

ІСТОРИЧНО–БОГОСЛОВСЬКИЙ КОНТЕКСТ ВИНИКНЕННЯ П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА: РУХ СВЯТОСТІ

Роман СОЛОВІЙ, Україна, Львів

© Р. Соловій, 2003

П'ятидесятництво займає вагоме місце на сучасній релігійній карті світу. Конфесія належить до сегмента християнства, який найбільш швидко зростає, і за кількістю прихильників посідає одне з перших місць серед інших християнських течій. Чимало дослідників зробили предметом своїх наукових пошуків богословські позиції п'ятидесятництва, його духовний зміст, роль у сучасних релігійних та позарелігійних процесах. У світовому релігієзнавстві викликає значний інтерес здатність п'ятидесятництва не тільки призвичаюватися до складних умов глобалізації, а й ефективно поширюватися в них. Не втрачає актуальності і проблема історико-богословського контексту зародження конфесії, на яку вітчизняне релігієзнавство не звертає достатньої уваги. Проте якраз вивчення історичного й богословського коріння п'ятидесятництва дає змогу глибше дослідити особливості його віровчення й духовності.

Для з'ясування богословських витоків сучасного п'ятидесятницького руху, передусім, варто зазначити, що у своїй основі п'ятидесятницьке богослов'я дотримується позицій християнського фундаменталізму. Основна ж своєрідність доктринального змісту п'ятидесятництва полягає у вченні про те, що після виправдання християни мають право й мусять щиро прагнути хрещення Святим Духом. На думку п'ятидесятників, цей досвід був широко поширений у ранній церкві, а за своєю суттю він аналогічний до події, яка відбулася з апостолами у день П'ятидесятниці. Завдяки хрещенню Духом, християнин звільняєть-



Соловій Роман Павлович, 1974 р. н., кандидат історичних наук. Здобув освіту на історичному факультеті та в аспірантурі філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка. З 1999 р. – викладач, а з 2001 р. – академічний декан Львівської богословської семінарії. Автор десяти наукових публікацій. Коло наукових інтересів – історія християнства в античності та історія п'ятидесятництва.

ся від влади гріха й отримує силу для святого життя та плідного служіння Богу. Початковою і видимою ознакою отримання сили Святого Духа у п'ятидесятництві вважається молитва на інших мовах. Сам досвід хрещення Святим Духом трактується як такий, що слідує за відродженням і є відмінним від нього.

У дослідженнях з історії п'ятидесятництва можна відокремити декілька основних підходів до проблеми зародження цієї конфесії. Частина дослідників фокусує увагу на історико-теологічному оточенні руху, наголошуючи при цьому на ключовій ролі доктринального змісту для подальшого розвитку течії. Важливим фактором поширення п'ятидесятництва іноді вважається його міжрасовий і поліетнічний характер, особливо, на ранній стадії історії конфесії. Відтак рух розглядається як динамічна суспільна сила й форма радикального протесту проти расової сегрегації, що характеризувала північноамериканські суспільні реалії на зламі XIX і XX століть. З початку 1970-х рр. ретельно аналізується демографія п'ятидесятництва і соціальний склад руху. Методологічно цей підхід ґрунтується на класовому аналізі релігії Р. Нейбура, який зумовлює теологічні погляди соціально-культурними обставинами. У застосуванні до п'ятидесятництва домінував погляд, що течія досягнула розквіту завдяки тому, що вона компенсувала своїм послідовникам відсутність у них ви-

сокого соціального і політичного статусу¹ або надавала їм психологічне укриття в період різкої зміни соціальної приналежності, викликаної індустріалізацією².

Проте поява соціокультурних гіпотез походження п'ятидесятництва не усуває актуальності дослідження ролі релігійних течій XIX століття в цьому процесі. Видається перспективною позиція Д. Дейтона, який вважає, що богослов'я п'ятидесятництва укорінене в доктринальних побудовах другої половини XIX сторіччя, а саме у їхньому трактуванні вчень про спасіння, божественне зцілення, хрещення Святим Духом і другий прихід Христа³. Д. Дейтон правильно наголошує на важливості для зародження п'ятидесятництва як веслеянського руху святості, що акцентував увагу як на перфекціоністському аспекті хрещення Духом, так і на значенні кесвікського руху, який навчав про хрещення Духом як фактор отримання християнином духовної сили.

На думку В. Сінана, у формування богословського й духовного змісту п'ятидесятництва найістотніший внесок здійснив

¹ Див.: Holt J. Holiness Religion: Cultural Shock and Social Reorganization // American Sociological Review – Oct. 1940 - № 5 – P. 740-741. Детально це питання аналізується у дослідженні С.Ханта Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: The Case of “Classical” Pentecostalism // PentecoStudies (Online Journal for the Interdisciplinary Study of Pentecostalism and Charismatic Movements) – 2002 – Vol. 1. – № 1.

² Див.: Anderson Robert M. Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism – New York: Oxford University Press, 1979 – P. 113.

³ Див.: Dayton D. The Theological Roots of Pentecostalism. – Metuchen: The Scarecrow Press, 1987 – P. 173–174.

якраз веслеянський рух святості середини і другої половини ХІХ ст.⁴ Ця релігійна течія стала найяскравішим вираженням соціального й богословського невдоволення, зрослого в середовищі американських церков у зв'язку зі збільшенням їхнього матеріального забезпечення й ускладненням структури та форм служіння. Прихильники руху жили в атмосфері очікування близького другого приходу Христа й відновлення перед цією подією надприродної духовної сили, яка характеризувала апостольську церкву.

Більшість ранніх п'ятидесятників були методистами або походили зі споріднених рухів, які перейняли методистське вчення про друге благословення. За богословськими переконаннями вони були настійними армініанцями, а їхня духовність і спосіб життя формувалися на засадах перфекціонізму – уявлення про те, що моральна досконалість є досяжною метою та ідеальним станом для послідовників Христа. Власне, перші п'ятидесятницькі інституції були засновані саме рухом святості ще до 1901 р. (цю дату прийнято вважати початком історії п'ятидесятництва), і після виникнення п'ятидесятництва вони зберегли свої перфекціоністські переконання. Це, зокрема, головним чином, афро-американська Церква Божа в Христі (1897), П'ятидесятницька церква святості (1898), Церква Божа

(1906) та інші менші групи. Сформовані як типові церкви “другого благословення”, ці об'єднання згодом просто додали до своїх богословських систем вчення про хрещення Святим Духом із глосолалією як “початковим свідченням” третього благословення.

