

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

ОТ «РЕЛИГИОЗНОСТИ» К «ДУХОВНОСТИ»: ЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Е.Д. Руткевич

Отдел исследования динамики социальной адаптации
Институт социологии РАН
ул. Кржижановского, 24/35, корп. 5, Москва, Россия, 117259

Сегодня в западной социологии религии большое распространение получает (отнюдь не социологический) термин «духовность», который часто противопоставляется «религиозности» при описании религиозного сознания. Ученые говорят не только о традиционной церковной религиозности, но и о «неопределенной религиозности», «духовности», «духовной революции» как об устойчивой тенденции, характерной для многих стран европейского континента и за его пределами. В центре внимания данной статьи — вопросы о том, как рассматривают происходящие с религией изменения европейские социологи; как интерпретируется понятие «духовность», что она собой представляет — «мега-тренд», «методологический артефакт», товар «духовного супермаркета» и часть процесса всеобщей «коммодификации»; и каковы проблемы ее изучения.

Ключевые слова: религиозность; духовность; религиозные изменения; «неопределенная религиозность»; духовная революция; постхристианская духовность; духовный поворот.

В последнее время многие западные социологи религии, анализируя религиозную ситуацию, говорят не только о традиционной религиозности, но и о «духовности», «духовной революции», «неопределенной религиозной принадлежности» как об устойчивой тенденции, характерной для многих стран европейского континента и за его пределами.

Эта тенденция появилась не сегодня и не на пустом месте. О том, что началась великая эра «духовного пробуждения», писали Василий Кандинский и Франц Марк в начале прошлого века. Выдающиеся психологи Фрейд, Джеймс, Олпорт, Юнг, Фромм, Маслоу были едины в том, что для целостного понимания личности необходимо принимать во внимание религию и/или духовность. Сегодня, когда социологи религии фиксируют падение многих показателей церковной религиозности, многие из них пытаются объяснить этот факт не секуляризацией и уходом религии из публичной и индивидуальной жизни, а трансформацией религиозности, сдвигом от традиционной религиозности к нетрадиционным ее проявлениям и ростом такого феномена, как «духовность».

Термин «духовность» практически исчез из теологических дебатов почти полвека назад, и ему на смену пришла терминология, более соответствовавшая «духу времени», когда наряду с теологией «смерти Бога» обсуждались социально-политические проблемы (1), тесно связанные с глубинной трансформацией общества, а проблемы религиозности описывались в контексте церковной принадлежности. Этот отнюдь не социологический термин входит в орбиту социологии религии в 1980—1990-е гг. в контексте постсовременной «деконструкции мира», в связи с растущим религиозным плюрализмом, сочетанием элементов традиционной и «новой» религиозности, их «декомпозицией» в религиозном сознании по отношению к сакральному.

Любопытно, что термин, восходящий к исторической традиционной религии, где он сегодня почти вышел из употребления, вдруг обрел вторую жизнь в социологическом контексте, правда, в другом значении. Из теологии он переключался в научный дискурс, став «модным социологическим понятием» [12] и важной частью социологии религии. Более того, в социологии религии возникает новая дисциплина — «социология духовности». Очевидно, интерес к духовности как к концепту связан с распространением этого феномена в современной культуре. Так, Дж. Нэйсбит отмечал, что «духовность» (2) стала быстро распространяющимся «мегатрендом» [22], представляя собой радикальный поворот от религиозной традиции к «холистической духовности» или «духовности в стиле Нью Эйдж» и «духовной революции» [17], что это — «фундаментальная революция западной цивилизации, сравнимая с Возрождением, Реформацией, Просвещением» [8], которая «определяет нашу эпоху» [27].

Согласно П. Эбурдин (3), самый важный мегатренд современности — «сила духовности», благодаря которой можно «исцелить» капитализм, а «сознательный» капитализм сможет изменить мир. Она часто говорит о «Духе», понимая его как атрибут Бога, пребывающий в человеке, в жизненной силе. «Дух аналогичен Святому Духу, но не в конфессиональном, а в экуменическом смысле». «Сила духовности» — не просто теоретический конструкт, но определенный стиль жизни «культурных творцов» («cultural creatives») — людей, для которых в их повседневной жизни большое значение имеет духовность, а не принадлежность к формальной религиозной структуре. Это те, кто не считает себя ни агностиками и атеистами, ни верующими определенных конфессий. Главная идея и «послание» этой книги — духовная трансформация, начинающаяся на индивидуальном уровне, постепенно переходит на институциональный уровень, охватывая все сферы «социального», «политического», «культурного», «религиозного» и «духовного» капитала [1].

В центре внимания данной статьи — социологический аспект дифференциации «духовности» от религии и религиозности как тенденции меняющейся религиозности в мире. Этот вид «духовности» означает поворот человека от традиции, церковности к человеческой субъективности, самореализации, внутреннему миру человека, для которого главный авторитет — он сам, это — переход от трансцендентности к имманентности, от авторитета высших сил, Бога, церкви, посредников к самому человеку.

В отличие от христианского понимания «духовности» как меры приближения человека к Богу, как богочеловеческого состояния, где высший авторитет — Бог, Абсолют, Высшие силы, — здесь имеется в виду «духовность внутренней жизни» человека с нетеистическим авторитетом в виде «энергии», «жизненной силы», «силы», «витальности», «природы» и т.д., которые воспринимаются как проявления сакрального в посюсторонней жизни, присущего самой природе человека [18]. Здесь отрицаются верования, связанные с христианской традицией, на смену которым приходит «гнозис» опыта, когда сакральное ищут не в божественной реальности, а в глубинах своего сознания, переживания, чувства, интуиции, иногда внутреннего «видения» или «слышания». Вернее, традиционные верования не отрицаются, а переводятся в разряд «вторичных», поскольку вследствие интерпретации и манипуляции «познание сакрального» там неизбежно искажается [18].

Этот тип духовности рассматривается Хиласом и Вудхэд в их работе «Духовная революция». Д. Хутман, П. Хилас, П. Ахтерберг, С. Оперс, П. Маскини называют это «духовным поворотом», «отходом от традиции» и распространением постхристианской духовности. И хотя «духовность» часто не просто отделяется, но и противопоставляется «религиозности», «поворот к духовности» рассматривается в качестве трансформации религии, которая в своих «новых формах» адаптируется к современному меняющемуся обществу. Особое значение при этом приобретают личная свобода, творческий потенциал, физическое благосостояние (здоровье), самореализация и обретение смысла жизни, единство и гармония со всем миром. Изменение перспективы от института к индивиду выражается в диаде «религия — духовность» (4).

Помимо дифференциации духовности и религиозности нас интересует также вопрос о том, как интерпретируется растущая «духовность» разными социологами: в качестве ресурса для превращения общества в религиозное (Хилас, Хутман, Ахтерберг, Оперс, Маскини и пр.) или, напротив, — как основа и промежуточный пункт на пути к обществу нерелигиозному (Д. Воас и его соавторы), когда этот феномен объясняется в контексте «неопределенной религиозности» и «светского христианства», преобладающих среди населения большинства европейских стран.

Секулярность или религиозность?

Уже как минимум три десятилетия Европа представляет собой поле битвы для социологов религии разных теоретических направлений. Во-первых, это старая парадигма секуляризации, давно сформировавшаяся и долго занимавшая доминирующее положение в западной социологии религии, согласно которой религия в современном мире переживает упадок на индивидуальном, организационном и институциональном уровнях. Падает ее авторитет и значение, что во многом объясняется процессами модернизации, урбанизации, плюрализации, дифференциации как внутри общества, так и в рамках религиозной сферы, ростом образовательного индекса и другими факторами.

