

Розділ четвертий. ПРОТЕСТАНТИЗМ В ЙОГО ІСТОРІЇ І СЬОГОДЕННІ (до 500-ліття християнської конфесії)

4.1. Олена ПАНИЧ. Інституалізація євангельського протестантизму в Україні (1990-ті-2000-ні роки).

В статті **О.Панич** «Інституалізація євангельського протестантизму в Україні (1990-ті -2000-ні роки)» розкривається історія появи і розвитку на українських теренах спільнот євангельського протестантизму, особливості євангельсько-баптистського руху. Розглядається особливості віровчення і способу життя баптистів і євангельських християн.

Ключові слова: євангельський протестантизм, баптизм, євангелізм, євангельсько-баптистський рух, Всеукраїнський Союз євангельських християн-баптистів, помісні церкви.

Актуалізація теми. Інституалізацію часто розуміють як процес створення організації. Проте різницю між інститутами та організаціями чітко описав Дуглас Норт. Він вважав, що організації – це «групи людей, об'єднані прагненням спільно досягти якоїсь мети», а інститути – це писані і неписані правила взаємодії, які обмежують та організують стосунки між людьми [9. – С. 18-20]. Інституалізацію слід розуміти як появу нових інститутів для формального закріплення якихось практик, які давно або нещодавно з'явилися в суспільстві. П. Бергер і Т. Лукман розглядали інституалізацію як формальне закріплення повторюваних практик, визнання їх як соціальної норми та легітимізацію в очах суспільства [1:80-150]. Концепція інституалізації є важливою для розуміння тих процесів, які супроводжували розвиток релігійних спільнот в Україні у пострадянські часи. Звичайно, як інститут, релігія існувала і раніше, але ті правила взаємодії, які унормували її існування, робили її «терпимою» в умовах радянського державного атеїзму, суттєво відрізнялися від тих умов, які виникли пізніше. Після падіння радянського режиму відбулося зміцнення та поява нових релігійних інститутів, закріплення їхнього місця в суспільстві.

Мета цієї статті полягає в тому, щоб показати, як відбувалися процеси інституалізації у сфері релігії на прикладі євангельського протестантизму. Протестанти, з одного боку, належать до релігійних меншин, але з іншого, їхні позиції в українському суспільстві доволі стабільні. Найбільшою протестантською деномінацією в нашій країні є євангельські християни-баптисти, які певною мірою уособлюють українських протестантів в цілому. Тому ця стаття здебільшого присвячена саме їм. Колективний досвід спільноти євангельських християн-баптистів має свої суперечності і проблемні сторони, які й роблять її цікавою та актуальною для дослідження.

Дослідженість проблеми. Тема інституалізації євангельського баптизму в Україні в пострадянський період є доволі новою і порівняно маловивченою. Поширеними є дослідження з акцентом на статистиці і загальних тенденціях духовно-релігійного життя. До числа найавторитетніших авторів в цій сфері належать В. Єленський, В. Любашенко, А. Колодний, П. Яроцький [4; 5; 13; 47]. Такі дослідники, як С. Санников і Ю. Решетніков розглядають баптизм з конфесійної точки зору, концентруючись на ключових історичних подіях [17; 18]. Питання колективної ідентичності баптистів розглядає М. Черенков [24; 25]. Помітним фахівцем з історії баптизму в СРСР є також американський автор В. Заватський [37-39], основний інтерес якого полягає у вивченні євангельської місії, її культурних імплікацій в радянському та пострадянському світі. Останнім часом євангельські християни-баптисти стали також цікаві для зарубіжних соціологів та антропологів релігії (К. Ваннер і Е. Лонг), які проводять інтерв'ю серед віруючих, досліджують моделі їхньої поведінки, мотивації, відношення [31: 42-44].

Існує **значний пласт першоджерел**, які дають цілісне уявлення про протестантські релігійні інститути та їхнє функціонування. Перш за все, це матеріали церков, документи, релігійна література і преса, а також соціологічні опитування, статистика Комітету у справах релігій (з 2010 р. – департаменту у справах релігій Міністерства культури України).

Особливим видом джерел є також інтерв'ю зі служителями та особисті спостереження автора цієї статті.

Вітчизняна євангельсько-баптистська традиція започатковувалась в часи Російської імперії. Перші представники конфесії з'явилися на території імперії у другій половині XIX століття, згодом оформилися у дві течії – євангельських християн і баптистів. Південь України був одним із осередків зародження баптистського руху. Майже одночасно баптизм виник також на Кавказі, а євангельські християни з'явилися в Санкт-Петербурзі. Витоки українського баптизму пов'язані з селянським релігійним рухом під назвою «штундизм» (від нім. Bibel Stunden – біблійні години, або уроки з вивчення Біблії). В цій назві відобразилося запозичення учасниками цього руху практики біблійних уроків від німецьких менонітів, які проживали на цих же територіях. Українські селяни в той час вважалися невід'ємною частиною православного «руського народа», тому «чужа німецька віра», яку вони засвоювали, розцінювалась державною владою Російської імперії як «небезпечна секта». Це призводило до того, що їх переслідували, висилали в малолюдні і непридатні до життя місця імперії, обмежували в правах. З часом штундистів остаточно перейменували в баптистів [19:193-213]. Уявлення про них, як про «чужу віру» та «небезпечну секту» залишалося надовго.

Баптизм був привабливим для українських селян XIX століття з різних причин. Він забезпечував їм певну культурну автономію, давав можливість відчутти себе самостійними у виборі своєї віри, формуванні окремої спільноти. Через свою общинну природу він став майданчиком для розвитку особистості підприємливості і соціальної ініціативи. Баптизм значною мірою відобразив необхідність в освіті, яка в той час загострилась в суспільстві. Він сприяв поширенню освіченості. Багато українських селян, колишніх кріпаків, навчилися читати у дорослому віці саме тому, що прагнули читати і розуміти Біблію.

Штундо-баптизм, як і євангельське християнство, в Російській імперії були не стільки рухами соціального, духовного чи політичного протесту, як це часто буває з новими релігійними рухами, але рухами особистої відповідальності та ініціативи, громадянського суспільства. Про це свідчить те, що він з'явився після ліберальних реформ Олександра II і досяг найкращої динаміки на хвилі розвитку капіталістичних відносин [19].

