

УДК 93/94:284.991:281.93

**“ГРОМАДА ОБРАНИХ”: ПРОТЕСТАНТСЬКА ТРУДОВА ЕТИКА,
КАПІТАЛІСТИЧНИЙ ДУХ ТА УКРАЇНСЬКА ШТУНДА
(ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ – ПОЧАТОК ХХ ст.)**

С. В. Савченко

(Національна металургійна академія України, м. Дніпропетровськ)

Присвячено аналізу та деконструкції історіографічних стереотипів, що стосуються української штунди другої половини ХІХ–початку ХХ ст. Автор діходить висновку про формування релігійної ідентичності українських штундистів на теологічних ідеях та культурних цінностях, які істотно відрізнялися від тих, що вважаються ключовими для західного протестантизму.

Ключові слова: штунда; капіталістичний дух; громада обраних; протестантська етика.

The article analyzes and refutes stereotypes of the historiography about the Ukrainian Shtundism in the second half of the nineteenth – early twentieth century. The Author concludes that formation of religious identity of the Ukrainian Shtundists was based on the theological ideas and cultural values that were significantly different from the Western Protestantism.

Key words: *shtunda; capitalist spirit; community elects; protestant work ethic.*

Постановка проблеми. Коли на початку ХХ ст. Макс Вебер опублікував свою знамениту “Протестантську етику та дух капіталізму”, він навряд чи міг передбачити, що в наступні сто років його теорія стане універсальною й пояснюватиме факти та явища, які зовсім не входили до її предметного поля. Звісно, будь-яка теорія містить потенціал розширення власних меж, дозволяє включати в себе “предметні поля”, не передбачені її першими авторами і первинними контекстами. Однак у цьому виявляється не лише творча перспектива, але й методологічний ризик. Надто широкі теорії, писав Кліфорд Гірц, “розв’язують одразу стільки фундаментальних проблем, що створюється враження, ніби вони можуть розв’язати усі фундаментальні проблеми взагалі, прояснити усі незрозумілі питання. Їх одразу підхоплюють, вбачаючи в них ключ до нової, перспективної науки, концептуальний центр, довкола якого можна побудувати всеосяжну систему аналізу”¹. Особливість української ситуації полягає в тому, що дослідників сектанства цікавить не стільки теоретичний потенціал ідей Вебера, скільки історична метафора, яка сама по собі наділяється пояснювальною силою.

Цей випадок ілюструє специфічне “одомашнення” західних наукових та культурних категорій, які з різних причин не функціонували в радянському інтелектуальному контексті, але в другій половині 80-х – на початку 90-х рр. поступово ретранслювалися на пострадянський ґрунт². Як і в більшості подібних епізодів, думки німецького соціолога

© С. В. Савченко, 2015

¹ Гірц К. Інтерпретація культур; пер. с англ. – М., 2004. – С. 8.

² Портнов А. “Західні” категорії в українській пострадянській історіографії: мовні зміни в епоху перекладів // Україна Модерна. – 2010. – Число 5 (16). – С. 153–182.

про протестантську етику і дух капіталізму породили серед вітчизняних істориків сектантства дивний ентузіазм і масу непорозумінь. Зокрема, теорію Вебера намагаються пристосувати до пояснення феномену штундистського релігійного руху серед селянсько-міщанських верств спочатку південної України, а потім і всієї Російської імперії другої половини XIX–початку XX ст., хоча, очевидно, вже давно пора обмежити її застосування лише “тим комплексом проблем, до яких вона дійсно має стосунок”³.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Наслідки безмежного розгортання веберівської теорії є досить специфічними і, щонайменше, спірними. Наприклад, якщо автор виявляв факти працелюбності поміж православних селян, він зазвичай ставив їх на карб “одвічний українській ментальності”⁴, однак якщо цей самий селянин ставав штундистом (баптистом, пашковцем, адвентистом тощо), то його працелюбність могла бути витлумачена вже як вислід “протестантської етики”⁵. Трапляються й спроби сполучити протестантську етику та ментальність “працелюбного українця”, що, очевидно, мало б удвічі посилити його капіталістичний дух: “У протестантській доктрині його нові адепти знаходили не лише ідеологічне обґрунтування змін у тогочасному суспільстві, але й важливі положення, які імпонували національній психології українців. Такі позитивні риси протестанта, як працьовитість, наполегливість у досягненні мети, особиста відповідальність за свою долю, прагнення до покращення власного добробуту виявилися дуже близькими до ментальності пересічного українця, особливо пов’язаного зі сферою нових, капіталістичних відносин”⁶.

У деяких текстах натрапляємо на висновки, що “штундизм освячував підприємництво і життєву активність особистості, прагнення конкретними справами <...> довести свою обраність. Ці ідеї сприяли у краї розвитку “духу капіталізму”, за образним висловом Макса Вебера ...”⁷. Запевняється, що “до 1880-років перші прибічники українського штундизму вже демонстрували силу протестантської етики (а la Макс Вебер) і стали підприємливими, процвітаючими фермерами”⁸. Шалапути та штундисти “не лише старалися модернізувати російську та українську провінцію, але й намагалися відновити повагу до людської гідності, формуючи новий менталітет освічених та прогресивних фермерів”⁹. Штундистські господарства, виявляється, були “більш продуктивними, штундисти – більш заможними, часто – найзаможнішими, їхні стосунки між собою та до сусідів були назагал дружніми, а навіть сердечними”¹⁰.

³ Гирц К. Інтерпретація культур. – С. 9.

⁴ Присяжнюк Ю. Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини XIX – початку XX ст. – Черкаси, 2007.

⁵ Буланова Н. Історія християнських конфесій Катеринославщини останньої чверті XVIII – початку XX ст. – Дніпропетровськ, 2007.

⁶ Опря І. Соціальний склад пізньопротестантських громад Правобережної України у кінці XIX – на початку XX ст. // Вісник Кам’янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Історичні науки. – Кам’янець-Подільський, 2011. – Вип. 3. – С. 150.

⁷ Буланова Н. Історія християнських конфесій Катеринославщини ... – С. 84.

⁸ Zhuk S. Russia’s Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917. – Washington, 2004. – P. 12.

⁹ Ibid. – P. 226–227.

¹⁰ Грицак Я. Sergei I. Zhuk, Russia’s Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917. Washington : Woodrow Wilson Center Press – Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2004. 457 p. [Рецензія] // Україна Модерна. – 2007. – Число 1 (12). – С. 264.

Наведені думки не впливають ані з аналізу релігійного світогляду штундистів та їхньої картини світу, ані з економічного аналізу діяльності селянських господарств, що належали штундистам. Вони загалом перебувають поза аналітичною сферою, маскуючи риторикою відсутність реальних каузальних зв'язків. Їхнє походження пов'язане з нездоланим європоцентризмом, з одного боку, та орієнталістичними комплексами – з іншого. В історичних текстах вони виявляються у намаганні знайти (сконструювати) в українській історії феномени, властиві історичному шляху Західної цивілізації. Відтак сектантів перетворено на агентів модерності та прогресу у світі темряви, відсталості та суцільного невігластва. Вони уособлювали індивідуальний релігійний досвід, західні ідеї, потенціал культурного, політичного плюралізму та “громадянського суспільства в пізній Російській імперії та ранній радянській Росії”¹¹. Тож помітивши схожі моменти в релігійному русі пореформених селян з “радикальною Реформацією” на Заході, деякі автори вважають, що “селянське релігійне пробудження в Росії після скасування кріпосного права <...> логічно аналізувати як складову частину Реформації”¹².

Йдеться про помилку “фальшивої атрибуції” – спочатку штундисти безальтернативно класифікуються як “реформаційно-протестантський рух”, а потім у їхній поведінці починають шукати все те, що має з цього впливати за аналогією з євроамериканським протестантизмом. По суті, аналогії на підставі поверхових асоціацій замінили істотну типологізацію. Аарон Гуревич з приводу подібної методології слушно зауважив: “Багато хто, порівнюючи ті чи інші феномени в різних суспільствах та цивілізаціях, схильні зближувати їх, ігноруючи властиві їм відмінності. Досить згадати про спроби знайти Ренесанс в Японії чи констатувати феодалізм у найрізноманітніших народів обох півкуль”¹³.

Приписування українським сектантам протестантської етики та капіталістичного духу відбувається в руслі ідеалізації протестантизму, якому нібито засадниче власноручне вільнодумство, пацифізм, підприємливість, індивідуалізм, лібералізм, відкритість, толерантність, прагнення до освіти, фемінізм, гендерна рівність, екологічне мислення та навіть симпатія до іудеїв¹⁴. Одним словом, все те, що вважається базовими західними цінностями, які, однак, сам західний світ вважає універсальними. Вони становлять опозицію до цінностей інертного, зашкарублого, забобонного, колективістського, ізоляціоністського, патерналістського, агресивного, нетолерантного, патріархального православно-слов'янського світу. “Пожалій, Господи, цей бідний та нещасний народ, – скорботливо вигукнув Йоганн Онкен у 1869 р., проїжджаючи через православні села у меннонітські колонії, – яке нещастя натворили невірні церкви”¹⁵. У своїх крайніх формах ця тенденція виявляється у твердженнях, що, на відміну від інших етно-релігійних

¹¹ *Colemann H.* Russian Baptists and Spiritual Religion 1905–1929. – Bloomington, 2005. – P. 3–6.

¹² *Zhuk S.* Russia's Lost Reformation... – P. 13.

