнями, поки не дозволяє «руху Духа» сформувати власну соціальну концепцію, адекватну викликам ХХІ ст. Водночас високий рівень включеності в соціальне життя вказує на гостру необхідність її формування не лише задля демонстрації ставлення вірян до суспільства, а й через необхідність збереження власної ідентичності.

Проаналізовано історико-теологічний вимір ідентичності Об'єднаної Церкви християн віри євангельської, яка в незалежній Україні є спадкоємницею нелегального п'ятидесятницького руху. Виокремлено суттєві теологічні специфікації Об'єднаної Церкви, обумовлені буквалістською герменевтикою разом із бажанням втримати особливості власного віровчення в радянський період. До них належить ідея «партикулярної» еклезіології з поділом на «наречену Христа» та «спасенні народи», інтерпретація хрещення

Святим Духом у сотеріологічному світлі, преміленіалістський наголос в есхатології, культове значення практики омовіння ніг перед євхаристією.

В соціальному відношенні в 1990-ті рр. представники Об'єднаної Церкви ХВС демонстрували ізоляціоністські настрої, що обумовлені радянським минулим та гострими есхатологічними очікуваннями. Доведено, що тривале перебування ОЦХВС в умовах релігійної свободи спричинило значу лібералізацію в її лавах, яка проявляється в трансформації відносин із державними й суспільними інституціями, теологічних поглядах та богослужінні.

ВИСНОВКИ

Здійснений у дисертаційній роботі аналіз особливостей богословської та соціальної ідентифікації п'ятидесятницького руху, а також основних теологічних та еклезіологічних траєкторій розвитку вітчизняного п'ятидесятництва дає підстави для наступних узагальнень та висновків:

1. Доведено, що ідентичність п'ятидесятництва насамперед пов'язана із характерною духовністю. В її основі лежить христоцентрична та пневматологічна ідея «повного Євангелія», в якому Ісус сприймається не лише як Спаситель і Той, Хто освячує, а й як Хреститель Духом, Целитель та Цар, Який незабаром гряде. Поєднання вчення про хрещення Святим Духом з ознакою інших мов та палкої віри в реальність сучасного фізичного оздоровлення забезпечують особливі харизматичні характеристики, які мисляться у русі як продовження новозавітної реальності, описаної в наративах книги Дії Апостолів. Наголос на повсюдній досяжності Бога через Святого Духа для усіх вірян виявляє егалітарну сутність п'ятидесятництва, яка набула особливого значення в контексті соціальних, расових та гендерних суперечок початку ХХ ст. Поєднання пневмацентризму та місіології на тлі гострих преміленіалістських очікувань вивільнило потужний місіонерський потенціал п'ятидесятництва. Включеність окремої людини в духовну реальність на еклезіологічному, богослужбовому та герменевтичному рівні забезпечила п'ятидесятництву безпрецедентну привабливість у різних частинах світу, компенсуючи недоліки, пов'язані з маргінальним статусом вірян. Запозичення компонентів п'ятидесятницької духовності спочатку спорідненими релігійними течіями, а згодом й окремими репрезентантами історичних церков суттєво видозмінило християнство ХХ ст. й створило передумови для екуменізму, заснованому на спільному духовному досвіді.

2. Внутрішню природу феномену п'ятидесятництва найсуттєвіше демонструє тріадний методологічний підхід «Дух-Слово-Спільнота». Пріоритетність Духа над Словом виражає пріоритет Божої дії у досвіді та практиці, які згодом осмислюються завдяки зустрічі з Христом через Писання

(Слово). Церковна спільнота мислиться як результат діалогічної взаємодії Духа й Слова, а її основне призначення у світлі пневматологічних властивостей полягає в місіонерській діяльності. Записане Слово функціонує для спільноти як метанаратив, який оживає в сучасності завдяки Духу. Спільнота відіграє посередницьку функцію, розпізнаючи духовний досвід через Слово. При цьому акцент на Духові визначає ключові риси п'ятидесятницької ідентичності, а саме: наративність, емпіричність, заклик до перетворення та місійність, які добре пристосовані до нового культурного умонастрою, що сформувався на Заході у другій половині ХХ ст. двадцятого століття, і водночас до переважно домодерного, умонастрою, який переважає на глобальному Півдні.

3. Витоки п'ятидесятництва пов'язані з теологічними трансформаціями в межах веслеянського руху святості з його культивацією інтенсивного суб'єктивного містичного досвіду, пов'язаного з прагненням пережити «друге благословення», а також ревайвелістським розмежуванням освячення та хрещення Святим Духом. Раннє п'ятидесятництво успадкувало преміленіалістську емфазу епохи, що сформувала відчуття близькості апокаліптичних подій й призвела до дихотомізації світогляду, а також руху зцілення з його наголосом на спокутуванні як джерелі фізичного оздоровлення.

4. Аналіз континентальних особливостей п'ятидесятництва суттєво коригує ідею механічного запозичення американської моделі в інших контекстах. На межі ХІХ – початку ХХ ст. народжується чимала кількість автохтонних пневмацентричних рухів, які визначають особливості теологічної та соціальної ідентифікації регіональних п'ятидесятництв. Доведено, що духовне пробудження на Азуза-стріт у Лос-Анжелесі послугувало своєрідним камертоном для інших духовних рухів. Йдеться не про історичну причинність, а духовну спорідненість. Якщо в Північній Америці та Європі п'ятидесятництво протягом ХХ ст. здебільшого набуло ознак євангельської течії, то в країнах глобального Півдня йшов процес поєднання компонентів п'ятидесятницької духовності з самобутніми рисами локальних п'ятидесятництв, витворюючи своєрідний контекстуальний богословський гібрид.

5. Дотримуючись прийнятої типологізації про «три хвилі Духа», встановлено, що течії «харизматичного оновлення» та «руху чудес та знамен» успадкували від класичного п'ятидесятництва ідею про необхідність відродження духовних харизм як ключового компоненту християнської духовності. Однак народження харизматичних рухів у іншу історичну епоху, необхідність гармонізувати пневмацентричний досвід із доктринальною традицією церков, у контексті яких він був пережитий, спричинили чималі богословські, еклезіологічні й етичні відмінності харизматизму. Мова йде перш за все, про ототожнення духовного відродження та хрещення Святим Духом, заперечення ідеї про мови як первинний духовний доказ, харизматичне розуміння лідерства, відсутність акценту на освяченні та вчення про «успіх та процвітання».

6. Доведено, що ключовою відмінністю п'ятидесятницької теології є вчення про поетапність духовного навернення й хрещення Духом Святим, а також вчення про інші мови як «первинний фізичний доказ» хрещення Святим Духом. Ці підходи на ранньому етапі п'ятидесятництва обґрунтовувалися історичними прецедентами з новозавітних наративів. Сучасні п'ятидесятницькі теологи знаходять основу для них в особливому характері пневматології Луки, сфокусованій на ідеї духовного оснащення церкви задля ефективного місійного служіння. Не відкидаючи сотеріологічного характеру паулістичної пневматології, п'ятидесятники наголошують на пророчому вимірі вчення про Духа у Луки, який стверджує місіонерську природу й призначення дару П'ятидесятниці для церкви усіх епох. Вчення про інші мови у п'ятидесятницькій інтерпретації не ототожнюється з даром говоріння мовами, а розглядається у якості універсального доказу хрещення Духом Святим, зовнішньо підтвержуючи прийняття благодаті від Духа. Попри незрозумілий для оточуючих характер мовлення, п'ятидесятники вбачають у ньому засіб спілкування з Богом, потужний настановний фактор, а також місійний інструмент.

7. Встановлено важливу роль вчення про зцілення та чудеса й знамена для

формування п'ятидесятницької ідентичності. Зцілення як надприродне втручання Бога у сфері фізичного та емоційного стану людини обґрунтовується не лише наявністю подібних прикладів у новозавітній практиці, а як частина відновлювальної роботи Христа напередодні парусії. Воно корелюється з сучасним п'ятидесятницьким вченням про антропологічну цілісність й преображення творіння, а також розглядається у якості компоненту місіонального вияву Царства Божого. Чудеса й знамена проголошені у «русі Духа» нормативним станом п'ятидесятницької церкви, покликані підтверджувати Слово. При цьому, хрещення Духом Святим з ознакою інших мов слугує інструментом до специфічної групи дарів пророчого типу. Егалітарна практика дарів суттєво впливає на п'ятидесятницьке розуміння богослужіння, церкви та місії.

8. Місійна природа п'ятидесятництва обумовила характер еклезіологічного розвитку руху. Неформальне об'єднання християн та спільнот навкруги спільного духовного досвіду витворило демократичний, децентралізований рух, скерований не на інституціоналізацію, а на проповідь «добрих новин» напередодні кінця часів. Висока динаміка місії забезпечувалася пневмацентричним розумінням церкви, відповідальністю кожного вірянина за «душі, які йдуть до загибелі». Поступова втрата апокаліптичного фактору разом з процесами організаційного оформлення відкоригували місійну стратегію від акценту на євангелізм до цілісного розуміння місії. Діапазон еклезіологічних моделей сучасного п'ятидесятництва відзначається безпрецедентним розмаїттям – від конгрегаціоналістських до єпископальних форм.