Во-вторых, «новая парадигма» (5), возникшая в свое время в качестве противовеса теориям секуляризации, акцентирующая внимание на том, что религия — относительно неизменная константа человеческого существования, а религиоз-

ность есть свойство человеческой природы. Выводы сторонников «новой парадигмы» говорят о жизненности религии, а не ее исчезновении, представляя тем самым вызов предсказаниям теоретиков секуляризации.

И наконец, третья парадигма, включающая как старые, так и новые теории трансформации религии: «невидимой религии», «имплицитной религии», «веры без церковной принадлежности» и «заместительной религии», «духовности», «новой духовности», «постхристианской духовности», «духовности Нью Эйдж». В ее рамках говорят об изменениях формы религии в контексте более общих процессов социально-культурного изменения, связанных с процессами «индивидуализации» и «субъективизации».

Наибольшие споры вызывают два ключевых вопроса: 1) тенденции, наблюдающиеся на европейском континенте являются общими или специфическими? 2) каково значение того факта, что большая часть населения Европы относится ни к «религиозным», ни к «нерелигиозным» людям? [32]. Присущее многим социологам общее возражение против теории секуляризации заключается в том, что европейские страны не придерживаются какого-то единого образца религиозного изменения, а демонстрируют большое разнообразие.

Так, например, согласно П. Бергеру, представителю классической теории секуляризации «старой парадигмы», основательно пересмотревшему свои взгляды, есть несколько факторов, определивших судьбу европейской исключительности («евросекулярности») и специфику американской религиозности. Прежде всего, это государственно-церковные отношения: большое значение для массовой религиозности имеет то, отделена ли церковь от государства; существует ли на религиозном рынке религиозный плюрализм или церковная монополия. Какие версии Просвещения реализованы в той или иной стране, в свою очередь оказавшие влияние на формирование интеллектуальной элиты? Преобладает ли в данной стране светская «высокая» культура, имеющая большое (или не очень) влияние на массы, какова система образования (светская и антиклерикальная, нейтральная, клерикальная)? Присутствуют ли левые антиклерикальные политические партии и трудовые союзы, являются ли церкви маркерами социального класса и способствуют ли они адаптации мигрантов? [4].

Теоретики «новой парадигмы» (религиозной экономики — рационального выбора) предпочитают говорить не о гибели или упадке религии, а об изменениях религии, включающих как взлеты, так и падения, используя модель рыночной экономики применительно к религиозной экономике. По их мнению, различия религиозного участия объясняются уровнем религиозной конкуренции и формой регулирования религиозной экономики, а секуляризация многих европейских стран — неэффективностью религиозных организаций в рамках высоко регулируемых религиозных экономик, а не низким уровнем индивидуального религиозного спроса. Авторы этой концепции утверждают, что теория секуляризации неверна, поскольку нет стран, к которой ее можно применить.

Подобно теоретикам религиозной экономики, известный представитель «лоскутного тезиса» (6) Э. Грили также пытался опровергнуть утверждение теоретиков

секуляризации о религиозном упадке, полагая, что в Европе слишком велико религиозное разнообразие, чтобы можно было говорить об одной модели религиозности. В одних странах наблюдается рост религиозности (в бывших коммунистических странах), в других — упадок (Британия, Нидерланды, Франция), в третьих — стабильное положение.

Британский социолог Г. Дэви — представитель третьей перспективы, постепенно возникающей в западной социологии религии, известна своей концепцией «веры без церковности» («религиозности без церковной принадлежности»), «европейской исключительности» (7), «заместительной религии». Что произойдет в будущем: будет продолжаться процесс секуляризации, как утверждали Вильсон и Брюс, или на смену религиозного вакуума в Британии придет настоящий религиозный рынок, меняя религиозные показатели?

Вряд ли это произойдет в ближайшем обозримом будущем, — полагает Дэви. По ее мнению, стоит говорить не о секулярности Европы, а об изменении типа (формы) современной религии, которую она предпочитает называть «заместительной религией» («vicarious religion»), и о сдвиге в контексте современной европейской религиозности от обязательств к потреблению. Смысл «заместительной религии» в том, что она «исполняется активным меньшинством, но от имени большинства, которое (по крайней мере, имплицитно) не только понимает, но совершенно явно одобряет то, что делает меньшинство» [10. Р. 277].

Церкви обладают коллективной памятью той или иной общности в целом, «замещая» других людей самым различным образом. Так, 1) церкви и церковнослужители совершают обряды от имени других; 2) церковные руководители и активные прихожане верят от имени других и 3) воплощают моральные коды от имени других; 4) церкви предоставляют пространство для дебатов по нерешенным проблемам современного общества.

Но это понятие, которое, по ее мнению, дает ключ к пониманию нынешнего состояния религиозности в Европе, следует рассматривать в контексте нескольких факторов. Прежде всего, надо иметь в виду, что исторические церкви сыграли немаловажную роль в формировании европейской культуры, которая и до сих пор, несмотря ни на что, зиждется на них. Кроме того, европейцы, несмотря на свою необязательную веру, нечастое посещение церкви и по большей части секулярное (лаицистское) сознание, в определенные моменты жизни (радости или горя) приходят в церковь. Посещение церкви европейцами все в большей степени определяется не обязательствами, а выбором.

Появление в Европе значительного количества иммигрантов из различных частей света, как христиан, так и представителей других религий, в большой степени меняет религиозный облик Европы. Наконец, растет осознание того, что образцы религиозной жизни в современной Европе следует рассматривать как «исключительный случай», не являющийся «глобальным прототипом» [10. Р. 272].

Не только Г. Дэви, но и многие другие социологи (8) религии формулируют свои теории на фоне постоянного (начиная с 1960-гг.) уменьшения религиозного участия и роли религиозного авторитета в публичной сфере. Вера в Европе все

в большей степени становится личной и субъективной. Можно сказать, что «дух Реформации веет над Европой» и проникает даже в сознание «ревностных католиков», которое все больше индивидуализируется, а функция посредника (церкви) в отношении человек—Бог становится уже не определяющей, а дополняющей. И поскольку церковная посещаемость сильно падает, она становится главным критерием измерения религиозности. Однако уменьшается не только «материальное проявление веры», но и сама вера меняется.

Хотя европейские социологи предпочитают говорить о процессах индивидуализации, трансформации, дифференциации, а не о секуляризации и упадке религии, стараясь не относить свои концепции к старой парадигме (9), в сущности, речь идет о «субъективизации» и «детрадиционализации» религиозности, когда «индивидуализация становится судьбой, а не выбором» (10) (по З. Бауману). Традиционная религия становится «культурной», «заместительной», «номинальной», приобретая большое значение лишь в определенные моменты жизни, теряя свой обязательный повседневный характер. Большая часть населения с каждым последующим поколением все реже и реже обращается к ней; она становится все более размытой и расплывчатой, неопределенной, переходящей от исполнения повседневных церковно-религиозных обязанностей к потреблению того, что предлагается как в рамках религиозно-духовного рынка, так и в нерелигиозной сфере.

«Неопределенная религиозность» («Fuzzy fidelity»)

В отличие от американцев европейцам привычна идея поддерживаемого государством религиозного образования, религиозного радио и телевидения, религиозных партий. Помимо церковно-государственных отношений, закрепленных конституцией, договорами существует так называемый «правительственный фаворитизм» («культурный абсолютизм»), когда та или иная религия продвигается государственными властями в качестве главной, представляющей наибольшую ценность в данном обществе, то есть в качестве «общественного блага» [32]. Иначе говоря, независимо от степени их религиозности, европейцы допускают, что в небольших количествах религия нужна, и представление о том, что «открытый секуляризм» популярен, явно преувеличено.

