Александра Джурич-Милованович

Современные религиозные трансформации в поликультурной среде: неопротестантские общины в Воеводине (Сербия)

Aleksandra Đurić-Milovanović

Contemporary Religious Transformations in Multicultural Environment: Neo-Protestant Communities in Vojvodina (Serbia)

Aleksandra Đurić-Milovanović — Research Fellow at the Institute for Balkan Studies, Serbian Academy of Sciences and Arts. saskadjuric@yahoo.com

During the last decades religion has faced significant changes and the number of new religions increased in post-communist countries of Eastern and Central Europe. In Serbia, these changes led to new legal frameworks for both traditional churches and new religious communities. Although neo-Protestant communities were founded in the late 19th and the beginning of 20th centuries, they could be classified as «new religions» since they became more visible after the fall of communism. Neo-Protestants have spread their teachings in ethnically and confessional heterogeneous environments, such as the northern Serbian province of Vojvodina, and especially among ethnic minorities. Unlike mostly homogenous traditional communities in Serbia, neo-Protestants emphasize the principle of trans-ethnicity and trans-nationalism. This paper shows the dynamics of neo-Protestant communities in the region as well as changes that occurred in

Статья прислана в редакцию автором.

Эта работа представляет собой часть исследования, проведенного при написании докторской диссертации «Румыны-неопротестанты в Воеводине: на стыке религиозной и этнической идентичности» (Белград, 2012). Некоторые части статьи содержат незначительно измененные выдержки из диссертации. Работа проводилась в рамках проекта Института балканских исследований Сербской академии наук и искусств «Дунай и Балканы: культурно-историческое наследие» (№ 177 006), осуществляемого при финансовой поддержке Министерства образования, науки и технологического развития Республики Сербия.

religious identities of the converts. The paper also indicates how religious transformations lead to diversification within a community that seems mono-ethnic and mono-confessional.

Keywords: neo-Protestantism, evangelization, conversion, multi-ethnic environments, Vojvodina.

Введение

ВО ВТОРОЙ половине XIX века на территории Австро-Венгерской империи среди православного населения появились первые неопротестанты-назаряне[1], которые получили наименование «нововерцев». В то время еще невозможно было предвидеть, что их появление станет началом значительных перемен в религиозной ситуации в этом регионе Европы. Именно назаряне открыли путь к формированию схожих религиозных течений, связанных с радикальными ответвлениями Реформации, особенно анабаптизмом и немецким пиетизмом. Появление на территории Воеводины других неопротестантских общин — баптистов, адвентистов, методистов, пятидесятников — способствовало возрастанию религиозной неоднородности общества в период, ознаменованный драматичными изменениями, и в «пространстве, в котором встречались, переплетались и развивались различные культурные, социальные, политические и религиозные традиции»[2]. Для обозначения большинства вышеупомянутых общин кроме термина «неопротестантские» также используются термины «евангелические» или «протестантские».

Возникновение евангелических религиозных общин в конце XIX — начале XX века было обусловлено особенностями той социальной среды, в которой действовали первые обращенные верующие и миссионеры. Так, религиозная жизнь в XIX веке характеризовалась отдалением верующих от официальной церкви, отделением церкви от государства, а также появлением новых религиозных общин, делающих акцент на личной

1. Здесь речь идет о приверженцах «Христианской общины назарян», принадлежащей к Апостольской христианской церкви (назарян) (*Apostolic Christian Church — Nazarene*).

2. *Алексов Б.* Назарени међу Србима: верска трвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914. Београд: Завод за уџбенике, 2010. С. 12.

религиозности[3]. По мнению историка Хью Маклеода, это был период как секуляризации, так и возрождения религии, поскольку многие люди отдалялись от официальной церкви, все чаще присоединялись к новым, в первую очередь неопротестантским, общинам[4]. Рост числа новых религий и различных евангелических и харизматических общин в течение XX века показывал, что «религиозная принадлежность все реже определяется происхождением»[5]. Секуляризация сделала религию «свободным выбором личности, а не тем, что приобретается по наследству, и это на самом деле способствовало, по крайней мере на ранних стадиях, высвобождению нового потенциала религии»[6].

Хотя тезис о секуляризации и ослаблении влияния религии был весьма популярен в 50–60-е годы XX века, сейчас теоретики все чаще говорят о «дефектах» секуляризационной парадигмы. Так, Питер Бергер отмечает, что в отличие от распространенного и развиваемого многими аналитиками мнения современный мир скорее религиозен, нежели секулярен[7]. Хосе Казанова соглашается с тем, что «парадигма секуляризации была главной теоретической рамкой, через которую общественные науки рассматривали отношения между религией и современностью»; он считает, что, несмотря на некоторую неясность в определении термина, понятие «секуляризация» не является устаревшим, но должно быть пересмотрено для более адекватного анализа динамики религии в разных частях света[8]. Согласно идеям некоторых социологов, таких как Кристиан Паркер, теории секуляризации не принимали во внимание те изменения, которые происходили в самой религии, вступающей в контакт с современностью[9]. Некоторые из этих изменений состояли в отдалении людей от официальной церкви

3. Parker, C. (1998) «Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology», *International Sociology* 13 (2): 195–212.
4. Mcleod, H. (1990) *Religion and the People of Western Europe, 1789–1989*. Oxford: Oxford University Press.
5. *Ервије-Леже Д.* Преношење религиозних идентитета. Идентитет (и). Појединац, група, друштво. Београд: Клио, 2009. С. 181.
6. *Алексов Б.* Назарени међу Србима: верска трвења у јужној Угарској и Србији од 1850 до 1914. С. 18.
7. Berger, P. (2008) *Desekularizacija sveta — oživljavanje religije i svetska politika,* p. 11–31. Novi Sad: Mediterran Publishing.
8. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World,* p. 211. Chicago: Chicago University Press.
9. Parker, C. (1998) *Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology*, pp. 195–212.