Активістська і громадянська сутність баптизму яскраво проявилася також в 20-ті роки м. ст. після революційних подій та створення СРСР. В цей час репресії щодо баптистів тимчасово припинилися. Канадська дослідниця Хезер Колман відзначала, що під час більшовицької «культурної революції» середини 20-х рр. м. ст. баптисти та євангельські християни проявили себе як ініціативні «будівники нового суспільства». Серед них була розповсюджена думка, що ключові ідеї соціалізму (крім атеїзму) близькі до християнської моралі. Віруючі активно організовували комуни, артіль, яких загалом було утворено близька ста двадцяти [28.- С.175]. Ці господарства не були довговічними, але стали доволі показовим і символічним явищем. Характерним для баптистів було також бажання створювати гуртки віруючої молоді «бапсомол», «христомол», «трезвомол» за аналогією з комсомолом.

Сьогодні євангельські християни-баптисти вважають 20-ті роки м. ст. «золотим віком» своєї історії. За цей час їхня кількість по всій території СРСР значно зросла. За даними російського дослідника О. Сінічкіна, в 1917 р. баптистів та євангельських християн налічувалося разом 200 тисяч осіб, а наприкінці 20-х років м.ст. баптистів було вже 400 тисяч (дані 1926 року), а євангельських християн – 300 тисяч (1929 рік). Оскільки в церквах практикувалося формальне членство, то йдеться саме про членів помісних громад. Загальна ж кількість членів сімей віруючих в другій половині цих 20-х рр. нараховувалася приблизно десь 1,2 млн. осіб [20: 83].

Однак в 30-ті роки м.ст. євангельські віруючі поруч із багатьма іншими групами населення СРСР пережили масові репресії. Були репресовані майже всі релігійні лідери баптистів, більшість громад припинили своє існування або ж були розсіяні. З двох союзів – баптистів та євангельських християн залишився лише другий, та й той проводив роботу здебільшого формально.

Відродження євангельсько-баптистського руху, як і інших конфесій в СРСР, відбулося під час Другої світової війни, насамперед на початку 40-х років. В цей час зросла роль віри в Бога у житті людей, а держава перестала вишукувати в релігійних організаціях контрреволюційний потенціал і вирішила використати здатність церкви мобілізувати людей для виховання патріотизму. Варто сказати, що ця настанова тією чи іншою мірою зберігалася у відносинах радянської держави та церкви в СРСР і в повоєнний час.

Організаційна структура конфесії євангельських християн-баптистів викристалізувалась після Другої світової війни. Одночасно з цим відбулося поступове підпорядкування церковних структур державним шляхом активної участі органів влади у формуванні цих феноменів і посиленні контролю за ними. Тією чи іншою мірою це відбувалося у той час із всіма конфесіями Радянського Союзу.

У баптистів та євангельських християн такі процеси мали свої особливості. Так як ці деномінації були порівняно не чисельними і спорідненими, то в 1944 році вони були об'єднані в одну структуру – Союз євангельських християн і баптистів (пізніше – Союз євангельських християн-баптистів). Потім до цього союзу були приєднані деякі інші протестантські деномінації та групи, зокрема меноніти [5]. Таке «упорядкування протестантського сектору» в СРСР мало свої позитивні сторони. Вони дозволило різним релігійним групам легалізувати свою діяльність і подолати ізолюваність. З часом в Союзі проявилися й внутрішні протиріччя, які об'єктивно існували серед різних деномінацій. Втім євангельські християни і баптисти поступово «злилися» в одну конфесію й отримали новий поштовх у своєму розвитку.

Вплив радянської держави на протестантську течію призвів до певних трансформацій у самій цій спільноті, зокрема до змін саме інституційного характеру. Була звужена притаманна для баптистів і особливо євангельських християн демократія в устрої церковної структури. Загальні з'їзди Союзу євангельських християн-баптистів була заборонені до 1963 року, хоча потім проводилися регулярно під наглядом уповноважених представників державної влади. Керівництво Союзом здійснювала Всесоюзна Рада євангельських християн-баптистів (ВРЄХБ), склад якої змінювався рідко. ВРЄХБ сконцентрувала у своїх руках суттєві повноваження з контролю за регіонами, але й сама перебувала під постійним контролем Ради у справах релігійних культів (після 1965 року – у справах релігій) при Раді міністрів СРСР. Також традиційний автономний устрій протестантських помісних церков був змінений. Уповноважені у справах релігій системно нав'язували помісним церквам керівників, пресвітерів та пастирів. З'явився інститут «старших пресвітерів», які виконували керівні та контролюючі функції в регіонах. Окремими інститутами всередині громад стали «двадцятки» засновників, виконавчі органи громади, яким законодавчо надавалися окремі повноваження та відповідальність. Завдяки радянському законодавству про культури суттєво змінився характер інституту пресвітерів та пастирів, які зовсім позбавлялися права відповідати за господарські процеси, пов'язані з діяльністю своєї церкви. Доброчинність і милосердя, релігійна освіта, місіонерство та євангелізм, які завжди мали інституційний характер в межах конфесії, були майже повністю ліквідовані.

Треба сказати, що таке викривлення структури та функцій протестантської євангельської церкви сприймалося віруючими як відхід від основ віри. Було дві протилежні стратегії протистояння цьому – пристосування, що демонструвала ВРЄХБ і велика кількість помісних церков, та протест, який виявило опозиційне крило конфесії. Опозиційно-протестний рух з'явився на хвилі хрущовської антирелігійної кампанії (1958-1963) і згодом утворив окремих союз за взірцем вже існуючого Союзу ЄХБ зі своїм колегіальним органом управління під назвою Рада Церков євангельських християн-баптистів. В умовах радянського режиму ця структура діяла підпільно і переслідувалася властями.

Регулятивна політика радянської держави, з одного боку, сприяла об'єднаним тенденціям в середовищі євангельських християн-баптистів, а з іншого, провокувала серед них розколи і конфлікти. Вона стала найбільш помітним чинником, який вплинув на структуру і внутрішні інститути конфесії, визначив її релігійну культуру і традицію.