Поскольку Европа — это не единая сущность, а совокупность более двадцати государств, трудно делать обобщения на основе тезиса секуляризации. И хотя практически все показатели традиционной религиозности падают (11), совокупность религиозной и нерелигиозной части населения, согласно Воасу и его соавторам (12), составляет меньше половины европейского населения, тогда как его большая часть относится к «неопределенной религиозности», которая не является ни «особенно религиозной», ни «явно светской» («нерелигиозной») (13).

По мнению Воаса, на индивидуальном уровне происходит не ослабление религиозности, а изменение соотношения религиозного и светского. «Несмотря на поразительные сдвиги в преобладании христианской веры, практики и самоидентификации, остаточная вовлеченность остается значительной». «Многие люди продолжают испытывать интерес к церковным свадьбам и похоронам, рождест-

венским службам, местным праздникам. Они верят в нечто нездешнее, признавая христианские ценности только на словах, для них желательно идентифицировать себя с деноминациями. Они не являются ни постоянными прихожанами (которыми сейчас является лишь незначительное меньшинство населения), ни сознательными нерелигиозными. Поскольку они сохраняют некоторую лояльность традиции, хотя и весьма необязательным образом, мы можем назвать этот феномен неопределенной верой (*fuzzy fidelity*)» [32. Р. 161]. Именно эта группа привлекает особое внимание британского социолога Д. Воаса и его соавторов, так как от нее зависит прогнозирование будущего христианства в Европе (14).

Ни один из трех аспектов религиозной вовлеченности: вера, практика и членство (принадлежность, *affiliation*) не является вполне определенным, согласно Воасу. Если исходить из строгого определения религиозного человека, который должен принимать особые положения веры, знать церковное учение и т.д., тогда лишь часть населения можно назвать религиозными людьми. Если же исходить из менее строгого определения религиозного человека — как допускающего существование высших сил или высшего морального порядка, тогда количество религиозных людей будет больше.

Опросы общественного мнения в Европе показывают высокий уровень веры не только в религиозные или квазирелигиозные идеи (типа реинкарнации), но и в народные предрассудки: гороскопы, ясновидение, привидения и т.п. При этом совсем неясно, насколько эти заявленные верования соответствуют истине. Изучение общественного мнения показывает, что люди готовы выражать мнение почти по любому вопросу независимо от того, есть ли знание о нем и интерес к нему. Эти верования можно обозначить как поверхностно-мимолетные, на основе которых редко действуют (15).

Согласно Воасу, это не значит, что вера большей части населения, которые говорят о признании «Бога наших отцов» (и который зафиксирован в памяти как «обычный Бог»), неискренняя и поверхностная. Просто нельзя сделать вывод о религиозности на основе того, что люди говорят при опросах (насколько они верят в Бога, находят эту веру важной, и как она на них влияет).

Нельзя на основании утверждений о вере в широко понимаемого Бога делать вывод о том, что люди являются по преимуществу христианами. Опросы общественного мнения за последние десятилетия показывают, что даже основная черта христианской веры — вера в Иисуса Христа — находится в упадке и ее придерживается меньшинство. Многие люди предпочитают считать себя «духовными» (альтернатива не привлекает — кто хочет, чтобы его считали «материалистом?»), поэтому будут говорить о вере во что-то, но это что-то все меньше походит на религиозное учение. Некоторые люди называют себя христианами, практически не имея никаких присущих христианству верований [32. Р. 161—162].

Этих «неопределенных (*fuzzy*) христиан» Воас подразделяет на два когнитивных типа: 1) «народную веру» (*popular heterodoxy*), для которой характерна вера в судьбу, загробную жизнь, высшую силу и т.д., являющаяся квазирелигиозной, бессвязной, несовместимой с учением основных христианских деноминаций; она представляет собой бессвязную смесь элементов астрологии, идеи реинкарнации,

гаданий, магии, народной религии и поверхностного традиционного христианства; 2) «шейлаизм» (Sheilaism) — более осозанный духовный поиск. Это самоназвание, использовавшееся респондентом Шейлой Ларсон в «Привычках сердца» Р. Беллы. «Я верю в Бога, говорит Шейла. Я — не религиозный фанатик, но я не помню, когда в последний раз была в церкви. Моя вера долго поддерживала меня. Это — шейлаизм. Просто мой собственный маленький голос» [5. Р. 221]. В другой работе Воас и Дэй называют этот тип «духовными искателями» [34].

При этом одни могут считать себя христианами, совмещая свою духовность с христианством, другие будут идентифицировать себя как «духовных», отвергая христианство. Конечно, люди могут называть себя христианами, даже если у них нет религиозных верований. Многие «номинальные христиане» — скрытые агностики: обычно у них есть сомнения, просто сейчас они их не волнуют. Большая их часть — секулярна по всем практическим целям.

Еще долго после того, как активное участие прекращается, и интерес ослабел, люди продолжают желать церковных служб по особым случаям и поддерживать связь со своей религией (по рождению). Такая религиозная идентичность может быть лично значимой, но шансы передать ее другим поколениям невелики. В любом случае эта характеристика исчезает при описании идентичности по мере того, как теряет свою социальную значимость.

Хотя большинство европейцев все еще помнят о своих религиозных корнях, имеют ли они какое-то значение в их жизни не ясно. Многие нерелигиозные люди могут сказать, что они религиозны в зависимости от постановки и контекста вопроса.

«Номинальные христиане», которые составляют более половины населения в большинстве европейских стран, подразделяются на три подгруппы: 1) номинальные христиане по рождению (natal); 2) номинальные христиане по этнической принадлежности; 3) номинальные христиане по устремлению (aspirational).

1. Номинальные христиане по рождению — христиане по семейной традиции, их крестили, и они посещали церковь, пока были юными. Они не уверены, существует ли Бог, но в любом случае он не играет в их жизни никакой роли. Говоря о том, во что верят, что является важным для них, а что — моральным руководством, они не относят себя ни к какой религии. Редко, если вообще когда-то думают о своей религиозной идентичности, полагая, что она возникает по рождению и воспитанию.

2. Этнические номинальные христиане отличают себя от других христиан. Они также не уверены в существовании Бога, не вовлечены в религиозную практику и не придают христианству особого значения. Описывая себя как христиан, они отождествляют себя с народом, нацией или культурой (не с расой).

3. Номинальные христиане по устремлению считают себя христианами и частью церкви, так как хотят принадлежать к этой группе. Это то, к чему они стремятся и кем хотели бы быть. Акцент на членстве в группе объединяет их с этническими номиналистами, но эта идентичность дает им дополнительное представление о среднем обеспеченном классе.

Хотя это и довольно необычно, но можно найти нерелигиозных людей в церкви, так как и светские люди могут участвовать в религиозной практике по разным причинам: сопровождая в церковь религиозных родителей (супругов), слушая музыку, думая об определении детей в церковные школы. Даже люди, которые не отождествляют себя с религией, молятся в приватном порядке, посещают службы или верят в личного Бога. Являются ли такие люди «духовными» или светскими и в какой степени — спорный вопрос. Религиозные церемонии (ритуалы перехода) остаются популярными, хотя и гораздо меньше, чем раньше, а эпизодическое посещение некоторых служб имеет социальное измерение (свадьбы, крещения и т.д.).