Зокрема, методистами були такі п'ятидесятницькі піонери, як Ч. Пархам, який сформулював доктрину молитви на мовах як “початкового свідчення” хрещення Святим Духом; В. Сеймур, пастор вуличної місії в Лос-Анджелесі на Азуза-стріт; Д. Кінг – керівник П'ятидесятницької церкви святості, який прилучив свою деномінацію до п'ятидесятницького руху в 1907 – 1908 рр.; Т. Барратт, засновник європейського п'ятидесятництва. Усі вони зберегли веслеївське вчення про повне освячення як важливу частину своїх теологічних систем. На їхню думку, освячене “чисте серце” – неодмінна передумова для отримання хрещення Святим Духом із доказом молитви на інших мовах.

Прикметною є обставина, що деякі ранні п'ятидесятницькі лідери, які походили з неметодистського ґрунту, перейняли вчення про дію благодаті освячення як умову для “третього благословення”. Це, зокрема, К. Масон (баптист) – Церква Божа в Христі, А. Томлінсон (квaker) – Церква Божа, Б. Ірвін (баптист) – Церква святості хрещена вогнем і Н. Холмс (пресвітеріанин) з П'ятидесятницької церкви скинії.

Таким чином, може скласти враження, що саме веслеянський рух святості був богословсь-

⁴ Див.: Synan Vinson, *The Holiness–Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. – Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Pub. Co., 1997.

кою й духовною платформою для виникнення п'ятидесятництва, адже більшість ранніх п'ятидесятницьких лідерів і очолюваних ними об'єднань поділяли його вчення. Однак уже з другого десятиліття ХХ століття стає помітною поступова відмова п'ятидесятництва від методистського перфекціонізму. А в сучасний період значна меншість п'ятидесятницьких церков дотримується вчення руху святості. Отже, очевидно, що, відігравши істотну роль у зародженні п'ятидесятництва, рух святості виявився за деякими своїми рисами несумісним із новою конфесією.

В основі духовності й богослов'я руху святості лежали ідеї засновника методизму Д. Веслі. Хоча він і не був систематичним богословом, його доктрини можуть бути досліджені на основі вивчення виданих проповідей, трактатів і кореспонденції. Д. Сав'єр зауважив, що богословська система Д. Веслі поєднала елементи кальвінізму та армініанізму й зазнала сильного впливу містицизму⁵. Веслеївське трактування природи людини ґрунтувалося на реформаційному принципі первородного гріха і, відповідно, необхідності божественної благодаті для спасіння. Запозичивши кальвіністське вчення про повну гріховність людини, він, однак, заперечив доктрину безумовного вибору, наголошуючи на свободі вибору людини завдяки випереджувачій благодаті Бога. Під

впливом католицьких і англійських містиків Веслі вважав, що сутність справжнього благочестя полягає в мотивації всіх учинків любов'ю до Бога й людей.

У процесі спасіння людини Веслі виділяв три стадії: випереджаючу благодать, благодать виправдання й благодать освячення (благодать у Веслі майже синонімічна з роботою Святого Духа). Благодать, що випереджає, у системі Веслі описує універсальну роботу Святого Духа в серцях людей від початку їхнього життя й до навернення. Її дія є неодмінною, оскільки первородний гріх, згідно з Веслі, робить необхідним утручання Святого Духа для початку стосунків між Богом і людьми. Обмежені гріхом і смертю, люди зазнають дію Святого Духа, яка запобігає їхньому незворотному віддаленню від Бога. Тому коли вони врешті усвідомлюють істину євангелія, то Дух Святий гарантує їм здатність сказати "так" Богові. Ця доктрина становить серцевину армініанізму Веслі.

Благодать виправдання описує роботу Святого Духа в час навернення в житті тих, хто відгукується на поклик випереджаючої благодаті, спрямовуючи їхню віру на Ісуса Христа. Веслі трактував навернення як дві стадії одного досвіду. Перша стадія, виправдання, включає зарахування Духом Святим людині праведності Ісуса Христа. Друга стадія, нове народження, позначає початок Духом процесу освячення чи переданої праведності. Учення про дві стадії становлять, певною мірою, бого-

⁵ Див.: Sawyer M. James Wesleyan & Keswick Models of Sanctification // <http://www.bible.org/docs/theology/pneuma>.

словську прикмету веслеянства, яка суперечить твердженням М. Лютера й Ж. Кальвіна про неможливість досягнення досконалості під час земного життя. Д. Веслі поєднав тут принцип “тільки віра”, настільки поширений у протестантській Реформації, із пристрасною до святості, притаманною католицькій контрреформації.

Таким чином, благодать освячення в системі Д. Веслі позначає роботу Святого Духа в житті християн між їхнім наверненням і смертю. Віра в Христа спасає людей від пекла і гріха для небес і добрих діл. Зарахована праведність, згідно з Веслі, надає право на небеса; передана ж праведність (отримана в результаті благодаті освячення) кваліфікує до небес.

Процес освячення, чи вдосконалювання, доходить вершини в досягненні стану “чистої любові”, яка спонукує християнина керуватися мотивами, позбавленими особистого інтересу. Відтак друга дія благодаті розглядається як мета всієї релігії. Якщо християнин не вдосконалений у любові, він – не “зрілий для слави”. На запитання про те, якої досконалості може досягнути людина, живучи у тлінному тілі, Веслі відповідав: “Досконалості, яка відповідає заповіді: «Віддай мені своє серце, сину мій». Це – «любити Господа Бога твого всім серцем твоїм, всією душею твоєю, і всім розумінням». Це суть християнської досконалості”⁶. Важливо, однак, звернути увагу, що

це вдосконалювання не статичне, а динамічне. При цьому Веслі не розглядав його як аналогію стану ангелів чи Адама до його падіння. Досконалість Адама й ангелів була об’єктивною й абсолютною, у той час як досконалість християнина, за Веслі, – суб’єктивна й відносна; вона стосується здебільшого намірів і мотивів діяльності людини⁷.

