

ТЕМА НОМЕРА

# ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В ГЛОБАЛЬНОМ ПОСТМОДЕРНЕ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ МЕТАМОРФОЗЫ

DOI: 10.19181/vis.2021.12.3.737

## (Не)религиозное разнообразие и соотношение религиозного, духовного и светского в сознании современного человека

**Ссылка для цитирования:** Руткевич Е. Д. (Не)религиозное разнообразие и соотношение религиозного, духовного и светского в сознании современного человека // Вестник Института социологии. 2021. Том 12. № 3. С. 54–78. DOI: 10.19181/vis.2021.12.3.737

**For citation:** Rutkevich E. D. (Non)Religious Diversity and correlation of religious, spiritual and secular in the consciousness of modern man. *Vestnik instituta sotziologii*. 2021. Vol. 12. No. 3. P. 54–78. DOI: 10.19181/vis.2021.12.3.737



**Руткевич  
Елена Дмитриевна<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Институт социологии РАН,  
Москва, Россия

erutkevich@yandex.ru

AuthorID ПИНЦ: 711831

**Аннотация.** Сегодня в мире растёт нерелигиозное разнообразие, которое в данном контексте понимается не как многообразие вер, религий, нерелигий и т. п., но как разнообразие типов нерелигиозного сознания и категорий нерелигиозной идентичности. Здесь рассматриваются лишь некоторые аспекты этой обширной темы. Во-первых, теоретические предпосылки и обоснования изменения западной нерелигиозной идентичности, происходящего в процессе перехода от Вестфальской к поствестфальской системе религиозного управления и становления особого типа плюрализма, формирующегося в процессе дедифференциации религии, глобализации и трансформации «религии места и нации» в транснациональную религию «без места и нации», когда меняется соотношение религиозного, духовного и светского в сознании постсовременного человека. Во-вторых, анализируются истоки и причины этой трансформации нерелигиозного сознания в «долгие 1960-е». В-третьих, прослеживается эволюция таких типов нерелигиозного разнообразия, как «духовные, но не религиозные», «никакие» и «постпротестанты», и связующее их понятие «духовность». Категория «духовные, но не религиозные», иногда воспринимаемая как сомнительная и неубедительная, появляющаяся в контексте контркультурной духовности, на мой взгляд, очень важна для понимания западной, особенно американской нерелигиозности вообще и происходящих сегодня процессов в частности. Процессов, которые связаны с ростом «никаких» и распространением «постпротестантов», имеющих отношение к культуре Woke, претендующих на роль «спасителей человечества», придающих большее значение «новой

постпротестантской этике» (а не религии и традиции), стремящихся к политизации религии, сакрализации политики, расовых и гендерных отношений. Отвергая «старую религию» и провозглашая «новую этику», переходя от идеалов многообразия, всеобщей толерантности и политкорректности к «воинствующему морализму и жестокому догматизму», они подтверждают идею о «сложной нерелигиозности» эпохи «поздней современности», которая представляется знаменем времени и требует пристального внимания учёных.

**Ключевые слова:** нерелигиозное разнообразие, духовность, религия, нерелигиозность, «духовные, но не религиозные», «никакие», «плюрализм», «дедифференциация религии», «постпротестанты», «новая этика», «нерелигиозная «сложность»

Хотя споры о том, что происходит с религией, продолжаются, несомненно, что религиозный ландшафт меняется в современном мире. Есть несколько перспектив глобальной картины нерелигиозности («секуляризация» и упадок религии; «десекуляризация» и возрождение религии; «трансформация религии»), согласно которой религия меняется как по форме, так и по содержанию, и никогда уже не будет прежней. Подвергается сомнению даже употребление термина «религия»<sup>1</sup>.

Проблема, однако, не в том, какая из этих перспектив актуальнее в настоящее время, а в том, как их совместить воедино, поскольку всё, что описывает эти перспективы, одновременно присутствует в сегодняшней реальности, и поэтому они оказываются дополняющими друг друга, особенно в контексте проблематики данной статьи.

В современных обстоятельствах представляется уместным подход, не выделяющий какое-то одно измерение (возрождение, упадок, изменение), но совмещающий их все, подчёркивающий «сложность»<sup>2</sup> исследуемой реальности. «Религиозная сложность» означает не просто религиозное разнообразие, как считал Р. Уитноу [25], впервые употребивший этот термин. Это понятие гораздо шире, т. к. «сложность» означает одновременное присутствие религиозного упадка, роста и изменения на разных уровнях общества<sup>3</sup>, и может существовать в относительно одно-

<sup>1</sup> Представители «идеологической критики» — Т. Асад, Р. Маккатчеон, Т. Фитцджеральд — подвергают критике понятие «религия» как западную универсальную конструкцию, которая оказывается не нейтральной и описательной, а нормативной, выполняющей политическую и идеологическую функции.

<sup>2</sup> Речь идёт о концепции «религиозной сложности» («religious complexity») И. Фурсет и её коллег, согласно которой несколько иногда противоположных религиозных и нерелигиозных тенденций могут существовать одновременно на разных уровнях обществ. В отличие от деприватизации, которая существует на мезоуровне, «религиозная сложность» относится к целому ряду феноменов: религиозному упадку, росту и изменению на макро-, мезо- и микроуровнях, включая множество религиозных форм на каждом из них [13, с. 73–74].

<sup>3</sup> Примером чего могут служить северные страны (Швеция, Дания, Норвегия, Исландия, Финляндия), относительно однородные в религиозном отношении, с одной доминирующей религией, где имеют место религиозный упадок, рост и изменения на разных уровнях. Поэтому они могут рассматриваться и как секулярные, поскольку религиозность в них постоянно уменьшается, так и религиозные, поскольку религиозность не исчезла, а приняла секулярную форму.

родных обществах, как в случае северных стран с одной доминирующей религией, где имеют место религиозный упадок, рост и изменения на разных уровнях. И сегодня крайне сложно обойтись без такого понятия, особенно в случае религиозно разнообразных обществ и многоликой нерелигиозности [13, с. 73–74].

Сегодня в мире появляется множество возможностей быть религиозным и нерелигиозным, растёт не только «религиозное», но и «нерелигиозное» разнообразие, а вместе с этим и проблемы: как теоретические, так и практические, связанные с необходимостью улучшить методы наблюдения за феноменами, которые выходят за рамки общепринятых границ религии.

Нерелигиозное разнообразие, которое в данном контексте понимается не как многообразие вер, религий, нерелигий и т. п., но как разнообразие типов нерелигиозного сознания и категорий нерелигиозной идентичности. В статье рассматриваются лишь некоторые аспекты этой обширной темы. Во-первых, теоретические предпосылки и обоснования изменения западной нерелигиозной идентичности, происходящего в процессе перехода от Вестфальской к поствестфальской системе религиозного моделирования и становления особого типа плюрализма, формирующегося в процессе дедифференциации религии, глобализации и трансформации «религии места и нации» в транснациональную религию «без места и нации», когда меняется соотношение религиозного, духовного и светского в сознании постсовременного человека. Во-вторых, анализируются истоки и причины этой трансформации нерелигиозного сознания в «долгие 1960-е». В-третьих, прослеживается эволюция таких типов нерелигиозного разнообразия, как «духовные, но не религиозные», «никакие», «постпротестанты» и связующее их все понятие «духовность». Категория «духовные, но не религиозные» иногда воспринимаемая как сомнительная и неубедительная, появляющаяся в контексте контркультурной духовности, на мой взгляд, очень важна для понимания западной, особенно американской, религиозности в целом и происходящих сегодня процессов в частности. Процессов, которые связаны с ростом «никаких» и особенно с распространением «постпротестантов», имеющих отношение к культуре Woke; претендующих на роль «спасителей человечества»; придающих большее значение «новой постпротестантской этике», а не религии и традиции; стремящихся к политизации религии, сакрализации политики, расовых и гендерных отношений.

Отвергая «старую религию» и провозглашая «новую этику», переходя от идеалов многообразия, всеобщей толерантности и политкорректности к воинствующему морализму (морализаторству) и жестокому догматизму, они подтверждают идею о «сложной нерелигиозности» эпохи «поздней современности», которая представляется знаменем времени и требует пристального внимания учёных.