9. З'ясовано, що типове п'ятидесятницьке богослужіння скероване на досягнення перетворювальної Божої присутності. У своїй суті воно вирізняється спонтанністю, вербальністю, вільним вираженням емоцій кожного вірянина та відбувається у режимі «заклик-відповідь», що забезпечується вівтарним характером. Богослужіння п'ятидесятників покликане створити атмосферу для безпосередньої зустрічі з Богом без відчутного впливу духовенства. Воно схильне до набуття контекстуальних літургійних форм, що

продемонстровано на прикладі вітчизняного п'ятидесятницького руху. Водночас «свобода в Дусі» не означає відсутності символічних та ритуальних елементів у сучасному п'ятидесятницькому богослужінні, окремі форми якого прагнуть творчо відродити богослужбову практику й вияви духовності, притаманні іншим історичним епохам та церковним традиціям.

10. Доведено, що вітчизняні течії п'ятидесятництва постали, дякуючи самобутнім духовним пошукам у надрах містичних напрямків у православ'ї, які були підживлені та оформлені під впливом місійної та організаційної діяльності реемігрантів, підтримуваних із закордону. Теологічній ідентифікації вітчизняного п'ятидесятництва сприяв також вплив євангельських течій. Рухи християн євангельської віри та християн віри євангельської були засновані на рестораціоністській впевненості у відродженні зразків духовного життя першоапостольської доби. Формування пневмацентричних місійних громад із високими етичними стандартами й екзальтованими зібраннями забезпечило динаміку розвитку руху. З'ясовано, що представники раннього вітчизняного п'ятидесятництва вбачали в духовному хрещені місійний потенціал, однак через фактор гонінь та штучного приєднання «руху Духа» до складу євангельських-християн баптистів, відбулася зміна розуміння пневмацентризму в напрямку сотеріологічного та еклезіологічного компоненту, притаманного «істинній церкві». В результаті активність вірян була скерована у суто сакральну площину, посилювалися єпископальні тенденції, зросли апокаліптичні очікування.

11. Сучасні вітчизняні п'ятидесятники прагнуть подолати радянський розрив, який загальмував їх природний розвиток. Українська Церква ХВС перебуває на етапі формування богословської та соціальної ідентичності, який характеризується напругою між інтуїтивним й аналітичним пізнанням, між бібліоцентризмом та прагненням долучити до рефлексії надбання історії церкви, між наративністю і пропозиційністю. У соціальному відношенні активність все ще випереджує її осмислення, породжуючи пристосування до панівного політичного контексту. Надмірний акцент на особистому благочесті,

подекуди легалізм обмежують можливості участі в соціальному та культурному житті. Спадкоємниця нелегального п'ятидесятницького руху – Об'єднана Церква ХВС – здебільшого зберігає вірність теологічним специфікаціям радянської доби, а саме: використання алегоричного методу в інтерпретації Писання, сотеріологічне розуміння досвіду хрещення Святим Духом, розмежування церкви на «наречену» та «врятовані народи», ствердження єпископальної форми управління. Водночас за тридцять років релігійної свободи, руху вдалося здебільшого подолати ізоляціоністські настрої, суспільну індиферентність й здобути офіційний зареєстрований статус.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аванзини, Джон. *30, 60, 100 крат. Ваш финансовый урожай*. СПб. : Слово Жизни, 1994.
2. *Академічне релігієзнавство*, за ред. Анатолія Колодного. – К. : Світ знань, 2000.
3. «Анализ «ячеечного видения» Цезаря Кастелланоса». *Вестник Центра Апологетических Исследований*, Вып. 39 (2008 г.): 1-8.
4. Андроновъене, Лина и Паруш Парушев. «Церковь, государство и общество: о сложности участия постсоветских евангельских христиан в жизни общества». *Богословские размышления.Евроазиатский журнал богословия*, Вып. 6 (2004 г.): 174–191.
5. Аткинсон, Уильям. *Крещение Духом. Дискуссия с Джеймсом Данном*. Черкассы: Коллоквиум, 2017.
6. Бабий, Георгий. *О том, что было от начала*. Кривой Рог, 2017.
7. Бабий, Георгий. «О рождении свыше». *Слово Христианина*. №5 (2004 г.): 3-8.
8. Барратт, Томас Болл. «Обетование Отца или сила свыше». *Путешественник*. №4. (1930 г.): 6-7.
9. Белоусов, Сергей. «Трясунство». *Баптист*. №2 (1925 г.): 17-21.
10. Берлинская декларация. Режим доступа:
<http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/berlin.htm>. 03.02.2018.
11. *Богослужбова практика Церкви Християн Віри Євангельської України. Посібник для служителя*. К.: Відділ освіти ЦХВСУ, 2013.
12. Боечко, Василь. *Дух Святой і дух людини*. Львів: УХМВМ «Добрий самарянин», 2010.
13. Боечко, Василь. *Правда про харизму*. Ужгород: Видавництво Закарпаття, 2002.
14. Боечко Василь. *Храм Духа Святого*. Львів: Українська Християнська Місія відродження і милосердя «Добрий самарянин», 2003.

15. Бондаренко, Віктор та Віктор Єленський. «Церква й українське суспільство: на новому етапі». *Людина і світ*. №3 (1992 р.): 19–23.
16. Бондаренко, Віктор, Віктор Єленський та Віталій Журавський. *Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації*. К.: Логос, 1996.
17. Бонч-Бруевич, Владимир. Животная книга духоборцев. СПб, 1909.
18. Борноволоков, Олег. Евангельские христиане Святой Пятидесятницы. В *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко. 11–32. Рівне: Дятлик М., 2015.
19. Бош, Дэвид. *Преобразование миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности*. СПб.: Библия для всех, 1997.
20. Буркет, Билл. Пятидесятническая, но не харизматическая. Комментарий и критический анализ харизматической доктрины. Просмотрено 26 октябрь 2016 г. [http:// pentecostal. faithweb. com/NOTchar-I_ru.html](http://pentecostal.faithweb.com/NOTchar-I_ru.html).
21. Бюне, Вольфганг. *Игра с огнем. «Три волны Святого Духа». Пятидесятническое движение. Харизматическое движение. «Пауэр-ивэнжелизм»*. CLV, 1989.
22. Вавринюк, Юрій. Передумови та причини зародження та розвитку п'ятидесятницького руху на Волині. В *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко. 35-54. Рівне: Дятлик М., 2015.
23. Верклер, Генри. *Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии*. Бейкер бук хаус, 1995.
24. *Верующий в условиях перестройки (динамика духовно-нравственных ориентаций)*. – М.: Политиздат, 1989.
25. Викофф, Джон. Крещение Духом Святым. В *Систематическое богословие*. Редактор Стенли Хортон. 559-605. К.: Лайф, 1999.
26. *Виписка з протоколу III Всеукраїнського з'їзду ХВС 25-26 травня 1990 р.* Особистий архів автора, 1990.

27. Виступ Єпископа Союзу ХВС М. Мельника на IV з'їзді Союзу Християн Віри Євангельської. Рівне. Особистий архів автора, 1994.
28. «Во что мы верим и чему мы учим». *Примиритель*. №7–8. (1935 г.): 66.
29. Вольф, Мирослав. *По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы*. Черкасы: Коллоквиум, 2012.
30. Воронаев, Иван Е. «Какую силу имеет Дух Святой». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №2 (1928 г.): 7-8.
31. Воронаев, Иван. Е «Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. – №3-4 (1928 г.): 7-8.
32. Воронаев, Иван Е. «Советы проповедникам». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №8. (1928 г.): 3-4.
33. Вуд, Джордж. «Смеющееся пробуждение». *Духовные источники*. Вып. 2 (2010 г.): 18-24.
34. Гальчук, М. «О союзе Христиан Евангельской веры». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №2 (1928 г.):14-15.
35. Гальчук, М. «О спасении». *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №3-4 (1928 г.): 22-24.
36. Гаркавенко, Ф. *П'ятидесятники та їх віра*. К.: Політвидав України, 1966.
37. Герис, Иван. «Моя поездка в Польшу». *Путешественник*. №4 (1925 г.): 7.
38. Граждан, В.Д. *Вероучение и мораль пятидесятников*. М.: Мысль, 1989.
39. Громадка, Йозеф Лукл. *Перелом в протестантской теологии*. М.: Прогресс, 1993.
40. Гроц, Олександр. «Бурштинова лихоманка». *Благовісник. Видання Церкви християн віри євангельської України*. №2 (2015 р.): 8-9.

41. Грушова, Тетяна В. *«Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.)»*. Дис. канд. іст. наук. Запоріжжя, 2000.
42. Давыденкова Антонина, Валерий Баев и Татьяна Козлова. *Старообрядчество в культуре России: философские и социально-правовые аспекты*. Монография под общ. ред. Михаил Арефьев. СПб., 2015.
43. Данн, Джеймс. *Крещение Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения*. Черкассы: Коллоквиум, 2017.
44. Даффилд, Гай П. и Натаниэль М. Ван Клив. *Основы пятидесятнического богословия*. Пер. с англ. – Н. Новгород: «Агапе», 2007.
45. Державний архів Дніпропетровської області. Фонд 6463. Опис 2. Справа 1.
46. Державний архів Запорізької області. Фонд 4548. Опис 1. Справа 19.
47. Джексон, Пол. *Доктрины и устройство баптистских церквей*. Одесса: Христианское просвещение, 1993.
48. Дженней, Тимоти. Святой Дух и освящение. В *Систематическое богословие*. Редактор Стэнли Хортон. 525-558. К.: Лайф, 1999.
49. Джи, Дональд. «О Пастырях и Пастве.». *Примиритель*. №9 (1930 г.): 67-69.
50. Джі, Дональд. *Відносно духовних дарів: Серія біблійних лекцій*. Торонто: Evangel Bibel Translators&Ministries, 1986.
51. Духонченко, Яків. «До цього місця допоміг нам Господь.» *Християнське життя. Газета об'єднання церков євангельських-християн баптистів України*. №2 (1990 р.): 3-4.
52. Ефимов, Игорь. *Современное харизматическое движение сектантства (исторический очерк, критический разбор вероучения, положение в настоящее время)*. – М.: Б. и., 1995.