Ряд ученых (в том числе Г. Дэви, Д. Эрвье-Лежер) считают, что уменьшение церковной посещаемости и других институциональных показателей христианства — признаки религиозного изменения, а не упадка. Они считают большое количество неопределенных христиан доказательством того, что люди ценят и будут и впредь ценить церковные службы, которые они больше не посещают. В этом контексте относительно небольшое количество явно светского населения утверждает, что большинство людей хочет некоторой степени религиозной и духовной вовлеченности. Если они правы, тогда можно надеяться на продолжающийся рост или, по крайней мере, на стабильность на высоком уровне той части населения, которая не является ни религиозной, ни светской (*neither religious, nor secular*).

В отличие от них Воас придерживается противоположного мнения. В его типологии религиозности помимо двух полярных категорий («религиозные» и «не религиозные»), которые охватывают половину населения, есть промежуточная группа — самая большая везде, кроме наиболее религиозных стран (Греция, Польша, Ирландия, Италия). Она включает нетрадиционно религиозных/духовных (народная вера и шейлаизм) и номинальных христиан, в жизни которых религия по большей части очень мало значит.

Согласно теоретической модели, предложенной Воасом, «вскоре после того, как светское население станет больше религиозного населения, количество неопределенных христиан достигнет пика и начнет падать. Светское население будет расти, постепенно достигнув уровня „неопределенных христиан“» [32. Р. 167]. Воас полагает, что этот образец — фактически единственный, который мы наблюдаем в странах с секуляризационной траекторией (Франция, Норвегия, Швеция, Венгрия, Чехия). Другие, включая Британию, вскоре достигнут отметки, когда доля неопределенных христиан начнет уменьшаться, тем самым меняя соотношение секулярного и религиозного населения. Так что, «неопределенная религиозность (*Fuzzy Fidelity*) — это не новый вид религии и не духовные поиски, а промежуточный пункт на пути от религиозной к светской гегемонии» [32. Р. 167].

В другой работе Воас и Дэй конкретизируют понятие «неопределенной религиозности», выделяя наиболее важный ее компонент — «светское (нерелигиозное) христианство». Эта категория включает, помимо рассматривавшихся выше «номинальных христиан», «пассивно религиозных» и «социальных или инструментальных» христиан. «Светские христиане» — это люди, которые называют себя христианами, но которые по всем своим практическим целям являются светскими

людьми, в жизни которых Бог не играет особой роли, от него не ждут помощи, не боятся его осуждения, и не верят, что все происходит по Его воле. Они безразличны к религии, потому что она не представляет для них практической значимости [34].

Несмотря на несомненное разнообразие, существующее в Европе, можно обозначить общую тему, связанную с подъемом и падением неопределенной религиозности, как наиболее важную, поскольку наличие такой ориентации указывает на растущее безразличие, которое столь же разрушительно для религии, что и скептицизм.

Упадок религиозности или «духовный поворот»?

Для многих социологов религии интерпретация этой промежуточной «средней зоны», находящейся в середине между теми, кто регулярно посещает церковь, с одной стороны, и агностиками и атеистами, с другой, стала важной задачей, поскольку ее размеры явно растут и не только в Европе. Воас и его соратники исходят того, что Европа на протяжении всего XX в. секуляризуется, и этот процесс едва ли обратим, так как религиозная часть общества невелика. А светская растет сегодня, будет расти в будущем за счет уменьшения этой весьма значительной группы «неопределенной религиозности», которая представляет собой веху и ресурс на пути к нерелигиозному обществу.

Однако другие авторы — Д. Хутман, С. Оперс, П. Хилас, П. Маскини, П. Ахтерберг (16), — исследуя эту «среднюю зону», находят в ней множество форм сакрального, включая «духовность жизни в стиле Нью Эйдж».

Сначала Хилас [15] обратил внимание на эту «среднюю зону» (“betwixt and between zone”, “middle ground”), затем Воас и Крокет [30] разрабатывают эту тему в своей концепции «ни веры, ни церковной принадлежности» (“neither believing, nor belonging”) (17). Воас называет эту зону «неопределенной верой» [32], которая представляет собой ресурс и веху на пути к светскому обществу.

Хотя Нидерланды часто фигурируют в качестве примера европейской страны, для которой характерен упадок религии, сторонники «тезиса духовного поворота» Дик Хутман и Стеф Оперс предпочитают называть это религиозной трансформацией.

Как Хилас и Вудхэд, Хутман, Оперс и другие голландские социологи считают, что христианская религиозность и традиционные моральные ценности дают дорогу духовному мировоззрению, которое они называют «постхристианской духовностью».

Современный тип духовности возникает в контркультуре в 1960-е гг. и становится элементом движения Нью Эйдж в 1980-е гг., перерастая свои контркультурные корни. Как было отмечено Сатклифом и Бауманом, «вопреки предсказаниям, сегодня не Нью Эйдж идет за мейнстримом, а мейнстрим за Нью Эйджем» [29. Р. 11]. А Хилас и Вудхэд, называя этот процесс «духовной революцией», подчеркивают, что, «охватывая ключевые сектора культуры», своим домом она считает «субъективную культуру процветания» [17].

Голландские социологи на протяжении многих лет изучают религиозный ландшафт Нидерландов, который, по их мнению, радикально меняется с конца 1960-х гг. Если в 1958 г. 24% населения не принадлежали ни к одной из христианских церквей, то к 2000 г. — уже около 60%. В результате в 1999 г. лишь 18% голландцев считали себя католиками, около 15% относили себя к двум главным протестантским церквям Нидерландов (8% к Голландской Реформатской Церкви, 7% к неокальвинистам), а к «другим церквям» еще меньше. Если одни авторы интерпретируют это как упадок традиционной религиозности, то другие считают, что упадок христианских верований сопровождается подъемом настоящей «экспериментальной религиозности». И сегодня наряду с тем, что осталось от традиционной религии, процветают «новый», «альтернативный» и «посттрадиционный» типы религии, среди которых религиозность Нью Эйдж занимает видное место.

Хутман и Оперс пытаются ответить на вопрос, действительно ли постхристианская духовность получила широкое распространение в последние десятилетия, и если да, то почему. Они обращаются к верованиям и самоидентификации значительной части населения западных стран эпохи позднего модерна, относящей себя к постхристианской духовности, не затрагивая проблему «духовного окружения», изучением которого занимались П. Хилас и Л. Вудхэд.

В социологической литературе «духовность» (Нью Эйдж, «постхристианская» духовность) используется для обозначения явно бессвязного набора идей и практик, основанных на многочисленных традициях, стилях и идеях одновременно, смешанных в невероятной упаковке. Таким образом, «духовность» имеет отношение к «сделай-сам-религии» (do-it-yourself religion) [2], «выбирай-и-смешивай религии» («pick-and-mix religion») [13], «духовному супермаркету» [20] или «религиозному консьюмеризму» («religious consumerism») [26].

Представители разных теорий согласны в том, что современная «духовность» имеет фрагментарный характер. Однако если теоретики секуляризации отрицают ее социальную значимость и совместимость религии и потребления, то сторонники Нью Эйдж подчеркивают неограниченные возможности и открытость «духовного супермаркета» для свободного индивидуального выбора в отличие от догматических и авторитарных христианских церквей. Нью Эйдж подобен религиозному супермаркету. Все аспекты религии сложены вместе во множестве и люди могут выбрать то, что лучше всего для них в данный момент времени. И что хорошо, в мире Нью Эйдж никто не претендует на монополию истины. Если старые религии говорят «мы обладаем абсолютной истиной» и «это — единственный путь к Богу», то мы утверждаем: «существует столько путей, сколько и людей».