Всплеск интереса к *нерелигиозному разнообразию и плюрализму «никаких»* представляет собой часть другого феномена – растущего интереса к пониманию и управлению политико-экономическими последствиями и крупномасштабной и непрерывной социетальной трансформации.

Динамика развития нерелигиозного разнообразия тесно связана с динамикой и процессами развития современного глобального общества, включая массовую миграцию, урбанизацию, плюрализацию, рост грамотности и технологий, цифровизацию (и связанную с ней доступность разнообразных ресурсов), детрадиционализацию, транснационализацию. Следствием этих процессов в процессе перехода от Вестфальской к поствестфальской системе религиозного моделирования<sup>1</sup>, от дифференциации к дедифференциации религии становится значительный рост инноваций в религиозной, нерелигиозной и духовной сферах и их «религиозная сложность».

На Западе в последние десятилетия происходит значительный рост «никаких»<sup>2</sup> («nones»), утверждающих в опросах и исследованиях религиозности, что не отождествляют себя ни с какой религией, «не имеют религии» («no religion») или «религиозных предпочтений» («religious preferences»). В некоторых странах их количество даже превышает численность считающих себя христианами, что говорит о значимом изменении в сознании людей не только по отношению к религии, но и к культуре и обществу в целом (плюрализму, либеральным ценностям, политике, образованию, иммиграции, социальной активности). Этот процесс начинается в 1960-е гг. и продолжается более полувека не только в «светской» Европе, но и в «религиозной» Америке<sup>3</sup>, и сопровождается изменениями нерелигиозного сознания и оказывается в центре внимания социальных учёных разных стран.

## Растущий религиозный плюрализм и дедифференциация религии

Почти до конца XX в. учёные не замечали указаний (если не доказательств) на изменения Вестфальского религиозного моделирования, т. е. параллелизма религиозной и гражданской идентичностей по фор-

<sup>1</sup> О сдвиге от Вестфальской системы религиозно-государственного моделирования и регулирования (в связи с установлением в 1648 г. Вестфальского договора, покончившего с религиозными войнами и установившего право сюзерена устанавливать религию по принципу «чья земля, того и вера» («cuius region eius religio»)) к поствестфальской писал П. Байер [5; 6].

<sup>2</sup> В социальных науках термин «никакие» появляется для обозначения тех, у кого хотя и нет или недостаточно религиозной веры, но кто, в отличие от атеистов и агностиков, не ассоциирует себя с чёткой нерелигиозной позицией. Эта категория может также включать и тех, кто, не имея религиозной аффилиации, по определённым религиозным показателям может быть даже более «религиозным», чем некоторые из имеющих религиозную принадлежность. Довольно сложно дифференцировать степень и качество нерелигиозности, религиозности и духовности в сознании человека как в обыденной жизни, так и в научном исследовании, о чём идёт речь в моей статье «Религия, неверие и духовность «никаких»: проблемы определения и изучения» // Научный результат. Социология и управление. 2020. Вып. 6. № 3. ISSN 2408–9338 [URL: <http://rrsociology.ru/journal/issue/3-25-2020/>]. Поэтому здесь обсуждение «никаких» минимально.

<sup>3</sup> Америка довольно долго считалась «исключительной» в религиозном отношении. Однако после выхода книги «Религиозная Америка, светская Европа?» под ред П. Бергера исключением из общего правила стала считаться не Америка, которая религиозна, как и многие страны в мире, а Европа, которая преимущественно является «светской» [4].

муле «одна нация – одна религия». В процессе перехода к поствестфальской системе всё больше государств принимают идею множественного гражданства, деэтнизации государственной идентичности, означающей ограничение гражданских религий, национальных идеологий и контроля над религиями. Что касается религии в поствестфальских обстоятельствах, то уменьшается способность доминирующей религии большинства функционировать в качестве эффективной монополии, определяющей религиозные идентичности и практику её последователей. С ростом форм и степени нерелигиозного разнообразия растёт нетолерантное отношение к религиозным меньшинствам<sup>1</sup>. В процессе транснационализации религии структурирование по типу «центр – периферия» становится всё менее отчётливым, что означает не только всё большее присутствие во всё больших частях мира, но и относительную децентрализацию религиозной власти и аутентичности. Наконец, появляется альтернативное моделирование религии на основе не государства, а экономики, СМИ, т. е. в терминах производства и потребления, информации и развлечений. И тогда вполне вероятно, что гибридная синкретическая идентичность может стать заметным явлением [5].

Байер видел признаки сдвига от Вестфальской к поствестфальской системе религиозного моделирования отнюдь не в «десекуляризации», «религиозном возрождении» или «духовной революции», а по иронии судьбы в секуляризации (социальной дифференциации) и глобализации. Как отмечал Казанова [10], наиболее важный момент секуляризации – социальная дифференциация, которая забирает у религии её влияние, авторитет и место в обществе, лишая её многих прежних ролей, но отводит ей чисто религиозный сектор с определённой системой деятельности и чёткими границами. Этот процесс усиливается в связи с ростом колониальных и национальных светских государств и поддерживается религиозными элитами, которые создают бюрократические формы религиозной структуры с чёткими правилами и вознаграждениями, зачастую получая государственное признание.

В процессе глобализации и перехода от Вестфальской системы<sup>2</sup> и «религии места и нации» к поствестфальской транснациональной системе и религии «без места и нации» ситуация меняется. С одной стороны, религия выходит из отведённого ей «гетто» на простор без границ, укрепляются её транснациональные связи, способствующие углублению её «бренда», консолидации возможностей [5]. А другой стороны, ей противостоят властные силы дедифференциации эпохи поздней современности в лице растущего благосостояния во всём мире и влиятельного глобального среднего класса с его индивидуалистическими и либеральными ожиданиями «голоса и выбора».

<sup>1</sup> Результаты последних исследований голландских социологов свидетельствуют о том, что самое нетолерантное отношение к исламу в Европе – со стороны нерелигиозной части населения [21].

<sup>2</sup> Вестфальская система соответствует этапу модернити, а поствестфальская – этапу постмодернити. Если современная религия – это дифференцированная религия, то постмодерная может (но не обязательно) означать распад этой дифференциации.

Кроме того, массивная экспансия образования и дерегулирование информации благодаря интернету и цифровой революции значительно ослабляют религию (права религиозных лидеров и бюрократических форм религиозной организации). Она во многом теряет монополию на религиозное знание (и практику), которое раньше было в ведении исключительно религиозных профессионалов, а теперь доступно всем желающим, которые могут создавать как реальные, так и виртуальные сети и группы.

Религиозные структуры теряют способность контролировать свои границы и паству (управлять и следить за чистотой учения и верующими), тогда как обычные люди чувствуют больше полномочий по отношению к религии и хотят думать и выбирать, а не только следовать долгу и послушанию. Не удивительно, что некоторые вообще отказываются от религии, немногие испытывают враждебность, другие активно ищут, находят и создают духовные альтернативы. Но большинство сохраняет отдельные элементы религии (обряды: крещение, свадьбы, похороны, различные символы и нарративы), которые всё ещё представляют важность для них, отвергают другие (аффилиацию/регулярное посещение церкви) и сочетают их с рядом иных важных источников [24, с. 45].

Именно это Вудхед называет усиленной формой дедифференцированного религиозного плюрализма<sup>1</sup>: всё больше людей считают себя «нерелигиозными» («no religion»), понимая под религией догматические верования современных обществ или их определённые аспекты, не становясь при этом атеистами и не отвергая веру в нечто запредельное, придающее смысл жизни. Они не отказываются от всех составляющих религии, чтобы признать себя секулярными, но и не являются религиозными в одних сферах и светскими в других. Они являются одновременно и религиозными, и светскими.

Люди перестают жить в терминах чисто дифференцированной религиозной сферы, которая ассоциировалась раньше с посещением церкви по воскресеньям, а сегодня религиозные и духовные смыслы проникают в разные, не только приватные сферы. При этом религия в ситуации дедифференциации и дерегулирования получает ряд преимуществ в виде больших возможностей в разных сферах и большого разнообразия «продуктов» на религиозном и духовном рынке. Многие продолжают отталкиваться от существующих мировых религиозных традиций, но с привлечением уникально правоверных религиозных фундаменталистов. Другие, напротив, изобретают «новые религии».