и вступлении в новые религиозные сообщества, акцентирующие внимание на личной религиозности.

В противоположность старым подходам появилось понятие десекуляризации, или даже сакрализации, что означает процесс, в ходе которого религия приобретает все большее значение как в обществе, так и в жизни людей[10]. Активизация некоторых традиционных религий, таких как ислам, и появление новых форм религиозности — это лишь некоторые из изменений, происходивших в религиозной сфере в XX веке. Детерриториализация и распространение религий в тех частях света, где они дотоле были неизвестны, являются результатом влияния на религию глобализации, которая, можно сказать, «ускорила» формирование новой религиозности и способствовала осознанию обществом значимости и повсеместной распространенности религии. Один из лучших примеров воздействия глобализации на религию дает Дэвид Мартин, говоря об экспансии в мире пятидесятничества и евангелического христианства[11]. Пол Фрестон полагает, что для евангелического христианства характерно переплетение локального и глобального. Так, пятидесятнические церкви, согласно Фрестону, представляют собой «локальные выражения глобальной культуры, которые создаются параллельно, дисперсно распространяются и образуют международные сети, включающие разносторонние течения»[12]. Наблюдаемый с середины XX века рост пятидесятничества — это одно из ярких изменений в современном религиозном мире[13]. Согласно Саймону Коулману, на рост числа членов неопротестантских религиозных общин (включая пятидесятников) оказывают влияние следующие факторы: «сильная миссионерская поддержка, которую общинам оказывает общество, широко распространенная утрата веры в секулярность,

10. Vudhed, L. (2009) «Sekularizacija i sakralizacija», *Religije sveta*, p. 445–447. Beograd: Mladinska knjiga.

11. Martin, D. (2008) «Porast evangelizma i njegove političke implikacije», in Berger, P. (ed.) *Desekularizacija sveta — oživljavanje religije i svetska politika*, p. 51. Novi Sad: Mediterran Publishing.

12. Freston, P. (1997) «Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth», in Hunt, S., Hamilton, M. and Walter, T. (eds) *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*, p. 185. New York: St. Martin's Press.

13. Freston, P. «Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth», p. 52

готовность членов христианских общин использовать средства современных технологий для распространения своего учения»[14].

В посткоммунистических странах Восточной и Центральной Европы в течение последних десятилетий ситуация в религиозной сфере претерпела существенные изменения: традиционные церкви оказались перед лицом новых проблем, а количество новых религиозных течений росло. В пространстве, долгие годы отделенном от Запада «железным занавесом» коммунизма, для многих евангелически ориентированных религий распространение «христианской истины» было долгожданным событием. В новых общественных обстоятельствах присутствие неопротестантских общин стало более заметно, что повлияло на формирование нового отношения к ним со стороны государства. Согласно социологу религии Мирко Благоевичу, перемены в религиозной сфере по окончании коммунистического периода касаются всего спектра отношений, в которые вовлечены религия и церковь, общество и государство, а также они включают внутренние изменения самого религиозно-церковного комплекса[15].

Возрождение религии сделало возможной встречу в публичном пространстве приверженцев традиционных церквей и религиозных общин с представителями религиозных меньшинств. Что же касается религиозных меньшинств неопротестантского толка, то после 1989–1990 годов многие новые евангелические миссии в Сербии и Румынии, как и в других посткоммунистических странах, способствовали укреплению существующих и появлению новых евангелических общин, некоторые из которых получили статус традиционных церквей. Социолог Ласло Фосто считает, что рост числа румынских пятидесятников является частью процесса всемирного возрождения пятидесятничества в период с 1970 по 1990 год[16]. Так посткоммунистическое общество стало местом пересечения «старых новых религий» и «новых новых религий»[17]. Однако неопротестантские общины, которые

14. Coleman, S. (2006) «Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity», in Cannell, F. (ed.) *Anthropology of Christianity*, p. 164. London: Duke University Press.

15. Blagojević, M. (2005) *Religija i crkva u transformacijama društva: sociološko-istorijska analiza*, p. 16. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

16. Fosztó, L. (2009) *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, Personhood and Conversion among Roma in a Tranylvanian village*, p. 52. Berlin: Lit.

17. Barker, E. (1999) «But Who Is Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society», *Facta Universitatis* 2 (6): 54.

сложились в основном к началу XX века, часто воспринимаются как «новые» религии, а в публичном дискурсе обычно дискредитируются как «секты». Как указывает религиовед Инна Мерджанова, в посткоммунистических странах, которые относительно однородны в этническом и религиозном плане и в которых традиционные церкви играют важную историческую роль, все религиозные общины, не являющиеся традиционными, воспринимаются как новые религии независимо от времени их возникновения[18]. На негативную маркировку неопротестантских общин влияет и незнание протестантской традиции в целом, особенно современных протестантских конфессий в тех регионах, где доминирует православная христианская традиция[19].