Хоча Веслі й каже про миттєвий досвід «повного освячення», наступного за виправданням, все-таки його основна ідея полягала в безупинному процесі тривалого вдосконалювання. Можливо, за прикладом ранніх отців церкви, цей наголос на безупинному процесі був запропонований Веслі, щоб запобігти жахливому сподіванню відступу від віри. Ця сама концепція безупинного процесу була загострена згодом впливом містиків типу Ф. Фенелона, фраза якого “*moi progressus ad infinitum*” (мій прогрес – безкінечний) дуже захопила Веслі. Гаслом методистського відродження стали слова: “Продовжуйте вдосконалюватися: інакше ви не зможете втримати те, що ви маєте”.

Таким чином, за Веслі, у дії благодаті виправдання християнин звільняється від гріхів, які він вчинив у минулому. У дії благодаті освячення християнин отримує звільнення від недоліків його моральної природи, яка змушує його грішити. Людина здатна до цього вдосконалювання навіть при тому,

⁶ Уэсли Д. Христианское совершенство // Избранные проповеди. Изд. 2-е. – С-Пб: Изд-во “Русь”, 2002. – С. 64.

⁷ Уэсли Д. Христианское совершенство // Избранные проповеди. Изд. 2-е. – С-Пб: Изд-во “Русь”, 2002. – С. 57.

що вона живе в тілі, відзначеному дефектами, які є результатом неуцтва, немощів і інших обмежень. Освячення – це процес зростання в любові до Бога всім серцем, душею й думкою, який завершується здатністю жити без навмисного гріха. Однак щоб досягти цього стану і втриматися в ньому, потрібні інтенсивні зусилля, а життя має бути відзначене постійним самозреченням, ретельним дотриманням божественних постанов, скромністю, стійкою впевненістю у благодаті Божій, наміром шукати слави Божої в усіх речах і любов'ю.

Отже, випереджаюча благодать у Веслі є тривалою дією, а благодать виправдання миттєвою. Особливість благодаті освячення в тому, що вона й поступова й миттєва. Хоча богослов'я Веслі ще за його життя зазнало деяких змін (наприклад, він робив дедалі більший акцент на добрих ділах як неминучому результаті рятівної віри), ці доктрини становлять основу його богослов'я.

Таким чином, найбільш важливою доктриною Веслі, яка отримала подальший розвиток і здійснила помітний вплив на християнське богослов'я, є його вчення про повне освячення (термін походить з 1 Сол. 5:23). Доктрина відома під різними назвами, які виражають її різноманітні аспекти. Найбільш часто вживається термін “друга дія благодаті”, чи “друге благословення”. Він застосовується для відмежування досвіду освячення від досвіду виправдання й переродження. З'ясо-

вуючи відмінність між виправданням і освяченням, Веслі писав, що “перше передбачає те, що Бог робить для нас через сина Свого, друге – що Він робить у нас Духом Своїм”⁸. Це не означає, що в житті кожного християнина “друга дія благодаті” у хронологічному порядку слідує за “першою дією благодаті”. Методисти вважають, що неможливо обмежити благодать Бога, яка освячує, людським сприйняттям часу. Дехто може зазнати повного спасіння під час навернення, інші – уже після цього.

“Друге благословення” також не означає, що існує тільки два благословення чи що друге благословення є остаточним досягненням християнської зрілості. Застосовуючи цей термін, Веслі позначав ним досвід духовної кризи, яка настає після навернення. Її зміст полягає у вірі в те, що під час другої роботи благодаті освячення торкається всієї людини і досягає найвіддаленіших куточків її душі. Однак цей термін не передбачає досягнення людиною стану безгрішної досконалості. Найпевніше, на увазі мається усвідомлення християнином, що здійснення гріха стає чужим для нього як нового творіння в Христі. Якщо ж він усе-таки чинить гріх, то чесно визнає це, сповідається перед Богом і відновлює те, що було зруйноване гріхом. Повне освячення означає, що християни стають вільними від влади гріха, який не може завда-

⁸ Уесли Д. Оправдание верою // Избранные проповеди. Изд. 2-е. – С-Пб: Изд-во “Руфь”, 2002. – С. 15.

ти їм шкоди, поки вони перебувають у Христі.

Застосування терміна “повне спасіння” підкреслює завершення Христом роботи спасіння в християнині. Під час навернення людина ще не може до кінця прийняти всі блага, доступні завдяки спокуті. Іноді спроби вести християнське життя закінчуються невдачею. Проте саме це може допомогти пізнати, що благодать, яка спасає, також є благодаттю, яка освячує: християнин може бути очищеним від усіх гріхів, здобути перемогу і стати повноцінним учнем Христа.

Вислів “наповнення Святим Духом”, чи “повнота в Дусі”, використовується для опису повноти, яка дає християнам силу провадити христоподібне життя і свідчити про Христа. У результаті радості Господня виганяє відчуття поразки й заповнює собою її місце. Святість — це повнота в Дусі. Методисти застосовували й термін “хрещення Духом Святим”, але як ще один спосіб опису досвіду святості. Хрещення — символ смерті для себе й появи нового творіння в Христі.

Учення Д. Веслі швидко поширилося в Англії та в Америці, поклавши початок методизму, який став пістичною реакцією на зростання раціоналізму й формалізму в англіканській церкві, а також відіграв потужну соціальну роль, компенсуючи погіршення життєвого рівня населення, викликаного бурхливою індустріалізацією та урбанізацією. Однак на початку ХІХ ст. вчення про постійну і по-

вну перемогу над гріхом (вчення про повне освячення) пішло на спад як в англійському, так і американському методизмі. І тільки в другій половині ХІХ ст. методистська церква у Північній Америці і багато інших протестантських церков знову звернулись до вчення про освячення. Найяскравішою формою відродження веслеянського перфекціонізму став американський рух святості.

Зародившись у середині ХІХ ст. у США, рух святості претендував на те, що він є прямим спадкоємцем вчення Д. Веслі та “справжнього” методизму. На думку ж Д. Дантона, рух найпевніше можна охарактеризувати як синтез методизму з ривайвалізмом і перфекціонізмом Ч. Фіннея⁹. У ХІХ ст. у США існувало, принаймні, три основних напрями перфекціонізму – у 1830-х рр. під впливом Ч. Фіннея й А. Махана перфекціоністські ідеї перейняв Оберлінський коледж; від Методистської єпископальної церкви відкололися дві групи, які також прийняли ідеї перфекціонізму (Веслеянська методистська церква й відомі своїм етичним ригоризмом вільні методисти); третій напрям репрезентували кола, об’єднані довкола Ф. Палмер у Нью-Йорку. Пробудження 1857 – 1858 рр. через рухи “вищого християнського життя” привело до поширення перфекціоністських ідей серед баптистів, пресвітеріан і квакерів. Виявом

⁹ Див.: Dayton D. The Holiness Churches: A Significant Ethical Tradition // www.religion-online.org

цього, зокрема, стало утворення Армії спасіння і кесвікського руху у Великій Британії у 1870-х рр. Після Громадянської війни у США відродження святості знову спалахнуло в межах методизму, і 1867 р. була сформована Національна асоціація зустрічей у таборах для сприяння святості. З 1893 р. вона стала відома як Національна асоціація святості.