<sup>1</sup> В качестве наиболее характерного примера для лучшего понимания третьего типа плюрализма приводятся британские католики, большинство которых не считают себя религиозными. Только 20% из них говорят, что являются «религиозными», 10% – что они духовные, 20% – и религиозные, и духовные. Больше всего (30%) тех, кто говорят: «я не стал бы описывать себя или свои ценности и верования как духовные или религиозные». Поразительно, что 25% считающих себя католиками, не верят в Бога, и больше половины не ходят в церковь. Большинство не идентифицируют себя в качестве «религиозных» или «духовных», когда у них есть другой выбор. И 20% тех, кто считают себя католиками, говорят, что «вообще не испытывают влияния какой бы то ни было религии» Однако практически все католики – прихожане (те, кто ходят в церковь, 70%), верят в Бога и молятся (40%) [24, с. 42–43].

Самые быстро растущие в мире религии сходны в том, что являются необычайно дезорганизованными, допускающими значительное участие мирян (при размывании границ между клиром и мирянами), носят предпринимательский характер, экспериментируют с учением, практикой, формами авторитета и, как правило, оказываются недолговечными. Старые религии и церкви в этой ситуации пытаются укреплять линию обороны, углублять и поддерживать границы чёткими положениями веры и строгостью морального учения, находя государственную и международную поддержку. Так что на макроуровне они продолжают своё существование, тогда как на мезо- и микроуровнях всё больше теряют свою уместность и поддержку.

В одной из своих последних работ «Многие алтари современности» П. Бергер предлагает нам полезную перспективу для понимания религии в современном мире. Во-первых, существует религиозный плюрализм, т. е. плюрализм различных религиозных выборов, сосуществующих в одном и том же обществе; во-вторых, плюрализм секулярного дискурса и различных религиозных дискурсов, т. е. плюрализм религиозного и светского существования в том же обществе. Для большинства верующих вера и секулярность не являются взаимоисключающими способами отношения к реальности. Вопрос состоит не в том, чтобы выбрать то или другое, но скорее в том, чтобы соединить и то, и другое. Способность управлять различными дискурсами или различными релевантными структурами – существенная характеристика современного человека [3, с. 53]. Эти типы плюрализма пересекаются, усиливая друг друга.

Британский социолог Л. Вудхед<sup>1</sup> предлагает добавить ещё один тип плюрализма, имеющий тесную связь с первыми двумя, но выходит за их пределы, и который помогает лучше охватить и упорядочить многие «несообразности», противоречия и нестыковки при классификации нынешнего нерелигиозного разнообразия, а также объяснить черты современной религии и идентичности, в том числе рост «никаких» и то, почему молодые поколения сопротивляются религиозным «ярлыкам».

Предлагаемый ею третий углублённый, усиленный (*intensified*) плюрализм означает стирание границ между религиями, религиозным и светским и поэтому называется *плюрализмом религиозной дедифференциации*. Он тесно связан с дедифференциацией прежде отделённых друг от друга обширных социальных областей, которую многие страны, включая Британию и США, переживают сегодня, и которая даёт о себе знать растущим числом тех, кто говорит о себе как о «неимеющих религии» (*no religion*) и/или «никаких» [24]. Зачастую новые формы религии отрицаются в качестве таковой как старыми традициями, так и некоторыми учёными.

Но сегодня всё больше людей дистанцируются от религии и идентифицируют себя в качестве «нерелигиозных» (*no religion*), не обязательно теряя интерес ко всем аспектам религии и вовлечённость в рели-

<sup>1</sup> Учёная пришла к выводу о необходимости расширить эту типологию в процессе исследования ценностей и верований в Британии (Шотландии, Англии и Уэльсе, не включая Сев. Ирландию) в 2013–14 гг. [24].

гиозную деятельность, демонстрируя «сложную нерелигиозность». Мне представляется, что когда все привычные категории для описания этих типов не «работают» как надо, весьма уместными оказываются такие понятия, как «плюрализм дедифференциации» и «религиозная сложность», которые помогают понять, что происходит размывание чётких границ между религиозным и нерелигиозным, что религия проникает в те сферы жизни, в которых ей раньше не было места; что привычный религиозный порядок заменяется чем-то новым и требует пристального внимания исследователей.

### **Культурные сдвиги в «долгие 1960-е»: истоки и причины появления «духовных, но не религиозных», «никаких» и «постпротестантов»**

Чтобы понять, *почему* меняется нерелигиозная идентичность современного западного человека, важно вспомнить, что происходило в 1960 гг., которые многие историки называют «долгими», сыгравшими немалую роль в формировании «духовных, но не религиозных», «никаких» и «постпротестантов».

Рост числа людей, «не имеющих религии» (no religion), и уменьшение количества традиционных верующих христиан резко контрастируют с ситуацией 1950-х гг., когда «христианская культура» была доминирующей в западных обществах. Согласно Брауну и Маклеоду, поворотный пункт, или «водораздел», – это 1960-е, которые стали называться «десятилетием секуляризации» [8; 17]. «Долгие 1960-е» (1958–74) – период в европейской религиозной истории, сравнимый по значимости с Реформацией, поскольку означает конец христианской эпохи и поворот от христианского мира к постхристианскому, секулярному плюралистическому миру [17, с. 15]. Здесь следует искать причины последующих «культурных войн», поляризации западных обществ на основе разных систем ценностей, упадка традиционной религии, краха «библейской морали», появления «новой этики», «новой духовности», «духовного поворота», «духовного рынка», распространения религиозного плюрализма, появления в недалёком будущем «никаких», «постпротестантов» и Woke.

Именно в это время гуманизм (секуляризм) становится доминирующим мировоззрением в западном мире и происходит столько значимых событий для понимания секуляризации и роста числа «неопределённых», «никаких», «не имеющих религии» в 1990-е гг., что необходимо хотя бы кратко их перечислить: «*контркультура*», «*сексуальная революция*» (и в Европе, и в США), *протестные движения против войны во Вьетнаме*, оказавшей огромное травматическое влияние на сознание американцев, с последующей культурной и социально-политической поляризацией общества; *движения за гражданские права и эмансипа-*

цию: расовую<sup>1</sup>, социальную, гендерную, сексуальную (в Европе и США); *политическая поляризация* между либералами и консерваторами; *всё большее слияние религии и политики* в США, достигшее кульминации в «стратегии Бога» в 1980-е гг. после выборов Рейгана; *изменения стилей и качества жизни* (конец в 1950–60 гг. германского «экономического чуда», экономического роста во Франции и Британии) в связи с беспрецедентным ростом благосостояния представителей рабочего класса и низшего среднего класса, что привело к едва уловимым изменениям жизненного стиля и к ослаблению традиционных связей (семейных, соседских, общинных, партийных и религиозных); *рост евангелического протестантизма* – характерное и очень важное явление для США, но не для Европы.

Ключевым событием в религиозной жизни Европы и США этого периода стал Второй Ватиканский Собор (1962–65), инициировавший «внутреннюю секуляризацию» и «внутреннюю конкуренцию». По своим последствиям он был подобен «французской революции в церкви» (по словам кардинала Суэненса) и сыграл огромную роль в трансформации Католической церкви (её учения, литургии, организации, структуры); распространении секулярного мышления и экуменизма с его глобальной идеей объединения всех церквей; в создании предпосылок для плюрализма и конкуренции; изменении отношения к традиции и осовременивании самой традиции, против чего возражали интегрисы – лефевристы<sup>2</sup>. В рамках католической монополии возникает «внутренняя религиозная конкуренция» как между церковными движениями, группами и общинами, так и между этими движениями и «первичной» католической религиозной структурой (приходами и епархиями). Иначе говоря, Католическая церковь, реформируя себя изнутри, стала более секулярной, плюралистичной, конкурентоспособной и подготовленной к последующим изменениям в мире и сознании её паствы.