Религиозные общины в Сербии: законодательная база

В Сербии (как в светском государстве) гарантируется свобода вероисповедания и богослужения для всех зарегистрированных религиозных общин. Отношения между религиозными общинами в значительной степени зависят от принятого в 2006 году Закона о церквах и религиозных объединениях, согласно которому все церкви и религиозные общины делятся на две группы: (1) традиционные церкви и религиозные объединения и (2) конфессиональные объединения. К традиционным религиозным объединениям относятся Сербская православная церковь, Римско-католическая церковь, Словацко-евангелическая церковь Аугсбургского исповедания, Реформатская христианская церковь, Евангелическая христианская церковь, Еврейская и Исламская религиозные общины. Конфессиональные объединения — это общины, внесенные в Реестр церквей и религиозных объединений согласно определенным правилам регистрации; всего таковых насчитывается 16, и большинство из них составляют неопротестантские объединения. Закон с момента его принятия сербским парламентом в 2006 году стал предметом полемики и дебатов. Закон определяет общий статус вышеупомянутых семи «традиционных церквей» и религиозных общин на основании их многовековой исторической преемственности,

18. Merdjanova, I. (2001) «Religious Liberty, New Religious Movements and Traditional Christian Churches in Eastern Europe», *Religion, State & Society* 29 (4): 271.

19. Noll, M. (2004) *The Rise of Evangelicalsim,* p. 421. Downers Grove: IVC Academic.

а правовой статус — на основании законов, принятых в период с 1914 по 1930 год[20]. В число «конфессиональных объединений» включены те общины, которые были зарегистрированы в период 1953–1977 годов согласно законодательству социалистической Югославии. Традиционные церкви и религиозные объединения, в отличие от конфессиональных, имеют право на организацию конфессионального религиозного образования в школах и не подлежат перерегистрации по новым законам.

В общественном дискурсе поддержка поликонфессиональности, особенно в северной части Сербии — Воеводине, ограничивается «традиционными церквами» и религиозными общинами, в то время как «конфессиональным общинам» гарантируется право на свободу вероисповедания, согласно Конституции Республики Сербия. На основании правовых и конституционных положений создается впечатление, что члены всех религиозных общин имеют равные права на свободу вероисповедания, хотя на практике это соблюдается не всегда. Регистрация небольших религиозных общин небходима для того, чтобы они получили как статус конфессиональной общины, так и статус юридического лица. Некоторые общины отказались проходить перерегистрацию, посчитав, что таким образом их «лишают исторической преемственности» на данной территории и нарушают их права. Другая проблема, с которой сталкиваются члены небольших религиозных общин, связана с наименованием их религиозной организации при регистрации. Так, в статье 19 Закона говорится: «В Реестр не может вноситься религиозная организация, название или часть названия которой идентично названию церкви, религиозной общины или религиозной организации, которая уже была внесена в Реестр или уже подала заявку на регистрацию». Данное положение Закона в любом случае не способствует пониманию реального религиозного многообразия и свидетельствует о незнании современного состояния общин пятидесятников, среди которых есть Христианская церковь братьев (*Христова црква браће*), Церковь Евангельских христиан, Христианская духовная церковь «Ногопрани»[21] (*Христова духовна црква «Ногопрани»*), Христианская духовная церковь

20. Vukomanović, M. (2008) *Homo viator. Religija i novo doba*, p. 114. Beograd: Čigoja.

21. «Ногопрани» (серб.) — букв. «Омывающие ноги». Пятидесятническая церковь, практикующая омовение ног в качестве дополнения к таинству причастия.

«Малокрштени»[22] (*Христова духовна црква «Малокрштени»*), Свободная церковь Божия (*Слободна црква Божија*), Божия церковь святых (*Божија црква светих*)[23]. Малые религиозные общины ввиду связанных с ними стереотипов и недоверчивого отношения к ним общества очень часто следуют стратегии «невидимости», стараясь избежать потенциальных конфликтов, заложенных в негативной стереотипизации[24]. Изолируясь от общества в своего рода «религиозном гетто», они таким образом стараются «защитить» свою религиозную идентичность.

Одна из самых больших проблем, с которыми сталкиваются неопротестантские сообщества (кроме процедуры регистрации), касается религиозного обучения, которое было введено в государственную образовательную систему в 2001 году. Поскольку обучение религии могут вести только «традиционные» церкви и религиозные объединения, дети из семей, принадлежащих к «конфессиональным общинам», не могут получать религиозное образование в соответствии со своим вероисповеданием. Тот факт, что только определенные церкви и религиозные общины имеют право на религиозное образование, указывает на неравенство и дискриминацию в отношении других зарегистрированных религиозных общин, в числе которых и многочисленные неопротестанты.

Воеводина: специфика полиэтничного и поликонфессионального пространства

Полиэтничность и поликонфессиональность Воеводины — одна из ее самых важных характерных черт как в прошлом, так и в настоящем, то, что выделяет ее как специфический регион не только Сербии, но и всей Центральной Европы. Этническая неоднородность Воеводины определяется наличием, помимо сербского большинства, различных этнических общин, таких как румыны, венгры, цыгане, словаки, чехи, словенцы, немцы, хорваты, буневцы, русины и другие. В течение XX

22. «Малокрштени» (серб.) — букв. «Крещенные в раннем возрасте». Пятидесятническая церковь, в религиозной практике которой крещение совершается в младенчестве.

23. Данные Республиканского бюро статистики Сербии [http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroispovest. pdf, accessed on 19.05.2014)].

24. Šakaja, L. and Reinhard, H. (2007) «Niša u konfliktnome prostoru: razvoj Baptističke crkve na području Petrinje, Gline, Siska i Dvora», *Migracijske i etničke teme* 23 (1–2): 104.