¹³ *Гуревич А.* Марк Блок и историческая антропология [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Blok/38.php

¹⁴ *Zhuk S.* Russia's Lost Reformation. – P. 264 ; Новые заграничные сочинения о русском сектантстве и их клевета на православное духовенство и наше правительство // Миссионерское обозрение. – 1896. – Кн. 1. – С. 62–66.

¹⁵ *Савинский С.* История русско-украинского баптизма. – Одесса, 1995. – С. 21.

груп, серед протестантів південної України не було злочинності й порушення громадського спокою¹⁶.

Мета статті – проаналізувати та спростувати зауважені стереотипи, а також запропонувати адекватніший спосіб пояснення штундистського феномену.

Коли звернутися до джерел, дійсність виявляється складнішою за її ідеальний образ. Наприклад, справи архівних фондів, що стосуються іноземних колоністів, виразно свідчать про те, що поміж протестантів Півдня України впродовж усього XIX ст. і до 20-х рр. XX ст. фіксуються всі “загальнолюдські” злочини і правопорушення¹⁷, а також напружені міжетнічні та міжконфесійні стосунки¹⁸, в яких православні не завжди були винуватцями. Виявляється, що використання адміністративного тиску з метою навернення до “істинної віри” практикувалося не лише православними місіонерами та чиновниками, але й меннонітськими та баптистськими підприємцями. Навіть звичайні підрядчики з-поміж новонавернених місцевих мешканців намагалися максимально використати своє службове становище для вербування неофітів, застосовуючи примус і шантаж¹⁹. Сімейне насильство з релігійних мотивів теж мало місце в родинах, де батько вважав себе “пробудженим”, а жінка й діти воліли лишитися православними²⁰.

З’ясується, що штундисти могли бути не лише заможнішими, порівняно з православними, але й біднішими: “Тромада села Ребедайлівка налічувала 107 віруючих, переважна більшість яких належала до бідняцьких елементів. Навіть пресвітер громади через матеріальну скруту був змушений ходити на поденні заробітки і рубати дрова за мізерну платню 7 копійок за віз”²¹. Комусь буде важко в це повірити, але серед штундистів були й справжні пройдисвіти, які маніпулювали містичними почуттями своїх одновірців заради власного збагачення. Селянин із с. Дебальцівки Олександрівського повіту Сачко після подорожі святими місцями виявив невдоволення офіційною церквою і, відчувши у собі благодатні дари, організував духовне братство. Члени братства спонукалися до переписування свого майна на ім’я Сачка, який натомість “безкоштовно” здійснював для них “таїнства” і рукопокладав пресвітерів²².

Утім цей випадок є радше казусом, ніж провідною тенденцією розвитку “штундових” спільнот. Типовий селянин-штундист виглядав приблизно так, як Терентій

¹⁶ Грицак Я. Sergei I. Zhuk, Russia’s Lost Reformation. – С. 263.

¹⁷ Державний архів Дніпропетровської області. – Ф. 134. Контора опекуинства новороссийских иностранных поселенцев. – Оп. 1. – Спр. 523. Дело по обвинению молочанского колониста Екоба Мейнгерфа в краже лошадей. – Спр. 560. Дело по обвинению молочанского колониста Мелема в краже коровы у елизаветградского мешанина Кушниренко. – Спр. 580. Рапорты смотрителя иозефстальской колонии и переписка с Екатеринославским совестным судом о бытовых преступлениях колонистов. – Спр. 611. Дело по обвинению колониста Шнейдера Якова в хищении детей. – Спр. 613. Дело о незаконной продаже вина в молочанских меннонитских колониях та багато інших.

¹⁸ Захарченко Т. Міжетнічні відносини в Бердянському повіті (XIX ст.) // Питання німецької історії: зб. наук. пр. / відп. ред. С. Й. Бобильова. – Дніпропетровськ, 2004. – С. 51.

¹⁹ Чайкин И., свящ. Из дневника // Екатеринославские епархиальные ведомости (далее – ЕЕВ) – 1904. – № 13. – С. 395–396.

²⁰ Айвазов И. Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии за 1903 г. // ЕЕВ. – 1904. – № 7. – С. 216.

²¹ Опря І. Соціальний склад пізньопротестантських громад ... – С. 151.

²² О штундистах д. Дебальцовки Екатерининского прихода Александровского уезда // ЕЕВ. – 1886. – № 21. – С. 531, 536.

Книжник з Київської губернії, котрий у 1889 р. став фігурантом ініційованої Духовною консисторією кримінальної справи про блюзнірство. Парафіяльний пастир описував його слідству так: “Терентий Книжник вообще отличался не особенным усердием к храму Божию и к сельскому трудолюбию, а постоянно занимался работами у богуславских евреев”²³. Тесть Терентія надав йому приблизно таку ж характеристику: “Зять постоянно проводит время в Богуславе между евреями, лежит в праздности, ничего не делая, в церковь никогда не желает пойти, в последнее время почти каждый вечер ходит к Ивану и Никифору Даниленку – штундистам, и возвратившись от них, начал бить иконы и бросать в печку”²⁴. Спаплюження ікон – це не одиничний епізод з біографії Книжника, це постійно повторюваний ритуал, який у штундистів виконував функцію ініціації до “громади обраних”. “Пробудившись” від “гріховного сну”, кожен з них мав довести свою обраність певною антицерковною провокацією і “постраждати за правду”²⁵.

Таким чином, слова про надзвичайну духовність, побожність, моральність, чесність, сумирність та незлобивість, щедрість, заможність “друзів Божих” чи “духовних християн” було б наївно сприймати за відображення об’єктивного стану речей, зважаючи хоча б на те, що така характеристика чи не вперше з’явилася з-під пера Карла Беннекемпера, провідника штундового братства в колонії Рорбах. Пастор поділився прихильними враженнями про своїх парафіян з журналістами “Одесского вестника” у 1868 р. Потім цей перелік моральних чеснот почав приписуватись будь-якій спільноті людей, означеній як “штунда”, себто він почав жити власним життям, мігруючи з газет до журналів, з журналів до монографій у різних комбінаціях і варіантах²⁶. У своїй “Истории баптистов Южной России” (1914 р.) Йоганн Прицкау до викладених ідеальних якостей зі зрозумілих причин додав ще й “політичну нешкідливість” та вірнопідданість, яку баптисти, за його словами, довели престолові “під час заворушень та революції”²⁷.

Виклад основного матеріалу. Теорія Макса Вебера, за всієї інтелектуальної привабливості, не є всеохопною: вона пояснює лише зв’язок доктрини про попереднє обрання до спасіння з бурхливим розвитком капіталізму на Заході у пореформаційний період, вказує на теологічне коріння суспільно-економічного явища, що має чітко обмежену географію і хронологію. Капіталізм, промислова революція, протестантська реформація з ідеєю релігійного “покликання” (Beruf) до чесної мирської праці, що мали б привести до спасіння душі – це унікальна цивілізаційна комбінація, аналогічна виникненню раціональної науки, професійної бюрократії, станової і конституційної

²³ Центральный державный исторический архив Украины у м. Києві. – Ф. 127. – Оп. 590. – Спр. 1364. Дело о сожжении сожратившимся в штунду крестьянином Терентием Книжником святых икон. – Арк. 3.

²⁴ Там само. – Арк. 4.

²⁵ Див.: Савченко С. Иконоборчество в русской штунде: богословские основания и религиозная практика (вторая половина XIX – начало XX в.) // Записки Александрійского семинара: научный журнал. – СПб., 2012. – Вып. 2. – С. 133–165.

²⁶ “Пастор Рорбахского реформатского прихода К. Бонекиммер сообщает ...” // Голос. Газета политическая и литературная. – 1868. – № 86. – С. 2.

²⁷ Прицкау Й. История баптистов в Южной России; пер. с нем. – Одесса, 1914. – С. 179.

держави та інших типово західних феноменів²⁸. Вебер наполягав на тому, що поєднання протестантської етики та духу капіталізму – це властивість винятково Заходу, при цьому лише того Заходу, який перебував на світанку ери капіталізму. “Власники крупного капіталу і торговці існували в усі часи, однак раціональна капіталістична організація буржуазного промислового підприємства виникає лише на межі середніх віків та нового часу”²⁹.

В епоху секуляризації та розвинутіших ринкових відносин капіталізм вже не потребував жодної теологічної опори, більше того, сприймав церкву і теологію як перешкоду. Вебер наводить приклад Бенджаміна Франкліна, автора крилатого вислову “Час – гроші”, який, хоч і був носієм капіталістичних цінностей, “стояв по той бік пуританської регламентації життя, що втратила своє значення”³⁰. “По той бік” концепції Вебера стояли і неререформаційні мислителі, які могли давати цінні раціоналізаторські поради щодо ведення господарства, але при цьому не були ані протестантами, ані носіями капіталістичного духу³¹.

Вебер застерігав проти догматизації його ідей, зокрема, твердив, що “Beruf” – “calling” (покликання – С.С.) існує як поняття лише у протестантських народів, але відсутнє у тих, що тяжіють до католицизму”. Капіталістичний дух та капіталістичне господарювання не обов’язково всюди й завжди прив’язувати до “певних сторін Реформації”³², а прагнення до заможності, вигоди, наживи, навіть підприємництво саме по собі не має відношення до капіталізму. “Подібні наївні уявлення про сутність капіталізму належать до тих істин, від яких потрібно раз і назавжди відмовитись ще на світанку вивчення історії культури <...> Капіталізм безумовно тотожний прагненню до наживи в рамках безперервно діючого раціонального капіталістичного підприємства, безперервно оновлюваному прибутку, рентабельності”³³.