Біля витоків руху святості стояла американська євангелістка Фіб Палмер (1807 – 1874 рр.), яка з 1835 р. упродовж трьох десятиліть проводила в Нью-Йорку впливові “Вікторкові зустрічі для сприяння святості”. Дослідники виявили зв’язок між вченням Ф. Палмер і становленням п’ятидесятницької пневматології. Перш за все, слід відзначити, що Ф. Палмер продовжила традицію переосмислення і, до певної міри, спрощення ключових положень богослов’я Д. Веслі. Коли засновник методизму допускав можливість того, що “друга дія благодаті”, яка очищає серце віруючого і наповнює його Божественною любов’ю, може бути поступовим процесом, то Ф. Палмер наполягала, що це – миттєве духовне переживання, яке здійснюється Духом Святим¹⁰. Слідом за Д. Флетчером вона ідентифікувала повне освячення з хрещенням Духом Святим, а також розвинула до основного елементу свого богослов’я ідею А. Кларка про взаємопов’язаність святості й духовної сили в житті християнина. Під впли-

вом ідей рестораціонізму й ривайвалізму Ф. Палмер закликала своїх прибічників прагнути отримати “силу П’ятидесятниці”, вбачаючи в цьому не тільки умову для досягнення повного освячення, а й невичерпний потенціал оновлення церковного життя та ефективного служіння Богові. Власне, однією з перших у ХІХ ст., Ф. Палмер започаткувала широке застосування у своїх творах і проповідях “термінології П’ятидесятниці”, яка наприкінці ХІХ ст. стала однією з визначальних рис руху святості, а відтак і п’ятидесятництва.

На відміну від традиційного методизму, який розглядав повне освячення як кінцеву мету християнина, Ф. Палмер трактувала цей досвід як початок повноцінного християнського життя. При цьому вона редукувала процес досягнення цього досвіду до трьох кроків – повного посвячення, віри й свідчення. Щодо ознаки досягнення християнином досконалості, то Веслі вважав, що ним є суб’єктивне внутрішнє свідчення. Зокрема, він писав: “...Людина не має гадати, що праця в її серці завершена, до того часу, поки не появиться свідчення Духа про повне освячення, таке саме ясне, як і при виправданні”¹¹. Ф. Палмер наполягала, що єдиним доказом досягнення святості є об’єктивне свідчення Слова Божого.

Положення богослов’я Ф. Палмер були перейняті рухом святості та деномінаціями, які ви-

¹⁰ Charles E. W. Phoebe Palmer and the Development of Pentecostal Pneumatology // <http://wesley.nnu.edu/theojrnl/21-25/23-13.htm>.

¹¹ Уэсли Д. Простое повествование о христианском совершенстве // Избранные проповеди. Изд. 2-е. – С-Пб: Изд-во “Руфь”, 2002. – С87.

никли на його ґрунті, а з певними модифікаціями вони стали невід’ємними елементами й п’ятидесятиницької пневматології. Зокрема, вплив Ф. Палмер чітко помітний у п’ятидесятиницькому вченні про умови для отримання хрещення Святим Духом, у якому наголошується на трьох обов’язкових якостях, необхідних людині для отримання хрещення, – наверненні, повному послуху Богові й вірі.

Важливим осередком синтезу ідей американського ривайвалізму й методистського перфекціонізму в сер. ХІХ ст. став Оберлінський коледж. Його найвідоміші представники А. Махан і Ч. Фінней поєднували доктрину повного освячення з необхідністю отримання християнином хрещення Святим Духом, не ототожнюючи ці події в житті християнина. В їхніх богословських побудовах досвід хрещення Святим Духом набирав значення фактора забезпечення християнина духовною силою – ідея, яка отримала свій найповніший розвиток у кесвікському русі.

Зростання числа євангелістів руху святості, чимало з яких не визнавали контролю деномінаційного керівництва та процвітання численних незалежних церков руху святості, поступово похитнуло значення основної лінії методизму в русі. Згодом розрив між цими двома течіями розширився, оскільки методизм невпинно дрейфував до врівноваженого американського протестантизму середнього класу, у той час як групи святості наполягали, що вони практикують ідеї Веслі та є його вірними

послідовниками. Маленькі розкольницькі деномінації поступово об’єднувалися у формальні церкви, найбільшими з яких були Церква Божа, (1880), Церква святості Пілігрима (1897) і Церква Назарянина (1908).

Власне, ці деномінації були видозміненим варіантом методизму, їм була властива більша автономія громад і доктрина “другого благословення” повного освячення як невід’ємний елемент їхнього богослов’я. Етичний кодекс руху святості характеризувався ригоризмом, суворими вимогами особистої поведінки, стримування від мирських утіх і розваг. Також майже всі з них дозволяли рукопокладення жінок і займання ними лідерських позицій. Рух святості зробив внесок у поглиблення духовного життя християн у матеріалістичному віці, ставши довгоочікуваним контрастом інтелектуалізму та лібералізму, властивому багатьом церквам того часу. Однак його гостро критикували фундаменталісти, які вбачали католицькі мотиви у вченні про “друге благословення” як таке, що може забезпечувати для християн більше освячення, ніж те, яке походить від віри в момент виправдання. Інші заперечення стосувалися тенденції руху святості ідентифікувати святість із квієтистським самоприниженням і навіть втраченою індивідуальністю, аскетизмом та закликком до відхилення всієї світської культури як гріховної.

З розвитком руху святості відбувалася його внутрішня дифе-

ренціяція, викликана розбіжностями у трактуванні характеру “другого благословення” від розуміння його як досягнення стану безгрішної досконалості до ідеї про нездатність освяченого християнина чинити навмисний усвідомлений гріх. Ще одним предметом дискусій стало питання про те, чи слід ототожнювати “друге благословення” із “хрещенням Святим Духом”, і якщо так, то чи потрібно очікувати якихось духовних доводів останнього.