Важный аспект религиозной жизни «долгих» 1960-х – «разрушение религиозной социализации» как следствие «культурной революции», изменения гендерных ролей, предписанных обществом и церковью, и сексуальной морали женщин, набожность которых на протяжении долгого времени поддерживала христианскую культуру [8]. В результате этого процесса разрушаются общепринятые социальные образцы передачи, поддержания и распространения традиционных ценностей, верований и практик, а также их интерпретаций. Кроме того, исчезают возможности привычных контактов с религиозными институтами по мере того,

<sup>1</sup> Убийство в 1968 г. М. Л. Кинга – баптистского проповедника и лидера движения за права афроамериканцев, известного ненасильственными мерами борьбы и воззванием «у меня есть мечта» как часть «американской мечты», провозгласившим, что все люди – и чёрные, и белые – станут братьями, всколыхнуло всю Америку, по всей стране прокатилась волна выступлений, и число жертв было впечатляющим – 46 человек были убиты и 2500 ранены. Ситуация вокруг убийства Дж. Флойда говорит о том, что спустя полвека «расовая проблема» настолько обострилась, что принимает псевдорелигиозную форму.

<sup>2</sup> Часть католического епископата под руководством М. Лефевра (известного противника проводимых католической церковью реформ), выступавшая против модернизации и секуляризации церкви.

как происходит их замещение светскими агентами в образовании, благотворительности, семейных обрядах (свадьба, похороны и т. д.). Так что неумение родителей приобщить детей к вере – это долговременная тенденция. На способность родителей передавать свой духовный капитал влияет также общий уровень «окружающей религии» в культуре, включающей такие аспекты, как религиозная социализация в школе, общая поддержка церквей, верования и установки сверстников.

Кризис религиозной социализации сегодня – одна из самых важных причин роста «никаких». Можно сказать, что с каждым новым поколением американцы становятся всё менее религиозными, а генерационное различие – главным двигателем упадка. За американским религиозным упадком стоит образец замещения когорт. Этот упадок начинается с когорт, родившихся в начале XX в. И с тех пор от когорты к когорте падают: 1) религиозная аффилиация; 2) церковная посещаемость; 3) глубокая вера в Бога [23].

Не менее значимым был также *рост альтернативных духовностей*. 1960-е – время «духовного пробуждения» в США, сравнимое по значимости с другими «пробуждениями»<sup>1</sup> в американской истории XVIII–XIX столетий, но которое сильно от них отличается. Так, если в более ранних «пробуждениях» ключевая роль принадлежала ревивалистам и евангелическим проповедникам, то в последнем они не играли никакой роли. Духовное пробуждение 1960-х, ознаменовавшее собой переход к постсовременному и постматериалистическому обществу этапа «поздней современности», затронуло также и Европу. Оно характеризовалось наличием множественных истин, идентичностей, религий и духовностей. Не только в Америке, но и в Европе получают распространение понятия «духовность» «новая духовность», «постхристианская духовность»<sup>2</sup>, подчёркиваются неограниченные возможности и открытость «духовного супермаркета» для свободного индивидуального выбора, в отличие от догматических и авторитарных христианских церквей.

Поколение бэби-бумеров стояло у истоков «контркультуры» 1960-х гг. Важной характеристикой этого поколения было отрицание ограничивающих догм, ассоциирующихся с традиционной религией,

<sup>1</sup> Три волны Святого Духа в истории Америки также называются «духовными пробуждениями».

<sup>2</sup> «Постхристианская духовность» в основе своей есть совмещение романтической концепции Я и имманентной концепции сакрального (священного). В ней подчёркивается значение невидимых сакральных сил, присутствующих в человеке, придающих всей жизни особую значимость. Это отличает её как от традиционной христианской духовности, которая является не имманентной, а трансцендентной (т. е. Истина и Божество находятся «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 истины), 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, в основе которого не разум или вера, а глубины человеческого Я, которое, по сути своей, божественно.

и пробуждение новой духовности, связанной с движением Нью эйдж. Её формированию способствовали религиозные учения Востока, особое внимание уделявшие индивидуальному просвещению, и использование психоделических наркотиков и альтернативных медицинских практик, фокусирующихся на целостном (холистическом) излечении. Плюрализм, равенство, разнообразие и индивидуальная свобода – те ценности, которые стали частью родительской практики многих бэби-бумеров, которые, в отличие от их родителей, в меньшей степени стремились вовлекать своих детей в религиозные традиции и прививать им веру. Так что многие миллениалы получили пассивное руководство от своих родителей, позволявших своим детям независимо исследовать религию и духовность. Свободное самостоятельное исследование этих областей миллениалами в известной степени способствовало религиозной безграмотности.

В 1960-е были заложены предпосылки для важных тенденций развития западной религиозной жизни, которые нашли впоследствии отражение в теории (роста, упадка и изменения религии) будущего бурного роста консервативных форм христианства, особенно евангелического протестантизма (роста религии); появления «духовных, но не религиозных» и распространения «альтернативных форм духовностей» (изменения религии); увеличения количества людей, «не имеющих религии», и «никаких» (роста нерелигии как изменения религии); и в конечном счёте – к появлению «новой этики», постпротестантства и культуры Woke как новой квазирелигии.

Вместе с тем можно говорить не только о дехристианизации, но и о размывании границ между религиозными традициями, между секулярным и религиозным, о влиянии глобализации с её всевозрастающей открытостью. Можно интерпретировать происходящие изменения в контексте «упадка структурированных человеческих отношений и иерархии, с одной стороны, и уменьшения социальной сплочённости – с другой, что приводит к ситуации коллективной «лиминальности» (liminality), при которой индивид освобождается от традиционных социальных ограничений и оказывается перед необходимостью заново определять себя» [18, с. 370].

## **Типология понятия «духовность» – основа для понимания «духовных, но не религиозных», «никаких» и «постпротестантов»**

«Духовность» в социальных науках долго оказывалась лишь альтернативой институциональной религии, без определения и понимания, что же это такое. Слово «духовность» редко определяется точно. Для большинства американцев – это что-то о связи с Богом, но понимание этой связи весьма различно, и когда духовность может означать столь разные вещи, как же её интерпретировать? Несмотря на то, что слова «дух», «духовность», «духовное» у всех на слуху, трудно ухватить их

суть. И хотя многие люди считают, что знают значение этих слов, они по-прежнему двусмысленны и неопределённые в качестве исследовательских категорий.

Во многих исследованиях «духовность» остаётся чем-то вроде «неизученного чёрного ящика», а простое разграничение религии и духовности не только не охватывает всей реальности американской религии, но и несправедливо по отношению к сложности самой духовности [1].

Чтобы лучше понять, как меняется нерелигиозная идентичность современного человека, необходимо выработать более адекватные способы понимания «духовности», лежащего в основе духовного, религиозного и нерелигиозного опыта. И здесь весьма уместной оказывается типология духовности, предложенная Н. Аммерман. Она предпринимает попытку открыть «чёрный ящик духовности», показать её значение в повседневной жизни и культурном контексте, выделив для описания духовности четыре типологические категории (дискурса).

Во-первых, «*теистический дискурс*». Духовность здесь понимается как установление связи с Богом, понимаемой, как правило, в контексте христианской традиции. Представители этой группы связывают духовность с такой деятельностью, которая пробуждает, дисциплинирует и укрепляет дух (молитва, чтение Библии, связь с друзьями-христианами). Религиозные институты помогают им приобрести привычки, обычаи, правила, практики, которые ассоциируются у них с духовным взглядом на мир. Результатом такой сосредоточенности на духовной жизни становится способность видения сверхъестественного измерения жизни, тайны и чуда, непостижимого и загадочного, не выходящего за рамки христианской теологии.

Во-вторых, – «*экстратеистический дискурс*», где духовность понимается как «имманентная духовность», содействующая аффективному опыту, не связанному ни с христианским Богом (спасением, бессмертием души и т. д.), ни с иными божествами. Но она даёт ощущение целостности жизни, сопричастности общечеловеческому духу и трансцендентному миру, взаимосвязи человека с коллективом, миром природы, проявляется в глубоком сострадании и переживании священного. Духовное здесь усматривается также в произведениях искусства, музыке, во всех проявлениях прекрасного, во всём, что повергает в трепет, заставляет выйти за рамки обычной деловой жизни, будит воображение, рождая «слухи об ангелах» и «сигналы трансценденции» (по П. Бергеру). Часто такая духовность описывается как поиски смысла, пути, истины и цели, руководящего принципа жизни, как открытие в себе «искры Божественного» [1]. При этом не возникает потребности в авторитетах. В немалой степени такой тип духовности характерен для светских «нерелигиозных» людей.