Насамкінець, заради об’єктивності зауважимо, що Вебер у своїй епохальній праці дійсно один раз згадав російських штундистів. Якщо бути точним, у примітці до одного з розділів. З веберівського тексту не дуже зрозуміло, кого він мав на увазі під штундистами: німецьких колоністів пієтичного спрямування, яких теж часто називали штундистами (від *Stunde*), чи українських (російських) селян, котрі запозичували елементи їхніх вірувань та звичаїв. Важко також збагнути, на які тексти та уявлення про штундизм він спирався. Вебер називає “штундистів в Росії” в одному логічному переліку зі скопцями, чернечими орденами з їхньою “Industria” (трудолюбством), джайністами, юдеями, середньовічними європейськими сектами аскетичної спрямованості, богемськими братами та іншими. Дискутуючи зі своїми опонентами, які не розрізняли “імманентний економічний раціоналізм” (що існував всюди споконвіку) від релігійно мотивованого, він називає вказані конфесії зразками “релігійно орієнтованої раціоналізації життєвого устрою (і господарчої поведінки)”³⁴.

Однак при цьому ані джайністи, ані штундисти, ані чернечі ордени, ані юдеї не були носіями капіталістичного духу та протестантської етики, що впливала з ідеї без-

²⁸ Вебер М. Избранные произведения; пер. с нем. – М., 1990. – С. 46.

²⁹ Там же. – С. 119.

³⁰ Там же. – С. 117.

³¹ Там же. – С. 115.

³² Там же. – С. 106.

³³ Там же. – С. 47.

³⁴ Там же. – С. 115.

умовної обраності. “В усіх цих випадках відсутнє саме те, – писав Вебер, – що для нас є вирішальним – характерна <...> для аскетичного протестантизму концепція власної обраності, здобуття упевненості у спасінні через діяльність в рамках своєї професії”³⁵ (Курсив наш. – С.С.). Типовим виразником капіталістичної етики Вебер вважав носія саме “кальвіністської церковності”, середнього та дрібного буржуа, оскільки саме кальвінізм серед протестантських течій сповідує жорсткий варіант безумовної предес-тинації³⁶. Одних Господь створив для осуду і вічної смерті, вважав Кальвін, “щоб вони стали знаряддями Його гніву та прикладами Його суворості”. Цих одвічно проклятих людей Господь “позбавляє здатності слухати Його Слово, або проповіддю Свого Слова робить ще більш озлобленими”, щоб вони не спаслися. Інших Бог сотворив для спасіння, теж безумовно й теж, видимо, безпричинно. Людині не можна цікавитись, чому так сталося і в чому її особиста провина. Вона не має свободи волі у метафізичному сенсі. Тож “нам не варто знати про причини більше”, – резюмував Кальвін³⁷.

Нарешті, всупереч поширеним в історіографії уявленням про толерантність, плюралістичність, відкритість і вільнодумність протестантизму, Вебер вказував на те, що автентичний протестантизм, особливо у кальвіністській версії XVI–XVII ст., був формою нестерпної релігійної тиранії. “Реформатори, що проповідували в найрозвинутіших країнах, засуджували не надмірність, а недостатність церковно-релігійного панування над життям”. Проте саме цей нетерпимий до свободи людини протестантизм парадоксальним чином релігійно стимулював вільне капіталістичне підприємництво на Заході³⁸.

Питання про дух капіталізму, що впливав з протестантської етики, якою нібито надихалися “штундисти-капіталісти”, можна сформулювати так: чи починали українські селяни, які наверталися у штунду, вести своє господарство раціональніше, перетворюючи його на економічно ефективне підприємство фермерського типу, зорієнтоване на ринок і рентабельність? Чи можна говорити про феномен штундистського капіталістичного підприємництва? Чи існували для цього об’єктивні умови в Російській імперії другої половини XIX ст.?

Якщо це так, не дуже зрозуміло, в який момент після навернення у штунду селянин починав ефективніше господарювати, включаючи своє господарство в ринкові відносини; не ясно також, в яких показниках це виявлялося. Ніхто не завдає собі клопоту з’ясувати, як дух капіталізму міг з’явитись в українському селі, в основному слабо інтегрованому в ринкову економіку, поміж селян, котрі орієнтувалися на задоволення базових потреб родини, а не на рентабельність та прибуток³⁹.

У багатьох великих сільських поселеннях унаслідок реформ 60–70-х рр. XIX ст. почали прискорено розвиватись ринкові відносини, торгівля й промисли, однак соціальні історики пояснюють ці процеси тим, що зазначені поселення були тісно пов’язані з містами і зазнавали їхнього впливу. Відповідно до даних, які наводить Борис Миронов, у пореформеному селі європейської частини Російської імперії лише

³⁵ Там же. – С. 121.

³⁶ Там же. – С. 119.

³⁷ Кальвін Ж. Наставление в христианской вере ; пер. с фр. и англ. : в 4 т. – М., 1998. – Т. 3. – С. 431–432.

³⁸ Вебер М. Избранные произведения. – С. 62–63.

³⁹ Михайлюк О. В. Селянство Наддніпрянської України в перші десятиліття XX ст. (1900–1922 рр.): Соціокультурні трансформації. – Дніпропетровськ, 2009. – С. 135.

7 % селян було залучено до промисловості та торгівлі, а сільське господарство в цілому було найменш продуктивним у структурі національної економіки⁴⁰. “І за умов свободи, і при її відсутності селянська економіка функціонувала не надто успішно: селяни працювали рівно стільки, скільки було потрібно для задоволення мінімальних потреб <...> У масі своїй селянство не було готовим до підприємництва і до ефективного ведення свого господарства”⁴¹. Немає жодних даних системного характеру, що селяни-штундисти хоч якось виділялись із цієї тенденції.

Відносний успіх підприємництва колоністів-протестантів Півдня України був зумовлений не стільки протестантською етикою, скільки урядовими преференціями та спеціальним законодавством (“Окрема економічна зона”)⁴². Дослідники колонізації південної України відзначають такий чинник успішності цього проекту, як “етнічне підприємництво”. На думку Наталії Венгер, це поняття “застосовується передусім до тих етнічних груп, які не належали до аборигенного населення колонізованих земель, тобто опинялися в умовах еміграційного стресу та вимушеної адаптації”⁴³. Таким чином, колоністи-протестанти давали той економічний ефект, який урядом і планувався, заради якого імперська влада й створювала колонії.

Однак історики-аграрники нічого не знають про сутнісні економічні відмінності між господарствами українських селян, які належали до православних та штундистських (чи баптистських) громад, їм невідомі системні факти відчутно більшої підприємливості селян-штундистів порівняно із селянами-старобрядцями, православними чи хлистами⁴⁴. Імітація штундистами одягу, зачісок, гастрономічних смаків та стилю життя протестантських фермерів-колоністів ще не означає, що місцеві селяни автоматично перетворювалися на протестантських фермерів, оскільки для створення суспільно-економічних передумов розвитку селянського аграрного підприємництва було явно замало одягнути німецькі сюртуки й кинути палипи⁴⁵.

Олександр Михайлюк вважає, що українське селянське господарство кінця XIX – початку XX ст. задля власного виживання в умовах буржуазно-капіталістичних відносин могло більш-менш успішно адаптуватися до нових умов, але при цьому воно не перетворювалося на фермерське капіталістичне підприємство⁴⁶. Загалом, селяни не бажали виходити на ринок самостійно, держава змушувала їх це робити через високі

⁴⁰ *Миронов Б.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): в 2-х т. – СПб., 2000. – Т. 1. – С. 292, 307.

⁴¹ Там же. – С. 401.

⁴² Немцы в истории России. Документы высших органов власти и военного командования 1652–1917 / сост. В. Ф. Дизендорф. – М., 2006; *Венгер Н.* Меннонитское предпринимательство в условиях модернизации юга России: между конгрегацией, кланом и российским обществом (1789–1920). – Днепропетровск, 2009.

⁴³ *Венгер Н.* Меннонитское предпринимательство ... – С. 13.

⁴⁴ *Пойда Д. П.* Крестьянское движение на правобережной Украине в пореформенный период (1866–1900 гг.). – Днепропетровск, 1960; *Михайлюк О. В.* Селянство Наддніпрянської України ...; *Присяжнюк Ю.* Українське селянство Наддніпрянської України ...

⁴⁵ *Zhuk S.* Russia's Lost Reformation. – P. 215.

⁴⁶ *Портнова Т.* Юрій Присяжнюк. Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини XIX – початку XX ст. – Черкаси: Вертикаль, ПП Кандич С. Г., 2007. – 640 с.; Олександр Михайлюк. Селянство України в перші десятиліття XX ст.: соціокультурні процеси [Рецензія]. – Дніпропетровськ, 2007 – 456 с. // Україна Модерна. – 2010. – Число 6 (17). – С. 290.

податки, які потрібно було сплачувати грошима. Крім того, селянин мав оплачувати оренду та розраховуватися з боргами. Для цього він обмежував свої потреби й збільшував продаж своєї продукції на ринку. Селяни “продавали лише тому, що мали гостру потребу в грошах”⁴⁷, а не тому, що воліли підтвердити власну “обраність” в очах Божих. Інша економічна тенденція, яка б мотивувалась протестантською теологією, історикам аргарних стосунків невідома.