Найбільшою течією, яка зростає на ґрунті ідей руху святості, стало п’ятидесятництво. Саме п’ятидесятницький рух поставив питання про ознаку другого благословення, віднайшовши її в молитві на інших мовах. П’ятидесятництво вчинило напрямом своєї найбільшої активності ті сфери, в яких рух святості вже процвітав, і це залучило до руху значну кількість прихильників перфекціонізму. Крім акценту на хрещенні Святим Духом, п’ятидесятництво, як і рух святості, визнавало вчення про божественне зцілення й зазначало на необхідність високих стандартів особистої поведінки. Спільними для обох груп є ревайвалістські підходи до навернення і евангелізму.

Основним внеском веслеянської традиції в п’ятидесятництво стало вчення про постконверсійну роботу Святого Духа, яке, у поєднанні з доктриною початкового свідчення молитви на інших мовах, і стало богословською ознакою п’ятидесятництва. Колега Д. Веслі, Д. Флетчер, вперше на-

звав друге благословення “хрещенням у Святому Дусі”, вважаючи цей досвід чинником внутрішнього очищення християнина. Тобто в термінології Флетчера це був просто неологізм, який окреслював веслеянський досвід “другого благословення” освячення й мав мало спільного з пізнішою ідеєю “одягнення в духовну силу”. Вищезгадана американська евангелістка Ф. Палмер, яка підкреслювала необхідність глибокого особистого пережиття Бога, вперше почала застосовувати для позначення цього досвіду термін “хрещення Святим Духом”. Наступним стимулом для переосмислення сутності святого життя стала опублікована в 1856 р. праця В. Артура “Язика вогню”, що закликала християн шукати наповнення Духом Святим, яке автор назвав “хрещенням вогнем”. Про “п’ятидесятницьке хрещення” як досягнення “повного спасіння”, або “переможного життя”, йшлося у впливовій книзі В. Боардмана “Вище християнське життя”. Однак вирішальну роль у поширенні в колах руху святості терміна “хрещення Духом Святим” відіграли Ч. Фінней та його колега А. Махан, який в 1870 р. опублікував працю “Хрещення Святим Духом”, розуміючи все ж під цим терміном традиційне вчення Веслі про “другу дію благодаті”.

Останні кроки до власне п’ятидесятницького розуміння хрещення Святим Духом як досвіду, відмінного від освячення,

були здійснені на початку 1890-х рр. У цей період Б. Ірвін (колишній баптистський пастор, який приєднався до руху святості) під впливом ідеї Д. Флетчера про “хрещення палаючою любов’ю” розробив доктрину “третього благословення” “хрещення вогнем”, або “хрещення Святим Духом”, яке має слідувати за освяченням, приносячи в життя християнина духовну силу. Керівні кола руху святості не схвально поставилися до нової доктрини, оцінивши її як “ересь третього благословення”, тому Б. Ірвін із прибічниками був змушений в 1895 р. залишити Асоціацію святості Айови й цього самого рока створити власну деномінацію – Асоціацію святості, хрещену вогнем. У її віровченні йшлося: “Ми віримо також, що хрещення Святим Духом доступне через визначений акт віри для цілком очищеного віруючого. Ми віримо також, що хрещення вогнем – визначений біблійний досвід, доступний вірою для наповнених Духом віруючих. Ми не вважаємо, що хрещення вогнем – досвід, незалежний від Святого Духа”¹². Саме на основі ідеї Б. Ірвіна про “хрещення вогнем” сформувався п’ятидесятичкє вчення про “хрещення Духом”, зокрема відомо і про безпосередні

контакти Б. Ірвіна з ранніми п’ятидесятичкєми лідерами А. Томлінсоном¹³, Ч. Пархамом¹⁴, Д. Кінгом¹⁵.

Важливою ланкою впливу руху святості на становлення п’ятидесятичкє став кєсвікський рух у Великій Британії. Ще з середини ХІХ ст. євангелісти руху святості з США активно впливали на релігійне життя Великої Британії. Через прямі контакти й публікації вони збуджували інтерес до “наповненого Духом життя”. Зокрема, впливовим були праці В. Боардмана “Вище християнське життя” (1859), Р. Сміта “Святість через віру” (1870), Х. Сміт “Християнський секрет щасливого життя” (1875). З 1873 р. В. Боардман, подружжя Роберт і Ханна Сміт, Т. Монод та інші діячі руху святості стали ініціаторами проведення у Великій Британії зустрічей і конференцій, присвячених темі “вищого християнського життя”. З 1875 р. ці зустрічі, відомі під назвою “Конвенції сприяння біблійній святості”, стали регулярними.

Незважаючи на своє походження з традиції американського руху святості, кєсвікські конвенції незабаром виробили власне вчення про святість не вєслянського типу. Почасти це

¹² Haines Lee M., Grander A. Wesleyan Methodism’s Transition 1867–1901. // Ed. Wayne E. C. Reformers and Revivalists.

¹³ Див.: Hunter Harold D. Beniah At The Apostolic Crossroads: Parham, Tomlinson, Sandord, Irvin // Cyberjournal for Pentecostal–Charismatic Research – 1997 – January. <http://www.pctii.org/cyberj/cyber5>.

¹⁴ Див.: Roebuck David G. Restorationism and a

Vision for World Harvest: A Brief History of the Church of God (Cleveland, Tennessee) // Cyberjournal For Pentecostal–Charismatic Research. – 1999 – February. <http://www.pctii.org/cyberj/cyber5>.

¹⁵ Див.: Hunter Harold D. International Pentecostal Holiness Church. // The Acts of Pentecost – Ed. by Yung–Chul Han – Seoul: Han Young Theological University – 1998.

пояснюється впливом кальвінізму (більшість кесвікських теологів належали до протестантських течій, які найпевніше схилилися до вчення Ж. Кальвіна, аніж до ідей армініанізму, зокрема до пресвітеріанства, баптизму, англіканства, конгрегаціоналізму). Кесвікський рух не сприймав радикальної методистської доктрини про “безгрішну досконалість”, перемістивши натомість акцент на ідею, що християнин має характеризуватися “повнотою Духа”, яка надає йому силу бути послідовним у християнському житті. Важливим моментом, який пізніше ліг в основу п’ятидесятиницького богослов’я, стало вчення, що отримання “повноти Духа” є певним актом віри, відмінним, хоча, як правило, і збіжним з відродженням. Результатом цього досвіду стає перемога над спокусами й гріхом, однак не викорінення самої здатності грішити.