Протягом всього післявоєнного радянського періоду держава і влада стали знаковими образами «іншого» в релігійному світогляді євангельських християн-баптистів. Під впливом досвіду виживання за умов переслідувань та боротьби за свої права, свободу віровизнань баптисти протягом 60-80-тих років м. ст. засвоїли ескапістську модель поведінки, згідно якої втеча від світу є основним способом виживання віруючого в його земному житті. Дослідник Олександр Попов визначив такі чотири грані святості віруючої людини, які стали фундаментальними для євангельсько-баптистської проповіді та богослов'я у той час: «дружба з Христом», практики посвячення, участь у помісній церкві і страждання [34 : 252-263]. «Дружба з Христом» тлумачилась ним як щось протилежне до «дружби зі світом», розумілась як заперечення світських цінностей. Вона означала в тому числі уникання різноманітної активності в суспільстві, якщо така не була безпосередньо пов'язана з вірою або примусом. В радянський час така позиція була для віруючих захисною реакцією на несправедливий, дискримінаційний характер державної політики. Віруючі прагнули замкнутися в своїх общинах, сконцентруватися на релігійній діяльності, молитовному житті та неформальних відносинах між собою, намагалися звести до мінімуму свої контакти із «зовнішнім недоброзичливим світом». Помісні громади жили своїм творчим життям, де розвивалася музика та спів духовних пісень, християнська лірика. Обмеженість освіти сприяла формуванню народного богослов'я і консервації застарілих елементів релігійного світогляду.

Поступово сформувалася усталена релігійна традиція та культура, або субкультура, як її визначають деякі історики [8: 164-171]. Важливою частиною цієї внутрішньої релігійної культури був набір символів, практик та інституцій, які визначали релігійний світогляд, конструювали соціальну реальність в уяві віруючих, ділили світ на «чужих» і «своїх», пояснювали, що «правильно» і що «неправильно», що «духовно», а що «грішно». Норми поведінки в межах такої картини світу усталювалися та інституцізувалися, визначаючи не лише спосіб мислення, але й спосіб життя. Завдяки цьому євангельські християни-баптисти були доволі згуртованою релігійною групою. Існували стабільні механізми підтримання солідарності всередині неї. Власне, її можна було б вважати групою сектантського типу в веберівському сенсі цього слова, тому що звичка вважати «зовнішній світ атеїстів» реально чи потенційно ворожим світом актуалізувала в них протестну ментальність [25]. Характерним був також акцент на морально-етичних аспектах віри. В радянський час стало звичаєм розпізнавати «віруючих баптистів» по тому, що вони «не п'ють», «не курять», «не крадуть», налаштовані на взаємодопомогу у своїй спільноті і т.п. [25]. За допомогою колективного морально-етичного обличчя вони досягали поваги до себе з боку суспільства і приваблювали нових adeptів як у радянський, так і пострадянський період [43].

Групову солідарність зміцнювали доктрини віри (зокрема доктрина загального священства, обраності, хрещення по вірі), переслідування з боку властей (результатом яких було формування колективного відчуття «гнаної церкви»), а також релігійні практики протестантської громади, щоденні богослужіння (в тому числі підпільні), читання і тлумачення Біблії, спільний спів, наявність особливих смислів та символів, які вкладали у певні слова та форми поведінки (наприклад, звичай жінок носити хустки мав глибоко символічне значення і був важливим маркером колективної ідентичності). Члени групи сприймали свій зв'язок з єдиновірцями як духовно-містичний (коли всі є «дітьми одного Бога», між собою – «братями» і «сестрами»).

Формування такої релігійної культури відбувалося в географічному просторі Радянського Союзу, тому поступово сам цей простір у його комплексній, багатофакторній цілісності та обмеженості став частиною релігійного світогляду, його сакральним елементом. З розпадом Радянської держави традиційні світоглядні настанови євангельської релігійної спільноти мали неодмінно зіткнутися з новою суспільною, політичною та культурною реальністю, дати відповіді на нові питання, одним із яких було ставлення до національної держави, в якій тепер доводиться існувати.

Треба сказати, що переосмислення баптистами своєї колективної ідентичності мало ознаки культурної травми, якщо використовувати термін П. Штомпки [40]. Період після розпаду СРСР став часом викликів для внутрішньої консолідації спільноти, її гомогенної субкультури, яка неодмінно мала трансформуватися [10]. Зникли багато соціальних та політичних чинників, які обмежували релігійне життя та розвиток, але замість того виникли інші протиріччя. Важливою проблемою став вибір подальшої стратегії розвитку. По суті вибирати довелося з двох основних стратегій: використати нові можливості для проповіді та благовістя, модернізуючись та інтегруючись в пострадянське суспільство, яке поступово декомунізувалося, або ж направити зусилля на збереження своєї релігійної традиції, субкультури, своєї глибинної, вистражданої «святості» та «духовності», оберігаючи її від потенційно згубних впливів динамічної світської культури.

Багаж колективного досвіду, здобутого в радянські часи, значною мірою визначив перспективи розвитку баптистської релігійної спільноти в пострадянський період. До кінця радянської епохи, в 1990 році, в Україні було 991 громад, що входили в Союз євангельських християн-баптистів СРСР. Вони об'єднували 80117 віруючих [16: 11]. Українське «братство» та його керівники мали великий вплив на об'єднання ЄХБ в межах СРСР. Про це свідчить той факт, що з середини 1980-х років ВРЄХБ очолювали українці: з 1985 до лютого 1990 року це був одеський пресвітер В.С. Логвиненко, потім - уродженець Хмельницької області Г.І.Комендант. Втім варто відзначити, що українське братства розглядалося в межах Союзу ЄХБ зазвичай невід'ємно від російського братства. Про це свідчить, зокрема, те, що в «Історії євангельських християн-баптистів СРСР», виданій ВРЄХБ у 1989 році, численне українське братство не входило до переліку «національних братств», так як, скажімо, грузинське чи братства прибалтійських республік [3].