Но за всей фрагментарностью этой многоликой духовности прослеживается один общий момент: мы неправильно живем, потому что запрограммированы обществом и культурой, которые воспринимаются как силы, отчуждающие человека от его «аутентичного», «реального» Я — совершенного по своей природе, — обнаружить которое можно лишь выйдя за рамки социализированного Я («эго», «интеллекта», «сознания», «низшего Я»).

Самое главное в том, что человек, в сущности, духовен. Воспринять «Я» — значит воспринять внутреннюю духовность. Лишь одна внутренняя сфера может

служить источником аутентичной жизнеспособности, продуктивности, любви, спокойствия, мудрости, силы, власти и всех тех качеств, которые необходимы для совершенной жизни.

Это главный догмат постхристианской духовности: вера в то, что в глубинах нашего сознания все еще теплится «божественная искра» — по словам древних гностиков — ждущая своего часа. Соприкосновение «Я» с «истинным», «глубоким» или «божественным» — долговременный процесс. Личностный рост можно понять как «форму религиозного спасения», что характерно для движения Нью Эйдж. Восстановление контакта с божественным Я делает человека способным установить заново связь с сакральной сферой, которая связывает все в единое целое, преодолевая состояние отчуждения. Подлинная духовная эволюция даже выходит за рамки этой жизни, т.к. ньюэйджеры обычно верят в реинкарнацию. Они верят, что по мере работы с Я растет осознание подлинной, божественной природы мира в целом, и приходят к пониманию того, что вся жизнь и все существование суть проявления Духа.

Иначе говоря, постхристианская духовность в основе своей есть совмещение романтической концепции Я и имманентной концепции сакрального. В ней подчеркивается значение невидимых сакральных сил, присутствующих в человеке, придающих всей жизни особую значимость. Это отличает ее как от традиционной христианской духовности, которая является не имманентной, а трансцендентной (т.е. истина и божество находится «не внутри», а «за пределами человека»), так и от светского рационализма, согласно которому истина, если вообще постижима, то лишь благодаря человеческому разуму.

Постхристианская духовность — это третий путь «гнозиса» (познания), отвергающий как религиозную веру, так и научный разум в качестве средств выражения истины. Скорее, стоит прислушиваться к своему «внутреннему голосу» и доверять своей «интуиции»: истина может быть пережита человеком и открыта во внутреннем откровении, инсайте, «просвещении», но не в процессе научного или религиозного познания. Постхристианскую духовность, следующую в русле эзотерической традиции, можно понять как «третий выбор» западной культуры [14. Р. 517—518], в основе которого — не разум или вера, а глубины человеческого Я, которое по сути своей божественно.

В отличие от Воаса Хутман и Оперс считают, что эрозия традиционных ценностей и верований приводит не к светскому, а к духовному повороту. Они также утверждают, что постхристианская духовность получила распространение в последние несколько десятилетий в процессе «замещения когорт», когда «менее склонные к духовности» когорты старшего возраста заменяются «более склонными к духовности» когортами более молодого возраста. «И это замещение — следствие не только их относительной молодости («эффекта жизненного цикла»), но того, что они родились позднее («эффекта когорт») в связи с процессом исторического изменения. Посттрадиционалисты, которые не только молоды, но и хорошо образованны (18), отвергая традиционные ценности, сакрализуют свои собственные ценности. Социологи хотят показать, что «детрадиционализация» и «духовный поворот», в сущности, — тесно взаимосвязанные процессы.

Обычно при изучении постхристианской духовности используют качественные методы, однако они не дают возможности кросс-культурного сравнения. Поэтому для того, чтобы понять, действительно ли постхристианская духовность более распространена в той или иной стране, и в какой больше, голландские социологи считают необходимым обратиться к мировым исследованиям ценностей. Хотя для измерения постхристианской духовности в последние годы разработаны специальные шкалы, к сожалению, они отсутствуют в крупных международных исследовательских программах, на основе которых можно получить сравнительные данные. Мировое исследование ценностей в этом смысле — не исключение, но социологи все же используют его для измерения постхристианской духовности, комбинируя ответы на различные вопросы (19).

В анкете этого исследования есть один вопрос: «существует личный бог», «существует определенного рода дух или жизненная сила», «я не знаю, что душа», «я не знаю, существует ли особого рода дух, Бог, или жизненная сила».

Хотя «вера в существование духа или жизненной силы» не обязательно означает веру в имманентность сакрального, более раннее исследование этих социологов показывает: те, кто выбирают этот ответ, находятся на шкале склонности к Нью Эйдж значительно выше, чем те, кто выбирает три других ответа. Затем социологи конструируют дополнительные показатели, исходя из того, что представители постхристианской духовности отделяют себя как от секулярного рационализма, так и от церковной религиозности.

Первый дополнительный показатель постхристианской духовности — «вера в жизнь после смерти» (которая обычно ассоциируется с традиционным христианством), комбинирующаяся с «критикой церкви, которые не дают адекватного ответа на духовные потребности людей». Три другие комбинации указывают на отсутствие постхристианской духовности. Второй дополнительный показатель — комбинация «веры в реинкарнацию» (важный догмат Нью Эйдж, тесно связанный с верой в божественное Я) с «отсутствием веры в Бога». Эти два показателя, — отмечают Хутман и Оперс, — позволяют отличить постхристианскую духовность от «секулярно-гуманистической концепции „экспрессивного индивидуализма“».

Два других показателя конструируются исходя из того, что постхристианская духовность представляется альтернативой как христианской религии («вере»), так и «секулярному рационализму» («разуму»): неприятие этих двух идентичностей — «принадлежность к религиозной деноминации», отнесение себя к «убежденным атеистам» — третий показатель. А отсутствие «доверия к церквям» и неотнесение себя к «убежденным атеистам» как последний показатель постхристианской духовности».

В результате получилось пять показателей склонности к постхристианской духовности: 1) «верит в существование духа или жизненной силы»; 2) «верит в жизнь после смерти, но думает, что церкви не дают адекватных ответов на духовные запросы людей»; 3) «верит в реинкарнацию», но «не верит в Бога»; 4) «не принадлежит к религиозной деноминации», но и «не считает себя убежденным атеистом»; 5) «не считает себя убежденным атеистом», но и «не испытывает большого (или никакого) доверия к церквям». Более 40% не считают себя

ни «убежденными атеистами», ни «испытывающими доверие к церквям». Именно этот показатель дает самый высокий уровень постхристианской духовности. С другой стороны, — всего лишь 3% верят в реинкарнацию, но не верят в Бога. Три оставшихся показателя занимают промежуточную позицию между двумя крайностями.

Хотя сконструированные показатели и не являются совершенным и точным способом измерения постхристианской духовности, индекс, полученный на их основе, дает возможность социологам провести сравнение и дать объяснение «духовного поворота» в 14 западных странах (20) за 20 лет (1981—2000 гг.). За исключением трех стран (Италии, Канады, Исландии), где постхристианская духовность падает с 1981 г., в остальных 11 странах она, напротив, растет. Хотя рост и небольшой, но фиксируется общая тенденция, говорящая о том, что на протяжении 20 лет происходит духовный поворот, то есть первая гипотеза Хутмана и Оперса подтверждается.

Постхристианская духовность распространяется главным образом в Нидерландах, Бельгии, Ирландии, США. В двух последних странах, несмотря на рост, наименьшее распространение отмечено в 1981 г., и они все еще отстают и сегодня (только в Италии, где постхристианская духовность находится в упадке с 1981 г., более низкие уровни склонности обнаружены в 2000 г.). Страны, лидирующие по самым высоким уровням склонности к постхристианской духовности, — Франция, Великобритания, Нидерланды и Швеция.