53. Єленський, Віктор. *Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2013.
54. Єленський, Віктор. «Церква і вибори: спогади про майбутнє.» Контекст. №12 (2001 р.): 24-31.
55. Изложение евангельской веры или вероучение евангельских христиан, составленное И.С. Прохановым (1910 г.) <https://slavicbaptists.com/2012/02/10/prohanovconfession/> 23.12.2016.
56. Іванов, Анатолій. «Християнин на робочому місці.» *Благовісник. Видання Церкви християн віри євангельської України*. №2 (2015 р.): 14-15.
57. Ігнатуша, Алевтина. *Журнал «Евангелист» як фактор організаційного становлення церков християн євангельської віри в умовах радянської держави (1928 р.)*. Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Вип. XII. (2000 р.): 110-119.
58. *Історія релігії в Україні: у 10-ти т.* Редколегія: Анатолій Колодний (голова) та ін. *Пізній протестантизм в Україні. Т. 6. (п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови)*. За ред. Петро Яроцький. Київ-Дрогобич: Коло, 2007.
59. *Історія релігії в Україні: у 10-ти т.* За ред. Анатолій Колодний. *Нові релігії України. Т. 8.* – Київ, 2010.
60. *Історія релігії в Україні: у 10 т.* Редколегія Анатолій Колодний (голова) та ін. *Релігія і церква років незалежності Т.10*. Київ-Дрогобич: Коло, 2003.
61. Їонги Чо, Девид и Харольд Хостетлер. *Успех домашних ячеечных групп*. Пер. с англ. М.: Рука об руку, 1995.
62. Заватски, Вальтер. *Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны.* – М.: ИЦ-Гарант, 1995.
63. Запрометова, Ольга. «Африканское пятидесятничество.» *В Дух Святой: история, богословие, практика*. Ред. Валерий Аликин и Мария

Карякина. 219-246. СПб.: Санкт-Петербургский Христианский Университет, 2016.

64. «Звернення до церков християн віри євангельської напередодні парламентських виборів 1998 р.» Особистий архів автора, 1998.

65. Зуб-Золотарев, Иван. «Первый объединенный съезд христиан веры евангельской в Польше.» *Примиритель*. №1 (1929 г.): 3.

66. Калабський, Олександр. Тенденції розвитку музично-співочого служіння у вітчизняному п'ятидесятництві. В *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко. 233-245. Рівне: Дятлик М., 2015.

67. Каргель, Иван. «Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение.» *Альманах по истории русского баптизма*. Вып. 3, 2004.

68. Каретникова, Марина С. Русское богоискательство. Национальные корни евангельско-баптистского движения. *Альманах по истории русского баптизма, третье издание*. СПб.: Библия для всех, 2006.

69. Каретникова, Марина С. «Разделение и исцеление.» *Альманах по истории русского баптизма*. Вып. 3, 2004.

70. Катехизис И.Г. Рябошапки. 1880 г.
<https://slavicbaptists.com/2012/02/09/riaboshapka/> 23.02.2018.

71. Кирило (Говорун), Архімандрит. *Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви*. Київ: Дух і літера, 2018.

72. Кіт, Василь. *70 років Божих благословінь: історичний нарис*. Львів: ТзОВ «Видавнича фірма «Афіша», 2012.

73. Клибанов, Александр И. *Религиозное сектантство в прошлом и настоящем*. – М.: «Наука», 1973.

74. Кліновський, Анатолій. *Конспект з пневматології*. Особистий архів автора.

75. Кліновський, Анатолій. *Принципи керівництва церквами в Союзі ХВСП України в контексті євангельського вчення*. Особистий архів автора.

76. Коваль, Дмитро. *Християни віри євангельської Володимирецького району Рівненської області: становлення та розвиток (1920-1988 роки)*. За заг. ред. О. Підлужної. – Рівне: Дятлик М.С., 2018.
77. Колодний, Анатолій. «Християнські конфесії в контексті Помаранчевої революції в Україні.» *Релігійна панорама*. №3. (2005 р.): 40–44.
78. Колодний, Анатолій. «Стан і прогнози релігійних процесів в Україні.» *Південний архів: Збірник наукових праць. Історичні науки*. Випуск 19. Херсон: Вид-во ХДУ (2005 р.): 110–119.
79. «Краткое вероучение баптистов.» *Баптист. Духовно-нравственный журнал*. №4 (1908 г.): 2-3.
80. Куропаткина, Оксана. «Движение веры: неохаризматический Нью-Эйдж.» *Диалог-Вестник РАХИ*. №4 (2008 г.): 81-107.
81. Кушнерева, Полина. «Придите ко Мне все.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №2 (1928 г.): 24-25.
82. Ланге, Пауль. «Между временным и вечным. Евангелие в современном контексте.» *Свет Евангелия. Христианский журнал: аспекты веры, ответы на вопросы, взгляд на события*. №2 (2004 г.): 14-17.
83. Лим, Дэвид. Духовные дары. В *Систематическое богословие*. Редактор Стэнли Хортон. 607-652. К.: Лайф, 1999.
84. Линдси, Гордон. *Джон Александр Доуи*. Изд-во «Светлая звезда», 2003.
85. Лукаш, Н. «Перед выбором.» *Свет воскресения*. №9 (2004 г.): 12.
86. Любащенко, Вікторія. *Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій*. Видавнича спілка «Просвіта», 1995.
87. Любащенко, Вікторія. «Протестантизм в державно-церковних відносинах.» *Людина і світ*. №3 (2002 р.): 37–40.
88. Любащенко, Вікторія. «Протестантизм в Україні: пошуки нових пріоритетів.» *Людина і світ*. №4 (2001 р.): 37–41.
89. Любащенко, Вікторія. «Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце в соціокультурних процесах.» Дис. д-ра. філос. наук. К., 1998.

90. Любащенко, Вікторія. Українські протестанти: ставлення до екуменізму. *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Книга II.* 371–380. Львів: Логос, 2006.
91. Макги, Гэри. «Дар языков – библейское основание.» *Духовные источники.* Вып. 9 (2001 г.):16-21.
92. Макги, Гэри. Исторический обзор. В *Систематическое богословие.* Редактор Стэнли Хортон. 9-46. К.: Лайф, 1999.
93. Макги, Гэри. «Пятидесятническое наследие Чарльза Пархама.» *Духовные источники.* Вып. 9 (2001 г.): 9-15.
94. Макграт, Алістер. *Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття.* Пер. з англ. Олексія Панича. – К.: Дух і Літера, 2017.
95. Макінтайр, Елеседа. *Після чесноти. Дослідження з теорії моралі.* К.: Дух і літера, 2002.
96. Маклин, Майкл. Дух Святой. В *Систематическое богословие.* Редактор Стэнли Хортон. 497-524. К.: Лайф, 1999.
97. Малахова, Ирина. *Духовные христиане.* М.: Политическая литература, 1970.
98. Мельник, Вікторія. *Новий тип віруючого в п'ятидесятництві.* К.: Знання України. – 1991.
99. Мельник Вікторія. *П'ятидесятництво: нові тенденції.* К.: Знання УРСР, 1988.
100. Мельник, Вікторія «Сучасне п'ятидесятництво: на шляху до церкви.» *Проблеми релігії і атеїзму.* Вып. 27. (1991 р.): 57–63.
101. Мензис, Уильям и Роберт Мензис. *Дух и сила. Основы пятидесятнического опыта.* М.: МТИ, Н. Новгород: Агапе, 2017.
102. Мензис, Уильям и Стэнли Хортон. *Библейские доктрины. Пятидесятническая перспектива.* Спрингфилд: Лайф Паблшерс, 1999.
103. «Миссионеры жизни.» *Примиритель.* №1. (1929 г.): 5.
104. Москаленко, Алексей. *Пятидесятники.* М.: Политиздат, 1973.

105. Мурашкин, Владимир. Тернистый путь. *Евангелист.* №6 (2002 г.): 17-22.
106. Назаркіна, Олена. «Протестантські конфесії України в 90-ті рр. ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії.» Дис. канд. іст. наук. Донецьк, 2003.
107. *Настольная книга пресвитера.* – М.: Издательство ВСЕХБ, 1982.
108. Неволін, Михайл. *Раскол евангельско-баптистского движения в СССР (1959–1963).* СПб.: Шандал, 2005.
109. Николс, Грегори. *Каргель: развитие русской евангельской духовности. Изучение жизни и творчества Ивана Вениаминовича Каргеля (1849–1937): научное исследование.* Пер. с англ. Н. Рыбальченко. СПб.: Библия для всех, 2015.
110. Никольская, Татьяна. «У истоков формирования пятидесятнических собраний.» *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия.* Спецвыпуск Санкт-Петербургского Христианского Университета «Богослужение церкви». Спецвыпуск (2011 г.): 169-177.
111. Ньюбигин, Лесли. *Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии.* М.: Центр «Нарния», 2006.
112. Осборн, Грант. *Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование.* Пер. с англ. Н. Сериковой. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009.
113. «О Втором Всеукраинском Съезде Христиан Евангельской Веры.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №2 (1928 г.): 19.
114. «О горлице или Церкви Христовой.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №3-4 (1928 г.): 16-18.
115. «О Крещении Святым Духом.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №1 (1928 г.): 23.
116. «О Прославлении Господа.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №6-7 (1928 г.): 24.
117. «О Св. Писании (Библии).» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №1 (1928 г.): 14.