Если не состоящие в религиозных общинах обращаются к теистическому дискурсу в минимальной степени, то экстратеистический тип духовности, напротив, имеет отношение как к людям, не связанным

с церквями<sup>1</sup>, так и к членам традиционных религиозных общин<sup>2</sup>. Они разговаривают как на духовном языке своих традиций, так и за их пределами. В этом смешанном дискурсивном поле хорошо видна проницаемость границ между традиционными христианскими общинами и остальной культурой, на что обращают внимание многие исследователи.

Но далеко не все христианские общины, особенно консервативные протестанты и мормоны, обращаются к духовному дискурсу, выходящему за рамки их теизма. Обращение к экстратеистическому дискурсу<sup>3</sup> зависит скорее от религиозной принадлежности (или непринадлежности), чем от демографических показателей. Мужчины и женщины, афроамериканцы и евроамериканцы – все в равной степени используют экстратеистические термины.

Люди пожилого возраста с большей вероятностью будут использовать теистические категории и в меньшей – экстратеистические; напротив, в наибольшей степени экстратеистические категории будут использованы не молодым, а средним поколением (1942–72 годов рождения), то есть бэби-бумерами, о чём говорят и другие исследования.

Бумеры сохраняют открытость к широким определениям духовности. И хотя высшее образование статистически является не очень важным фактором, можно предположить, что университетский кампус может стать местом встречи с экстратеистическим дискурсом. Сегодняшний экспрессивный индивидуализм, уходящий своими корнями в философию романтизма и прагматизма, имеет альтернативные, нетеистические способы описания моральной жизни, доступные хорошо образованным людям.

Третья категория – «*этическая духовность*». Согласно Н. Аммерман, – это общий знаменатель для первых двух категорий, и такой духовный опыт проявляется в помощи другим, преодолении собственного эгоизма, моральном, правильном поведении, основная черта которого – доброта. Почти три четверти итальянской<sup>4</sup> и американской выборки определяют духовность в моральных терминах, не отличающихся от того, что участники проекта Аммерман описывают как «Золотое правило христиан», т. е. стремление жить добродетельной жизнью. Эта форма духовности характерна для религиозного американского

<sup>1</sup> 91% не аффилированных, 10% неоязычников [1, с. 21].

<sup>2</sup> Католики – 60%, протестанты основного направления – 57%, афроамериканские протестанты – 50%, мормоны – 40%, консервативные протестанты – 25% [1, с. 21].

<sup>3</sup> Несмотря на широкую доступность в массовой культуре и популярной литературе, экстратеистический дискурс уступает теистическому (57% в сравнении с 71% участников проекта Аммерман) [1, с. 23]. Кроме того, экстратеистические значения доминируют скорее в европейских исследованиях, чем в американской выборке.

<sup>4</sup> Для ответа на вопрос: «Что означает для Вас слово «духовность»?» в итальянском проекте духовности был разработан перечень из 10 возможных ответов, которые можно принять или нет. Ответ «Поиски внутреннего Я, развитие духовных качеств» занял третью строчку, вторую – «Поиски смысла жизни», первую – «Состояние гармонии и внутреннего мира». Каждый вопрос получил более 80%, и все вместе они составили фактор Палмисано, названный «духовностью внутреннего Я» [1, с. 23].

мэйнстрима с его живой повседневной верой, относительной незаинтересованностью, доктринальной ортодоксией и «случайными проявлениями доброты». Эта сосредоточенность на этической духовности существует как внутри, так и за пределами религиозных общин, и присутствует у всех (мужчин и женщин, средних и низших слоёв, образованных и не очень, молодых и стариков и т. д.).

Последняя, четвёртая категория – «*религиозная духовность*» («*духовность веры и церковности*» – belief and Belonging spirituality), имеет отношение к вере в Бога и принадлежности к религиозной традиции. Примерно половина участников проекта понимают духовность как веру в Бога и учения о Боге, больше трёх четвертей – как причастность религиозной традиции, и они тесно связаны друг с другом. Здесь есть элементы, составляющие тип религиозности, которую легко измерить<sup>1</sup>. Однако эта форма духовности – спорная, и она пересекается с теистической духовностью.

Можно согласиться с Н. Аммерман, утверждающей, что духовность не является ни диффузным индивидуализированным феноменом, ни просто альтернативой религии. Между духовностью и религией нет непреодолимой стены, что хорошо видно при анализе «духовных, но не религиозных». И вместо того, чтобы считать, что религия лучше всего измеряется организационной принадлежностью и традиционной верой, а духовность рассматривать в качестве индивидуального экспериментального творчества, разумнее признать, что и религия, и духовность имеют институциональные источники, и что измерения религиозности должны стать шире, включая огромное разнообразие духовной жизни [1].

Категория «духовные, но не религиозные» имеет различные интерпретации и изучается в разных контекстах. Однако многие авторы согласны, что само её возникновение говорит об определённых проблемах, напряжённости и путанице при определении духовности и религиозности; о сопутствующих культурных и политических коннотациях; о трансформации нерелигиозности и нерелигиозной идентификации.

*Так кто же такие «духовные, но не религиозные»? Во-первых,* это представители не аффилированного в религиозном отношении населения; люди, которые ни организационно, ни персонально не были религиозными или духовными; они подчеркивают недостатки и слабости организованной религии; видят в религии лицемерие и пустой ритуал; для них самая уместная духовность – «этическая»; они противопоставляют религию (институциональную) духовности (как правило, этической); рассматривают религию в качестве репрессивной силы, лишаящей людей личной и политической свободы; противопоставляют религиозную веру разуму. Многие представители этой категории имеют негативный опыт общения с церквями и церковнослужителями, которые, по их мнению, в большей степени заняты реализацией матери-

<sup>1</sup> Фактор «религиозной духовности» представлен в итальянском исследовании, как и ответы на вопросы о вере в Бога, в высшую силу, о посещении церкви представляют 76, 71 и 51% соответственно [1, с. 25].

альных интересов (хозяйством, строительством и организацией своих общин), чем вопросами духовности [12; 1]. В значительной степени это не церковные, светские люди, устанавливающие границы между религией и духовностью, которые понимают духовность в этическом, а религию в культурном и политическом смыслах. Согласно типологии Аммерман, это те, кто обращаются к *дискурсу этической духовности*. Согласно Д. Воасу, это те «неопределённые верующие», кто не относится «ни к религиозным, ни к светским», но кто может в определённый момент стать тем или другим, и от кого во многом зависит степень религиозности или нерелигиозности обществ, т. к. это весьма значительная часть населения. Именно они в будущем, вероятнее всего, могут стать «никакими» [22].

*Во-вторых*, это консервативные протестанты, которые сходным образом противопоставляют религию духовности. Хотя они не проводят чёткого различия между религией и духовностью, но предпочитают «духовное». По их мнению, «просто религии недостаточно, необходима личная духовная связь с Иисусом» [1, с. 13]. Это те люди, которые, хотя и являются членами церкви, но также устанавливают границы между религией (слишком безжизненной и неподлинной) и духовностью (настоящей живой духовной верой). Они хотят отличаться от неистинно «религиозных» благодаря активной деятельности в консервативных религиозных общинах, участие в которых само по себе является «духовным». Здесь подчёркивается приоритет «*теистической духовности*», и само слово «духовный» является маркером их понимания правильной «религиозности».

*В-третьих*, это те, кто обращаются к «экстратеистической духовности», испытывают интерес не к формальным религиозным организациям, а к индивидуализированной (персональной) духовности, которую многие социологи называют «постсовременной» или «имманентной» духовностью. Представители этой группы менее склонны к позитивной оценке религиозности, менее вовлечены как в традиционные формы поклонения (посещение церкви, молитва), так и в групповые практики, связанные с духовным ростом. Они в большей степени являются агностиками и считают, что духовность и религиозность – различные и непересекающиеся понятия, в большей степени придерживаются нетрадиционных верований Нью эйдж и имеют мистический опыт. «Духовные, но не религиозные» отрицают исключительность традиционной организованной религии, и что самое важное – это способствует их дальнейшему духовному росту.