До того ж слід враховувати, що штундизм у різних його версіях був поширений на всьому імперському просторі, а не лише у смузї безпосередніх контактів між іноземними колоністами та місцевими селянами. І в місцях їхнього компактного проживання ніхто не спостерігав економічного дива. Селянський менталітет, що спонукав виробляти заради споживання, а не заради економічного прибутку – це тривала багатифакторна структура, яка мало змінилася й після селянської реформи, в умовах модернізації. За висновком Бориса Миронова, до 1917 р. в Російській імперії так і не відбувся перехід до ринкової економіки, в країні були “відсутні об’єктивні умови для капіталістичних та фермерських господарств”, а “велика кількість кріпосницьких пережитків, споживацька природа селянських господарств, існування передільної общини, відсутність нормального ринку робочої сили і землі не дозволяють говорити про утвердження капіталізму в російському селі”⁴⁸.

У Катеринославській губернії, наприклад, економічну ефективність і зорієнтованість на ринок демонстрували лише крупні землевласники з-поміж німців-колоністів (прикладом можуть бути менноніти Бергмани)⁴⁹ або звичайних православних поміщиків, які зуміли скористатися розоренням дрібного дворянства і скупили його землі. Про це яскраво свідчить земська звітність кінця XIX – початку XX ст. Наведемо простий приклад. У 1908 р. земські чиновники, які досліджували ефективність сільського господарства Верхньодніпровського повіту Катеринославської губернії, з прикрістю зазначали, що “при теперішній системі зернового господарства дрібні господарі – общинники і хуторяни – мають вкрай жалюгідні грошові доходи, які ледве перевищують видатки”. Як зазначали автори звіту, такий стан справ значною мірою пояснюється психологією селянина, який хорошим господарством вважав те, що має більше десятин землі, а не те, що дає більший прибуток⁵⁰. Загальна прибутковість господарств була така: найвищі показники демонстрували німці-колоністи (1248 рублів), за ними йшли крупні хуторяни (664 рублі), потім з різким відривом – середні хуторяни (261 рубль), общинники (96 рублів) і дрібні хуторяни (57 рублів)⁵¹. Урожайність зернових у колоністів теж була значно вищою порівняно з общинниками і хуторянами. Земці вва-

⁴⁷ Михайлюк О. В. Селянство Наддніпрянської України ... – С. 127–128.

⁴⁸ Миронов Б. Социальная история России периода империи ... – С. 409, 414, 415.

⁴⁹ Меннонітські підприємці та землевласники Бергмани, які володіли великими маєтностями в Катеринославській губернії, були чи не єдиними представниками “терпимого исповедания”, про яких єпархіальна влада згадувала прихильно й навіть із захопленням. Власне, через те, що вони дбали не лише про статки меннонітських громад, але й давали значні кошти на православні парафії та будівництво храмів. Див.: Павловский Я. Замечательный факт попечения иноверца-меннонита о благоустроении православного местного сельского храма и общества // ЕЕВ. – 1889. – № 15. – С. 440–447.

⁵⁰ Отчет по обследованию хуторских хозяйств в Верхнеднепровском уезде в сентябре – октябре 1908 г. – Верхнеднепровск, 1908. – С. 30.

⁵¹ Там же.

жали це наслідком інтенсивнішого залучення сільськогосподарської техніки, хоча зазначали, що, на відміну від колоністів, общинники і хуторяни часто прибіднялись і давали недостовірну інформацію як про врожайність, так і про прибутковість, ставлячись до опитувачів з великою підозрою⁵². Селян із неколоністів, які б запозичували методи господарювання своїх успішніших сусідів, земські чиновники майже не фіксували, знову таки, з прикрістю зауважуючи цей факт⁵³. Утім ще з початку 80-х рр. XIX ст., коли згідно з твердженнями деяких істориків, штундисти ставали успішними фермерами і показували продуктивність капіталістичного духу, у Верхньодніпровському повіті мешкала велика кількість як штундистів (щонайменше кілька сотень)⁵⁴, так і представників інших “раціоналістичних” та “містичних” сект, котрі аніпрохи не виділяються із зауваженої економічної тенденції. Така ситуація була властива також іншим повітам губернії.

Таким чином, твердження про те, що у селян, які кинули палити, знищили свої ікони і перейменували парафіяльного батюшку на “лицеміра”, “фарисея” та “дармоїда”⁵⁵, раптово вселився капіталістичний дух і вони стали успішними фермерами, – щонайменше, малообґрунтовано. Ані про “ментальну революцію”, ані про капіталістичний переворот у господарюванні, що з неї ніби впливав, джерела нічого суттєвого не повідомляють. Ми маємо справу з типовим історіографічним стереотипом, що підміняє аналіз соціально-економічного життя сектантів недоречно запозиченою метафорою, яка створює ілюзію простого пояснення. Насправді вона ілюструє лише нездоланну владу метафор над нашою свідомістю.

Західні автори, незалежно від їхньої конфесійної ідентичності, й навіть незалежно від того, чи мали вони її взагалі, ще з XIX ст. звикли дивитись на будь-який неправославний релігійний рух в Російській імперії як на рух *apriori* прозахідний, протестантський і реформаційний. Така оцінка аніпрохи не зважала на реальну картину світу релігійних дисидентів, їхню мету, теологію та самоідентифікацію. На цю тенденцію свого часу звернув увагу Микола Бердяєв. “Для Гекера⁵⁶, – писав він, – Православна Церква зводиться винятково до зовнішньої обрядовості, до обрядовір’я і до решток старих заборон <...> Цінність християнства для нього винятково в моралі і в організації соціального життя. Співчував він винятково раціоналістичним сектам <...> Гекер бере під захист так звану Живу Церкву <...> Йому здається, як багатьом здавалось на Заході, що рух Живої Церкви – це щось на зразок російської реформації, що вона близька до протестантизму”⁵⁷. Атеїст та позитивіст Юліус Гекер, з яким заочно полемізував Бердяєв, відображав стереотип, що в різних варіантах відтворювався в політичній та релігійній публіцистиці, західній та російській ліберальній і народницькій пресі, художній літературі, мемуаристиці, епістолярних текстах⁵⁸. Євангелічний рух, протестантизм, Реформація уявлялися як всесвітньо-історичне явище, трансцивілізаційна самототожна

⁵² Там же. – С. 26–28.

⁵³ Там же. – С. 13.

⁵⁴ Обзор Екатеринославской губернии за 1894 г. – Екатеринослав, 1895. – С. 24.

⁵⁵ *Троицкий С.* В каком отношении учение русского штундизма находится к немецкому протестантизму // Миссионерское обозрение. – 1905. – Т. 1. – С. 67.

⁵⁶ Юліус Гекер – маловідомий американський соціолог, котрий, як і Бердяєв, намагався порівнювати релігію з комунізмом.

⁵⁷ *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 141–143.

⁵⁸ *Булгаков С., прот.* Путь парижского богословия. – М., 2007. – С. 107–118.

сутність, що тріумфально й незмінно крокує континентами та епохами. Цього виявилось досить, щоб проголосити українсько-російських штундистів XIX ст. органічною частиною цього “закономірного” процесу.

Якщо для авторів другої половини XIX – початку XX ст. співвідношення російсько-української штунди та протестантизму було складною і далекою від розв’язання історичною та богословською проблемою, то нині вона просто не помічається. Всі штундисти автоматично й без сумнівів оголошуються протестантами. Сам же протестантизм позбавляється історичної динаміки та есенціалізується як незмінне, ідеальне, позаконтекстуальне явище. Така теза, незважаючи на її загальну поширеність, належить до тверджень, які називають “одиничними істинними висловлюваннями”. Це рівень “репрезентації” – один із можливих образів минулого, який організовує свої підставові “факти” за допомогою метафори ⁵⁹.

Якщо ж зважитися мислити за рамками метафор, то штунда – це селянсько-міщанський релігійний рух, що поширювався з 60–70 рр. XIX ст. з Південної України на весь простір Російської імперії. Це випадок генези нової релігії, що сприймала православ’я як контекст відштовхування, як релігію, що сповідує “іншого Бога”. Відтак православ’я для штунди не було предметом реформування чи вдосконалення. Воно було релігією, яку належало знищити у найближчій перспективі ⁶⁰. Принаймні саме так штунда сама себе ідентифікувала на початковому етапі, репрезентуючи, послуговуючись поняттям Віктора Тернера, історичний феномен “комунітас” – відкритої, гнучкої, “тотальної” спільноти “лімінальних персон” ⁶¹. Штундисти стояли на позиції біблійного примітивізму та історико-культурного редукціонізму: вони намагались подати свою історію як реалізацію архетипічно заданої мартирологічної моделі – ранньохристиянського мучеництва перед лицем язичницької імперії, а всю культуру зводили до біблійних “фактів”, поза межами яких не могло бути нічого цінного й ніщо не могло знайти виправдання ⁶². В невизначеному, неструктурованому, аморфному, перехідному статусі штундистська спільнота функціонувала досить тривалий час, створюючи проблему для урядовців та синодальних чиновників, які не могли вкласти її у звичну класифікаційну сітку.

Звісно, слово “штунда” у XIX – на початку XX ст. функціонувало переважно (хоч і не завжди) як екзонім, наданий сектантам чиновниками, місіонерами, публіцистами, парафіяльними пастирями, журналістами, етнографами, письменниками. Але ним користувалися однаково як симпатичні штунди, так і її противники; воно мало не лише негативні, але й позитивні конотації, бо виказувало прихильність до біблійних читань. Тому ми не бачимо підстав відмовлятися від цього означення й дослухатися до тих авторів, які вважають його принизливим і змістовно еквівалентним поняттю “бап-

⁵⁹ Анкерсмит Ф. История и тропология. Взлет и падение метафоры ; пер. с англ. – М., 2003.