118. «О Слове Божьем.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №3-4 (1928 г.): 16-18.
119. «О церкви Христовой.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №1 (1928 г.): 6-7.
120. Основи віровчення та богослужбової практики ЦХВСПУ <http://chve.org.ua/doctrine/>. 29.11.2017.
121. «От редакции.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №1 (1928 г.): 1.
122. Паночко, Михайло. «Найважливіше сьогодні – серед життєвого моря не втратити орієнтиру.» *Благовісник. Видання Всеукраїнського Союзу християн віри євангельської.* №1 (2005 р.): 48–49.
123. Паночко, Михайло. «Християнин і політика» *Реаліс. Журнал християнського навчально-дослідницького центру «Реаліс».* Зима. (2005 р.): 13-17.
124. Папаяні, Іван. «Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства.» *Українське релігієзнавство.* Вип. 52 (2009): 22–29.
125. Папаяні, Іван. «Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу.» Автореф. дис. на здобуття ступеня канд. філос. наук. К., 2010.
126. Перлман, Мейер. «Второе пришествие.» *Примиритель.* №7-8 (1939 г.): 6-7.
127. «Представляем ОЦХВЕ.» *Слово христианина.* №6 (2002 г.): 5.
128. Прежедецкий, Станислав. «Пение и музыка.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал.* №2 (1928 г.): 25.
129. Подорожній, Юрій. «Діалог Церкви у суспільства в сучасній українській теології.» Дис. канд. філос. наук. К., 2018.
130. Принс, Дерек. *Защита от обольщения.* 2011.
131. Прохоров, Константин. «Семь таинств» русских баптистов». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия.* Вып. 15 (2014 г.): 142–60.

132. Пузынин, Андрей. *Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней*. М.: ББИ Св. ап. Андрея, 2010.
133. Пурди, Верной. Божественное исцеление. В *Систематическое богословие*. Редактор Стэнли Хортон. 655-703. К.: Лайф, 1999.
134. Райт Н. Т. *Иисус и победа Бога*. М.: ББИ, 1996.
135. Райт Н. Т. *Новый Завет и народ Божий*. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге». пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкаassy: Коллоквиум, 2013.
136. Райчинец, Федор. Евангелие от Матфея. В *Славянский библейский комментарий*. Редкол.: С. Санников (гл. редактор). 1131-1219. М.: ЕААА, Библийская лига, 2016.
137. «Резолюція з результатів спільної зустрічі правлінь Всеукраїнського Союзу Церков християн віри євангельської п'ятидесятників та Об'єднаної Церкви християн віри євангельської 28 січня 2003 р.» Особистий архів автора.
138. Решетников, Юрій. «Новий-старий «Новий світовий порядок.» *Людина і світ*. №10(2004): 2–8.
139. Решетников Юрий и Сергей Санников. *Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине*. Одесса: Богомыслие, 2000.
140. Робек, Сесил. *Азуза-стрит: миссия и пробуждение*. Александрия: Ездра, 2011.
141. Робек, Сесил. «Улица Азуза. Сто лет спустя.» *Духовные источники*. №18 (2007 г.): 3-18.
142. Руденко, А. Евангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР. В *На пути к свободе совести*. 341-357. М.: Политиздат, 1989.
143. Русецкий, Владимир. Роль Густава Шмидта в организации теологического образования Союзом Церквей ХВЕ. В *П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко. 64-83. Рівне: Дятлик М., 2015.

144. Рябчук, Николай. «Над Украиной чистое небо.» *Свет воскресения.* №1 (2005 г.): 4.
145. Сайнен, Винсон. «Непреходящее наследие пробуждения на улице Азуза.» *Духовные источники.* Вып. 20 (2008 г.): 6-15.
146. Санников, Сергей. «Забытое эклисиологическое измерение: святость как главный признак церкви в радикальной Реформации.» *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия. Спецвыпуск. Современная эклисиология.* 2014: 81-104.
147. Свенсен, Грегори. *Кінець світу близько. Про стихійні лиха та їх вплив на суспільство.* К.: Ніка-Центр, 2014.
148. Селивановский, Виктор. «Движение Веры» в современном протестантизме. *Word-FaithMovement.* Дис. канд. филос. наук. СПб., 2012.
149. «Сім'я у світлі Слова Божого.» В *Засади віровчення Церкви християн віри євангельської України.* 139-146. К.: Відділ освіти ЦХВСУ, 2011.
150. Скакун, Роман. *Будівничі Нового Єрусалиму: Іван Мурашко і «мурашківці».* Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2014.
151. Слободяник, Виктор. *Очерки по истории пятидесятничества (с комментариями).* Ирпенская библейская семинария ВСОЕХБ. 2000.
152. Соловій, Роман. «Контекст виникнення п'ятидесятництва.» *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия.* Вып. 2 (2003): 147-163.
153. Соловій, Роман. *Лекції з історії п'ятидесятництва.* – Особистий архів автора.
154. Соловій, Роман. «Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну.» *Філософська думка. Sententiae.* Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. 133-144. Вінниця: ВНТУ, 2013.
155. Соловій, Роман. Рух церков ХВС в Західній Україні: історичний контекст і богословські проблеми. В *П'ятидесятництво в Західній Україні:*

історія і сучасність. Упорядник та редактор Михайло Мокієнко. 99-118. Рівне: Дятлик М., 2015.

156. Соловій, Роман. *Феномен Виникаючої церкви в контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі*. Вид. друге, доповнене. – К.: Дух і літера, 2016.

157. *Соціальна доктрина евангельських християн України*. – Днепропетровск, 2009.

158. Ставрояні, Сергій. «Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку ХХІ століття.» Автореферат дис. канд. філософ. наук. К., 2016.

159. *Статут Всеукраїнського Союзу церков християн віри евангельської України*. Нова редакція. Зареєстрований 14.06.2002. Особистий архів автора.

160. *Статут Об'єднаної Церкви християн віри евангельської України*. 2004.

161. Стотт, Джон. *Деяння святих Апостолов*. СПб.: Мирт, 1998.

162. Стронстад, Роджер. *Теологія Святого Духа в розумінні евангеліста Луки*. Пер. з англ. Е. Марчука. Спрингфілд: Лайф Паблішерс Інтернешнл, 2005.

163. Сьомін, Сергій. «Двоїста суть евангелізації.» З історії місіонерського руху. *Людина і світ*. № 4 (2002 р.): 40-45.

164. Сьомін, Сергій. «Християнський вектор зовнішньополітичної стратегії України.» *Нова політика*. №1 (2000 р.): 41-44.

165. Тейлор, Чарльз. *Секулярна доба. Книга перша*. Пер. з англ. К.: Дух і Літера, 2013.

166. *Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦХВЕ*. Вінниця: Слово християнина, 2002.

167. Титаренко, Вікторія. «Неохристиянські течії в сучасній Україні.» *Українське релігієзнавство*. Вип. 46 (2008 р.): 367-381.

168. Титаренко, Вікторія. «Християнський харизматизм як релігійне явище.» Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філ. наук. К., 2003.

169. Титаренко Вікторія. «Християнський харизматизм як релігійне явище.» Дис. канд. філос. наук. К., 2003.
170. Усач, Николай, Ткаченко, Владимир. *Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. Кн. 2.* Винница: «Слово христианина», 2009.
171. *Устав Объединенного Союза христиан веры евангельской пятидесятников.* 1991.
172. Уэббер, Роберт. *Поклонение прежде и теперь. Библейские, исторические и практические вопросы.* СПб.: «Библия для всех». 2003.
173. Уэсли, Джон. *Оправдание верою. Избранные проповеди.* Изд. 2-е. СПб.: Изд-во «Руфь», 2002.
174. Фи, Гордон и Дуглас Стюарт. *Как читать Библию и видеть всю ее ценность.* Пер. с англ. В. Гавриловой. СПб.: Шандал, 2009.
175. Филипович, Людмила. «Поширення нових релігій в Україні: примха часу чи закономірність?» *Вісник Національної академії наук України.* №5-6 (1998 р.): 84–95.
176. Финней, Чарльз. *Автобиография.* Пер. с англ. С. Павловская, П. Гуржий, Б.и., 2016.
177. Флюгрант, Сергей. *Как читать Библию, не искажая ее смысла.* К.: Четверта хвиля, 2009.
178. Франчук, Владимир. *Пробуждение от центра Одессы до окраин России.* Одесса: «Симэкс-принт», 2011.
179. Франчук, Владимир. *Просила Россия дождя у Господа: в 3-х т.* Т.1. К.: Світанкова зоря, 2001.
180. Франчук, Владимир. *Просила Россия дождя у Господа: в 3-х т.* Т. 2. К.: Світанкова зоря, 2002.
181. Франчук, Владимир. *Просила Россия дождя у Господа: в 3-х т.* – К.: Світанкова зоря, 2003.
182. Халил-Гиллеленд, М. «Проповедь, которая преобразует жизни.» *Духовные источники.* Вып.21 (2008): 6-11.