Структура Союзу євангельських християн-баптистів так, як вона сформувалася в СРСР, певною мірою нагадувала структуру КППС. Союз мав свої відділення у союзних республіках, але все ж поставав внутрішню цілісною і неподільною організацією. Після розпаду СРСР на основі колишніх республіканських об'єднань Союзу євангельських християн-баптистів стали виникати об'єднання ЄХБ в межах незалежних національних держав. Були спроби зберегти і загальносоюзне об'єднання, але до 1994 року вони остаточно зазнали невдачі. Національний принцип інституціалізації структури церкви ЄХБ, принаймні її найчисельнішої групи, зрештою, переміг під тиском об'єктивно існуючих геополітичних обставин. Г.І. Комендант був обраний президентом лише Всеукраїнського Союзу об'єднань євангельських християн-баптистів або ВСО ЄХБ (пізніше – Всеукраїнського союзу церков) [14: 23-45]. Але контакти українського братства з російським не припинялися. Багато в чому вони діяли спільно, формували спільну точку зору, зокрема, в питаннях співробітництва із зарубіжними місіями. Одновіріці з-за кордону часто не відокремлювали російське братство від українського і загалом сприймали пострадянські території як один геополітичний (Євразійський) та культурний простір «колишнього Радянського Союзу» («Former Soviet Union», або FSU) [3].

Трохи раніше, в 1989 році, п'ятидесятники та інші протестантські деномінації відокремилися від баптистів та сформували свої конфесійні структури. До того ж, і самі баптисти не були цілісною спільнотою, тому що ще з радянських часів існували й опозиційні союзи Ради Церков євангельських християн-баптистів та «автономні церкви ЄХБ». Останні відокремилися від Ради Церков у 1980-х та на початку 1990-х рр. об'єдналися у Братство незалежних церков та місій євангельських християн-баптистів України.

Після прийняття нового закону «Про свободу совісті та релігійні організації» у квітні 1991 року релігійна ситуація в Україні стала розвиватися динамічніше і демократичніше. Американський дослідник Хосе Казанова назвав умови існування конфесій в Україні «релігійним ринком», який сформувався завдяки мінімальному втручанням держави у релігійну ситуацію [27]. Незважаючи на це, баптисти сприйняли українську державу з обережністю. Вони не заперечували того, що ця держава їх не переслідує, але на зібраннях можна було не раз почути нарікання на упереджене ставлення до віруючих на побутовому

рівні [23: 388-392]. Протягом всього пострадянського часу вони все ще відчували себе враженою в правах релігійною групою, хоч поступово при цьому перетворювалися на авторитетну церкву. Їх кількісне зростання протягом перших років незалежності було доволі значним. Протягом 1990-х щороку відривалося в середньому 150 нових церков. За десятиліття кількість нових членів зростає на третину. Втім вони все одно залишалися меншиною. Євангельським протестантам так і не вдалося досягти того, щоб їхня кількість сягала понад 5% від всього релігійного населення України.

Конфесійна ідентичність весь цей час залишалася для баптистів домінуючою у порівнянні з національною. Дослідники початку 2000-х років відзначали байдужість українського протестантизму до проблем національного відродження. Незважаючи на те, що до 80% баптистів були етнічними українцями, більшість з них використовували російську мову під час богослужінь. Викладання в баптистських семінаріях проводилося переважно російською мовою. У всіх регіонах України, крім західного, місіонери розповсюджували християнську літературу здебільшого російською мовою, яка до того ж залишалася важливим засобом комунікації з одновірцями з колишнього СРСР за кордоном [15 :201].

Євангельські християни-баптисти здобули представництво у двох міжконфесійних дорадчих органах – Всеукраїнській раді церков та релігійних організацій (створена 1996 року) та Раді євангельських протестантських церков України (2005 рік). Друга з них об'єднала дванадцять протестантських союзів різних деномінацій. За допомогою цих структур лідери церков отримали можливість публічно висловлювати свою думку на актуальні суспільно-політичні теми, надавати морально-релігійні оцінки. Особливо їм вдалося виконати цю роль під час Євромайдану взимку 2013-2014 року. Міжконфесійність цих об'єднань дозволила випрацювати певний консенсус різних деномінацій та союзів у питанні впливу церкви на суспільство та налагодження контактів з державою.

Протягом 1990-2000-х років головну увагу євангельські християни-баптисти приділяли відбудові своїх помісних церков. Традиційно помісна церква-громада залишалася базовою інституцією і первинним елементом конфесійної структури. Вона складала динамічний осередок життя віруючих, забезпечувала релігійне виховання, формування світогляду.

Про динаміку церковного розвитку в цей час свідчить статистика Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів. На початок 1992 року до нього входило 1127 помісних церков, що об'єднували близько 96 тисяч віруючих. За перше пострадянське десятиліття кількість церков зростає до 2263 з близько 132 тисячами віруючих. Як видно, кількість церков і віруючих в них зростає нерівномірно: якщо кількість перших збільшилась у понад 2 ради, то других – лише на 37-38%. За друге десятиліття незалежності ріст кількості громад і членів уповільнився. В 2010 році на 26 звітно-виборному з'їзді Всеукраїнського Союзу церков ЄХБ було озвучено, що до Союзу входить 2391 церква і 127 тисяч 420 членів. Попри те, що керівництво Союзу звітувало про відкриття нових церков, було зрозуміло, що відбулося фактичне зменшення кількості віруючих (щонайменше на 4 тисячі осіб). Та й кількість церков збільшилась не суттєво – на 128 громад протягом останніх десяти років. Втім, незважаючи на це, структура братства в основному стабілізувалася.

Варто звернути увагу на кількісні параметри помісних громад. У більшості з них станом на 2010 рік було від 10 до 20 членів (783 церкви) та від 20 до 50 осіб (773 церкви). Поширеними стали також громади до 100 осіб (329). Зі складом до 200 осіб налічувалося 158 церков, до 500 – 82 церкви, до 1000 – 20 церков, і понад 1000 членів – 11 церков [7:27]. Це великою мірою пояснюється загальною політикою Союзу. Усталилося таке розуміння, що відкриття маленьких церков та груп є доцільним, тому що вони можуть бути плацдармом для поступового розширення. Певну роль відіграє також і демографічна ситуація в тих населених пунктах, де знаходяться церкви. Великі громади зазвичай функціонують у великих містах, а маленькі організовуються в селах та містечках. Наявність великої кількості маленьких громад стала можливою саме як результат припинення радянської політики державного атеїзму, спрямованої на об'єднання невеликих релігійних осередків на місцях.