Фактично, кесвікське розуміння святості й життя в Дусі стало формою переосмислення наголосу американського руху святості на освяченні. На противагу вченню Веслі про освячення як викорінення гріха, кесвікські вчителі наголошували, що християнам дана сила Духа Святого для перемоги над гріхом. Друга дія благодаті, відтак, розглядалася радше як досвід отримання сили для переможного життя й служіння, ніж як чинник внутр-

ішнього очищення. Власне, як американський рух святості, так і кесвікські конвенції ставили перед собою одну мету – досягнення щоденної перемоги над гріхом. Однак, на думку других, перемога над старою, гріховною природою стає можливою завдяки присутності Святого Духа в житті віруючих, які повністю посвятили себе Богові¹⁶, а не внаслідок повного внутрішнього очищення людини. Отже, обидві течії по-різному розуміли результат освяченого життя: для руху святості він полягав у досягненні людиною стану досконалості, для кесвікських богословів – в отриманні сили для служіння.

У результаті аналізу доктрин кесвікського руху Д. Мак-Квілкін виділив у них три стадії вчення про освячення. Під час першої стадії “позиційної праведності”, виправдання й відродження, декларується зарахування християнинові досконалої праведності Христа. Друга стадія – “досвідне освячення” означає застосування християнином за допомогою Святого Духа свого статусу в Христі в щоденному житті. Третя стадія – завершене, або перманентне, освячення доступне християнинові тільки після смерті як стан “прославлення” віруючого¹⁷.

Відтак, порівнюючи з веслеянським вченням, доктрина кесвікського руху про освячення ви-

¹⁶ Див.: Dieter M.E. The Post Civil War Holiness Revival: The Rise of the Camp Meeting Churches // Ed. Wayne E. C. Reformers and Revivalists: History of the Wesleyan Church. – Indianapolis:

Wesley Press, 1992. – P. 157–158

¹⁷ Див.: McQuilkin J. The Keswick Perspective / Five Views on Sanctification. – Grand Rapids: Zondervan, 1983. – P. 154–160.

різнялася, по-перше, визнанням того, що “закон гріха і смерті” є постійно діючим у християнині; по-друге, підкресленням ролі Духа Святого в освяченні (християнин настільки досягнув освячення, наскільки він дає місце дії Святого Духа у своєму житті); по-третє, христологічним розумінням святості: як виправдання, так і освячення є результатом спокутної жертви Христа, Його смерті й воскресіння.

Нове формулювання вчення про святість, зроблене кесвікським рухом, дозволило йому ширше охопити американські та європейські неметодистські церкви, яких раніше відштовхував методистський перфекціонізм. Деякі дослідники вважають, що саме кесвікський рух, а не методизм, відіграв ключову роль у зародженні п’ятидесятництва. Як аргумент вони висувають твердження, що для раннього п’ятидесятництва досвід хрещення Святим Духом був більше пов’язаний з отриманням духовної сили, аніж із досягненням досконалості¹⁸, а також той факт, що вже через декілька років після виникнення п’ятидесятницького руху його вчення про освячення відображало ідеї кесвікських конвенцій.

Безсумнівно, що вплив кесвікського руху на зародження п’ятидесятництва досить вагомий.

Зокрема, саме кесвікські конвенції стали богословською основою Уельського пробудження (1905 р.), яке спонукувало багатьох християн у США та Європі шукати аналогічних переживань. Ідеї “вищого християнського життя” перенесли з Великої Британії на континентальну Європу Р. Торрей, Р. Сміт, О. Стокмайер, Е. Модерзон, отримавши тут свій найбільший вияв у німецькому русі святості. Один із найпомітніших діячів останнього, Й. Пауль, став фундатором німецького п’ятидесятництва. Впливу кесвікського руху зазнав лідер раннього п’ятидесятництва у Великій Британії А. Бодді.

У США кесвікське розуміння освячення перейняв близький до п’ятидесятницького руху Християнський і місіонерський альянс, який заснував А. Сімпсон¹⁹. Це, зокрема, виявилось в його розумінні освячення не як “безгрішної досконалості, прославлення нашої праведності й наших навичок, ніби ми самі були непогрішні чи бездоганні”, а як “повного відречення від нашої власної праведності, сили й досконалості та отримання натомість перебування Господа Ісуса Христа як живої й божественної Особи, Яка, вселившись у нас, стає нашим життям і праведністю”²⁰. Вчення А. Сімпсона, зокрема його доктрина “чотирьох-

¹⁸ Див.: Menzies W. *The Non-Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement // Aspects of Pentecostal Charismatic Origins*. – Plainfield: Logos International, 1975. – P. 85–89.

¹⁹ Див.: *The dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000 – P. 518–519.

²⁰ Simpson. A. B. <http://www.churchinwestland.org/id270.htm>

стороннього євангелія”, з певними варіаціями увійшли до “Твердження про фундаментальні істини” п’ятидесятницької деномінації Асамблеї Божі. Хоча Сімпсон особисто й не приєднався до п’ятидесятницького руху, чимало учасників Християнського і місіонерського альянсу стали його активними діячами. Це, зокрема, Д. Керр, Р. Флауер, К. Монтгомері, Н. Перкін, Д. Велч, В. Еванс.

Варто зауважити, що ще за два десятиліття до зародження п’ятидесятництва А. Сімпсон зацікавився євангельським вченням про дар інших мов. Як і ранні п’ятидесятницькі лідери, він розглядав цей дар у есхатологічному й місіонерському напрямках, вважаючи мови, передусім, дієвим засобом проповіді євангелія іншим народам. Хоча він не тлумачив мови як ознаку якогось духовного досвіду, його інтерес до “місіонерських мов” торував шлях для зародження п’ятидесятництва. На формування раннього п’ятидесятництва вплинула також активна проповідь А. Сімпсоном доктрини божественного зцілення, його вчення про “вище християнське життя”, очікування “чудес і ознак” як підтвердження проповіді євангелія, наголос на важливості місіонерської роботи. Зокрема, він 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

цілого світу”²¹. До п’ятидесятницького вчення про молитву на мовах як ознаку хрещення Духом Святим А. Сімпсон поставився неоднозначно. Не погоджуючись з твердженням, що кожен християнин мусить молитися на мовах, щоб бути впевненим в отриманні Святого Духа, він все ж вважав, що мови можуть бути “однією з ознак” хрещення Духом²².