века в этническом составе Воеводины произошли серьезные изменения, что выразилось в уменьшении числа немецкого населения и переселении сюда «колонистов», прежде всего сербов с Динарского нагорья. Но и после этих изменений Воеводина является также и мультиконфессиональной областью: среди религиозных общин самыми многочисленными являются православные, католики, униаты (греко-католики), лютеране, реформаты, методисты, назаряне, адвентисты, пятидесятники и баптисты. Кроме Сербской православной церкви представлена и Румынская православная церковь с весьма активной и многочисленной общиной. К Римско-католической церкви принадлежат верующие венгры, хорваты и словенцы. Протестантские церкви в Сербии этнически ориентированы, и в Воеводине словаки принадлежат к Словацкой евангелической церкви, а венгры — к Евангелической христианской церкви и Реформатской христианской церкви. В отличие от традиционных церквей, конфессиональные (неопротестантские) сообщества ориентированы наднационально. Поэтому для неопротестантских сообществ характерна выраженная этническая неоднородность и открытость к людям разных национальностей. Обращение в неопротестантизм с начала XX века, когда здесь появились первые общины, происходило прежде всего в протестантской — немецкой и венгерской — среде, но с течением времени и многие этнические православные, сербы и румыны стали переходить в протестантизм. Можно сказать, что обращение в протестантизм менее всего характерно для католиков и мусульман Воеводины.

Длительные качественные исследования показали, что неопротестанты присутствуют в большинстве городских и сельских населенных пунктов Воеводины[25]. При исследовании трех регионов Воеводины — Баната, Бачки и Срема — основное внимание было уделено Банату, где неопротестантское сообщество является самым многочисленным. Среди членов неопротестантских общин большинство составляют этнические словаки, сербы, румыны и венгры. В эмпирическом исследовании был использован метод полуформализованного интервью

25. Полевые исследования неопротестантских общин проводятся с 2008 года в рамках проекта Института балканских исследований Сербской академии наук и искусств. Результаты этих исследований были представлены в междисциплинарной монографии (*Ђурић-Миловановић А., Маран М., Сикимић Б.* Румунске верске заједнице у Банату. Прилог проучавању мултиконфесионалности Војводине. 2011), а также в других научных публикациях.

и включенного наблюдения. На основании интервью, взятых у неопротестантов, можно сделать вывод, что отсутствие иерархии, наднациональность и равенство являются сильными факторами, обуславливающими сплоченность в этнически смешанных общинах, а евангелизация и миссионерская работа играют важную роль в привлечении новых верующих. В отличие от традиционных церквей неопротестанты склонны к иному подходу в распространении своего учения, который лежит в основе их догматики и заключается в распространении Евангелия. В то же время и среди неопротестантов выделяются очень консервативные назаряне, которые не нацелены на распространение Евангелия, строго следуют жестким моральным и этическим принципам своего учения и не занимаются «религиозным маркетингом», в отличие от адвентистов, пятидесятников и баптистов, которые распространяют свое вероучение путем прямой евангелизации.

В населенных пунктах Воеводины постоянно проводятся миссионерские мероприятия, в ходе которых верующие стараются донести до местного общества свое учение и приобщить его к Евангелию. Согласно полученным в ходе полевого исследования данным, о соответствующих собраниях объявляется путем развешивания печатных объявлений, содержащих дату, место проведения и тему мероприятия. Поскольку члены неопротестантских объединений имеют негативный публичный имидж, в объявлениях часто отсутствует упоминание о том, какая именно община организует миссионерское собрание. На одном из таких объявлений церкви адвентистов, зафиксированном во время полевых исследований в деревне Месич, в Банате, в качестве организатора была обозначена ассоциация «Жизнь и здоровье». Очевидно, что неопротестанты прибегают к своего рода «религиозной мимикрии» — даже в многоконфессиональной среде, которая считается более толерантной, чем моноконфессиональная. Такая «стратегия», однако, обеспечивает привлечение к участию в миссионерских мероприятиях большого числа людей.

Появляются и новые формы миссионерской деятельности. По сути, как указывает Дэвид Мартин, «в современном мире массовой коммуникации и географической мобильности в миссионерской работе больше нет необходимости. Миссионеры, конечно, существуют, но если бы они и не существовали, евангелическая экспансия была бы почти точно такой же в силу возможности распространять вероучение путем личных или семейных контактов. Скорость, с которой перемещаются люди

и идеи, все время увеличивается»[26]. Хотя этот тезис справедлив применительно к западноевропейской или американской ситуации, он имеет значение и в Сербии. Все большее число общин обзаводятся собственными веб-сайтами, используют различные социальные сети или медийные ресурсы интернета (радио и телевидение); специализированные телевизионные программы некоторых общин можно смотреть и в других странах через спутник; многие неопротестантские общины осуществляют онлайн-трансляцию проповедей, обеспечивая тем самым виртуальное присутствие верующих на богослужении.

Этничность и религия у неопротестантов Воеводины

В сегодняшней Воеводине очень часто этническим общностям заранее приписывается определенная религиозная идентичность: румыны и сербы — православные, венгры — католики, словаки — протестанты, русины — греко-католики и т. п. Однако современные религиозные трансформации указывают на неоднородность религиозной идентичности внутри одной этнической общины, нередко по привычке рассматривающейся как моноконфессиональная. Следует отметить, что как общественное большинство, так и элита настаивают на определении «истинной и желаемой идентичности», подчеркивая необходимость сохранения «традиционных идентичностей и культурных образцов»[27]. Таким образом, когда речь заходит о неопротестантских общинах, конфессиональное многообразие не всегда воспринимается положительно. С другой стороны, традиционные церкви видят в неопротестантских общинах потенциальную угрозу «переманивания» верующих. Одно из ключевых различий между этнически однородными протестантскими общинами и наднациональными неопротестантскими состоит в том, что последние подчеркивают большую важность конфессиональной идентичности по сравнению с этнической.