З прийняттям нового законодавства про свободу совісті і релігійні організації відбулися також суттєві зміни в питанні матеріального забезпечення громад, особливо щодо володіння ними власними молитовними будинками. В радянський час громади не мали права володіти культовими будівлями, а могли мати їх лише в користуванні чи в орендуванні. Навіть за умови покупки громадою будівлі для своїх богослужбових потреб така будівля передавалася у власність місцевої влади, а та надавала громаді можливість користуватися нею. Ця практика уможливила численні зловживання. Молитовні будинки у віруючих часто відбирали без заміни чи відшкодування збитків.

В 1990-ті роки ситуація змінилася. Церкви та релігійні організації отримали можливість купувати власні молитовні будинки, а також землю під будівництво та інше майно. Це суттєво вплинуло на становище багатьох церков, особливо великих, яким було відносно легко акумулювати матеріальні ресурси або знайти спонсорів для побудови власних домів молитви. Відбудовування молитовних будинків стало одним із головних занять помісних громад, хоча все одно не було масовим. У 1990-і роки баптистами було побудовано 390 молитовних будинків (в тому числі в рамках ВСО ЄХБ - 376). Хоча орендованих приміщень все одно залишалось набагато більше (за статистикою, у церков ВСО ЄХБ їх налічувалося 730) [6: 106]. Певна частина громад все ще збиралася в пристосованих приміщеннях, переданих їм у користування на тих чи інших умовах.

Молитовний будинок в баптизмі не є сакральною будівлею, хоча іноді його також називають храмом. А проте, існують певні архітектурні взірці таких споруд, які виглядають доволі просто і навіть аскетично у порівнянні з православними чи католицькими храмами. У домі молитви головне – функціональність та місткість. Присутність молитовного будинку в населеному пункті була своєрідним маркером осілости тут віруючих. Тому будівництво домів молитви розглядалося як стратегічно важливе питання. Найчастіше це був колективний проект, в якому брала участь вся церква або принаймні активна її частина. Люди молилися про можливість придбати землю та всі необхідні матеріали для власного молитовного будинку. Згодом кожен член громади міг долучитися до будівництва. Чоловіки брали активну участь у будівельних роботах. Жінки займалися декоруванням, прибиранням чи приготуванням їжі [21:60-62]. Така діяльність розглядалася як «служіння Богу». Колективне будівництво Дому молитви сприяло згуртуванню громади. Спогади про нього зберігалися в фотокартках та розповідях, ставали частиною загальної історії церкви.

Залученість до церковного життя, робота задля зміцнення церкви мали здебільшого волонтерський характер, але займала помітну частину (а іноді навіть весь вільний час) віруючих. Пострадянський час показав, що церква-громада може виконувати багато важливих функцій, які раніше суттєво обмежувалися або просто заборонялися. 1990-ті та частково 2000-ні роки були присвячені налагодженню різноманітних напрямків діяльності (служінь), які поступово унормовувалися, інституціоналізувалися. В домах молитви стало звичним проводити не лише недільні чи святкові богослужіння, але й велику кількість різних заходів та зібрань: дитячі і юнацькі гуртки, біблійні уроки, уроки духовної музики, різноманітні конференції для молоді, жінок, служителів та ін. У деяких євангельсько-баптистських церквах вдалося розвинути до сорока різних служінь [7: 27]. Всі вони спрямовувались здебільшого на релігійне та морально-етичне виховання віруючих.

Особливо багато часу приділялося дітям. Незважаючи на те, що вони, згідно з доктринами, не можуть бути членами церкви, християнське виховання вважається необхідним для їхнього подальшого навернення. Дослідники описують навернення як поворотний момент в житті віруючої людини, що чітко відділяє її минуле «безбожне» життя від подальшого життя «духовно відродженої особистості» [33; 36; 30]. Богослови характеризують навернення як усвідомлення своєї безпомічності, нескінченної, нездоланної провини і недосконалості, з якого випливає бажання духовного і морального єднання з Богом. Ось як описує це євангельсько-баптистський проповідник:

«Наші думки, цілі, бажання – все заплямоване себелюбством і свавіллям, і веде до страждань та погибелі. Без Бога людина не в силах протистояти їм, її становище стає все

гіршим... Ми, християни, знаходимо повне звільнення від провини і утіху, ховаючись у Христі, в Його рятівних для нас стражданнях і смерті, отримуємо досконалу радість в Його славному воскресінні. Споглядаючи на Нього, ми спроможні рости і просуватися вперед, додаючи власне безсилля і безпорадність» [12 :18-19].

Навернення є моментом або періодом переосмислення фундаментальних життєвих цілей і цінностей. Як результат, людина свідомо приймає рішення бути християнином, жити «християнським життям» і стати частиною християнської спільноти, помісної церкви. З богословської точки зору навернення є духовним процесом, але на практиці воно має інституційний характер, бо є також формальною підставою для членства поруч із водним хрещенням по вірі.

Місіонерство і євангелізм є найважливішими завданнями євангельсько-баптистської церкви. Євангелізаційні заходи (вуличні проповіді, акції, розповсюдження християнської літератури) розглядаються як частина місіонерської роботи поруч із особистим євангелізмом. В 1990-ті роки все це було доволі успішним. За спогадами віруючих, це був період духовного пробудження, зумовлений падінням радянської системи [2]. Церкви прийняли велику кількість новонавернених. Згодом значна частина з них покинула церкву, але склад євангельсько-баптистських церков все одно суттєво оновився. До прикладу, у Волинській області за період з 1992 по 2008 роки в баптистських церквах прийняли хрещення 6348 осіб. Якщо врахувати, що в 2009 році там всього налічувалося 7334 віруючих цієї конфесії, то можна з великою долею ймовірності стверджувати, що середовище євангельських християн-баптистів змінилося майже на 90% [23 :354-355].

Варто зазначити, що поява великої кількості нових членів створила певний виклик для традиційної євангельсько-баптистської культури, особливо для її автентичних звичаїв та традицій. Ситуація ускладнилась також напливом зарубіжних місіонерів.

Зарубіжні місіонери стали активно приїжджати в Україну з кінця 1980-х і продовжували свій приїзд ще протягом 1990-х років. У світі західного християнства вважалося, що ситуація в країнах колишнього СРСР надзвичайно сприятлива для розповсюдження євангельського віровчення. При цьому не бралось до уваги те, що на території України, як і в інших колишніх радянських країнах, вже існували християнські церкви, які були хоч і в пригніченому стані, але зі своїми традиціями і культурою. Американський місіонер і дослідник Джон Уайт писав: «західні місіонери часто приїжджали в СНД, думаючи, що всі люди там атеїсти. А ті, хто хоч щось знав про Православну Церкву, вважали її мертвою церквою» [46 :253].