Можно сказать, что эти люди не относятся «ни к религиозным, ни к светским» [23], но обращаются к альтернативным типам духовности, источники которых многообразны: от духовных пробуждений XIX в. до Нью эйдж 1960-х с последующим нетеистическим экспериментированием «духовных искателей», стремившихся к состоянию «гармонии и внутреннего мира», «поискам смысла жизни», «поискам Я и развитию

духовных качеств»<sup>1</sup>. Иными словами, они открыты для самых разных духовных и религиозных опытов, но предпочитают говорить не о религии и религиозности, а о духовности и духовном росте. Так что «духовность» выступает в качестве связующего звена и фундамента разных типов нерелигиозной идентичности: «никаких», «духовных, но не религиозных», «неопределённых верующих» и «постпротестантов».

«**Постпротестанты**» – закономерное звено в эволюции нерелигиозного разнообразия, наряду с «духовными, но не религиозными», «никакими», «не имеющими религиозной аффилиации». Они получили широкое распространение не только в США, но и в других странах, и являются частью культуры Woke.

Феномен и идеология Woke<sup>2</sup> сегодня прочно укоренились в американской культуре, образовании<sup>3</sup>, массовом сознании, распространяя своё влияние по всему миру. Важная часть этой культуры – становящийся всё более активным в социально-политическом смысле класс «постпротестантов». Это не постпротестантская религия типа мега-церквей, а скорее «класс», или социально-политическое движение левого толка, учитывая его широту, распространённость и стремление играть главную роль в «спасении человечества» по причине «чистоты» и «полноты» своей моральной позиции. Они называют свою идеологию «новой постпротестантской этикой», которая в отличие от «старой протестантской этики» связана не с экономикой и капитализмом, а с «духовным беспокойством» о судьбах мира и духом социального евангелия, направленным не на божественное искупление и спасение в потустороннем мире, а на «спасение» от социального зла в мире существующем.

В западной литературе эта проблематика подробно рассматривается в работе Дж. Боттума «Беспокойный век: постпротестантская этика и дух Америки» [7]. Публичное обсуждение его книги о религиозных трансформациях, культурных формах и политических идеях сегодня оказываются почти пророческими и весьма актуальными в свете последних событий в Америке, происходящих на наших глазах. Невозможно отрицать у людей, марширующих по улицам городов, наличие неутолённого в церквях духовного голода, который проявляется в насилии [19].

«Мы живём в необычайно духовное и особенное время. Огромные пространства американской культуры охвачены маниакальной духовной тревогой и неослабевающим сверхъестественным беспокойством. Радикалы и традиционалисты, либералы и консерваторы, политики,

<sup>1</sup> Это три самые главные составные части фактора Палмисано, названного «духовностью внутреннего Я» [1; 25].

<sup>2</sup> Woke – «пробуждённые» (от англ. Stay woke – «быть начеку», «быть вовлечённым» и «пробуждённым»). Термин получил широкое распространение после гибели М. Брауна в 2014 г. и имеет отношение к «начекистам», «пробуждённым», движениям BLM (Black lives Matter), #Me Too, «чувствительным» к проблемам несправедливости (расовой, гендерной, сексуальной). Помимо постпротестантов, важной частью Woke является неофеминизм.

<sup>3</sup> Представители Woke видят дискриминацию и расизм повсюду, вмешиваясь в судьбы несогласных, превращая борьбу за свободу в «охоту на ведьм», доводя её до абсурда и «полного затмения разума».

художники, защитники окружающей среды, сторонники здорового питания, телекомментаторы говорят о том, что в Америке множество людей стремится к одобрению своей сущностной доброты и великодушия. Мы – нация, отчаянно пытающаяся занять сторону морали и получить подтверждение своей правоты пребывания в свете, когда политическое трансформируется в сотериологическое, а спасение наших душ зависит от того, за кого мы голосуем» [7].

Это легко воспринять за риторику догматического либерализма. Но Боттум хочет пояснить: внутренняя жизнь светских американцев остаётся проникнутой духовным опытом, а постпротестантский опыт напоминает сверхъестественный мир Средневековья, но с новыми духовными сущностями вместо прежних демонов и эльфов. Социальные и политические идеи получили статус прежних божеств, они возникают из древней потребности в духовном и религиозном, но существуют в этом мире у обычных людей и адаптировались к веку, в котором мало осталось из старой религии. Происходит «духовное уплотнение» и «околдование» (re-enchantment) [7].

Постпротестанты имеют много имён – Woke, «духовные граждане», «новое духовное поколение», «светские духовные», «хранители ортоэтики», «новые пуритане», «Poster Children» («образцовые дети»). И все эти названия имеют отношение к трансформации «старых» протестантов (основного направления Protestant Mainline, РМ) в постпротестантов.

Чтобы понять, как у неверующих рационалистов появляется «строгая вера» и какова её суть, следует вспомнить предысторию протестантизма, поскольку постпротестанты приходят на смену потерпевшему крушение протестантизму основного направления (РМ), заполнив вакуум, образовавшийся в публичной жизни. Это время Боттум называет «тревожным», поскольку протестантские церкви основного направления<sup>1</sup>, будучи основой социального консенсуса и культурного единства американцев, сегодня утратили доверие в обществе и перестали играть привычную роль моральных скреп.

До 1960–70-х гг. американское общество представляло собой некое единство на основе трёх столпов: демократии в политике, капитализма в экономике, протестантизма в этике. Протестантизм гарантировал нации определённое моральное видение и поддерживал вклад демократии и капитализма в существование американского общества. Прославляя американские ценности и обличая недостатки, христианство (РМ) создавало уверенность, что Америка следует курсом, отличным от Европы.

<sup>1</sup> РМ-Protestant Mainline – протестантские церкви основного направления, к которым относятся епископалы, лютеране, северные баптисты, методисты, пресвитериане, конгрегационалисты/Единая церковь Христа. Несмотря на то, что американская религия, согласно широко распространённому мнению (основанному на исследовании У. Херберга), представляет собой триединство протестантизма, католицизма и иудаизма, доминировал всегда протестантизм, и каждая из других частей этого единства испытала его необычайное влияние. И хотя формальное и правовое равенство всех религий перед законом было закреплено в «Декларации прав» и Конституции, на разных этапах американской истории они играли далеко не равную роль. Этот процесс многие учёные называли «протестантизацией американской религии», т. к. каждая из них носила протестантский отпечаток.

Постпротестанты (Poster Children) – «духовные граждане» и современные либералы, и их неспроста называют «новыми пуританами», поскольку они весьма «религиозны», но на свой лад. Объекты их веры (purity) не Бог и божества, а современные социальные проблемы – охрана окружающей среды, реконструкция человеческой сексуальности и гендерных ролей, и т. п. Их эkkлезиология является не столько светской (secular), сколько гражданской (civic). По большей части они политические либералы, предпочитающие, чтобы социальные вопросы решались правительством, а не частными ассоциациями. И они пуритане по своему оценочному осуждающему тону, желающие переустроить мир в соответствии с собственными представлениями о том, какое поведение является хорошим и как его достичь. Это «новая элита», занимающая публичное пространство, в котором образовался вакуум после ухода протестантов основного направления (РМ).

Как же происходит это превращение пуритан в новых пуритан или постпротестантов, есть ли у них нечто общее и что их разделяет? Пуритане всегда были одержимы чистотой и безупречностью (само их наименование происходит от этого слова). Чистая религия, чистая жизнь, безукоризненные институты, безупречные люди, что заставило их в своё время оставить Англию и переселиться в Америку, поскольку Англиканская церковь не соответствовала их представлениям о чистоте веры и не вполне очистилась от католицизма. Они постоянно искали проступки и недостатки в себе и в своём окружении, чтобы исправить их и это было отправной точкой человеческого духа, души и культуры. Они испытывали скепсис по отношению к разуму и интеллекту падшего человека, даже своему собственному, но всё же опирались на него, интерпретируя Писание, полагая, что Святой Дух предохранит их от ошибок и неверных выводов. Как известно, в основных направлениях аскетического протестантизма главное внимание уделялось руководству не религиозных авторитетов и церковнослужителей, а Святого Духа. Конечно, всегда было опасение, как бы «оправдание верой» и руководство Святого Духа не превратились в «оправдание безграмотности», когда любой человек может присвоить себе Его заслуги. Поэтому было введено понятие «half-way covenant» («наполовину верующий») как компромиссный вариант для детей и внуков пуритан, которые не могли доказать своё обращение, что позволяло им быть частью местных конгрегаций и достичь полного членства под наблюдением старших. В конечном счёте пуританизм разделился в зависимости от двух возможных вариантов избежать этой опасности: интеллектуальное, составившее либеральное крыло религиозного общества, и ортодоксальное, составившее библейское крыло на пути к фундаментализму.