Открытость к различным этническим группам объясняет этническую неоднородность неопротестантских общин и высокий уровень смешанных браков. Проведенные в XX веке в Воеводине исследования показали, что в некоторых общинах этническая

26. Martin, D. *Porast evangelizma i njegove političke implikacije*, p. 53.

27. Milojević, I. (2011) «Globalizacija, konflikt, interkulturalnost: stari identiteti i identitetu u nastajanju», *Interkulturalnost* 2: 13.

эндогамия была очень сильна. В неопротестантских общинах принадлежность к одной религиозной общине является единственным требованием для вступления в брак. Подчеркивание в наднациональных неопротестантских общинах (этнического) равенства как условия сплоченности на религиозном основании играет важную роль в распространении евангелических сообществ с их универсальным посланием, которое гласит:

> Мы не говорим, что мы румынская или сербская церковь. Церковь может быть только Христова. Возрождают нацию, а не то, что мы проповедуем, то есть только Евангелие[28]. // Адвентистская Церковь наднациональна, и в этом нет никакой проблемы. В наших церковных общинах есть словаки, румыны, венгры[29]. // В нашем обществе нацию связывают с религией, если ты серб, то ты православный, если ты истинный румын, ты должен быть православным. Не существует никакой разницы. Я говорю и о цыганах, которые больше всех подвергаются дискриминации в нашем обществе. Мы не делаем никакой разницы[30].

Хотя соотношение этничности и религии — сложное и к окончательным выводам прийти непросто, однако на основании проведенного исследования можно сказать, что у неопротестантов более ярко выражено чувство принадлежности к данной религиозной общине. Как религия «личной трансформации», неопротестантизм, во всех своих разнообразных формах, не считает этническую/национальную принадлежность важной для религиозной практики[31]. Чувство общности для неопротестантов складывается на основе новой — религиозной — идентичности.

Рассматривая религиозные организации в Югославии, Сабрина Раме предложила их трехчастную классификацию. К первой группе относятся Римско-католическая и Сербская православная церкви, играющие роль исторических и ведущих церквей в пределах

28. Полевые материалы автора (ПМА): М. М., мужчина, последователь пятидесятнической церкви, Вршац, Сербия, 05.12.2010 (А. Джурич-Милованович).

29. ПМА: П. Т., мужчина, последователь адвентистской церкви, Владимировац, Сербия, 10.04.2011 (А. Джурич-Милованович).

30. ПМА: Н. С., мужчина, последователь пятидесятнической церкви, Вршац, Сербия, 05.12.2010 (А. Джурич-Милованович).

31. Fosztó, L. *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, Personhood and Conversion among Roma in a Tranylvanian Village*, p. 56.

одного народа. Ко второй — «этнические церкви», которые в основном ориентированы на меньшинства, и их Раме определяет как «национальные» по своей форме, но не способные играть роль «национального лидера» (Лютеранская церковь для немцев перед Второй мировой войной или Реформатская церковь для венгров). Третья группа состоит из «ненациональных церквей», идеология которых не придает значения национальной культуре (баптисты, адвентисты, Свидетели Иеговы и др.)[32]. «Ненациональными церквами» являются все неопротестантские общины, в которых верующие не обращают внимания на национальность и считают, что все равны перед Богом, согласно Новому Завету, где апостол Павел провозглашает этот принцип: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28)[33].

Для понимания нового религиозного опыта, возникающего в процессе самого обращения в неопротестантизм, особое значение имеет понятие «нарративизации». Мануэла Кантон Дельгадо, изучавшая пятидесятнические общины у цыган на юге Испании, говорит о нарративах сопряженности (*narrative of coherence*), которые «перенаправляют чувство принадлежности на основе новых контактов, новых социальных связей и т. п.»[34]. Эти нарративы укрепляют чувство солидарности между членами сообщества, особенно если оно имеет смешанный этнический состав, и таким образом создается новая коллективная идентичность на религиозной основе. Питер Стромберг обращает внимание на особую роль языка при формировании идентичности и конструировании реальности, которая отражается в языке и нарративе об обращении[35]. Анализируя нарративы евангельских христиан, он выделяет «канонический» и «метафорический» языки. Первый относится к широкому религиозному контексту и актуализируется через непосредственную привязку языка к индивидуальному опыту. При употреблении неизвестных слов, с целью дать определение чему-то новому и неизвестному,

32. Ramet, S. (1992) *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Postcommunist Eras*. Durham, London: Duke University Press.

33. *Ђурић-Миловановић А., Маран М., Сикимић Б.* Румунске верске заједнице у Банату. Прилог проучавању мултиконфесионалности Војводине. 2011. С. 68.

34. Delgado, C. (2010) «Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain», *Social Compass* 57: 256.

35. Stromberg, P. (1993) *Language and Self-Transformation: a Study of the Christian Conversion Narrative*, p. 11. Cambridge: Cambridge University Press.

используется метафорический язык. В этом смысле он противопоставляется каноническому языку и может охватывать «языковую бессвязность, психологические симптомы, религиозную и художественную символичность»[36]. В нарративе о конверсии канонический язык, благодаря содержащимся в нем устойчивым референтным значениям, становится определяющим, тогда как метафорический служит источником интерпретаций[37].