Запрошені місіонери приїжджали здебільшого у вже існуючі євангельські церкви або релігійні організації, щоб на їхній базі розвивати свою діяльність. Однак їхній спосіб життя, поведінка, проповіді викликали нерозуміння серед місцевих віруючих. Дослідниця К. Ваннер описувала випадок, який відбувся з двома молодими американцями. Вони гостювали у родині євангельсько-баптистських віруючих в Харкові і висловили бажання взяти участь в службінні місцевої церкви. Хазяйка квартири зателефонувала працівнику церкви, щоб повідомити йому про це. Пресвітер запитав: «У що вони одягнуті?». Господиня з'ясувала, що вони в шортах та футболках і відповіла: «Вони виглядають так, ніби зібралися на пляж». «Тоді нехай ідуть на пляж», - сказав пастор [44 :745]. Цей випадок ілюструє домінуючі консервативні настрої серед євангельських християн-баптистів в Україні, які мали конкретні вимоги навіть до зовнішнього вигляду членів своєї церкви. У американців таких вимог не було.

До кінця 1990-х років кількість заїжджих місіонерів поступово спадала, але все ж таки їх було доволі багато. У 1999 році Україну відвідали понад 2600 представників зарубіжних релігійних організацій. У 2001 році тут працювали 463 довгострокових місіонерів, у тому числі 350 з США [44 :740]. Місцеві служителі все ж таки вітали присутність місіонерів, тому що вони часто сприяли притоку фінансів від зарубіжних жертводавців. Донька американського місіонера Естер Лонг, яка проводила соціологічні дослідження серед протестантів України, писала, що серед українських віруючих поширене упереджене, майже

міфологічне уявлення про «Захід» як джерело морального занепаду, але приймати фінансові пожертви від західних одновірців вважається цілком правильним і доцільним [31;32].

Саме завдяки грошам з-за кордону став можливим розвиток нових напрямків діяльності євангельських віруючих, зокрема таких, як релігійна освіта. В радянські часи потреба в релігійній освіті була доволі гострою, і її неможливо було задовольнити через специфіку державної політики. На весь СРСР існувала лише одна офіційна освітня інституція для баптистів – заочні біблійні курси в Москві. У пострадянські часи розвиток освіти став окремим, надзвичайно важливим проектом. Перші євангельські навчальні заклади почали з'являтися на початку 1990-х років. У 1997 році їх було 15, в 2001 – 33, в 2005 – 42, в 2010 – 55 [22 :23]. Серед них були коледжі, семінарії, інститути і навіть університети. До 2000 року програми у більшості з них були очними, на них навчалось близько 3000 студентів. Пізніше стали відкриватися заочні програми, а кількість тих, що навчалися на стаціонарі, зменшувалась. У 2005 році на очних програмах навчалось лише 2169 осіб, а на заочному відділенні – 4777 [22. - С.23]. Багато євангельських закладів були міжконфесійними, і там навчалися не лише баптисти, а й п'ятдесятники і представники інших, споріднених деномінацій. В 1997 році за американським зразком була створена незалежна агенція для оцінки якості та акредитації богословських навчальних закладів – Євроазійська акредитаційна асоціація. Незважаючи на це, рівень освіченості служителів зростав повільно. У 2005 році лише 52% пасторів і пресвітерів євангельських громад мали богословську освіту [22 :123]. Багато з них прагнули отримати богословську освіту за кордоном. Створені в Україні семінарії і школи задовольняли далеко не всіх.

Ще одним напрямком діяльності євангельських церков і віруючих стало так зване соціальне служіння, яке поєднувало в собі традиційні для церкви доброчинність та євангелізм. У 1990-ті роки євангельські церкви стали осередками отримання і розповсюдження гуманітарної допомоги, яка надходила від різних зарубіжних організацій. Предмети гігієни, побуту, канцтовари, одяг, продукти тривалого зберігання, медичні пристрої і ліки масово заводилися в Україну і передавалися служителю церков лікарням, дитячим садкам, притулком, або ж окремим людям. Поширеною формою милосердя стало відвідування віруючими хворих, людей літнього віку, ув'язнених, дітей-сиріт в інтернатах та інших знедолених груп населення. Згодом, почали розвиватися проекти усиновлення сиріт, створення реабілітаційних центрів для колишніх наркозалежних, притулків для дітей вулиці. Важко визначити точну кількість такого роду організацій, але можна з великою долею ймовірності стверджувати, що спроби створити подібні структури здійснювалися віруючими практично у всіх областях України.

Відсутність досвіду діяти в ринкових умовах приводила євангельських віруючих до того, що кошти, які вони здобували від зарубіжних організацій, витрачалися нерационально. Вони часто сприймали ці кошти як «дар від Бога», а тому не відчували достатньо зобов'язань ні перед жертводавцями, ні перед спільнотою за рациональне використання цих коштів. Дослідниця Мері Рейбер, яка багато років була місіонеркою в Україні, зазначає:

«Одним із результатів біблійної мотивації є бажання частини українських євангельських віруючих стрімко зануритися в нові види діяльності, розширити сфери служіння таким способом, який, з точки зору західного спостерігача, видається радше поспішним, ніж сповненим віри. Замість продумування, планування розподілу фінансових ресурсів, українські євангеліки схильні стихійно рухатися вперед з внутрішнім переконанням, що Бог забезпечить їх усім необхідним» [35 :218].

1990-ті та початок 2000-х років стали періодом масової еміграції євангельських віруючих з країн колишнього СРСР, в тому числі й з України. Основний напрямок еміграції – США. За деякими даними, в цей період туди щорічно виїжджали близько 10 тисяч осіб [26. - С.162]. Основною категорією емігрантів були члени великих сімей баптистів та п'ятдесятників, служителі та віруючі, які в радянські часи переживали гоніння [41; 42]. До середини 2000-х рр. більшість служителів євангельсько-баптистських церков України мали родичів-емігрантів, і майже в кожній сім'ї розглядалося питання можливості еміграції. К.