В начале XX в. усиливаются их расхождения в интерпретации Миссии Христа, что приводит к появлению движения «социального евангелизма». По мнению Боттума, именно идеи «социального еванге-

лия» в изложении В. Раушенбуша<sup>1</sup> нанесли непоправимый вред протестантизму основного направления (РМ) и во многом объясняют формирование постпротестантской этики. Раушенбуш иначе интерпретирует цель христианства вообще и социального евангелия в частности. По его мнению, от личного спасения необходимо переходить к евангелизации и спасению мира. Но главное – он дал новое определение греха и его искупления. Грех – фанатизм, коррумпированные власти и право; милитаризм означает преступление не столько против Бога, сколько против общества, и то, что искупление грехов происходит не благодаря вере в Иисуса Христа и миру с Богом, а посредством установки сознания, личному внутреннему отрицанию сил зла. Такая «спасённая личность – фундаментальный вклад каждого человека в то, что Раушенбуш называет «прогрессивным обновлением социальной жизни» [7, с. 66, 70].

Постпротестанты, подхватив эти идеи, уверены: сегодня первородный грех (расизм) становится привилегией белого населения, в котором они должны постоянно каяться без надежды на спасение. Для постпротестантов социальные силы фанатизма, власти, коррупции, массового мнения, милитаризма и подавления – постоянные темы истории, с которыми они должны бороться. Суть их «секулярной религии» – встать в оппозицию к фанатизму и подавлению, понимая, что добро и зло определяются не терминами персонального поведения, а состоянием социальных условий жизни. Другими словами, грех – социальный факт, а личность спасается в процессе осознания этого, отвергая зло и темноту общества.

Эти люди не являются религиозными в подлинном смысле слова, хотя они могут считать себя «духовными». Они осуждают протестантское христианство своих отцов за всё худшее, что есть в мире. Но если они отвергают теологические и церковные идеи и убеждения своих отцов, то наследуют их твёрдую уверенность в своей «сущностной моральной правоте» [7, с. 13]. Фактически, без опоры на Христа и церковнослужителей у них крепнет чувство «морального просвещения», ощущение своей избранности и высокой миссии спасителей человечества.

«Новая этика» постпротестантов оказывается сродни секулярной религии, перестраивающей старый протестантизм на новый мирской лад, главные догматы которой – *антирасизм*, *антигендерная дискриминация*, *антинеравенство* и т. д. У неё есть свои священные тексты, табу, крестовые походы и инквизиция, своя миссия и переполняющее каждый их шаг чувство сакрального.

Сторонники «новой этики» представляют свою идеологию как завоевание демократии, расширение прав различных групп и осознание разных типов угнетения, на которые раньше не обращали внимания.

<sup>1</sup> Согласно программе социального евангелия, изложенной В. Раушенбушем: 1). «Великий день Христа, которого мир так долго ждал, наступил; 2). В процессе эволюции американского общества «выявляется огромный перфекционистский потенциал человеческой природы»; 3). Человек, покоривший природу, должен овладеть социальными силами, разрушить «оковы зла». Суть этой программы: каждый истинный христианин способен жить по велению совести и участвовать в решении главной задачи – построении Царства Божия на Земле. Церковь ответственна не только за спасение индивида, но и за состояние общества и его преобразование на основе этики Христа [20].

Но, в сущности, всё с точностью до наоборот. Идеалы многообразия, толерантности, равенства, которые полвека назад были поставлены во главу угла большинством западных левых движений, породили свою противоположность: «воинствующий морализм и жестокий догматизм», характерные для мировоззрения и культуры Woke [16]. Их идеология разрушает сами основания американской демократии, приводя к разделению американцев на группы «угнетателей» и «угнетённых», сея между ними вражду и ненависть, подрывая смысл и суть принципа «единства в многообразии», их общую веру – «гражданскую религию».

Идеи плюрализма<sup>1</sup>, культурного, религиозного и нерелигиозного многообразия, борьба за равноправие «подавляемых» меньшинств, стремящихся к социальному, этническому, расовому, гендерному равенству, сегодня часто приводят к диктатуре меньшинств и утрате прав большинства, настолько отчётливой, что скоро можно будет говорить о превращении большинства в самое угнетённое меньшинство и о необходимости защиты его прав. Иначе говоря, сегодня в Западном мире происходит утрата смысла и сути «демократии», нарушение прав большинства и «затмение разума», поскольку теряется чувство меры как признака разума, о чём в своё время писал итальянский философ М. Ф. Шакка, рассуждая о природе глупости.

## Заключение

Современные западные общества находятся в процессе перехода от дифференцированной к дедифференцированной религии, сосуществуя друг с другом. Растёт нерелигиозное разнообразие, появляется всё больше людей, не относящих себя ни к религиозным, ни к светским, но при этом сочетающих религиозные, нерелигиозные и духовные взгляды, верования и практики, когда все привычные категории для их описания не «работают» как надо. И в этом случае весьма уместными оказываются такие понятия, как «плюрализм дедифференциации» и «религиозная сложность».

Понятие «сложность» означает одновременное присутствие религиозного упадка, роста и изменения на разных уровнях общества, помогая лучше понять, что происходит размывание чётких границ между религиозным и нерелигиозным, что религия проникает в те сферы жизни, в которых ей раньше не было места. Появляются разные типы для описания сложности нерелигиозного разнообразия: «духовные, но не религиозные», «неопределённые верующие», «никакие», «не имеющие религии», «религиозно неаффилированные», «постпротестанты», о которых в той или иной степени идёт речь в этой статье, и предпринимается попытка показать их преемственность и эволюцию понятия «духов-

---

<sup>1</sup> Плюрализм имеет разные значения, но в данном контексте – это следствие и основа принципов либеральной идеологии (индивидуализма, рационализма, равенства и толерантности, религиозной свободы).

ность»: от контркультурной, материалистической (телесной) и индивидуалистической к постматериалистической, постпротестантской, этической и морализаторской.

Связь между каждым поколением и религией уникальна, но есть нечто общее, что их объединяет – это важные культурные сдвиги, произошедшие в 1960-е, которые всё ещё влияют на сегодняшние нерелигиозные верования и практики и на то, какими они будут в будущем. Произошедшие тогда изменения способствовали формированию высоко индивидуалистической идентичности и мировоззрения бэби-бумеров. Они всё меньше интересовались верой, в которой были воспитаны, проявляя интерес к интроспекции и «просвещению». Они были склонны не к религиозному и культурному единообразию (несмотря на различие деноминаций и вер все американцы до событий 1960-х были объединены в общую американскую религию, скреплявшуюся гражданской религией, – верой в идеалы американской демократии), а к культурному и моральному релятивизму, вбирая нетрадиционное во всём, в том числе и в социальных и религиозных вопросах: контроль рождаемости, изменение сексуального поведения, вызов гендерным ролям и отрицание брака, вовлечённость в либеральные движения, связанные с такими вопросами, как гендерное и расовое равенство, права геев, война, окружающая среда и новые религии.

Религиозные верования и в эмоциональном, и в практическом смысле становились амальгамой различных религиозных традиций, которые интерпретировались индивидом самостоятельно, без обращения к традиционным религиозным авторитетам и посещения религиозных служб. В литературе такое смешение получило название «шейлаизма»<sup>1</sup>. По иронии судьбы больше всего в это время пострадали либеральные церкви, тогда как консервативные (пятидесятники, евангелики и др.), напротив, росли. Они фокусировались на духовном опыте, что привлекало к ним как бэби-бумеров, так и светскую часть населения, не имевшую никакой религиозной принадлежности. Иначе говоря, поиски и стремление к «духовности» объединили и бумеров, и миллениалов, и религиозных, и нерелигиозных. Эта тенденция (быть «никакими») усиливается в последующие десятилетия и сегодня является характерным признаком миллениалов. Бэби-бумеры, протестовавшие против буржуазного общества и культуры, отказывались от традиции и религии своих отцов, но были в «духовном поиске», миллениалы-постпротестанты тоже отказываются от религии своих предков, но сохраняют (и умножают) пуританскую уверенность в своей избранности, создавая собственную секулярную религию, участвуя в делах не только своего общества, но и всего мира, желая реконструировать его по своему весьма радикальному разумению, переходя границы разумного в стремлении подчинить всех своей тоталитарной идеологии, полагая, что в этом и состоят их высшая цель и назначение.