В ходе проверки гипотезы о замещении «традиционно религиозных» когорт «старшего возраста» склонными к «постхристианской духовности» когортами «более молодого возраста», социологи отделяют «возрастной эффект» от «эффекта когорт», используя многоуровневый анализ (индивидуальный и контекстуальный). Полученные данные говорят о том, что, хотя постхристианская духовность не получила особого распространения в период 1981—1990 гг., но зато рост отмечается в 2000 г. в сравнении в 1981 г. Кроме того, удалось установить, что различия по странам больше, чем различия по годам. Склонность к постхристианской духовности в большей степени обнаружена у тех, кто рожден недавно, чем среди тех, кто моложе (этот эффект когорт говорит о высоком уровне постхристианской духовности тех, кто рожден сравнительно недавно).

Согласно Хутману и Оперсу «духовный поворот, отмеченный выше, объясняется процессом дестрадиционализации». Как и ожидалось, именно посттрадиционализм (21) лежит в основе высокого уровня постхристианской духовности — в относительно недавний период особенно среди тех, кто выделяется наибольшей степенью посттрадиционной постхристианской духовности. Также подтверждаются гипотезы о склонности к постхристианской духовности среди хорошо образованных и более молодых возрастных когорт. Хутман и Оперс приходят к выводу, что сегодня происходит «не исчезновение религии, а перемещение священного. Постепенно, теряя свой трансцендентный характер, священное все больше воспринимается как имманентное, живущее в глубинах человеческого Я» [19].

Однако относительно будущего индивидуальной религиозности нет, да, наверное, и не может быть однозначного ответа. Если Брюс (6) предсказывает в ско-

ром времени светское будущее, то Хилас и другие [17] видят будущее, где религию сменяет постхристианская духовность. Хутман и Оперс согласны с тем, что религия — путь к духовности, но полагают, что возможно обращение из христианства в секуляризм, поскольку посттрадиционалисты в равной степени готовы как обратиться к постхристианской духовности, так и отвергнуть ее (наряду с христианской религией), чтобы занять секуляристскую позицию.

Пытаясь сравнить «христианскую духовность» и «духовность Нью Эйдж», Хутман, Оперс и Хилас включили в кросс-культурное исследование вопросы: «я верю, что Бог — нечто внутри каждого человека» и «я верю в безличного духа или жизненную силу». И пришли к выводу, что ответы на эти вопросы могут означать совершенно разные вещи в преимущественно католических странах — Польше и Португалии — и в весьма «секуляризованных» северо-западных европейских странах — Великобритании, Нидерландах и Швеции. Если в Польше и Португалии эти верования вполне согласуются с их христианством, то в Великобритании, Нидерландах и Швеции они, в сущности, не связаны с христианством и «стоят на своих собственных ногах». Здесь, как и везде, к методологическим проблемам добавляется явная ограниченность возможностей кросс-культурного сравнения [19].

И хотя определенная оценка популярности «духовности внутренней жизни» не выносится на обсуждение, трудно отрицать, что большое количество людей на Западе дают сегодня «духовные» ответы, что указывает на значительное изменение ландшафта священного. Чтобы решить вопрос о том, какая категория людей и какой тип религиозности или духовности в наибольшей степени относится к «неопределенной религиозности», к той «средней зоне», от которой во многом зависит религиозное или светское будущее Европы, необходимо качественнее и подробнее составлять анкеты, так как нельзя ориентироваться лишь на «христиан», хотя бы и «светских» при изучении «духовности» [18. Р. 9].

Как мы видим, хотя термин «духовность» приобрел большую популярность и широко используется как в научном, так и масс-медийном пространстве, помимо трудностей теоретической концептуализации существуют трудности его эмпирического применения в исследовательских проектах. Во многих коллективных трудах (например, в одной из последних работ Хутмана, Хиласа и Ахтерберга «Посчитаем духовность?») [18] речь идет о проблемах изучения «духовности»; рефреном звучит сожаление, что вопросы, связанные с «духовностью», как правило, не включают в крупномасштабные исследовательские программы, а если включают, то один-два, чего явно недостаточно для подтверждения гипотез. Они подчеркивают, что проблемы методов и теории познания («эпистемологические проблемы») тесно связаны с получением результатов. Чтобы получить адекватный результат, необходимо вносить изменения в стандартный набор вопросов в анкетах крупных исследовательских проектов, и серьезнее подходить к интерпретации смысла на первый взгляд «одинаковых» ответов.

Да и сам предмет исследования — духовный опыт — настолько сложен, что необычайно трудно разложить его на вопросы даже самой совершенной анкеты, учесть и операционализировать все многообразие духовных путей, связующих

человека со священным, классифицировать многообразный опыт «встречи со священным», включающий «энергию», «видения», «чаяния», «воображение», «акт веры» (как в случае с традиционными верованиями, которые можно изложить в виде таких утверждений, как «верю в Иисуса Христа Сына Божия»).

Конечно, есть качественные методы — уместные в данном случае способы познания, — но вряд ли возможно «посчитать» духовность с помощью анкет. Кроме того, остаются проблемы, связанные с тем, что люди меняют свои взгляды (иногда в зависимости от того, как задаются вопросы), переходя от группы к другой, артикулируя в разное время разные результаты своих «поисков». Хорошая детально разработанная анкета тогда должна находиться в процессе постоянной доработки, становясь невыразимо длинной, а значит, непрактичной. Помимо прочего, всегда есть опасность, что полученная информация неправильно записана. И одна из главных эпистемологических проблем: люди могут «знать» (понимать, воспринимать, чувствовать), что есть нечто, выходящее за рамки секулярности, но затрудняются говорить об этом. Поэтому, иногда, отмечают социологи, очень трудно, если вообще возможно, отличить «духовность внутренней жизни» от «теистической духовности» [18. Р. 10—11].

За редкими исключениями «анкеты подобны динозаврам: разрабатывавшиеся для изучения священного прошлого, они плохо приспособлены к современным ландшафтам», и не дают возможности исследовать «духовность Нью Эйдж».

Эти «динозавровы» анкеты негативно влияют на изучение духовности и религии, не позволяя ничего «посчитать дальше собственного носа». Ограниченность средств, необходимых, чтобы выйти за рамки регистрации институциональной принадлежности, приводят к продолжению процесса маневрирования с наиболее динамичной и быстро растущей частью сегодняшнего религиозного поля, оставляя в стороне рассмотрение и даже определение духовности Нью Эйдж. Поэтому главное, что требуется сегодня, по мнению голландских социологов, — это включение большего числа хороших вопросов относительно духовности в анкеты международных исследований, чтобы можно было сконструировать надежные шкалы.

Понятны трудности исследователей «духовности» и «духовного поворота», которые по большей части остаются описательными, которым недостает твердой эмпирической базы и историко-социологических объяснений корней, идеологии и множественных дискурсов «постхристианской духовности». Тем не менее, многие согласны с тем, что эта «духовность» все в большей степени пронизывает разные сферы западной культуры, особенно масс-медийную и народную субкультуры, маркетинг, рекламу, проникает даже в бизнес и менеджмент.

Однако проблемы, намеченные здесь, остаются и ждут своего решения. Как воспринимать «духовный поворот» или сдвиг от изучения религиозности к духовности? Многие согласны, что, прежде всего, это — «мегатренд», описанный в 1980-е гг., связанный с глубокими социально-политическими переменами в мире (Дж. Нэйсбит). Некоторые считают, что это — «методологический артефакт», появляющийся вследствие несовершенства методологического инструментария и процедур измерения (Д. Воас и С. Брюс). И, кроме того, задачей будущих исследований является исследование «коммодификации духовности», когда духовность становится товаром и рекламируется на религиозно-духовном рынке.