Ваннер назвала еміграцію євангельських віруючих «нагородою за страждання» [45 : 97-129]. На новій батьківщині вони здобули не лише свободу віровизнання, але й матеріальну забезпеченість. Діти віруючих емігрантів соціалізувалися в новому суспільстві, засвоювали іншу мову, а з нею – інші смисли і цінності. Багато з них не хотіли залишатися в консервативних общинах радянських баптистів, а переходили у більш осучаснені американські церкви або взагалі покидали релігійну спільноту.

Завдяки еміграції та місіонерству українське євангельсько-баптистське братство глобалізувалося. В 2001 році 300 баптистів із України самі служили місіонерами в інших країнах світу, а українські церкви співробітничали з 60 зарубіжними місіями. Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів мав у своєму складі не лише церкви України, але й п'ять союзів церков діаспори – США, Канади, Австралії, Аргентини і Парагваю [16. - С.11]. Це сприяло зростанню авторитету його і на міжнародному рівні. Президент ВСО ЄХБ Г. Комендант в 1995 році був обраний віце-президентом Всесвітнього баптистського альянсу, а в 2001–2003 рр. очолював Європейську баптистську федерацію.

Зрештою, саме під впливом контактів із заходом, відбулися певні трансформації в середовищі євангельсько-баптистської спільноти. Поступово сформувалося два основні види помісних церков – консервативний і модерністський («ліберальний»). Відмінність консервативних в основному зводилась до підтримання традиційного стилю одягу, проповідей і музики. В «ліберальних» до цього ставилися більш поблажливо. Оскільки молодь була охоча до нововведень, модернізовані богослужіння виявилися привабливими для молодих людей, а також тих, хто пережив навернення в умовах нового часу. Щоб поєднати обидві тенденції, в деяких церквах почали поєднувати різні форми богослужінь. Слід зазначити, що лібералізм вітчизняного протестантського руху не має нічого спільного з лібералізмом західного типу і не поширюється за межі модернізації деяких богослужбових практик. У богословському відношенні в середовищі євангельських протестантів в Україні домінують консервативні, навіть фундаменталістські настрої.

Підсумовуючи, слід сказати, що процеси інституціалізації в середовищі євангельсько-баптистського протестантизму в умовах незалежної України відбувалися динамічно і послідовно. З одного боку, продовжували існувати базові інститути конфесії, такі як громада з фіксованим членством та своєю внутрішньою структурою. Залишилися також і деякі специфічні інститути з радянських часів – інститут старших пресвітерів, союзне об'єднання в межах країни зі своїм правлінням. Всі вони пережили функціональні зміни. Старші пресвітери переставали бути «чиновниками від церкви», як в радянські часи, а набували більше опікунських функцій щодо громад. Правління союзу помітно демократизувалося. Пресвітери помісних церков стали обіймати більше повноважень, яких у них раніше не було і які дозволяють їм здійснювати різнобічне керівництво громадою. При цьому з'явилися і нові інституції – релігійно-богословська освіта, місіонерство, добротність. Загалом на прикладі євангельських християн-баптистів можна побачити, як у демократичному українському суспільстві протестантизм поступово перетворився на респектабельну християнську професію.

Джерела:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995.
2. Головин С. Мировоззрение: утраченное измерение благовестия. - Симферополь: «Диалпи», 2008.
3. История Евангельских христиан-баптистов в СССР. - М., 1989.
4. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. - Львів: Сполом, 2005.
5. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні. - Львів: Просвіта, 1995.
6. Назаркіна О.І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії. Дис. ... канд. наук. - Донецьк, 2003.
7. Нестерук В.В. Звітна доповідь голови Союзу під час 26 з'їзду Всеукраїнського союзу Об'єднань євангельських християн-баптистів. 27-29 травня 2010 р. - К., 2010.
8. Никольская Т. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. СПб., 2009.
9. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М, 1997.

10. Панич Е. Евангельско-баптистское религиозное сообщество в Украине в конце XX-начале XXI века: религиозная традиция перед вызовами переходного периода // Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья. – 2013. – №3-4.
11. Панич Е. Секта или церковь? Определение и самоопределение евангельских христиан-баптистов в условиях позднего советского времени. // Богословские размышления. Специальный выпуск Донецкого христианского университета «Библия. Богословие. Церковь». - Одесса, 2013.
12. Прокопчук А. Невинных нет. // Евангельская нива. – 2002. - №1.
13. Протестантизм в Україні. / За ред.. П. Яроцького. - Київ: Світ Знань, 2002.
14. Райчинец А.В. Воздвигнутые Богом. - Одесса: Духовное возрождение, 2010.
15. Релігія і Церква років незалежності України. / За ред. проф. А.Колодного. -Дрогобич: Коло, 2003.
16. Решетников Ю. Единство духа в союзе мира // Евангельская нива. – 2002. - №1.
17. Санников С.В. История баптизма. Сборник. / Сост. С.В. Санников. - Одесса: Богомыслие, 1996.
18. Санніков С., Решетніков Ю. Огляд історії евангельсько-баптистського братства в Україні. – Одеса: Богомисліє, 2000.
19. Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. В 2 т. – Т1. 1967-1917. – СПб.: "Библия для всех", 1999.
20. Синичкин А.В. Российское молодежное евангельское движение в начале XX века. // Вітчизняний евангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми/ За науковою редакцією А. Колодного і О.І. Панич. - К., 2011.
21. Токарчук Ф.И. 100 лет Енакиевской церкви. Краткая история церкви евангельских христиан-баптистов г. Енакиева.- Енакиево: Изд-во миссии «Дорога к сердцу», 2005.
22. Эффективность богословского образования в Украине. - Одесса, 2007.
23. Евангельский рух на Волині в документах і долях людей. - Луцьк: ХМ «Українська місія благовістя», 2009.
24. Черенков М. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей. - Черкассы: Коллоквиум, 2012.
25. Черенков М. Открытая евангельская идентичность: конфликты и границы (на примере баптистских церквей) // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Под ред. М.Черенкова. - Киев, 2011.
26. Barnett Don. US immigration policy: Asylum-seekers and refugees. The Journal of Social, Political, and Economic Studies; Summer 2002; Volume 27, №2. - P. 151-165.
27. Casanova Jose. Ethno-Linguistic and Religious pluralism and Democratic Construction in Ukraine. Post-Soviet Political Order. Conflict and State Building, Ed. by Burnett R. Rubin and Jack Snyder.- London and New York: Routledge, 1998. - P. 81-103.
28. Coleman Heather J. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905-1929.- Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
29. Elliott M. R. The Current Crisis in Protestant Theological Education in the Former Soviet Union. Religion in Eastern Europe XXX, 4 (November) 2010. - P.1-22.
30. Lofland J., Skonovd N. Conversion motifs. Journal for the Scientific Study of Religion, 20, 1981. – Pp. 373–85.
31. Long Esther Grace. Identity in Evangelical Ukraine: Negotiating Regionalism, Nationalism, and Transnationalism. PhD Thesis. - University of Kentucky, 2005.
32. Long Esther Grace. Views of the West: Transnationalism in contemporary Ukrainian Baptist churches. Religion, State and Society (35:4) 2007. - P. 335-353.
33. Paloutzian R.F., Richardson J.T., Rambo, L.R. Religious conversion and personality change, Journal of Personality, 67, 6, 1999. - P. 1047–1079.
34. Popov Alexander. The Evangelical Christians-Baptists in the Soviet Union as a hermeneutical community: examining the identity of the All-Union Council of the ECB (AUCECB) through the way the Bible was used in its publications. PhD thesis. University of Wales, International Baptist Theological Seminary, Prague, 2010.
35. Raber Mary. 'Visible and Invisible: Observations on Social Service Ministries among Evangelicals in Ukraine since Independence', in Eastern European Baptist History: New Perspective, Praha: International Baptist Theological Seminary, 2007. - P. 210-223.
36. Rambo L.R. Understanding Religious Conversion. New Haven, Yale University Press, 1993.
37. Sawatsky Walter. Protestantism in the USSR. Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Post-Communist Eras. Ed. by S.P. Ramet. Durham and London, Duke University Press, 1992. - P. 237-275.
38. Sawatsky Walter. Soviet Evangelicals since World War II. Kitchener, Ontario, Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1981.
39. Sawatsky Walter. 'The Re-Positing of Evangelical Christian-Baptists and Sister Church Union between 1980 and 2005', in Eastern European Baptist History: New Perspective, Praha: International Baptist Theological Seminary, 2007. - P.187-209.
40. Sztompka Piotr. The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies. Cultural Trauma