Кесвікський рух і богословські побудови Б. Ірвіна й А. Сімпсона стали перехідним ланками між веслеянським вченням про святість і п’ятидесятництвом. На їхній основі сформувався погляд засновників п’ятидесятництва Ч. Пархама і В. Сеймура, які певний час належали до деномінацій руху святості. Богословські переконання Ч. Пархама (1873 – 1929 рр.) зростали в контексті ідей руху святості, це, зокрема, стосується вчення про навернення, освячення, божественне зцілення, очікування близького другого приходу Христа, а відтак, переконання в необхідності досягнення сили Святого Духа для ефективної місіонерської діяльності.

Однак, Пархам вперше поставив питання про видиму зовнішню ознаку отримання людиною “третього благословення”, яке він ототожнював із хрещенням Святим Духом. На його думку,

²¹ McGee G. All for Jesus: The Revival Legacy of A. B. Simpson // Enrichment – Spring – 1999.

²² Див.: Panning A. A look at holiness and perfectionism theology // <http://www.wls.wels.net/library/Essays/Authors/>

цей досвід дарує християнинові як святість, так і духовну силу, тому варто було б визначити в церкві тих осіб, які його зазнали, і довірити їм керівництво. До того ж ознака мала б бути достовірною й не підлягати фальсифікації²³.

Основні проповідники вчення про хрещення Духом Святим, як досвіду очищення або духовного уповноваження, не мали згоди в питанні про його безсумнівну ознаку. Євангеліст Р.А. Торрей погоджувався, що однією з ознак може бути дар інших мов, однак не розглядав цей дар як виключну ознаку. Д. Муді переміщав акцент на загальні риси духовного зростання християнина, вважаючи, що хрещення Святим Духом доводиться бажанням більше пізнавати Христа, любов'ю до Біблії й пошуками духовного знання, тому, на його думку, немає потреби в якійсь видимій ознаці. Ч. Пархам вбачав у такій незлагодженості перепону для вивчення й поширення хрещення Духом.

Відтак, коли студенти його біблійної школи у м. Топека, відштовхуючись від подій П'ятидесятниці, дійшли до висновку, що такою ознакою є молитва на інших мовах, Пархам із цим погодився. Варто зауважити, що дар інших мов Пархам трактував у есхатологічному розумінні. Він розглядав його як дієвий засіб проповіді серед нехристи-

ян, так актуальної перед очікуваним тріумфальним поверненням Христа. На думку Пархама, дар мов є ключовою умовою для успішної євангелізації світу, адже за його допомогою кожен віруючий може проповідувати Євангеліє народам інших країн, навіть не вивчаючи їхніх мов. З іншого боку, мови, як доказ другої дії благодаті, ставали свідченням досягнення віруючим стану християнської досконалості. Новизна у вченні Ч. Пархама полягала в тому, що він вперше в новітній історії християнства сформулював вчення про молитву на мовах як ознаку хрещення Святим Духом.

Ще один ранній лідер п'ятидесятництва, В. Сеймур, також вважав, що християнин має пережити три дії благодаті – оправдання, освячення й хрещення Духом Святим. Перш ніж молитися про хрещення Святим Духом, спочатку слід перейти через освячення. Однак його погляди викликали критику з боку В. Дюрхама, який дотримувався христологічного погляду на освячення, притаманного кесвікському руху, за яким жертва Христа забезпечує не тільки виправдання, а й ідентифікацію віруючого з воскреслим Христом. Тому християнин має вважати себе мертвим для гріха, а не шукати ще одного кризового переживання для досягнення повного освячення.

Власне, на цій основі виникли два основні напрями п'ятидесятництва – “п'ятидесятництво

²³ Див.: Zwemer Jack D. The Nature and Extent of the Pentecostal Movement // Present Truth Magazine archives – Volume Eight – Article 4.

трех благословень”, яке розглядає другу дію благодаті, визволення християнина від влади гріха, як необхідну передумову для отримання хрещення Святим Духом (третьої дії благодаті), і “п’ятидесятництво двох благословень”, яке не вважає освячення обов’язковою умовою для отримання сили Святого Духа.

До першої групи, переважно, належать ті п’ятидесятницькі групи, які сформувалися як деномінації руху святості до 1911 р. і згодом прилучилися до п’ятидесятництва, зберігши свої веслеянські доктрини. Друга група складається з об’єднань, які виникли після 1911 р. Саме вона становить значну більшість у сучасному п’ятидесятницькому русі. Поділ між двома течіями п’ятидесятництва можна розглядати і як вияв розбіжності між кальвіністсько-баптистською й веслеянсько-методистською богословськими традиціями²⁴.

Рух святості здійснив істотний вплив на п’ятидесятництво і як потужна етична традиція. Загалом течія відрізняється від фундаменталізму і евангелікалізму тим, що вона більше орієнтована на етичні питання й духовне життя християнина, ніж на захист доктринальної ортодоксії. Фактично, етика зайняла в русі святості те місце, яке фундаменталісти приділяють ортодоксії, що пояснюється тривалим наголосом на

вченні про освячення. Кодекс особистої етики руху характеризувався ригоризмом та ідеями простоти й рівності всіх віруючих. Як відомо, течія відіграла значну роль у аболіціонізмі й подоланні расової нерівності, іноді допускаючи як засіб боротьби з рабством акції громадянської непокори. Цікавою сторінкою є обстоювання рухом прав жінок, у тому числі й на служіння. Веслеянська методистська церква ще у 1860-х рр. проводила експеримент по ординації жінок. Цю тенденцію перейняло раннє п’ятидесятництво, яке не обмежувало участь жінок у служінні. Рух святості звертав значну увагу на соціальну роботу, служіння бідним верствам населення, що найбільш виразно виявилось в діяльності Армії спасіння.

Збіжні тенденції були притаманні й ранньому п’ятидесятництву. Учасники п’ятидесятницького руху дотримувалися засад пацифізму, не беручи участі у військовій службі. Як і в русі святості, у ранньому п’ятидесятництві був високий рівень расової інтеграції та співпраці, який, однак, незабаром був утрачений, що призвело до формування п’ятидесятницьких об’єднань за расовою ознакою. У ранніх п’ятидесятницьких громадах були відсутні обмеження у праві на служіння й лідерські позиції для жінок, що також частково пояснюється впливом руху святості, в якому, як і в п’ятидесятництві, критерієм для керівництва була не стать, а покликання, підтверд-

²⁴ Див.: Gillespie Bernie L. Vital Contributions of Revivalism to the Pentecostal Movement // <http://www.inchristalalone.org/RevivalismToPentecostalism.htm>

жене наявністю духовних дарів²⁵.