По мнению некоторых ученых, «духовность стала мегатрендом среди «заинтересованных» социальных ученых, которые развивают эту тему, привлекая внимание широкой аудитории» [25. Р. 61]. Однако многие социологи и психологи уверены, что эта тема — не просто маркетинговый ход в рекламной кампании, что она заслуживает пристального внимания и тщательного изучения как в теории, так и на практике. И самое главное, — сколько ее ни игнорируй, она уже стала важнейшей составной частью социологии религии вообще, и формирующейся «третьей парадигмы трансформации религии» в частности, представляя собой не выдумки отдельных энтузиастов «постхристианской» духовности, а реальность, которую следует изучать.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Процессы урбанизации, плюрализации, секуляризации, антивоенные выступления, борьба с бедностью и расовой дискриминацией.
- (2) Определения «духовности» столь многочисленны, что даже их перечисление невозможно. Есть среди них религиозные — в рамках религиозно-философских школ древности, традиционных религий, мистических традиций, которые обычно относят к так называемой классической духовности, которая в разные эпохи и в разных странах имеет свою специфику. Духовность тесно связана с понятием «Духа», с «духовной жизнью», которая в целом понимается как мера восхождения человека к Богу (Абсолюту, Божеству, Духу) и единения с ним. Есть определения светские, где духовность сводится к душевности, нравственности, интеллектуальности, добродетельности, доброте, любви, гармонии. Есть атеистические, т.к. согласно некоторым концепциям человек может жить без религии, но не может жить без духовности. Под современным видом «духовности» часто подразумевается «новая духовность». Она «включает все аспекты жизни и описывается как новый стиль постсовременной духовной культуры; она демократична, легкодоступна, индивидуалистична и переходит границы институциональных религий, поэтому зачастую внецерковна. Эта духовность уважает природу и характеризуется глубоким чувством связи с миром; она представляет неисчерпаемый источник веры и силы воли» [21. Р. 26].
- (3) П. Эбурдин — соавтор Дж. Нэйсбита по второму изданию книги «Мегатренды. Новые направления трансформации нашей жизни», ставшей бестселлером. В ней авторы анализировали 10 важнейших мегатрендов 1990-х гг., девятое и десятое место среди которых они отводили «религиозному возрождению третьего тысячелетия» и «триумфу индивидуализма». Исследуя взаимосвязь науки и религии, отмечая, что если наука и технология помогают улучшению жизни и освоению мира, понимание жизни приходит благодаря «литературе, искусству и духовности», авторы предсказывали (1990) уменьшение значения главных религий, отход от традиционных институциональных религий и поворот к духовности. По их мнению, «в кризисные времена великих перемен людей привлекают две крайности: фундаментализм и личный духовный опыт».
- (4) Понятно, что «новые формы» этой духовности далеко не новы и тема «обращения к индивиду», его личной вере, религиозным потребностям была центром теологии и разных направлений Реформации, либеральной теологии Ф. Шлейермахера, «индуктивного выбора» П. Бергера — с их обращением к собственному религиозному опыту, представляющему собой «еретический императив» современной ситуации. Можно сказать, что выдающиеся психологи (Олпорт, Фромм, Франкл, Маслоу, Грофф и др.) на протяжении всего XX в. много размышляли и анализировали этот аспект религии как «внутреннюю религию», личностную религию, как главную составную часть личности, необходимую для самореализации и совершенствования человека, открытия им собственного Я.

- (5) «Новая парадигма» (С. Уорнер, Р. Старк, С. Бэйнбридж, Л. Яннаконе, Р. Финке) возникает в процессе ее обсуждения Уорнером, а ее «команда» начинает складываться, когда Р. Старк использовал понятие «религиозная экономика», а Л. Яннаконе применил экономическое понятие *supply-side* при изучении религии. В «новой парадигме» прослеживаются несколько источников: теории рационального выбора, социального обмена и религиозной экономики, разные комбинации которых позволяют говорить о преобладании теории рационального выбора религии или религиозной экономики.
- (6) Тезис, согласно которому человек составляет свою религию из отдельных кусочков, подобно лоскутному одеялу.
- (7) Речь идет о том, Европа или США представляют собой «исключение из правила» всеобщей религиозности. До определенного времени, то есть пока тезис секуляризации доминировал в социологической теории религии, и считалось, что религия находится в упадке, Америка считалась исключением из общего арелигиозного правила, демонстрируя высокие показатели религиозного участия, несовместимые с прогнозами теоретиков секуляризации. В 1980-е гг., когда общая религиозная ситуация в мире меняется и постепенно происходит пересмотр концепций секуляризации, исключением из правила становится арелигиозная Европа, о чем писали прежде всего П. Бергер («евросекулярность») и Г. Дэви («европейская исключительность»).
- (8) В отличие от Г. Дэви два других британских социолога (А. Крокет и Д. Воас) выдвигают концепцию «ни веры, ни церковности» («*neither believing nor belonging*»). По их мнению, если люди «не принадлежат» церкви (выбирают непринадлежность), то и не верят в ее религиозное учение. Недостаточно обнаружить, что люди принимают то или положение веры. Если вера не вносит изменений в их жизнь, то религия имеет гораздо меньшее значение, чем это представляется, исходя из мнений, собранных при опросах.
- (9) Хотя индивидуализация, то есть субъективизация религии, о которой Лукман писал еще в 1960-е гг., как одна из форм нетрадиционной религиозности уже тогда рассматривалась в контексте секуляризации.
- (10) В отличие от фразы Бергера «от судьбы к выбору» при характеристике современного состояния религиозности в его книге «Еретический императив» [3].
- (11) Так, согласно данным Евробарометра церковная посещаемость на протяжении последних 30 лет XX столетия существенно падала в каждой европейской стране, что подтверждается данными европейских и мировых исследований ценностей [23].
- (12) См.: [30; 34].
- (13) «Религиозными», согласно Воасу, являются те, кто: 1) идентифицируют себя с церковью или деноминацией; 2) верят в Бога; 3) достаточно часто посещают религиозные службы; «нерелигиозными» — те, кто не делают ничего из этого.
- (14) Хотя британские социологи рассматривают разные типы религиозности и духовности, в центре их внимания — западное христианство. Это не значит, что их модель не может применяться к другим религиям и традициям.
- (15) Хотя 25% респондентов некоторых европейских стран говорят, что они верят в реинкарнацию, не чувствуется, что это имеет отношение к их идентичности. Поэтому трудно доверять этим цифрам.
- (16) Проблемы «духовности», «духовной революции», «постхристианской духовности» сегодня весьма актуальны и тематизируются многими авторами. В этой статье представлены работы голландских социологов (П. Ахтерберг, С. Оперс, П. Маскини, Д. Хутман и др.), которые работают на социологическом факультете Роттердамского университета, являются единомышленниками и соавторами многих работ по данной проблематике, и британских социологов (Д. Воас, А. Крокетт, П. Хилас, Л. Вудхэд и др.). П. Хилас часто является соавтором голландских социологов, так как их объединяет тема исследований. За исключением Воаса и Крокета, которые относятся к парадигме секуляризации, все