183. Халіков, Руслан. «Форми і наслідки раціоналізації релігійних традицій.» Автореф. дис. канд. філос. наук. К., 2014.
184. Ходжес, Мелвин. *Национальная церковь*. Спрингфилд, Миссури: Лайф Паблішерс Інтернешнл, 2000.
185. Хортон, Стэнли. *Деяния Апостолов. Вєяние Духа*. Спрингфилд: Лайф Паблішерс, 2002.
186. Хортон Стэнли. *Что Библия говорит о Святом Духе*. Пер. с англ. Минск: Лайф Паблішерс Інтернешнл, 2002.
187. «Хрещення Святим Духом.» В *Засади віровчення Церкви християн віри євангельської України*. 83-88.К., Відділ освіти ЦХВСУ, 2011.
188. «Христос и первая Его Церковь.» *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*. №1 (1928): 9-10.
189. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. Фонд 5. Опис 2. Справа 197.
190. Центральний Державний архів вищих органів центральної влади та управління. Фонд 4648. Опис.4. Справа 199.
191. Центральний державний архів громадських об'єднань України. Фонд. 1. Опис. 23. Справа. 1640.
192. Цопфи, Яков «...на всякую плоть!». *История и задачи пятидесятнического движения*. Германия: AVC, 1990.
193. Черенков, Михаил. *Бaptизм без кавычек*. Черкассы: Коллоквиум, 2012.
194. Черенков, Михаил. Постсоветские евангельские церкви в поисках подходящей миссиологии: глобальные тенденции и местные реалии. *Богословские размышления. Евразийский журнал богословия*. Вып. 12: 39-48.
195. Черенков, Михаил. *Європейська Реформація та український євангельський протестантизм. Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності*. К.: Connect International, Асоціація «Духовне відродження», 2008.

196. «Четыре случая чудесного исцеления в Александрове.» *Примиритель*. №5 (1929 г.): 39.
197. Чиж М. Кто мы с вами в мировом пятидесятничестве? <http://domostroitel.org.ru/page/otskhve> 23.04.2015.
198. «Чотирнадцятий з'їзд Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської.» *Благовісник. Видання Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської*. №2 (2004 р.): 55–56.
199. Шмидт, Густав. «Второе пришествие Христа.» *Примиритель*. №3 (1930 г.): 20-21.
200. Шмидт, Густав. «Неисповедимы пути Господни.» *Примиритель*. №1 (1929 г.): 1.
201. Шмидт, Густав. *Святой Дух в век благодати. Пневматология: учение о Святом Духе*. NorthHighlands: BrothersPrinting. Б/г.
202. Шмидт, Густав. «Что утратила Христова община и что нам присуще.» *Примиритель*. №4 (1929 г.): 28.
203. Шмидт, Густав. «Христианская жизнь.» *Примиритель*. № 11–12 (1932 г.): 105.
204. Экман, Ульф. *Бог, государство и личность*. М.: Слово Жизни, 1995.
205. Яроцький, Петро. Пізні течії протестантизму в Україні: характер взаємовідносин. В *Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні. Науковий щорічник*. 117–122. За заг. ред. А. Колодного. К., 2005.
206. Яроцький, Петро. «Релігійний фактор у сучасній Україні.» *Людина і світ*. №3 (2004 р.): 2-18.
207. *A Reader in Pentecostal Theology: Voices from the First Generation*. Edited by Jacobsen, Douglas. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
208. Abrams, Minnie F. *The Baptism of the Holy Ghost & Fire: Mat. 3.11*. 2nd edition. Pandita Ramabai Mukti Mission, 1906.

209. Aikman, David. *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*. Washington, D.C: Salem Books, 2006.
210. Albrecht, Daniel E. and Howard Evan E. *Pentecostal Spirituality*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Robeck, Cecil B.; Yong, Amos. 235-253. New York: Cambridge University Press, 2014.
211. Albrecht, Daniel E. «Pentecostal Spirituality: Looking through the Lens of Ritual.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 14.2 (1996): 107-125.
212. Albrecht, Daniel E. *Rites in the Spirit: A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*. 1 edition. Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1999.
213. Alexander, Estrelida Y. «Liturgy in non-liturgical Holiness-Pentecostalism.» *Pentecostal Wesleyan Theological Journal* 32.3 (1997): 158–93.
214. Alexander, Estrelida Y. *The Future of Women in Ministry*. In Synan, Vinson. *Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century: Insights, Analysis, and Future Trends from World-Renowned Scholars*. 375-400. Lake Mary, Fla: Charisma House, 2011.
215. Alexander, Estrelida Y. *The Women of Azusa Street*. Seymour Press, 2012.
216. Alexander, Paul, and Glen Stassen. *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God*. Telford, Pa. : Scottdale, Pa: Cascadia Publishing House, 2009.
217. Allen, Roland, and Lesslie Newbigin. *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
218. Alvarson, Jan-Ake. *The Development Of Pentecostalism In Scandinavian Countries*. In *European Pentecostalism*. Edited by William Kay, Anne E. Dyer. 17-39. Leiden: Brill, 2011.
219. Anderson, Allan. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge, U. K.; New York: Cambridge University Press, 2004.

220. Anderson, Allan. *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2007.
221. Anderson, Allan. *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Berkeley: University of California Press, 2010.
222. Anderson, Allan. «Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World.» *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8:1 (2005): 29–47.
223. Anderson, Ray S., and Todd H. Speidell. *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2010.
224. Archer, Kenneth J. «A Pentecostal Hermeneutic; and “Pentecostal Story: The Hermeneutical Filter for the Making of Meaning.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26.1 (Spring 2004): 36-59.
225. Archer, Kenneth J. «Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect.» *Journal for Pentecostal Theology* 8 (1996): 63-81.
226. Archer, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture And Community*. Unknown edition. Cleveland, Tenn.: CPT Press, 2009.
227. Archer, Kenneth J. «Pentecostal Story: The Hermeneutical Filter for the Making of Meaning.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26.1 (2004):35-69.
228. Arthur, William. *The tongue of fire* (London C.H. Kelly, 1885).
229. Asamoah-Gyadu Kwabena J. «*Born of Water and the Spirit*»: *Pentecostal/Charismatic Christianity in Africa*. In *African Christianity: An African Story*. Edited by Kalu, Ogbu U. 386-407. Trenton: Africa World Press, 2007.
230. Atanasov, Miroslav A. *Gypsy Pentecostals: The Growth of the Pentecostal Movement among the Roma in Bulgaria and its Revitalization of Their Communities*. Wilmore, KY: Emeth, 2010.
231. Atkinson, William P. *The “Spiritual Death” of Jesus*. Leiden; Boston: Brill, 2009.
232. Baer, Richard A. Jr. «*Quaker Silence, Catholic Liturgy and Pentecostal Glossolalia: Some Functional Similarities*.». In *Perspectives on the New*

Pentecostalism. First Edition edition. Edited by Spittler, Russell. 28-37. Grand Rapids: Baker Book House, 1976.

233. Barrett, David M. Johnson, Richard Sleigh. «Christian World Communions: Five Overviews of Global Christianity, AD 1800–2025». *International Bulletin of Missionary Research* 33, no 1 (2009): 25-32.

234. Bartleman, Frank. *How Pentecost Came to Los Angeles*. Christian Life Books, 2014.

235. Butler, Anthea D. *Women in the Church of God in Christ: Making a Sanctified World*. New edition edition. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.

236. Bediako, Kwame. *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*. Edinburgh: Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1996.

237. Bell, Eudorus. «Questions and Answers.» *Pentecostal Evangel*. 27 December (1919): 5.

238. Blumhofer, Edith L. *Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism Volume 1 – To 1941*. First Edition. Springfield, Mo: Gospel Pub House, 1989.

239. Bredley, James. «*Miracles and Martyrdom in the Early Church: Some Theological and Ethical Implications*», In *An Together in One Place*. Edited by Harold D. Hunter and Peter Hocken. 227-241. Sheffield: JSOT Press, 1993.

240. Brouwer, Steve, Paul Gifford, and Susan D. Rose. *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York: Routledge, 1996.

241. Bruner, Frederick D. *A Theology of the Holy Spirit*. Reprint edition. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 1997.

242. Bruner, Frederick D. *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1970.

243. Cargal, Timothy B. Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age. *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 15 (Fall 1993): 163-187.

244. Carpenter, Joel A. *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*. First Edition edition. New York: Oxford University Press, 1999.
245. Carson, D. A. *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians, 12-14*. 1st edition. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1996.
246. Cartledge, Mark J. *Encountering the Spirit: The Charismatic Tradition*. Edited by Philip Sheldrake. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2007.
247. Castellanos, Cesar. *Dream and You Will Win the World*. Hollywood, FL: G12 Editors, 2004.
248. Castellanos, Cesar. *The Ladder of Success*. Edited by G12 Editors. Second edition. G12 Editors, 2011.
249. Chan, Simon. *Liturgical Theology: The Church as Worshiping Community*. 7/16/06 edition. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2006.
250. Chan, Simon. *Pentecostal Ecclesiology: An Essay on the Development of Doctrine*. 1 edition. Blandford Forum: Deo Publishing, 2011.
251. Chan S. *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition* (Sheffield Academic Press, 2000).
252. Chan, Simon. *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition: Reprint edition*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Pub, 2011.
253. Chan, Simon. *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 1998.
254. Clarke, Clifton R., ed. *Pentecostal Theology in Africa*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2014.
255. Clark, Mathew S., Lederle, H. I. *What Is Distinctive about Pentecostal Theology?* Pretoria: University of South Africa, 1989.
256. Clifton, Shane. *Pentecostal Churches in Transition: Analysing the Developing Ecclesiology of the Assemblies of God in Australia*. BRILL, 2009.
257. Copeland, Kenneth. *You Are Healed!* Fort Worth, Tex.: Harrison House Inc, 2012.
258. Cornwall, Judson. *Let Us Worship*. Alachua, Florida: Bridge-Logos Publishers, 2013.