⁶⁰ Из дневника Екатеринославского епархиального миссионера. Александровск, январь 1–3 // ЕЕВ. – 1889. – № 7. – С. 215.

⁶¹ Тернер В. Символ и ритуал. – М., 1983. – С. 169.

⁶² Савченко С. Библия и крестьяне-еретики: особенности восприятия сакрального текста в русских народных сектах XIX – начала XX в. // Государство, общество, церковь в истории России XX в. : материалы XII Международной научной конференции, Иваново, 20–21 февраля 2013 г. – Иваново, 2013. – Ч. 2. – С. 235–244.

тизм” або “євангельський рух”⁶³. Такий підхід редукціоністський, бо звужує сектантську народну релігійність лише до тих її виявів, що пізнішою баптистською традицією можуть бути потрактовані як “євангельські”. Варто зважати й на те, що проблема співвідношення між штундизмом та баптизмом (етапи одного руху, повні еквіваленти або різні релігійні течії) ані в дореволюційній літературі, ані в радянській та пострадянській історіографії не мала однозначного розв’язання⁶⁴. До того, як більша частина штундистських громад влилася у легальний міжнародний євангельсько-баптистський рух (на початку ХХ ст.), офіційно задекларувавши прийняття баптистських сповідань віри, штунда виглядала не як уніфікована релігія, а як розмаїття опозиційних синодальній системі “мікрорелігій” з власними авторитетами, теологічними ідеями, ритуалами та культурними практиками, що мало нагадували протестантизм. Значною мірою і після легалізації є підстави розрізняти народну, переважно селянську штунду та офіційний “інтелігентський” баптизм (за тією ж логікою, за якою розрізняють “офіційне” й “народне” православ’я)⁶⁵.

Чи могла теологічна доктрина штундистів безпосередньо “освячувати підприємництво”, як твердять деякі українські автори, особливо, зважаючи на те, що такої єдиної доктрини не існувало? Чи містилися в ученнях штундистських спільнот доктрини, аналогічні лютерівським або кальвінським, що мали б морально-епічні та соціально-економічні наслідки у вигляді “пробудження капіталістичного духу”?

Порушуючи ці питання, слід пам’ятати, що сам Лютер, подібно до інших реформаторів, різко й часто критикував лихварство і, за висловлюваннями Вебера, рішуче відмежувався б від будь-яких спроб пов’язати його учення про *Beruf* (покликання) з “капіталістичним духом”⁶⁶. Він засуджував прагнення до матеріальної вигоди, що перевищувала людські потреби, вважаючи їх ознакою безблагодатності⁶⁷. Інакше кажучи, у випадку з лютерівським *Beruf*, йдеться про неусвідомлені й непередбачувані самими реформаторами віддалені наслідки засвоєння протестантським соціумом учення про релігійне значення мирської праці. Про доктринальне “освячення підприємництва” і мови бути не може.

У кальвіністських ідеях, узятих самих по собі, також не міститься нічого, що мало б стимулювати чи пробуджувати капіталістичний дух. Вебер передбачав: його тезу спрощуватимуть і спотворюватимуть, тому й застерігав, що намагання виявити залеж-

⁶³ Ясевич-Бородаевская В. Сектантство в Киевской губернии. Баптисты и малеванцы // Живая старина. – СПб, 1902. – Т. 1. – С. 33–74; Полунов А. Ю. На пути к свободе совести: власть и евангельско-баптистское движение в России (вторая половина XIX – начало XX в.) // 105 лет легализации русского баптизма : материалы международной научно-практической конференции, 5–7 апреля 2011 г. – М., 2011. – С. 59–60; Амбарцумов И. Неправославные христианские исповедания в системе российской государственности (конец XIX – июль 1914 г.): дисс. ... канд. ист. наук. – СПб., 2014.

⁶⁴ Савченко С. Штунда и баптизм в России: к вопросу о содержании и соотношении понятий (конец XIX – начало XX в.) // Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XI Международной научной конференции. Иваново, Ивановский государственный университет, 15–16 февраля 2012 г. – Иваново, 2012. – Ч. 1. – С. 518–527.

⁶⁵ Смелянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. – М., 2003. – С. 7–27.

⁶⁶ Вебер М. Избранные произведения. – С. 98.

⁶⁷ Там же. – С. 100.

ність між кальвінізмом, ученням інших пуританських сект та розвитком капіталістичного духу “зовсім не означає, ніби ми думаємо, що хтось із засновників чи представників цих релігійних течій в якомусь сенсі вважав за мету своєї життєвої діяльності пробудження того “духу”, який ми іменуємо тут “капіталістичним”⁶⁸. Тож капіталістичний “дух” Кальвіна не цікавив, як і Лютера, натомість до кінця життя його турбувало питання богообраності й критеріїв його розпізнавання. І головна роль у цьому відводилась суб’єктивній переконаності у своїй спасенності. “Коли ми у послууху віри приймаємо учення про Бога та спираємось на обіцання про те, що ми приймаємо його пропозицію всиновити нас – ось у чому, кажу я, істинна упевненість в нашій обраності”⁶⁹.

Його етичну проповідь про побутовий аскетизм та самообмеження, про те, що бідні мають навчитися “терпляче перебувати у бідності й не вимучувати себе бажаннями, що не можуть здійснитися”, про уникнення надмірностей у їжі та комфорті⁷⁰, – легко уявити у збірнику будь-якого християнського мораліста. Наприклад, Кальвін писав: “Бог встановив різницю між професіями і способом життя, давши кожному його обов’язки. А щоб ніхто не виходив за встановлені для нього межі, Він назвав кожен спосіб життя “покликанням”. Тому кожен на своєму місці мусить усвідомлювати, що його положення подібне до вахти, на яку його поставив Бог, що йому не варто стрибати в різні боки і необачно змінювати плин свого життя”⁷¹. У подібному ж дусі і православні проповідники ХІХ ст. повчали своїх парафіян, що “проста праця ремісника ... механічна праця будь-якого іншого працівника може дати задоволення, може бути моральною, почесною, виховувати дух, якщо здійснюється у послухові Богу. Лише при релігійно-моральній основі праці нам обіцяне і Божественне благословення, і успіх справи”⁷². “Добрі люди орють та сіють, спасаючи душі свої. Полюбіть усією душею чесну працю і працюю здобуйте Божу благодать. Чи займаєтеся ви ремеслами, чи виконуєте власну роботу, чи працюєте на господаря, завжди намагайтеся виконувати будь-яку справу з наполегливою молитвою Богові і по-Божому, з чистою совістю”⁷³.

Кальвіністська доктрина дійсно проникала до легального баптистсько-євангельського руху Російської імперії через гамбурзьку місію Йоганна Онкена, статті популярного англійського богослова Чарльза Сперджена та інших пуританських теологів⁷⁴, але на практичній рівні майже не засвоювалася⁷⁵. Кальвіністські ідеї були запозичені випадково і механічно, під тиском формальних обставин, істотно не вплинувши на догматичну свідомість російського баптизму⁷⁶. Євген Гололоб аргументовано доводить, що російський євангельсько-баптистський рух формулював свою теологію не в кальвіністському, а в армініанському варіанті. Армініанство з його запереченням

⁶⁸ Там же. – С. 104–105.

⁶⁹ Кальвін Ж. Наставлення в християнскої вере. – С. 425.

⁷⁰ Там же. – С. 186–187.

⁷¹ Там же. – С. 188.

⁷² Восторгов И., прот. Полное собрание починений: в 5 т. – М., 1914. – Т. 1. – С. 153.

⁷³ Якимов И., свящ. Простонародные поучения сельским прихожанам. – М., 1901. – С. 493.

⁷⁴ Сперджен Ч. Двенадцать проповедей об избрании. Отношение к учению об избрании [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.spurgeon-book.com/12-1/read/12/>.

⁷⁵ Гололоб Е. Богословские традиции евангельских христиан-баптистов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://rus-baptist.narod.ru/dop/tradic.htm>

⁷⁶ Там же.

предестинації та ствердженням свободи волі більше відповідало релігійним уявленням східнослов'янських баптистів, але в більшості вони дотримувались проармініанських поглядів неусвідомлено, просто не піддаючи критичній рефлексії постулати православного богослов'я про творчу синергію людської та Божої волі у справі спасіння⁷⁷.

В історіографії, щоправда, трапляються і протилежні твердження. Наприклад, Олександр Апанасюнок вважає, що “віроучення штундизму говорило про першородний гріх, відкуплення та виправдання, про попереднє визначення та євхаристію в строго кальвіністському дусі”⁷⁸. Проте, ототожнюючи офіційний баптизм і народну штунду, автор не посилається ні на догматичні, ні на катехетичні тексти, ні на приватні теологічні аспекти штундизму, висловлені будь-де друком або усно. Маємо великі сумніви, щоб селяни, які лише щойно навчилися читати по складах, студіювали богословські трактати отців Реформації, щоб висловлюватися з усіх зазначених питань у “строого кальвіністському дусі”.