На основании проведенного исследования можно сделать вывод, что усвоение «канонического» языка у неопротестантов является неотъемлемой частью нарратива об обращении и более широкого религиозного дискурса. Опрошенные связывают канонический язык с индивидуальным опытом обращения, который можно передать выражениями «предаться Богу», «обратиться», «покаяться», «креститься в Духе Святом», «быть другом Господа». Канонический язык в неопротестантских общинах выражает веру в то, что с обращением наступает личное изменение, что каждый верующий идет по пути Христа и имеет личные отношения с Богом, что все в общине равны и т. п.

Так как принадлежность к общине оказывается никак не связанной с принадлежностью к какой-то одной этнической группе, неопротестанты «находят» новых верующих среди приверженцев других религий, которые через крещение переходят в неопротестантизм. Исследуя цыганские неопротестантские общины в Сербии, Драган Тодорович различает «интракультурное» и «интеркультурное» обращение, интерпретируя первое как переход из одной религиозной традиции в другую в рамках одной религиозной системы (например, из православия в протестантизм) или как вступление в религиозное сообщество человека, ранее не принадлежащего ни к одной религиозной традиции. Этот тип обращения не предполагает изменений в культурной идентичности верующих. Со своей стороны, «интеркультурное» обращение подразумевает серьезные изменения в когнитивном, эмоциональном и ценностном измерениях жизни человека (например, переход из христианства в ислам)[38]. В соответствии с этим различением

36. Stromberg, P. *Language and Self-Transformation: a Study of the Christian Conversion Narrative*, p. 13.

37. *Сремац С.* Зависност, религија, идентитет. Предлог за наративну анализу сведочанстава конверзије бивших зависника. Сремски Карловси — Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2012. С. 13.

38. *Тодоровић Д.* Протестантизација Рома југоисточне Србије (необјављена докторска дисертација). Београд: Филозофски факултет, 2011. С. 195–196

переход в неопротестантизм может быть определен как «интракультурный», так как происходит внутри христианской традиции, а именно из православия в неопротестантизм.

Господствующий в неопротестантских общинах дискурс подчеркивает, что различия в языке, этнической принадлежности, социальном статусе, возрасте несущественны, и одновременно акцентирует идею, что верующие являются частью сообщества и братства. Это равенство верующих выражается обращением друг к другу «брат» или «сестра», что также указывает на важную роль сообщества в наднациональных религиозных группах. Выражение «братство спасения» маркирует членов своего сообщества в отличие от других, необращенных членов этнической группы, все еще живущих «в миру». Новая идентичность создается с момента вступления в общину и во многом определяет отношения обращенных с «внешним миром» и с «другими», в то время как новый язык, который усваивают верующие, укрепляет связи между членами конкретного сообщества. Таким образом, согласно Вотеру Дюмону, религия «рассматривается как важнейший элемент, который определяет „одинаковость и инаковость“, а не „этническую“ идентичность»[39]. Опрошенные и сами отмечали существование стандартной идентификации в общественном дискурсе серб — православный, румын — православный:

> В нашем обществе национальность плотно связана с религией, если серб, то ты православный, если ты истинный румын, ты должен быть православным[40].

Создание новых культурных различий между, например, неопротестантами и православными влияет на укрепление символических границ между этнически идентичными, но религиозно различными общинами сербов или румын. Осознание принадлежности к определенной этнической общности, конечно, сохраняется в определенной степени, но не выражается в той же мере, в какой в среде православных сербов и румын. Вопрос о самоопределении во взятых интервью опрошенные приводили прямо, в то время как в большинстве случаев это

39. Dumont, W. (2003) «Immigrant Religiosity in a Pluri-Ethnic and Pluri-Religious Metropolis: an Initial Impetus for Typology», *Journal of Contemporary Religion* 18 (3): 379.

40. ПМА: М. М., мужчина, последователь пятидесятнической церкви, Вршац, Сербия, 05.12.2010 (А. Джурич-Милованович).

происходило косвенно. Большинство респондентов во время интервью спонтанно вводили этнонимы: румын, серб, словак, венгр. На вопрос, кем они сами считают себя, интервьюируемые отвечали серб/сербка, румын/румынка:

> Я бы сказала, что я румынка, но для меня это ничего не значит. Иногда меня спрашивают, кто румыны по вероисповеданию: православные или католики. А я действительно не знаю[41].

Изменения в религиозной идентичности приводят к принятию новых культурных моделей. Обращение в неопротестантизм — это трансформация Я, и наши собеседники говорят, что стали «истинно верующими», «истинными христианами». Процесс обращения завершается водным крещением через полное погружение. Крещение символизирует «смерть» прошлой жизни, прощение грехов и отказ от всех мирских соблазнов[42]. Переход в неопротестантизм оказывает влияние на повседневную жизнь верующих, на их привычки и поведение. Изменения в культурной практике верующих после обращения приводят к тому, что они воспринимаются общественным большинством как «Другие». Обращение означает принятие новой, неопротестантской, этики, которая подразумевает высоконравственную жизнь, честность, добросовестность, взаимопомощь, трудолюбие, удаление от всех пороков. Усвоение доктрины данной религиозной общины и «знакомство» с Библией также значительно изменяют жизнь обращенного:

> Если кто-то хочет присоединиться к общине, то сначала он должен обрести веру, это во-первых, и оставить мирские привычки[43]. // Некоторые говорят: не могу соблюдать это, а я говорю: да нет ничего такого, что нужно соблюдать, но лишь скинуть бремя греха: не кради, не лги, молись Богу[44].