- они — сторонники «тезиса духовного поворота», внесшие свой вклад не только в прояснение понятий, разработку методологии, но и в становление социологической теории, получившей название «социология духовности».
- (17) Эта концепция также отличается и от концепции Г. Дэви «веры без принадлежности» (“believing without belonging”).
 - (18) Поскольку именно эти демографические группы наименее традиционны в своих ценностях и верованиях. Р. Инглхарт в своих исследованиях (1977, 1990, 1997) продемонстрировал, что «постматериализм», в наибольшей степени присущий более молодым возрастным и хорошо образованным когортам, тесно связан с посттрадиционализмом, который понимается как неприятие традиционных ценностей в отношении гендерных ролей, сексуальности, воспитания детей и пр.
 - (19) Они берут три волны мирового исследования ценностей — 1981, 1990, 2000 гг., поскольку это исследование охватывает 20-летний период, что очень важно, поскольку 1980-е гг. считаются временем экспансии постхристианской духовности. Оно также покрывает значительное число стран. И в нем особое внимание уделяется измерению приверженности традиционным моральным ценностям.
 - (20) Франции, Великобритании, Западной Германии, Италии, Нидерландах, Дании, Бельгии, Испании, Ирландии, США, Канаде, Норвегии, Швеции, Исландии.
 - (21) Посттрадиционализм и постхристианская духовность — проявления общего феномена.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Aburdene P.* Megatrends-2010. The Rise of Conscious Capitalism. — Charlottesville: Hampton Roads, 2005.
- [2] *Baerveldt C.* New Age religiosity as a process of Individual construction // The fence, the hare and the hounds in the new age: scientific reflections on the new age / Ed. by M. Moerland. — Utrecht: Jan van Arkel, 1996.
- [3] *Berger P.* The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. — N.Y.: Garden City, 1979.
- [4] *Berger P., Davie G., Focas E.* Religious America, Secular Europe? — Ashgate Publishing Company, 2008.
- [5] *Bellah R., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A. et al.* Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. — Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1985.
- [6] *Bruce S.* God is dead: Secularization in the West. — Oxford: Blackwell, 2002.
- [7] Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure (Hill P.C., Pargament K.I., Hood R.W., Mccullough M.E., Swyers J.P., Larson D.B., Zinnbauer B.J.) // Journal for the Theory of Social Behavior. — 2000. — № 30(1).
- [8] *Campbell C.* The Easternization of the West: A thematic account of cultural change in the modern era. — Boulder (CO): Paradigm, 2007.
- [9] *Davie G.* Religion in Britain since 1945. Believing without belonging. — Blackwell Publishing, 1994.
- [10] *Davie G.* Religion in Europe in the 21-st Century: The Factors to Take into Account // European Journal of Sociology. Arch. Europ. Sociol., XLVII, 2 // Cambridge Journals online, Cambridge Univ. Press, 2006.
- [11] *Davie G.* The Sociology of Religion. — L.: Sage, 2007.
- [12] *Giordan G.* Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory // A Sociology of Spirituality / Ed. by K. Flanagan and P.C. Jupp. — Ashgate, 2007.
- [13] *Hamilton M.* An Analysis of the Festival for mind-body-spirit // Beyond New Age: Exploring alternative spirituality / Ed. by S. Satcliff and M. Bowman. — Edinburg: Edinburg Univ. Press, 2000.

- [14] *Hanegraaf W.J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of secular thought. — Leiden: Brill, 1996.
- [15] *Heelas P.* The Spiritual Revolution: From “religion” to “spirituality” // Religion in Modern World / Ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith. — L.: Routledge, 2002.
- [16] *Heelas P., Houtman D.* Research Note: RAMP Findings and Making Sense of the “God Within Each Person, Rather than Out There” // Journal of Contemporary Religion. — 2009. — Vol. 24. — N 1.
- [17] *Heelas P., Woodhead L., Seel B. et al.* The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality. — Blackwell Publishing, 2005.
- [18] *Houtman D., Heelas P., Achterberg P.* Counting Spirituality? Survey Methodology after the Spiritual Turn // Annual Review of the Sociology of Religion. — 2012. — Vol. 3.
- [19] *Houtman D., Aupers S., Heelas P.* Christian Religiosity and new age spirituality: A cross-cultural comparison // Journal for the Scientific Study of Religion. — 2009. — N 48 (1).
- [20] *Lyon D.* Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times. — Oxford: Policy Press, 2000.
- [21] *Marianski J., Wargacki S.* New Spirituality as a new social and cultural mega-tendency // Anglojezyczny Supplement Przeglądu Religioznawczego. — 2012. — N 1.
- [22] *Naisbitt J.* Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives. — N.Y.: Warner, 1982.
- [23] *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. — N.Y.: Cambridge University Press, 2004.
- [24] *Pellivert M.* Still God’s Continent? Reflections on the Place of Religion in shaping a common European Identity // The European Forum at Hebrew University. 2008.
- [25] *Popp-Baier U.* From Religion to Spirituality — Megatrend in Contemporary Society or Methodological artifact? A Contribution to Secularization Debate from Psychology of Religion // Journal of Religion in Europe. — 2010. — N 3.
- [26] *Possamai A.* Alternative Spiritualities and the Cultural logic of the late Capitalism // Culture and Religion. — 2003. — N 4.
- [27] *Sheldrake P.* A Brief History of Spirituality. — Oxford: Blackwell, 2007.
- [28] *Stark R., Iannaccone L.* A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1994. — N 1.
- [29] *Sutcliffe S., Bawman M.* (Eds). Beyond New Age: Exploring Alternative spirituality. — Edinburg: Edinburg UP, 2000.
- [30] The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P. Berger. — Washington (D.C.): Ethics and Public Policy Center, 1999.
- [31] *Van Otterloo A., Aupers S., Houtman D.* Trajectories to the New Age. The Spiritual Turn of the first generation of Dutch New Age teachers // Social Compass. — 2012. — N 59(2).
- [32] *Voas D., Crockett A.* Religion in Britain: Neither believing nor belonging // Sociology. — 2005. — N 39 (1).
- [33] *Voas D.* The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe // European Sociological Review. — 2009. — N 25(2).
- [34] *Voas D., Bruce S.* The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred // A Sociology of Spirituality / Ed. by K. Flanagan and P.S. Jupp. — Ashgate, 2007.
- [35] *Voas D., Day A.* Recognizing Secular Christians: Towards an Unexcluded Middle in the Study of Religion. ARDA GUIDING PAPER // URL: <http://www.The ARDA.com>, 2009.
- [36] *Voas D., Doebler S.* Secularization in Europe: Religious Change between and within Birth Cohorts // Religion and Society in Central and Eastern Europe. — 2011. — N 4(1).
- [37] *Woodhead L.* Real religion and fuzzy spirituality? Taking Sides in the sociology of religion // Religions of Modernity: Relocating the sacred to the self and the digital / Ed. by S. Aupers and D. Houtman. — Leiden: Brill, 2010.

FROM «RELIGIOSITY» TO «SPIRITUALITY»: THE EUROPEAN CONTEXT

E.D. Rutkevich

Institute of Sociology

Russian Academy of Sciences

Krzhizhanovskogo str., 24/35, bl. 5, Moscow, Russia, 117218

Recently the quite not sociological term ‘spirituality’ has become widespread in the Western sociology of religion and is often contrasted with the term ‘religiosity’ as a description of religious consciousness. Many authors write not only about traditional church religiosity, but also about ‘fuzzy fidelity’, ‘spirituality’, ‘spiritual revolution’ as a stable trend for many European countries and beyond. The article focuses on the question how the changes of religion are considered by European scientists, how they interpret the term ‘spirituality’ — is it a ‘megatrend’, a ‘methodological artifact’, a commodity of ‘spiritual supermarket’ or a part of an overall commodification process — and what are the difficulties of its study.

Key words: religiosity; spirituality; religious changes; ‘fuzzy fidelity’; spiritual revolution; post-Christian spirituality; spiritual shift.