259. Corten, Andre, and Ruth R. Marshall-Fratani, eds. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
260. Coulter, Dale M. «The Development of Ecclesiology in the Church of God (Cleveland, TN): A Forgotten Contribution?» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*. 29, no. 1 (2007): 59–85.
261. Cox, Harvey. *Fire From Heaven: The Rise Of Pentecostal Spirituality And The Reshaping Of Religion In The 21st Century*. Cambridge, Mass: Da Capo Press, 2001.
262. Daniels, David D. *Charles Harrison Mason: The Interracial Impulse of Early Pentecostalism*. In *Portraits of a Generation: Early Pentecostal Leaders*. Edited by James R. Goff, and Grant Wacker. 264-269. Fayetteville: University of Arkansas Press, 2002.
263. Daniels, David D. «Everybody Bids You Welcome»: *A Multicultural Approach to North American Pentecostalism*. Dempster, Murray, ed. *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*. 227-331. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2011.
264. Daniels, David D. *North American Pentecostalism*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong. 73-92. New York: Cambridge University Press, 2014.
265. Dayton, Donald W. *Theological Roots of Pentecostalism*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
266. Davidsson, Tommy H. *Lewi Pethrus Ecclesiological Thought 1911-1974: A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology*. A Thesis Submitted to the University of Birmingham for the Degree of Doctor of Philosophy. School of Philosophy, Theology and Religion College of Arts and Law University of Birmingham, 2012.
267. Davidsson, Tommy H. «No Mere 'Afterthought': The Ecclesiological Vision of Lewi Pethrus». Paper presented at Research Seminar. Birmingham University, 2008.

268. Davies, M., «*Reader-Response Criticism.*” In *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Edited by. J. Coggins and J. L. Houlden. 578-580. London: SCM, 1990.
269. Declaration of Faith // <http://www.churchofgod.org/beliefs/declaration-of-faith>. 12.03.2018.
270. Dorman, Jacob S. *Chosen People: The Rise of American Black Israelite Religions*. Reprint edition. New York: Oxford University Press, 2016.
271. Dyrness, William A., and Veli-Matti Kärkkäinen. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. InterVarsity Press, 2009.
272. Ellington, Scott A. «Locating Pentecostals at the Hermeneutical Round Table”. *Journal for Pentecostal Theology* 22 (2013): 206-225.
273. Ellis, Earle E. *Prophecy in the New Testament Church – And Today*. In *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*. Edited by J. Panagopoulos. Leiden: Brill, 1977.
274. Epstein, Daniel Mark. *Sister Aimee: The Life of Aimee Semple McPherson*. First Paperback Edition edition. San Diego New York London: Mariner Books, 1994.
275. Ervin, Howard. *Heakng: Sign ofthe Ks'ngdom*. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.
276. Ervin, Howard. «Hermeneutics: A Pentecostal Option,” *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 3.2 (1981): 11-25.
277. Ervin, Howard. «*Koinonia, Church and Sacraments: A Pentecostal Response.*» Unpublished Pentecostal position paper read at the International Roman Catholic – Pentecostal Dialogue in Venice, August 1-8, 1987. https://digitalshowcase.oru.edu/ervin_bio/6 28.03.2018.
278. Ervin, Howard M. *Spirit Baptism: A Biblical Investigation*. Peabody, Mass: Hendrickson Pub, 1987.
279. Espinosa, Gaston. «The Pentecostalization of Latin American end U.S. Latino Christianity.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26:2 (2004): 262-292.

280. Ewart, Frank J. *The Phenomenon of Pentecost*. 1st edition. Hazelwood, MO: Word Aflame Pr, 1992.
281. Fee, Gordon D. *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 1991.
282. Fielder, Caroline. «The Growth of the Protestant Church in Rural China.» *China Study Journal* 23 (Spring/Summer, 2008): 49-54.
283. Foczto, L., Kiss, D. «Pentecostalism in Romania the Impact of Pentecostal Communities on the Life-style of the Members.» *La Ricerca Folklorica*. no. 65, (2012): 51-64.
284. Foster, Thomas F. «The Catholic Experience of Renewal.» sspx.org/en/catholic-charismatic-renewal.06.08.2015.
285. Gaffin, Richard B., and Richard B. Gaffin Jr. *Perspectives on Pentecost: Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*. Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1979.
286. Gee, Donald. *Concerning Spiritual Gifts*. Revised edition. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1972.
287. Gee, Donald. *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today*. Gospel Publishing House, 1963.
288. Gelpi, Donald L. *Experiencing God: Theology of Human Emergence*. Reprint edition. Lanham, MD: University Press Of America, 1987.
289. Goff, James. *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*. 1 edition. Fayetteville: University of Arkansas Press, 1988.
290. Greig, Gary S., Springer, Kevin. *The Kingdom and the Power*. Ventura, Calif.: Regal, 1993.
291. Grider, J. Kenneth. *Entire Sanctification: The Distinctive Doctrine of Wesleyanism*. Kansas City, Mo: Beacon Hill Press of Kansas City, 1984.
292. Gros, Jeffrey. «A Pilgrimage in the Spirit: Pentecostal Testimony in the Faith and Order Movement.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 25 (2003): 29-36.

293. Hardesty, Nancy A. *Faith Cure: Divine Healing in the Holiness and Pentecostal Movements*. Baker Academic, 2003.
294. Hayford, Jack W., and S. David Moore. *The Charismatic Century: The Enduring Impact of the Azusa Street Revival*. 1st Warner Books Ed edition. New York: FaithWords, 2006.
295. Hegertun, Terje. Thomas Ball Barratt and 'the Spirit of Unity'. *Journal of the European Pentecostal Theological Association*. Volume 35 (2015): 34-47.
296. Hoekema, Anthony A. *Holy Spirit Baptism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
297. Hollenweger, Walter J. *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Edited by Allan H. Anderson. 1 edition. Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1999.
298. Hollenweger, Walter J. «Charisma and Oikumene: The Pentecostal Contribution to the Church Universal». *One in Christ* (1971): 332-343.
299. Hollenweger, Walter J. *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005.
300. Hollenweger, Walter J. «Pentecostalism's Global Language». *Christian History* 17, no. 2 (1988).
301. Hollenweger, Walter J. «Social and Ecumenical Significance of Pentecostal Liturgy,» *Studia Liturgica*, 8:209, (1973): 210-211.
302. Hollenweger, Walter J. *The Pentecostals*. Peabody, MA: Hendrickson, 1972.
303. Hollenweger, Walter J. «Two Extraordinary Pentecostal Ecumenists: The Letters of Donald Gee and David du Plessis». *Ecumenical Review* 52.3 (2000): 391-402.
304. Horton, Stanley M. *What the Bible Says About the Holy Spirit*. Revised edition. Springfield, Mo: Gospel Publishing House, 1976.
305. Hughes, Ray H. «Pentecost and Ecumenism,». *Church of God Evangel* 56:45 (1967): 12-15.

306. Hunter, Harold D. *Spirit Baptism: A Pentecostal Alternative*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 2009.
307. Jacobsen, Douglas. *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
308. Jenkins, Philip. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. 1 edition. Oxford: Oxford University Press, 2008.
309. Jongeneel, Jan B. «*Ecumenical, Evangelical and Pentecostal/Charismatic Views on Mission as a Movement of the Holy Spirit in Pentecost*». In *Mission and Ecumenism: Essays on Intercultural Theology*.» eds. Jongeneel Jan B. and others. 231-246. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992.
310. Johnstone, Patrick, and Jason Mandryk. *Operation World – 21st Century Edition, Updated and Revised Edition*. Revised edition. Carlisle: Gabriel Resources 21st Century Edition, 2001.
311. Kalu, Ogbu. *African Pentecostalism: An Introduction*. 1 edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
312. Kay, William K. *SCM Core Text: Pentecostalism*. London: SCM Press, 2009.
313. Kay, William K. *Pentecostalism: A Very Short Introduction*. 1 edition. Oxford: Oxford University Press, 2011.
314. Karkkainen, Veli-Matti. *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*. Edited by Amos Yong. Lanham, MD: UPA, 2002.
315. Karkkainen, Veli-Matti. *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical Global Perspectives*. Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press, US, 2002.
316. Kärkäinen, Veli-Matti. «Pentecostal Hermeneutics in the Making: On the Way from Fundamentalism to Postmodernism.» *Journal European Pentecostal Theological Association* 18 (1998): 76-115.
317. Kärkäinen Veli-Matti. Pentecostal Identity. In *Pentecostals in the 21 st Century. Identity, Beliefs, Praxis*. Edited by Constantineanu, Corneliu, and Christopher J. Scobie. 1 edition. 14-31. Eugene, OR: Cascade Books, 2018.