41. ПМА: Е. М., женщина, последователь церкви «Назаряне», Новое село, Банат, Сербия, 04.10.2010 (А. Джурич-Милованович).

42. *Славкова М.* Рудари у источној Бугарској и јеванђеоски покрет // Бањаши на Балкану. Идентитет етничке заједнице. Београд: Балканолошки институт, 2005. С. 288.

43. ПМА: Л. Р., мужчина, последователь церкви «Назаряне», Избиште, Сербия, 18.11.2008 (А. Джурич-Милованович).

44. ПМА: К. М., женщина, последователь пятидесятнической церкви, Воеводницы, Сербия, 15.07.2008 (А. Джурич-Милованович).

В то же время следует обратить внимание на то, что все основные элементы традиционной религиозной культуры (например, культ мертвых и календарные праздники) известны неопротестантам, то есть мы не можем говорить об их полной изоляции от местного общества[45]. Верующим, которые родились в православных семьях и позже перешли в неопротестантизм, присуще пассивное знание о традиционной культуре. Так, сербы-баптисты утверждают, что не ходят к православным праздновать *Славу*[46] и сами ее не отмечают:

> На домашнюю Славу мы не ходим. Мы практиковали это раньше, когда были православными. Но теперь, в этих евангельских культах, не празднуется ничего, что не от Иисуса Христа, то есть Рождество, Воскресение и Вознесение, но не Святой Илия или Святой Никола. Мы бы изменили нашей вере[47] // На Славу не ходим и на дни поминовения мертвых (задушницы)[48].

Таким образом, сербы-неопротестанты развивают новую традицию, в которой подчеркиваются отличия от доминирующей православной религиозной культуры, и создают свою собственную культурную модель. Несмотря на различия, существующие между самими неопротестантами, происходит определенная унификация этой модели, которая во многом обусловлена принятием нового религиозного дискурса, новых праздников, одежды, пищи и т. д.

45. Sikimić, B. (2011) «Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko lingvistički uvid», in *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine*, p. 107. Vršac: Mihailo Palo.

46. Слава (серб. *Слава*/*Slava*; *Крсна Слава*/*Krsna Slava*) — здесь: характерные для сербской православной и народно-православной традиции коллективные торжества в честь дня святого — семейного (родового) патрона. Будучи неотъемлемым элементом локальной религиозной культуры, Слава выступает одним из составляющих культурной и этнической идентичности сербов. Индивидуальная и коллективная Слава включена в окружающие ареальные традиции (в Македонии, Болгарии, Черногории, Боснии и Румынии).

47. ПМА: М. Н., последователь баптистской церкви, Молдова-Вече, Румыния, 09.08.2010 (А. Джурич-Милованович).

48. ПМА: М. О., последователь баптистской церкви, Радимна, Румыния, 10.08.2010 (А. Джурич-Милованович).

Заключительные замечания

Главная особенность современной религиозной культуры — это рост интереса к тому, что Пол Хилас назвал «личной религией»[49]. Неопротестантизм в большинстве случаев является религией личного выбора, предлагающей новую форму альтернативной христианской традиции, а с другой стороны, строгую мораль и зачастую доктринальный консерватизм. Некоторые авторы определяют неопротестантизм как «культурно нейтральную форму христианства», и это означает, что в современном обществе различные направления неопротестантизма становятся привлекательными для представителей различных этнических групп[50].

Несмотря на ярко выраженную многонациональность и многоконфессиональность Воеводины, для этого региона характерна жесткая идентификация этнических сообществ с определенной религиозной традицией. С другой стороны, этнически неоднородные неопротестантские общины конструируют новую религиозную идентичность, основанную на общих религиозных ценностях. В этих общинах дискурс этнической идентичности направлен на формирование наднационального дискурса, акцентирующего равноправие внутри сообщества, а также игнорирование этнической принадлежности верующих и соответствующих различий.

В то же время в современном мире, с его огромным разнообразием, невозможно выбрать лишь одну идентичность. Человек может иметь несколько идентичностей, а значит, этнические и религиозные идентичности утрачивают качество статичных категорий. Вывод, который мы можем сделать, состоит в том, что в неопротестантских общинах именно религиозная идентичность стала ключевым элементом в определении «сходства» и «инаковости», оттеснив этническую идентичность на второй план. Все вышеизложенное — это пример современных религиозных трансформаций в посткоммунистических обществах, сталкивающихся, в частности, с изменением роли традиционных церквей и феноменом новых форм религиозности.

Перевод с сербского Алины Муренковой-Костриченко

49. Heelas, P. (1996) *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.
50. Fosztó, L. and Kiss, D. (2012) «Pentecostalism in Romania. The Impact of Pentecostal Communities on the Life-Style of the Members», *La ricerca Folklorica* 65: 51–64.

Библиография/References

Полевые материалы

Интервью автора — М. М., мужчина, последователь пятидесятнической церкви, Вршац, Сербия, 05. 12. 2010; П. Т., мужчина, последователь адвентистской церкви, Владимировац, Сербия, 10. 04. 2011; Н. С., мужчина, последователь пятидесятнической церкви, Вршац, Сербия, 05.12.2010 (А. Джурич-Милованович); Е. М., женщина, последователь церкви «Назаряне», Новое село, Банат, Сербия, 04. 10. 2010; Л. Р., мужчина, женщина, последователь церкви «Назаряне», Избиште, Сербия, 18. 11. 2008; К. М., женщина, последователь пятидесятнической церкви, Воеводницы, Сербия, 15. 07. 2008; М. Н., последователь баптистской церкви, Молдова Вече, Румыния, 09. 08. 2010 (А. Джурич-Милованович); М. О., последователь баптистской церкви, Радимна, Румыния, 10. 08. 2010.