Якщо ж говорити про селянську штунду, то джерелами, в яких містяться автентичні етико-теологічні ідеї, є не кодифіковані символи віри, прийняті лише на початку ХХ ст. євангеліками та баптистами⁷⁹, а матеріали богословських дебатів православних місіонерів із селянами-штундистами, що публікувались у формі звітів, протоколів, щоденників і записок⁸⁰, а також сектознавчі праці богословів, які намагалися систематизувати теологічні висловлювання штундистів і розгледіти в них хоч якусь раціональну систему⁸¹. Однак ані лютерівське покликання, ані кальвіністська предестинація, ані економічне процвітання як їх ознака в уявленнях селян-штундистів ніким не зауважені.

Таким чином, очевидно, що без усього комплексу факторів, описаних Вебером, які одночасно діяли лише у XVI–XVII ст., лише на Заході, лише на світанку ери капіталізму, лише в умовах науково-технічної і промислової революції, первинного накопичення капіталу, і лише за чисельного й культурного домінування протестантів на певній території, повчання Кальвіна “Про правильне користування земним життям та його благами” мало відрізнялося б від порад православного “Домострою” (XVI ст.) про те, як ощадливо “жити коштом своїм”⁸². Зокрема, своїм “економічним” ефектом.

Безумовно, теологічна мотивація мирського життя, якщо сприймати її досить серйозно, може мати раціональні економічні наслідки (хоч може мати й наслідки, які складно визнати раціональними). Річ лише у тім, що таку мотивацію зовсім не обов'язково повсякчас називати “протестантською етикою”. Найяскравішим прикладом можуть бути старообрядці, які зробили безперечний внесок у формування російського капіталізму, хоч наприкінці ХІХ ст. конфесійний фактор втратив свій вплив і

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Апанасюнок А. В. Религиозные диссиденты в российской провинции: очерки истории духовных движений Курской губернии в конце XVIII – начале XX века. – Курск, 2010. – С. 35.

⁷⁹ Изложение евангельской веры, или вероучение евангельских христиан, составленное Иваном Прохановым (1910 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://arminiantheology.wordpress.com/2010/08/23/vsex/>.

⁸⁰ Боголюбов Д. И. Миссионерские беседы. – Харьков, 1902.

⁸¹ Рождественский А. Южнорусский штундизм. – СПб., 1889.

⁸² “Потрібно кожній людині уникати марнославства та гордості і неправдою нажитого майна, жити згідно зі своїми силами та можливостями, розраховувати на засоби, здобуті законним шляхом. Лише таке життя приємне Богові, схвалюється Богом і людьми ...” (Домострой. – М., 2007. – С. 63–64).

“підприємництво старообрядців вже не відрізнялось у своїй діловій частині від інших етноконфесійних секторів”⁸³.

Спокуса застосувати теорію Вебера щодо старообрядців дотепер бентежить багатьох істориків, але пошуки в їхній теології чогось на зразок кальвінської предестинації та “покликання” виявились невдалими (А. Гершенкрон)⁸⁴. Мотивація економічного успіху старообрядців, які за деякими підрахунками становили близько 60 % представників торгово-промислового капіталу, лежить в іншій площині. За спостереженням Валерія Керова, західні історики (Р. Крамм, Дж. Армстронг, Дж. Уест, У. Блеквел), пояснюючи феномен старообрядницького підприємництва, підкреслювали такий фактор, як “стратегія спротиву”, що полягала в накопиченні матеріальних цінностей для протистояння політичним та адміністративним репресіям. Пошук ними нових соціальних ролей у підприємстві був вимушеною реакцією на репресії, які блокували традиційні для російського суспільства “соціальні ліфти”. Тому навіть “поміркована модель веберівського аналізу протестантської етики і зародження капіталізму в Західній Європі могла б ввести в оману в разі її перенесення в російський контекст”⁸⁵.

Пострадянські автори більшою мірою звертаються до теологічного чинника, зважаючи на “загострений старообрядницький есхатологізм”. За висловом Н. В. Козловцевої, “спаситися у Царстві Антихриста можна було, “втікаючи” з нього, проявляючи самопожертву та наполегливість у вірі, а це робило людину вільною. У старообрядництві трудова діяльність безпосередньо готувала спасіння душі. Але це відбувалось лише тоді, коли праця була заради спасіння істинної віри”⁸⁶. Харківські старообрядці, котрі переселились на Слобожанщину ще у XVII–XVIII ст., займали дуже вагомe місце в розвитку місцевої торгівлі та промислового виробництва. Але найцікавішим у цьому була мотивація. Як зауважив А. Л. Черкашин, “виробництво товарів на продаж прирівнювалося до такої праці, як молитва та поминання отців. Адже будь-який дохід старообрядців був доходом общини, а значить, використовувався на благо віри”⁸⁷.

Визнавши світ навколо себе “антихристовим”, старообрядець звільнявся від його структури, не вважав обов’язковими для себе його норми та умовності. Старообрядець йшов у віддалений пустинний скит, шукав своє “Беловодье” (“Некрасов-град”, “Новий Єрусалим”), щоб порвати з лихим світом і дожити “останні часи” у “чистому”, “неоскверненому” просторі. Однак старообрядці вірили, що історія ще не завершилась і в “останні часи” за спасіння потрібно ще поборотись, у тому числі постом, молитвою, чесною працею, накопиченням та вдалим інвестуванням своїх капіталів. Вони легше йшли на підприємницькі ризики, бо в приреченому до швидкої загибелі “антихристовому світі” і так все втрачено. “... Конец света нужно встречать созидая, Господь дол-

⁸³ Керов В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII–XIX вв. [Электронный ресурс] : автореф. дис. на соискан. учен. степени докт. ист. наук. – М., 2004. – Режим доступа : <http://www.disserscat.com/content/konfessionalno-eticheskie-factory-starobryadcheskogo-predprinimatelstva-v-rossii-v-kontse-x>.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Козловцева Н. Старообрядческая православная этика и “дух русского капитализма” (по материалам Нижегородской губернии XIX в.) // Известия Российского государственного педагогического университета. – 2009. – № 107. – С. 33.

⁸⁷ Черкашин А. Торговля старообрядцев Харькова в XIX в. // Липоване. История и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 3. – С. 67.

жен застать нас не в унынии, а в созидании”⁸⁸. Крайній соціальний песимізм був тим стимулом, що спонукав до активних економічних дій. Бо “иного отступления уже не будет: везде бо бысть последняя Русь: zde бо и от сего часа на горшая происходить будет царьми неблагочестивыми ...”⁸⁹

Однак в історії російсько-українського сектантства XIX ст. підвищений есхатологізм міг приводити не лише до “релігійного раціоналізму” з виробленням альтернативної концепції економічної модернізації⁹⁰, але й до цілковито протилежних наслідків. Адепти київської секти мальованців (90-ті рр. XIX ст.) відмовлялись від будь-якої праці на хвилі емоційного піднесення: вони вірили, що Христос удруге прийшов на землю в особі мешканця Таращанського повіту Кіндрата Мальованого⁹¹. Історія завершилася, спасіння відбулось, рай повернувся, пророцтва здійснились, фізична праця втратила сенс і необхідність. І трудова етика російських старообрядців, і етика “есхатологічного ледарства” екстатиків мальованців, незважаючи на протилежні постулати й наслідки, пов’язані з колективними есхатологічними очікуваннями, які буквально здійснюються “тут і зараз”.

Що стосується селян-штундистів, їхня соціальна етика також демонструвала залежність від концепції “останнього часу”. В уявленнях про ідеальне майбутнє, в яких не проводилась чітка межа між футурологією та есхатологією, картина щасливого життя включала обмін соціальними ролями між панамі та мужиками: пани мають працювати на полі, а мужики взагалі перестануть працювати, а будуть жити, пити, їсти й одягатись, як пани. І такий незворотній порядок буде встановлено навіки⁹². Есхатологія народної штунди, що більше нагадувала карго-культи аборигенів Океанії, ніж протестантизм, здатна пролити світло на механізми соціального повсякдення її адептів, принаймні цей фактор не слід ігнорувати.

Зміна віросповідання не перетворювала вчорашніх православних парафіян на поборників протестантської етики. Звісно, сучасники, в тому числі місіонери, зі співчуттям писали про взаємодопомогу серед сектантів, а також “нерідко видатні, особливо на першій порі існування сектантства, добрі моральні їх якості: чесність, тверезість, ощадливість, заможність, благодійність щодо своїх однодумців”⁹³. Однак ці якості часто траплялися й серед побожних православних, значно частіше – серед старообрядців⁹⁴. Штундистами, особливо на першій порі, вони плекались як своєрід-

⁸⁸ *Пригарін О.* Народні утопії та есхатологія сучасних старообрядців: до сталості архетипічних сюжетів у сучасній свідомості липован // На перехрестях світової науки : матеріали III Міжнародної наукової конференції “Вікно в європейську науку”, присвяченої 140-річчю від дня народження Раймунда Фрідріха Кайндля. Чернівці, 20–21 травня 2006 р. – Чернівці : Прут, 2006. – С. 91–94.

⁸⁹ *Громогласов И.* О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества // Богословский вестник. – 1895. – № 4. – Т. 2. – С. 48.

⁹⁰ *Дутчак Е.* Из “Вавилона” в “Беловодье”: Адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). – Томск, 2007.

⁹¹ *Ясевич-Бородаевская В.* Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству. – СПб., 1912. – С. 111–180.

⁹² *Рождественский А.* Южнорусский штундизм. – С. 207.

⁹³ Протоколы занятий съезда духовенства // Киевские епархиальные ведомости. – 1905. – № 30. – С. 760–763.