318. Kärkkäinen, Veli-Matti. *Spiritus ubi vult spirat: Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972-1989)*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft. Helsinki: Luther-Agricola Society, 1998.
319. Kärkkäinen, Veli-Matti. «Truth on Fire”: Pentecostal Theology of Mission and the challenges of a new Millennium, *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3:1 (2000): 33-60.
320. Kenyon, E. W. *Jesus The Healer*. Lynnwood, Wash.: Kenyons Gospel Publishing, 1989.
321. Klaus, Byron.D. «Pentecostalism and Mission». *Missiology* XXXV, no. 1. (2007): 75–92.
322. Kuzmič, Peter. *Pentecostal Theology and Communist Europe: Pentecostal Power Under Political Pressure*. In *European Pentecostalism*. Edited by William K. Kay and Anne E. Dyer. 333-354. Leiden: Brill, 2011.
323. Kydd, Ronald A. *Charismatic Gifts in the Early Church: An Exploration into the Gifts of the Spirit During the First Three Centuries of the Christian Church*. Peabody, Mass: Hendrickson Pub, 1984.
324. Land, Steven Jack. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. Cleveland, Tenn.: CPT Press, 2010.
325. Lederle H. I. *Initial Evidence and the Charismatic Movement: An Ecumenical Appraisal*. In *Initial Evidence. Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. Edited by McGee Gary B. 131-144. Wipf and Stock Publishers, 1991.
326. Lederle, H. I. *Treasures Old and New: Interpretations of «Spirit-Baptism» in the Charismatic Renewal Movement*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers Inc, 1988.
327. Lee, Matthew T., Margaret M. Poloma, and Stephen G. Post. *A Sociological Study of the Great Commandment in Pentecostalism: The Practice of Godly Love As Benevolent Service*. Lewiston, N.Y: Edwin Mellen Pr, 2009.

328. Lee, Young-hoon, David Yonggi Cho, and Andrew F. Walls. *The Holy Spirit Movement in Korea: Its Historical and Theological Development*. Eugene, Or: Wipf & Stock Pub, 2009.
329. Lincoln, C. Eric. *Race, Religion, and the Continuing American Dilemma. Revised, Subsequent edition*. New York: Hill and Wang, 1999.
330. Lord, Andrey M. *Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*. School of Philosophy, Theology and Religion College of Arts and Law of the University of Birmingham, 2010.
331. Ma, Wonsuk. *Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong. 152-171. New York: Cambridge University Press, 2014.
332. Ma Wonsuk, Julie C., Andrew F. Walls. *Mission in the Spirit: Towards a Pentecostal/Charismatic Missiology*. San Jose: Wipf & Stock Pub, 2011.
333. Ma, Wonsuk, Ross, Kenneth R. *Mission Spirituality and Authentic Discipleship*. Reprint edition. Wipf and Stock, 2015.
334. Ma, Wonsuk. *The Theological Motivations for Pentecostal Mission*. In *Pentecostals in the 21st Century: Identity, Beliefs, Praxis*. Edited by Constantineanu, Corneliu, and Christopher J. Scobie. 237-254. 1 edition. Eugene, OR: Cascade Books, 2018.
335. Macchia, Frank D. *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2006.
336. Macchia, Frank D. *Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism*. First Edition edition. Metuchen, N.J: Scarecrow Pr, 1993.
337. Macchia, Frank D. *The Baptism in the Holy Spirit*. In *Pentecostals in the 21 st Century. Identity, Beliefs, Praxis* Edited by Constantineanu, Corneliu, and Christopher J. Scobie. 1 edition. 111-121. Eugene, OR: Cascade Books, 2018.
338. Macchia F.D. «The Question of Tongues as Initial Evidence: A Review of Initial Evidence». Edited by Gary B. McGee. *JPT* 2 (1993): 117-127.

339. Macchia, Frank D. «Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 5 (1993): 61-76.
340. Mahan, Asa, and Charles G. Finney. *Baptism of the Holy Spirit/God's Provision of Power*. Clinton, N.Y: Williams Publishers, 2002.
341. Mansfield, Patti Gallagher. *As by a New Pentecost: The Dramatic Beginning of the Catholic Charismatic Renewal*. Steubenville, Ohio: Franciscan Univ Pr, 1992.
342. Marshall, I. Howard. *Luke: Historian and Theologian*. Exeter: Paternoster Press, 1970.
343. Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. 1 edition. Oxford; Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2001.
344. McClung, Gary. «Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 16:1 (1994): 11-21.
345. McGee, Gary B. *All for Jesus: The Revival Legacy of A. B. Simpson*. http://enrichmentjournal.ag.org/199902/082_all_for_jesus.cfm. 15.06.2018.
346. McGee, Gary, Annette Newberry, and Randy Hedlun. *Assemblies of God: History, Missions and Governance*. 5th edition. Global University, 2008.
347. McGee, Gary B. *Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts*». In *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. 96-118. Reissue edition. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 2008.
348. McGee, Gary B. «Pentecostals and Their Various Strategies for Global Mission: A Historical Assessment». In *Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective*. Edited by Byron Klaus, Murray Dempster, Doug Peterson. 203-24. Peabody, MA: Hendrickson, 1990
349. McGee, Gary B. *This Gospel Shall Be Preached, Vol. 1: A History and Theology of Assemblies of God Foreign Missions to 1959*. Gospel Publishing House, 2012.

350. Menzies, Robert P. *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*. Sheffield: Continuum International Publishing Group – Sheffiid, 1991.
351. Menzies, Robert. *The Spirit and Spirituality: Volume 4: Essays in Honor of Russell P. Spittler*. Edited by Wonsuk Ma. 1 edition. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2004.
352. Meyer, Birgit. «Make a Complete Break with the Past: Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse.» *Journal of Religion in Africa* 3 (1998): 316-349.
353. Miller, Albert. «Pentecostalism as a Social Movement.» *Journal of Pentecostal Theology* 9 (1996): 97-144.
354. Miller, Donald E., and Tetsunao Yamamori. *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. First Edition, Includes DVD edition. Berkeley: University of California Press, 2007.
355. *Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God with Revised Constitution and Bylaws*. Springfield, Mo.: The General Council of the Assemblies of God, 1991.
356. Mittelstadt, Martin William. *Reading Luke-Acts in the Pentecostal Tradition*. Cleveland, Tenn: CPT Press, 2010.
357. Moltmann, Jurgen. *The Spirit of Life*. 3rd Edition edition. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
358. Murphy, Frederick J., William Reiser, Alan Avery-Peck, and Alice Laffey. *Apocalypticism in the Bible and Its World: A Comprehensive Introduction*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
359. Napolitano, Carmine. *The Development of Pentecostalism In Italy*. In *European Pentecostalism*. Edited by William K. Kay and Anne E. Dyer Kay. 189-203. Leiden: Brill, 2011.
360. Nelson, Shirley. *Fair, Clear, and Terrible: The Story of Shiloh Maine*. Latham, NY: Shirley Nelson, 1989.

361. Neumann, Peter D. *Pentecostal Experience: An Ecumenical Encounter*. Wipf and Stock Publishers, 2012.
362. Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. Whitefish: Kessinger Pub Co, 2004.
363. Noel, Bradley Truman. *Pentecostal and Postmodern Hermeneutics: Comparisons and Contemporary Impact*. Eugene, Or: Wipf & Stock Pub, 2010.
364. Norris, David S. *I Am: A Oneness Pentecostal Theology*. Hazelwood, Mo: Word Aflame Press, 2009.
365. Ojo, Matthews A. *Charismatic Movement in Africa*. In *Christianity in Africa in the 1990s*. Edited by Christopher Fyfe and Andrew F. Walls. 92-110. Edinburgh: Center for African Studies, 1996.
366. Olupona, J. K. *Africa West*. In *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Edited by Stanley M. Burgess and Eduard M. van der Maas. Expanded, Revised edition. 14-15. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2002.
367. Omenyo, Cephas. *African Pentecostalism*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. 132-151. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong. New York: Cambridge University Press, 2014.
368. Parham, Sarah E. *The Life of Charles F. Parham, Founder of the Apostolic Faith Movement*. 1st edition. Press of Hunter Printing Company, 1930.
369. Pearlman, Myer. *Knowing the Doctrines of the Bible*. Revised edition. Gospel Publishing House, 2012.
370. Pentecost Has Come. *The Apostolic Faith* 1 (1906): 2-3.
371. *Pentecostals in the 21st Century: Identity, Beliefs, Praxis*. Edited by Constantineanu, Corneliu, and Christopher J. Scobie. 1 edition. Eugene, OR: Cascade Books, 2018.
372. Petts, David. «Healing and the Atonement.» *EPTA Bulletin* 12 (1993): 23-27.
373. Petts, David. *The Holy Spirit: An Introduction*. Mattersey: Mattersey Hall, 1998.