Литература

Алексов Б. Назарени међу Србима: верска трвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914. Београд: Завод за уџбенике, 2010.

Славкова М. Рудари у источној Бугарској и Јеванђеоски покрет // Бањаши на Балкану — идентитет етничке заједнице. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2005. С. 277–294.

Сремац С. Зависност, религија, идентитет. Сремски Карловци — Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2012.

Тодоровић Д. Протестантизација Рома југоисточне Србије (необјављена докторска дисертација). Београд: Филозофски Факултет у Београду, 2011.

Alexov, B. (2010) *«Nazareni među Srbima: vrska trven`a u Iuzhnoi Ugarskoi i Srbii od 1850 do 1914»* [Religious dissent between the Modern and the National, Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914]. Beograd: Zavod za udžbenike.

Barker, E. (1999) «But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society», *Facta Universitatis* 2 (6): 49–74.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Coleman, S. (2006) «Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Charizmatic Protestant Identity», in Cannell, F. (ed.) *Anthropology of Christianity*, pp. 163–184. Durham, London: Duke University Press.

Delgado, C. (2010) «Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain», *Social Compass* 57: 253–267.

Dumont, W. (2003) «Immigrant Religiosity in a Pluri-Ethnic and Pluri-Religious Metropolis: an Initial Impetus for a Typology», *Journal of Contemporary Religion* 18 (3): 369–384.

Đurić-Milovanović, A., Maran, M. and Sikimić, B. (2011) *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine* [Romanian religious communities in Banat. A contribution to the study on multiconfessionality of Vojvodina]. Vršac: Mihailo Palov.

Ervije-Leže, D. (2009) Prenošenje religioznih identiteta [Transmittng of religious identities], in *Identitet (i). Pojedinac, grupa, društvo* [Identities. Individuals, group, society], pp. 178–189. Beograd: Clio.

Fosztó, L. (2009) *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, Personhood and Conversion among Roma in a Transylvanian Village*. Berlin: Lit.

Fosztó, L. and Kiss, D. (2012) «Pentecostalism in Romania. The Impact of Pentecostal Communities on the Life-Style of the Members», *La Ricerca Folklorica* 65: 51–64.

Freston, P. (1997) «Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth», in Hunt, S., Hamilton, M. and Walter, T. (eds) *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*. New York: St. Martin's Press.

Heelas, P. (1996) *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.

Kuburić, Z. (2010) *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca* [Religious Communities in Serbia and Religious Distance]. Novi Sad: CEIR.

Martin, D. (2008) «Porast evangelizma i njegove političke implikacije» [The Evangelical upsurge and its political implications], in Berger, P. (ed.) *Desekularizacija sveta* [The desecularization of the world], pp. 51–65. Novi Sad: Mediterran publishing.

Merdjanova, I. (2001) «Religious Liberty, New Religious Movements and Traditional Christian Churches in Eastern Europe», *Religion, State & Society* 29 (4): 265–304.

Milojević, I. (2001) «Globalizacija, konflikt, interkulturalnost: stari identiteti i identiteti u nastajanju» [Globalisation, conflict, interculturality: new and emerging identities], *Interkulturalnost* 2: 8–28.

Noll, M. (2004) *The Rise of Evangelicalism*. Downers Grove: IVC Academic.

Parker, C. (1998) «Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology», *International sociology* 13 (2): 195–212.

Ramet, S. (1992) *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Post-Communist Eras*. Durham: Duke University Press.

Sikimić, B. (2011) «Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko lingvistički uvid» [Romanian language and culture of Greek-Catholic and neo-Protestant communities in Banat: an antropo-linguistic insight], in *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine* [Romanian religious communities in Banat. A contribution to the study on multiconfessionality of Vojvodina], pp. 83–128. Vršac: «Mihailo Palov».

Slavkova, M. (2005) Rudari u istočnoi Bugarsoi I Ievanđeoski pokret [The Rudari from Eastern Bulgaria and the Evangelistic Movement], in *Baniashi na Balkanu — identitet etničke zaiednice* [The Bayash of the Balkans — identity of an ethnic community], pp. 277–294. Beograd: Balkanaloshki institut SANU

Sremac, C. (2012) *Zavisnost, religiia, identitet* [Addiction, religion, identity]. Sremski Karlovci — Novi Sad: Izdavačka kn`izharnica Zorana Stoianovića.

Stromberg, P. (1993) *Language and Self-Transformation: a Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Šakaja, L. and Reinhard, H. (2007) Niša u konfliktnome prostoru: razvoj Baptističke crkve na području Petrinje, Gline, Siska i Dvora [A niche in a conflict area: the development of the Baptist church in the areas of Petrinja, Glina, Sisak and Dvor], *Migracijske i etničke teme* 23 (1–2): 85–110.

Todorović, D. (2011) *Protestanozaciia Roma iugoistočne Srbiie (neob`avl`ena doktorska desertaciia)* [Protestantization of Roma population from the southeastern Serbia]. Beograd: Filozofski Fakultet u Beogradu.

Vudhed, L. (2009) Sekularizacija i sakralizacija [Secularization and sacralization], in *Religije sveta* [World religions], pp. 445–448. Beograd: Mladinska knjiga.

Vukomanović, M. (2008) *Homo viator, religija i novo doba* [Homo viator, religion and new age]. Beograd: Čigoja.