⁹⁴ *Апанасенок А. В.* “Если бы не раскольники, мы бы и в церковь ходить перестали”. Влияние старообрядчества на церковную жизнь никонианских приходов в конце XIX –

ний маркер ідентичності, частина стратегії виживання та контрасиміляції, що далеко не є лютерівським *Veruf*.

Вебер вважав, що віруючий має змиритись зі своїм професійним становищем, сприйняти його як повеління Боже. Проте штундисти ніяк не бажали миритись зі своєю селянськістю; вони асоціювали її з православ'ям, сприймаючи належність до селянського стану як "єгипетське рабство". Повсякденний світ, як влучно висловився Кліфорд Гірц, – це "найвища реальність людського досвіду" у тому сенсі, що ми не ставимо її під сумнів⁹⁵. Неофіти штунди прагнули будь-що змінити свою повсякденність так, щоб вона якомога менше пов'язувала їх із "єгипетським рабством". Вони хотіли порвати з ним як фактично, так і семіотично, тому переходили до інших сфер професійної діяльності, наприклад, дрібної торгівлі та ремесла. Відтак серед нововірів часто фіксувались випадки декласування, соціальної дезорієнтації, депрофесіоналізації. "Помітно, – писав священик К. Молчанов про ростовських штундистів, – що місцеві сектанти уникають занять, що вимагають постійної та регулярної праці, перебиваючись випадковими підробітками і дрібною торгівлею харчами, керосином, дитячими іграшками, і лише дві-три родини займаються землеробством"⁹⁶. Розселенню сприяла також відмова від аграрного ритму православного календаря, розрив вікової сільської громади через конфесійну ворожнечу й навіть родинні конфлікти.

Модернізація – процес, ініційований не селянським світом, а православною імперією. Селяни вбачали в ній загрозу, тому не зрозуміло, чому б штундисти мали її вітати, ставати її агентами. Вони опиралися модернізації не менше, а може й більше, ніж православні, бо для них було очевидно, що її нещадна руйнівна сила – справа рук православних чиновників, що їх демонізовано як "слуг темряви", "єгиптян", "нечестивих римлян", "прокураторів", "антихристів" тощо. "Залізниця, пароходи, машини та телеграфи – все це ознаки царства сатани і кінця цього царства, яке взагалі штундисти називають царством єгиптян. Під колісницею вогняною Писання розуміє паровики пароходів та залізничні локомотиви, тому що вони рухаються за допомогою вогню і з труб їхніх вилітає дим та полум'я"⁹⁷.

Модернізація не сприймалась сектантами як аксіологічно нейтральна, технологічно-організаційна практика, а фундаменталістські трактування Писання блокували можливість позитивних оцінок соціального та технічного прогресу, оскільки історична еволюція будь-яких суспільних структур оцінювалась як безумовне зло. Селяни сіл Софіївка та Олександрівка Катеринославського повіту, виступаючи 1887 р. в окружному суді, пояснювали своє навернення у штунду так: "Почали читати Слово Боже і побачили, що життя не таке, яким мало бути за Словом Божим"⁹⁸. Вуличні штундистські проповідники темою своєї проповіді обирали невідповідність між біблійною дійсністю та довколишнім "лихим" православним світом, що стрімко модернізувався: "Послухайте,

начале XX в. // Липоване. – Одеса, 2009. – Вып. 6. – С. 95–99; Козловеца Н. В. Старообрядческая православная этика ...

⁹⁵ Гирц К. Интерпретация культуры. – С. 137.

⁹⁶ Сектанство в г. Ростове-на-Дону и Нахичевани // ЕЕВ. – 1904. – № 27. – С. 815–819.

⁹⁷ Троицкий С. В каком отношении учение русского штундизма находится к немецкому протестантизму // Миссионерское обозрение. – 1905. – Т. 1. – № 1. – С. 75.

⁹⁸ Распространители баптизма пред Екатеринославским Окружным судом // ЕЕВ. – 1888. – № 7. – С. 196.

що Слово Боже каже: “І дай наказ синам Ізраїлевим, щоб вони принесли тобі елей чистий, вичавлений з маслин, для освячення, щоб палав світильник в будь-який час” (Ісх. 30, 38). Православні теж вживають елей, але що це за елей? Це нафта та жир. Ось як далеко від Слова Божого завели православних попи. Такий елей краще не вживати, щоб не бути винищеним”⁹⁹.

У народній штунді, як і “раціоналістичному” сектантстві в цілому, зв’язок заможності з тяжкою, чесною працею в рамках Божого “покликання” не був сприйнятий у вигляді цілісного раціонального концепту, як він функціонував на Заході. Можливо тому, що російська реальність демонструвала принципово інші моделі життєвого успіху. Відтак ментальні механізми, що констатували зв’язок між діяльністю і успіхом, теж були іншими, що дослідниками не завжди усвідомлюється. Історики молоканської спільноти, наприклад, не перестають доводити очевидну для них істину, що “молокани у більшості були людьми матеріально забезпеченими, їх вирізняла заможність та успіх у всіх справах, за які вони бралися. Всюди вони відчутно відрізнялися від довколишнього православного населення”¹⁰⁰. Звісно ж, цей далеко не однозначний “факт” також приписується дивовижній у своїй універсальності протестантській етиці, предестинації та навіть “антифеодальному” потенціалу молоканської секти¹⁰¹. У той час, як самі молокани пояснювали свій життєвий успіх тим, що ритуально-демонстративно відкинули православні звичаї: “Ми не шануємо і не кланяємось дошкам, і навіть не тримаємо їх у себе вдома, але у нас і врожай хліба кращий, ніж у вас, і всього у нас багато”¹⁰². Зважаючи на власний досвід, вони щиро радили своїм православним сусідам показово їсти в піст скоромне і працювати навіть у найбільші свята. Німці-колоністи під час полуденного відпочинку від польових робіт їли ковбасу, шинку, пили пиво, в той самий час, як їхні православні наймити, шануючи Петрівський піст, витягали зі своїх торбинок сухарі, воду та цибулю. Збентежені православні проводили нескладну логічну операцію, асоціюючи зневагу до посту із заможністю, й “отрута сумніву непомітно вливалась у віруючі серця селян”¹⁰³. Для багатьох із них схема “життєвого успіху”, побудована на засадах імітативної магії та антиповедінки, виявлялась цілком переконливою.

Селяни, які наворачалися у штунду або іншу секту, часто робили це з надією і розрахунком на те, що сам факт зміни віри призведе до раптового й казкового збагачення. Несподіване багатство мало прийти до людини як диво, безпосередній наслідок певних ритуально-магічних дій, що для стороннього, невтаємниченого ока виглядали як блузнірство. Так, скажімо, якщо “не пробуджені” православні селяни вірили, що ікона здатна перетворити 1 копійку на 1 рубль, то серед “пробуджених” штундистів ходило таке повір’я: “Якщо покласти у школі чи молитовному будинку певну суму грошей з вечора, то до ранку вона

⁹⁹ Немолвин С., *свящ.* Можно ли допустить? // ЕЕВ. – 1912. – № 11. – С. 570.

¹⁰⁰ Буянов Е. Вероучение и течения духовных христиан молокан // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – Благовещенск, 2014. – № 4. – С. 4.

¹⁰¹ Розуміння істориками поняття “предестинація” (рос. “предопределение”) вражає неймовірною палітрою смислових відтінків. Одне з найкумедніших визначень, з яким нам доводилось будь-коли стикатися, є водночас одним із найновіших в історіографії. Так, С. Буянов вважає, що воно означає Божу допомогу “найактивнішим, найздібнішим і найталановитішим” людям. Див.: Буянов Е. Вероучение и течения духовных христиан молокан. – С. 4.

¹⁰² Молокане в Екатеринославской губернии // ЕЕВ. – 1886. – № 1. – С. 9.

¹⁰³ Заозерский Н. Из церковной жизни: борьба с сектантством // Богословский вестник. – 1893. – Т. 1. – № 1. – С. 159.

неодмінно подвоїться”¹⁰⁴. Лідери штунди охоче маніпулювали цим забобоном із прозелітичними цілями, демонструючи довірливим селянам фінансове “диво”.

Маніпулювати можна було не лише вірою в чудеса. Робітники колоністських підприємств свідомо приймали віру своїх господарів з розрахунком на кар’єрний ріст. І найчастіше він їх не підводив. “Один із німецьких власників заводу К. неодноразово обіцяв православним робітникам, переважно злидненим біднякам, таке багатство, як у нього, якщо вони приймуть баптистське віроучення. П., який жив майже у злиднях, не витримав спокуси швидкого збагачення й не помилився у сподіваннях. Незабаром він став власником майстерні, а з тим і землевласником”¹⁰⁵. Колишній баптист Гордієнко, який повернувся до церкви й навіть увійшов до складу Олександрівського Місіонерського комітету, згадував, як дорого він заплатив за це каяття. “Коли я був сектантом, я завжди мав на німецьких заводах не тяжку, але дуже вигідну роботу, а коли повернувся у православ’я, то позбувся там будь-якої роботи навіть за наймізернішу плату”¹⁰⁶. Поліпшення матеріального становища штундисти сприймали як небесну винагороду або компенсацію за свої невинні страждання від “фарисеїв”, “книжників” та “римських стражників”¹⁰⁷.

Завершимо цей нарис коментарем до промовистих спогадів одного з членів знаменитої Любомирської штундистської общини. Фрагменти спогадів через граматичні та стилістичні особливості тексту подаємо мовою оригіналу.