374. Peterson, Douglas. «The Formation of Popular, National, Autonomous Pentecostal Churches in Central America.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 16:1 (1994): 23-48.
375. Pinnock, Clark H. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999.
376. Pinnock, Clark H. «The Recovery of the Holy Spirit in Evangelical Theology,» *Journal of Pentecostal Theology* 13, no. 1 (2004): 3-18.
377. Plüss, Jean-Daniel. «Azusa and Other Myths: The Long and Winding Road from Experience to Stated Beliefs and Back.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 15.2 (1993): 189-201.
378. Plüss, Jean-Daniel. *Pentecostalism in Europe and the Former Soviet Union*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong. 93-111. New York: Cambridge University Press, 2014.
379. Poloma, Margaret M., and Ralph W. Hood Jr. *Blood and Fire: Godly Love in a Pentecostal Emerging Church*. First Edition edition. New York: NYU Press, 2008.
380. Poloma, Margaret M., and John C. Green. *The Assemblies of God: Godly Love and the Revitalization of American Pentecostalism*. New York: NYU Press, 2010.
381. Pomerville, Paul A. *Third Force in Missions: A Pentecostal Contribution to Contemporary Mission Theology*. Peabody: Hendrickson, 1985.
382. Prevette, William C. *Child, Church, and Compassion: Toward Child Theology in Romania*. Oxford: Regnum, 2012.
383. Ramirez, Daniel. *Pentecostalism in Latin America*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. 112-131. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong. New York: Cambridge University Press, 2014.
384. Riss, Richard M. *A Survey of 20th-Century Revival Movements in North America*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, Inc., 1988.
385. Robeck, Cecil M. *Ecumenism*. In *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, edited by Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre

Droogers, and Cornelis van der Laan. 286-308. Berkeley: University of California Press, 2010.

386. Robeck, Cecil M. «Taking Stock of Pentecostalism.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 15 (1993): 35-60.

387. Robek, Cecil M. «William Seymour and «Bible Evidence»».In McGee, Gary B., ed. *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. 72-95.Reissue edition. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 2008.

388. Robins, R. G. *Pentecostalism in America*. 1 edition. Santa Barbara, Calif: Praeger, 2010.

389. Sheppard, Gerald T. «Pentecostalism and the Hermeneutics of Dispensationalism: The Anatomy of an Uneasy Relationship.» *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 6.2 (1984): 5-34.

390. Skinner, Arturo. *Deliverance*. Newark: Deliverance Evangelistic Centers, 1969.

391. Slay R., Boosahda W. *The Convergence Movement*. In *Twenty Centuries of Christian Worship*. 134-140. Nashville: Abbott Martyn, 1994.

392. Smith, Gordon T. *Evangelical, Sacramental, and Pentecostal: Why the Church Should Be All Three*. Downers Grove: IVP Academic, 2017.

393. Synan, Vinson, and Jack Hayford. *An Eyewitness Remembers the Century of the Holy Spirit*. Reprint edition. Grand Rapids, Mich.: Chosen Books, 2011.

394. Synan, Vinson. *Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century: Insights, Analysis, and Future Trends from World-Renowned Scholars*. Lake Mary, Fla: Charisma House, 2011.

395. Synan, Vinson. *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. Subsequent edition. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1997.

396. Smolchuk, Fred. *From Azusa street to the USSR*. North American Slavic Pentecostal Fellowship, 1992.

397. Stephenson, Christopher A. *Types of Pentecostal Theology: Method, System, Spirit*. Reprint edition. Oxford University Press, 2016.
398. Stott, J. R. W. *The Baptism And Fullness Of The Holy Spirit*. InterVarsity Press, 1964.
399. Stronstad, Roger, and Mark Powell. *The Charismatic Theology of St. Luke: Trajectories from the Old Testament to Luke-Acts*. 2 edition. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
400. Stronstad, Roger. *The Prophethood of All Believers: A Study in Luke's Charismatic Theology*. Cleveland, Tenn: CPT Press, 2010.
401. Swoboda, A. J. Eco-Glossolalia: Emerging Twenty-First Century Pentecostal and Charismatic Ecotheology. *Journal of Rural Theology* 9, no. 2 (2011): 101–116.
402. *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, and Amos Yong. New York: Cambridge University Press, 2014.
403. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Edited by Stanley M. Burgess and Eduard M. van der Maas. Expanded, Revised edition. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2002.
404. Thomas, John Christopher. *The Apocalypse: A Literary and Theological Commentary*. Cleveland, Tenn: CPT Press, 2012.
405. Thomas, John Christopher. *Toward a Pentecostal Ecclesiology: The Church and the Fivefold Gospel*. Cleveland, Tennessee: CPT Press, 2010.
406. Thompson, Matthew K. *Kingdom Come: Revisioning Pentecostal Eschatology*. 1 edition. Blandford Forum, Dorset, U.K.: Deo Publishing, 2010.
407. Tomberlin, Daniel, Ariel Vázquez, Nellie Keasling, and Mark Williams. *Pentecostal Sacraments: Encountering God at the Altar*. Edited by James P. Bowers Ph.D and J. Randolph Turpin D.Min. Center for Pentecostal Leadership & Care, 2010.
408. Turner, Max «Tongues: An experience for all in the Pauline Churches?» *Asian Journal of Pentecostal Studies*. 1.2 (1998): 237-252.

409. Van der Laan, Cornelis. «The Proceedings of the Leaders Meetings (1908-1911) and the International Pentecostal Council (1912-1914).» *PNEMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 6 (1987): 36-49.
410. Vanhoozer, Kevin J., Daniel Treier, and N. T. Wright, eds. *Theological Interpretation of the New Testament: A Book-by-Book Survey*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2008.
411. Viola, Frank. *Reimagining Church: Pursuing the Dream of Organic Christianity*. New edition. Colorado Springs, CO: David C. Cook, 2008.
412. Vondey, Wolfgang. *Pentecostalism: A Guide for the Perplexed*. 1 edition. T&T Clark, 2013.
413. Vondey, Wolfgang, ed. *Pentecostalism and Christian Unity, Volume 2: Continuing and Building Relationships*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Pub, 2013.
414. Vodney, Wolfgang. *Pentecostalism and Ecumenism*. In *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. Edited by Cecil M. Robeck, Amos Yong, 273-293. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
415. Vondey, Wolfgang. «Pentecostalism and the Possibility of Global Theology: Implications of the Theology of Amos Yong.» *PNEUMA: The Journal of Society for Pentecostal Studies* 28, no. 2. (2006): 289–312.
416. Wacker, Grant. *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*. Second Printing edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
417. Wagner C. Peter *Apostles Today. Biblical Government for Biblical Power*. Ventura: Gospel Light, 2007.
418. Wagner, C. Peter «*Church Growth*». In *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements.*», edited by Stenley M. Burgess, Gary B. McGee, Patrick H. Aleksandr, 443-469. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
419. Wagner, C. Peter. *Spiritual Warfare Strategy: Confronting Spiritual Powers*. Destiny Image Publishers, 2011.
420. Wagner, C. Peter. *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today*. 4th Printing edition. Ann Arbor, Mich.: Servant Pubns, 1988.

421. Wadholm, Rick Jr. *Toward a Pentecostal Hermeneutic of the former prophets*. Trinity Bible College & Graduate School Presented at the 46th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies. www.academia.edu/30805912/04.07.2018.
422. Wanner, Catherine. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism*. Ithaca: Cornell University Press, 2007.
423. Warren, Virgil. *What the Bible Says about Salvation*. Joplin: College Press Publishing Co., 1982.
424. Warrington, Keith. «Gifts of the Spirit.» In *Pentecostals in the 21 st Century. Identity, Beliefs, Praxis*, edited by Corneliu Constantineanu, Christopher J. Scobie, 122-140. Eugene: Cascade Books, 2018.
425. Warrington, Keith. *Pentecostal Perspectives*. Carlisle England: Authentic UK, 1998.
426. Warrington, Keith. *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter*. London; New York: T & T Clark International, 2008.
427. Welker, Michael *God the Spirit*. Translated by John F. Hoffmeyer. Minneapolis: Fortress, 1993.
428. Wesley, Luke. *The Church in China: Persecuted, Pentecostal, and Powerful*. Baguio: AJPS Books, 2004.
429. Wiegele, Katharine L. *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines. Southeast Asia: Politics, Meaning, Memory*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
430. Wilkinson, Michael. *Canadian Pentecostalism: Transition and Transformation*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010.
431. Williams, Ernest S. *Systematic Theology Volume Three*. Gospel Publishing House, 1953.
432. Wimber, John, Kevin Springer, and Richard J. Foster. *Power Healing*. Reprint edition. San Francisco: HarperOne, 2009.
433. Wolf, Herbert M. *Interpreting Isaiah*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1985.

434. Woodberry R. «*Pentecostalism and Economic Development.*» In *Markets, Morals and Religion*, edited by Jonathan Imber, 157-178. New York: Transaction Publishers, 2017.
435. Yong, Amos. *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2010.
436. Yong, Amos. *Spirit, Word, Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2006.
437. Yong, Amos. *The Dialogical Spirit: Christian Reason and Theological Method in the Third Millennium*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2014.
438. Yong, Amos “The Spirit Hovers over the World: Toward a Typology of ‘Spirit’ in the Religion and Science Dialogue.” *The Digest: Transdisciplinary Approaches to Foundational Questions* 4.12 (2004). http://www.metanexus.net/digest/2004_10_27.htm. 12.03.2017.
439. Young-gi, Hong. The Backgrounds and Characteristics of the Charismatic Mega-Churches in Korea. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3:1 (2000): 99-118.
440. Zimmerman, Thomas F. «The Holy Spirit: Unifying the Church» *Church of God Evangel* 57:35 (1967): 12-14.
441. Bergunder, Michael. “*Mission und Pfingstbewegung*”, in Christoph Dahling Sander, Andrea Schultze, Dietrich Werner, Henning Wrogemann, Hrsg., *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. Gütersloh: Chr. Kaiser 2003: 200-219.
442. Hollenweger, Walter J. *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
443. Rethmann, Albert-Peter, und Tobias Keßler. *Pentekostalismus: Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*. 1st ed. Regensburg: Pustet, F, 2012.