- and Collective Identity, Eds. Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka . Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004. - P. 155-195.
41. Tsvirinko Vyacheslav. Russian Evangelical Emigration: For Better or Worse, East-West Church & Ministry Report 8 Spring 2000 - P. 11.
42. Valuisky Alexander. A Calamity Cloaked in Silence: Russian Christian Emigration, East-West Church & Ministry Report 8 Spring 2000. - P. 9-10.
43. Wanner Catherine. Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine, Religion, State & Society, 31(3) 2003. - P. 273-287.
44. Wanner, Catherine (2004) "Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine" // Slavic Review 63(4) 2004. - P. 732-755.
45. Wanner Catherine. Communities of the Converted. Ukrainians and Global Evangelism. //Ithaca and London: Cornell University Press, 2007.
46. White John. Three Periods of Awakening in Eastern Slavic Lands. // Olena Panych, ed., Theological Reflections, Special Issue of Donetsk Christian University "Bible. Theology. Church", 2013. - P. 244-258.
47. Yelensky Viktor. Religiosity in Ukraine according to Sociological Surveys. //Religion, State and Society, (38:3) 2010. - P. 213-227.

4.2. М. МОКІЄНКО. Основні тенденції трансформації п'ятидесятницьких центрів у пострадянській Україні.

У статті М. Мокієнка «Основні тенденції трансформації п'ятидесятницьких релігійних центрів у пострадянській Україні» окреслений вектор розвитку надцерковних структур вітчизняного п'ятидесятництва. Автор з'ясовує історико-теологічні та еклезіологічні передумови інституціоналізації й прагне довести, що інтеграційні процеси в середовищі п'ятидесятництва призвели до централізації їх структур та управління й сприяли утвердженню у вітчизняній релігійній палітрі.

Ключові слова: п'ятидесятництво, інституціоналізація, еклезіологія, єпископ.

M. Mokienko in his article "The key transformative tendencies of the Pentecostal religious centres in post-soviet Ukraine" points to the direction of development of translocal structures of Ukrainian Pentecostalism. The author examines historical-theological and ecclesiological prerequisites of institutionalisation and argues that integrative processes among Pentecostals led to centralisation of their structures and government and stimulated establishment of these in Ukrainian religious landscape.

Keywords: Pentecostalism, institutionalisation, ecclesiology, episcopate

Суспільні трансформації на вітчизняних теренах в кінці ХХ ст. не оминули релігійної сфери. Значною мірою це стосується протестантизму, організаційний розвиток якого наприкінці 80-х років м. ст. продемонстрував прагнення до стійкості, стабільності, що проявилось у створенні формалізованої структури. Невід'ємною складовою внутрішніх змін в пізньому протестантизмі стали процеси, які відбувалися в п'ятидесятництві, релігійному русі, що виник в США наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. як реакція на формалізацію духовного життя радикальних течій (передусім баптизму і методизму).

Вивчення особливостей трансформації пізньопротестантських спільнот, в умовах зміни суспільно-політичного та релігійного клімату в державі, перебуває на початковому етапі. Концептуальні засади еволюції протестантизму на зламі епох сформульовані в дослідженнях В. Любашенко. Звуження предмету дослідження характерно для робіт Ю. Решетнікова та О. Назаркіної. Окремі аспекти проблеми знайшли відображення в доробку релігійних дослідників С. Савінського та В. Франчука. Утім, процеси трансформації п'ятидесятницьких релігійних центрів в новітню добу вивчалися авторами побіжно, що зумовило необхідність продовження наукових пошуків у цій царині.

На тлі релігійної лібералізації в СРСР 80-х і напочатку 90-х років м.ст. розпочався новий етап еволюції пізньопротестантських течій, який, за думкою В. Любашенко, можна назвати «етапом подальшого формування сучасних протестантських церков».⁽⁵⁸⁾ Цей процес, розпочатий в межах окремих течій ще в 20-ті роки ХХ ст., було штучно призупинено

⁵⁸ Любашенко В.І. Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце в соціокультурних процесах: Дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11. – К., 1998 – С. 304.