“Рябошапка немного успел проповедовать, его часто арестовывали, гоним был от стражников <...> Собрание часто проводилось у Рябошапки в доме и более часто в начале в его подвале, то есть в погребке по ночам, нельзя было днем от гонения, часто избивались братья палками полицией <...> Много времени в начале собрания проводили в степу в овраге за 3 км от села и там находили и били палками <...> две сестры были привязаны возле ворот у входа в церковь, по приказанию православного попа, все, кто приходил до церкви, чтобы проходя мимо и обовязково плювали в глаза и вся грудь была оплеванная, утереть не могли, потому что руки связанные <...> Брат, который был приведен до церкви православной, уведен во внутрь церкви и привязали рушником его до вивтаря, а поп причащал своих мирян и говорил: плюйте сатане в глаза и так делали люди, не зная, что худо творят <...> Вот какие тяжелые пытки переживали *наши первые христиане нашей церкви* <...> *Вот что я сохранил в памяти моей...*”¹⁰⁸ (Курсив наш. – С. С.)

Хотілося б привернути увагу до ключових способів організації сюжету: засновник Любомирківської общини Рябошапка – “плотник”, а його вірний учень Якимович – “рыбак”. Гнані штундисти – не сектанти, що відкололися від панівної церкви, а перші християни взагалі, Російська імперія – язичницький Рим. Рябошапка не просто гнаній вільнодумець, а гнаній “стражниками”, його послідовники не просто ховаються від

¹⁰⁴ Лебединцев П., *прот.* Материалы для истории возникновения и распространения штунды на юге России // Киевская старина. – 1884. – Т. 10. – С. 503.

¹⁰⁵ Из дневника Екатеринославского епархиального миссионера. Александровск, январь 1–3 // ЕЕВ. – 1889. – № 7. – С. 216.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Личные свидетельства 1851–1893. Прокопий Евгеньевич Евсюков (Евангельское движение в Евразии. Материалы и документы. ЕААА, 2004).

¹⁰⁸ Личные свидетельства. Воспоминания Доленко о Любомирской общине. Период 1851–1893. – Архив ВСЕХБ. – Москва. – Папка № 51. (Евангельское движение в Евразии. Материалы и документы. ЕААА, 2004).

цих “стражників”, але роблять це в “погрібах”, себто “катакомбах”, а також урвищах, де ховатимуться ті, “що їх цілий світ не був вартий” (Євр. 11, 38). Учні Рябошапки опльовувалися в урочисто-театральній, драматизованій атмосфері. Для посилення євангельських асоціацій автор спогадів змушує священика піти на нечувану профанацію православного літургійного чину: він прив’язав штундиста до віктаря – найсвятішого місця храму, куди не може входити ніхто, окрім церковнослужителів. А далі ще нечуваніше – черга православних парафіян, які щойно прийняли Святе Причастя – Тіло і Кров Христові – мають спльовувати Святі Дари на прив’язаного сектанта (!? – С.С.)¹⁰⁹.

Річ навіть не в тім, що історики сприймають такі спогади з наївною безпосередністю, довіряючи будь-яким “очевидцям”, свідчення яких не були ініційовані “реакційною” імперською владою. Ми навели їх як приклад репрезентації колективного мартирологічного досвіду у формі “індивідуальної пам’яті”. Оповідач-мемуарист, занурений в інтертекстуальну реальність громади, “пригадував” минуле відповідно до стилістики та жанрових вимог агіографії, підсилюючи сугестивні властивості свого нарративу фантастичними подробицями. Саме відтворення/повторення/продовження мучеництва ранніх християн було провідним мотивом у творенні “коннективної структури” штундистської спільноти, що єднав її у часі та просторі, формував її ідеальний, уявлений цілісний образ, тотожний самому собі будь-де і будь-коли¹¹⁰.

Чому так відбувається? Відповісти на це питання допоможе поняття “соціальне конструювання минулого”, впроваджене істориками, які вивчали механізми формування колективної пам’яті (Моріс Хальбвакс, Ян Ассман). На думку Хальбвакса, “пам’ять виникає у людини лише в процесі її соціалізації”, тобто індивідуальна пам’ять конструюється лише в референціальних рамках колективного досвіду, який і визначає *що саме і в який спосіб* треба пам’ятати, а що потрібно забути. Колективна пам’ять – це динамічна ментальна структура, яка постійно асимілює зовнішню інформацію: всі факти, персоналії, символи, потрапляючи “всередину” спільноти, перетворюються на “елемент її ідейної системи”¹¹¹. Йдеться про “програму пригадування”, яка, формуючи узгоджену картину минулого, накладає оцінку сітку на всі нові враження, що здобуває людина протягом життя. Зважаючи на це, штунда як нова релігійна спільнота намагалася “стерти” або трансформувати пам’ять своїх членів, імплантувати штучні спогади про те, чого ніколи не було, але що відповідає її мартирологічному міфологічному образу. Будь-які позитивні спогади про життя у статусі православного парафіянина “стиралися”, витісняючись новими, насиченими гіпертрофовано-негативними, гротескними образами ворогів (священиків, православних сусідів, чиновників, місіонерів, поліції) і вкрай ідеалізованими образами членів “нової сім’ї”.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Відчуття власної “обраності” було властиво штундистам та баптистам, як і будь-якій іншій релігійній спільноті, що будувала свою ідентичність на протиставленні себе “світові, що лежить во злі”. Але його розуміння було засадничо відмінним від лютерівсько-кальвінських концепцій, бо мотивувалось не *Veruf* чи предестинацією, а мар-

¹⁰⁹ Священик, який би зважився на описану процедуру, був би не лише позбавлений сану, але й поніс би кримінальну відповідальність, відповідно до Розділу 1 “Устава о предупреждении и пресечении преступлений” за “злочин проти віри”.

¹¹⁰ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности ; пер. с нем. – М., 2004. – С. 15.

¹¹¹ Там же. – С. 39.

тирологією. “Обраність”, за їхнім власним відчуттям і переконанням, підтверджувалася не економічними успіхами, а невинними стражданнями за віру. Вони вірили в те, що Господь вказує на “своїх” у мартиролозії мучеників, а не у списку процвітаючих фермерів чи фабрикантів¹¹². Історія гонінь була базовим способом творення колективного міфологічного нарративу. Одна з перших історій євангельсько-баптистського руху, що інтерпретувала селянську штунду як його “попередника”, пафосно наголошувала на “скорботах і переслідуваннях”, які сприяють тому, що “діти Божі тісніше згуртовуються одне біля одного, щоби пліч-о-пліч мужньо йти назустріч спільному ворогові”¹¹³.

Спалах етичного та трудового ентузіазму серед сектантів зазвичай був тимчасовим і нетривалим явищем, штундисти не стали винятком. Місіонери і прихильніші до штунди сучасники фіксували втрату первинного етичного імпульсу вже серед другого покоління сектантів, для яких “штундо вість” була традицією батьків, а не вистражданим екзистенціальним вибором, не правом, здобутим особистою боротьбою з системою. “Господа, не курящие табаку”, як іронічно висловився Василь Розанов¹¹⁴, перетворювались на звичайних обивателів. Припинення “невинних страждань за віру” після першої російської революції 1905–1907 рр. гостро відчувалося як фактор морально-етичної кризи спільноти “обраних”. Ця тенденція бентежила передовсім провідників баптистського руху. Йоганн Прицкау, не приховуючи розчарування, писав: “Час спокою дуже сприятливий для буйного проростання бур’яну: перша любов охолоджується, перша старанність поступово зникає і їх заступає мирська лицемірна побожність. Ознаки ослаблення діяльності впадають в око, так що в останній час часто порушуються питання про справи, щодо яких раніше було все цілком ясно і щодо яких старанний дослідник Писання не може мати невпевненості. Це питання чи є гріхом танці чи гра в карти, відвідування театрів та інших розважальних місць та інші. Раніше, коли ми приходили до істинного сердечного каяття, ми не мали необхідності про такі речі говорити особливі повчання ...”¹¹⁵

Отже, яскравіше виражена серед неофітів соціальна етика, маючи лише контрастиміліційну, але не стабільну теологічно-доктринальну мотивацію, не набула рис постійного соціального інституту. Її початковий успіх у раціоналізації господарчого повсякдення був пов’язаний не із засвоєнням кальвіністської доктрини про предестинацію або лютерівського “покликання” (й навіть не з формулюванням власних аналогічних доктрин), а зі створенням ефективних механізмів підтримання групової ідентичності новонавернених. Маємо на увазі блюзнірські практики, пов’язані з профанізацією православних sacramentів задля психологічного розриву з минулим, звабливі для селян “каси взаємодопомоги”, підкреслена тверезість, ігнорування церковних свят та плекання відчуття постійної загрози від православно-імперського світу. Інакше кажучи, йдеться про конструювання стратегії відмінності та виживання, яка з часом, у міру рутинізації релігійного життя, зникнення відчуття небезпеки, появи легальних бюрократичних структур і друкованих органів, втрачає свою гостроту, напруженість і актуальність. До певного часу.

¹¹² Воспоминания ссыльного, баптиста В. Г. Павлова / под редакцией Владимира Бонч-Бруевича // Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола – СПб., 1908. – Вып. 1. – С. 1–23.

¹¹³ Прицкау Й. История баптистов в Южной России. – С. 170.

¹¹⁴ Розанов В. Около церковных стен. – М., 1995. – С. 112.

¹¹⁵ Прицкау Й. История баптистов в Южной России. – С. 170–171.