Зважаючи на спорідненість богословських засад і наявність у першому поколінні п'ятидесятницьких громад великої кількості учасників руху святості, можна було б припустити, що та частина руху святості, яка не приєдналася до п'ятидесятництва, візьме щодо нього дружню чи хоча б терпиму позицію. Однак проникнення п'ятидесятництва у протестантські церкви, які не погоджувалися з вченням про “дві дії благодаті” та домінування в течії вчення В. Дюрхама про “завершену роботу”, яке заперечувало необхідність “другого благословення”, призвело до поступової трансформації п'ятидесятницького богослов'я та відмови більшості п'ятидесятницьких груп від побудов Д. Веслі. Деномінації руху святості, бажаючи зберегти вірність традиційній методистській доктрині, змушені були дистанціюватися від п'ятидесятництва. Яскравим прикладом цієї тенденції є найчисленніша в сучасному русі святості Церква Назарянина. Заснована в 1895 р. під назвою П'ятидесятницька церква Назарянина в Лос-Анджелесі, вона стала основою відомих подій на Азузастріт у 1906 – 1908 рр., які започаткували організований п'ятидесятницький рух. Однак під час дискусій між В. Сеймуром і В. Дюрхамом церква розірвала стосунки з п'ятидесятництвом і

навіть скоротила свою назву, щоб уникнути будь-якої ідентифікації з п'ятидесятницьким рухом.

Таким чином, варто зауважити, що твердження про те, що рух святості є основною передумовою зародження п'ятидесятництва, є надто спрощеним. Виникнення п'ятидесятницького руху слід розглядати в широкому контексті радикальних елементів Національні асоціації святості, посилення відновленням термінології Д. Флетчера про “хрещення Духом”, а також поширенням за посередництва Д. Муді, Р. Торрея та А. Сімпсона ідей кесвікського руху про хрещення як отримання сили для служіння. Готував ґрунт для появи п'ятидесятництва і притаманний руху святості рестораціонізм, який у взаємодії з впливом ривайвалізму плекав віру в необхідність поновлення духовної сили апостольської церкви. Хід богословської логіки, властивої цим релігійним явищам, привів до утворення багатьох релігійних груп, однією з яких стало п'ятидесятництво. Власне, інтенсивні шукання більш глибокого духовного досвіду, вживання термінології книги Дій і П'ятидесятниці, поширення вчення про “хрещення Духом” та загальної занепокоєності темами духовної сили, пов'язаної з роботою Святого Духа в житті християн, неминуче вели рух святості в напрямі до феномена п'ятидесятництва, створюючи богословський підмуток для доктринальних побудов Ч. Пархама та В. Сеймура.

²⁵ Див.: Benvenuti S. Pentecostal Women in Ministry: Where Do We Go From Here? // Cyberjournal For Pentecostal-Charismatic Research – 1997 – January.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Anderson Robert M. Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism – New York: Oxford University Press, 1979.
- Benvenuti S. Pentecostal Women in Ministry: Where Do We Go From Here? // Cyberjournal For Pentecostal–Charismatic Research – 1997 – January.
- Charles E. W. Phoebe Palmer and the Development of Pentecostal Pneumatology // <http://wesley.nnu.edu/theojrnl/21-25/23-13.htm>.
- Dayton D. The Theological Roots of Pentecostalism. – Metuchen: The Scarecrow Press, 1987.
- Dayton D. The Holiness Churches: A Significant Ethical Tradition // www.religion-online.org
- Dieter M.E. The Post Civil War Holiness Revival: The Rise of the Camp Meeting Churches // Ed. Wayne E. C. Reformers and Revivalists: History of the Wesleyan Church. – Indianapolis: Wesley Press, 1992.
- Gillespie Bernie L. Vital Contributions of Revivalism to the Pentecostal Movement // <http://www.inchistalone.org/RevivalismToPentecostalism.htm>
- Haines Lee M., Grand A. Wesleyan Methodism's Transition 1867–1901. // Ed. Wayne E. C. Reformers and Revivalists: History of the Wesleyan Church. – Indianapolis: Wesley Press, 1992.
- Holt J. Holiness Religion: Cultural Shock and Social Reorganization // American Sociological Review – Oct. 1940 – № 5.
- Hunter Harold D. Beniah At The Apostolic Crossroads: Parham, Tomlinson, Sandord, Irvin // Cyberjournal for Pentecostal–Charismatic Research – 1997 – January. <http://www.pctii.org/cyberj/cyber5>.
- Hunter Harold D. International Pentecostal Holiness Church. // The Acts of Pentecost – Ed. by Yung–Chul Han – Seoul: Han Young Theological University – 1998.
- McGee G. All for Jesus: The Revival Legacy of A. B. Simpson // Enrichment – Spring – 1999.
- McQuilkin J. The Keswick Perspective // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- Menzies W. The Non–Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement // Aspects of Pentecostal Charismatic Origins. – Plainfield: Logos International, 1975.
- Panning A. A look at holiness and perfectionism theology // <http://www.wls.wels.net/library/Essays>
- Roebuck David G. Restorationism and a Vision for World Harvest: A Brief History of the Church of God (Cleveland, Tennessee) // Cyberjournal For Pentecostal–Charismatic Research. – 1999 – February. <http://www.pctii.org/cyberj/cyber5>.
- Sawyer M. James Wesleyan & Keswick Models of Sanctification // <http://www.bible.org/docs/theology/pneuma>.
- Simpson. A. B. <http://www.churchinwestland.org/id270.htm>.
- Synan Vinson, The Holiness–Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century. – Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Pub. Co., 1997.
- The dictionary of Pentecostal and Charismatic movements. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000.
- Zwemer Jack D. The Nature and Extent of the Pentecostal Movement // Present Truth Magazine archives – Volume Eight – Article 4.
- Уэсли Д. Христианское совершенство // Избранные проповеди. Изд. 2-е. – С-Пб: Изд-во “Руфь”, 2002.
- Уэсли Д. Простое повествование о христианском совершенстве // Избранные проповеди. Изд. 2-е. – С-Пб: Изд-во “Руфь”, 2002.