<sup>1</sup> От имени Шейла, одной из участников интервью, которая описывала своё индивидуализированное восприятие Бога и личностное отношение к вере, зафиксированное Р. Беллой и его соавторами в книге «Привычки сердца» [2].

Идеалы многообразия, толерантности, равенства, бывшие принципами всех левых движений за права меньшинств более полувека назад, сегодня превращаются в свою противоположность: «воинствующий морализм и жестокий догматизм», характерные для мировоззрения Woke. Это приводит к диктатуре меньшинств, извращению сути демократии с его принципом «единство в многообразии» и необходимости защиты прав большинства, становящегося самым бесправным меньшинством, что вызывает обеспокоенность как обычных людей, несогласных с ней, так и научного сообщества.

Причины этих изменений самые разные. Во-первых, институциональные, включая социальную трансформацию, секуляризацию, детрадиционализацию. Во-вторых, социально-психологические: индивидуализацию и социальное расщепление, изменение роли женщины в семье. В-третьих, политические: поляризацию консерваторов и либералов, с последующей либерализацией общества. Всё это приводит к доминированию либеральных ценностей и последующим изменениям системы образования, приобретающей всё более светский характер; к контролю рождаемости; разногласиям между правами человека и правами религиозной личности; плюрализации во всех сферах социальной и индивидуальной жизни; потребительской идеологии; уменьшению индивидуальной религиозности и росту влияния религии в публичной сфере.

Один из самых важных факторов роста «никаких» и «постпротестантов» – низкий уровень или отсутствие религиозной социализации и трансляции религиозных стандартов от родителей детям, что приводит к религиозной безграмотности молодых поколений и имеет давнюю традицию, которую можно проследить вплоть до 1960 гг., когда начинается «разрушение религиозной социализации».

В последнее время проблема «никаких», ВОК и постпротестантов становится не только научной, привлекая внимание исследователей к решению сложностей при изучении многоликкой, нерелигиозной идентичности, но и общественно-политической, т. к. непосредственно связана со всё большим разделением западных обществ на «угнетателей» и «угнетённых», ростом вражды и нарушением главных принципов демократии: свободы слова, плюрализма, равенства всех перед законом.

## Библиографический список [References]

1. Ammerman N. T. «Spiritual but not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion.» *Journal for the Scientific Study of Religion*. Boston University, 2013: 52(2): 57. Accessed 10.04.2021. URL: <https://hdl.handle.net/2144/5449>
2. Bellah R. N., Sullivan W. M., Swindler A., Tipton S., Madsen R. *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. New York, Harper and Row, 1985: 355.

3. Berger P. The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for religion in a Pluralist Age. De Greuter, 2014: 147.
4. Berger P., Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? Ashgate, Great Britain, 2008: 168.
5. Beyer P. Religion in the Context of globalization. A Developing of theoretical perspective. In: Religion in the context of globalization. Essays on concept, form and political implications. Routledge, 2013: 1–23.
6. Beyer P. Beaman L. Dimensions of Diversity: Towards a More Complex Conceptualization, Basel, Switzerland, 2019: 1–15. Accessed 10.04.2021. URL: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>
7. Bottum J. An Anxious Age: The Post-protestant Ethic and the Spirit of America. New York, Image Press, 2014: 296.
8. Brown C. G. Religion and Demographic Revolution: Women and Secularization in Canada, Ireland, UK, and USA since 1960s. Woodbridge, 2012: 305.
9. Brown C. G. The Secularisation Decade: What the 1960s have done to the study of religious history. In: *The decline of Christendom in Western Europe 1750–2000*. Ed. by McLeod H., Ustorf W. Cambridge, 2003: 29–46.
10. Casanova J. Public Religions in the Modern World. The University of Chicago Press, Chicago, London, 1994: 320.
11. Chaves M. American Religion: Contemporary Trends. Priston, New York, Prinston University Press, 2017: 172.
12. Fuller R. C. Spiritual, but not Religious: Understanding Unchurched America. Oxford, UK, Oxford University Press, 2001: 224.
13. Fursett I., Kuhle L., Lundby K., Lovheim M. Religious Complexity in Nordic Public Spheres. *Nordic Journal of Religion and Society*, 2019: 1: 32: 71–90.
14. Heelas P., Woodhead L., with Seel.B., Szerzhynski B., Tusting K. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Blackwell, USA, UK, 2005: 204.
15. Hout M. and Fischer C. S. Explaining Why More Americans Have No Religious Preference: Political Backlash and Generational Succession, 1987–2012. *Sociological Science*, 2014: 1: 423–447.
16. Klainerman S. How to fight the enemies of academic freedom? “Quillette”. Accessed 10.08.2020. URL: <https://quillette.com/2020/08/10/how-to-fight-the-enemies-of-academic-freedom/>
17. McLeod H. A Religious Watershed? The “Long Sixties” in Long-Term Perspective. SZRKG, 107, 2013: 15–31.
18. Pasture P. 2013. Dechristianization and the changing religious landscape in Europe and North America since 1950. In: *The Sixties and Beyond: Dechristianization in North America and Western Europe, 1945–2000*. Ed. by Christie N., Gauvreau M. Toronto, 2013: 367–402.

19. Post-protestantism's Anxious Age Revisited: A conversation with Joseph Bottum, September 9, 2020. Accessed: 10.04.2021. URL: <https://albertmohler.com/2020/09/09/joseph-bottum>
20. Rauschenbusch W. Christianity and Social Crisis. New York, The Macmillan company; London, Macmillan & co. ltd., 1907: 458.
21. Ribberink E., Achtenberg P., Houtman D. A post-secular turn in attitudes towards religion? Anti-religiosity and anti-Muslim sentiment in Western Europe. *Rassegna Italiana di Sociologica*, 2017: 4: 802–829. DOI: 10.1111/jssr.12335
22. Voas D., Day A. Recognizing Secular Christians: Towards An Unexcluded Middle in the Study of Religion. *ARDA GUIDING PAPER*. Accessed 10.04.2021. URL: [http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/voas\\_essay.doc](http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/voas_essay.doc)
23. Voas D., Chaves M. Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? *American Journal of Sociology*, 2016: 121: 5 (March): 1517–1556.
24. Woodhead L., Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example. Department of Politics, Philosophy and Religion, Lancaster, University, County South, Lancaster LA1 4YQ, UK. [Springerlink.com](http://www.springerlink.com), 2016: 41–46.
25. Wuthnow R. The Cultural Turn: Stories, Logics and the Quest for Identity in American Religion. In: Contemporary Religion. Ed. by Becker P., Eiesland N. Walnut Creek, AltaMira, 1997: 245–265.

Статья поступила: 30.06.2021

---

#### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Руткевич Елена Дмитриевна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия

DOI: 10.19181/vis.2021.12.3.737

## (Non)Religious Diversity and Correlation of Religious, Spiritual and Secular in the Consciousness of Modern Man

*Elena D. Rutkevich*

Institute of Sociology of FCTAS RAS, Moscow, Russia

E-mail: [erutkevich@yandex.ru](mailto:erutkevich@yandex.ru)

Orcid ID: 0000-0002-4082-7198

**For citation:** *Rutkevich E. D.* (Non)Religious Diversity and correlation of religious, spiritual and secular in the consciousness of modern man. *Vestnik instituta sotziologii*. 2021. Vol. 12. No.3. P. 54–78. DOI: 10.19181/vis.2021.12.3.737

**Abstract:** Non-religious diversity is growing in the world nowadays. In the current context it is understood not as a diversity of faiths, religions, non-religions, etc., but as a variety of types of non-religious consciousness and categories of non-religious identity. The article covers only a few aspects of this vast topic. First, the theoretical prerequisites and substantiations for the change in the Western non-religious identity taking place during the transition from the

Westphalian to the post-Westphalian system of religious governance and the emergence of a special type of pluralism that is formed in the process of dedifferentiation of religion, globalization and the transformation of the “religion of place and nation” into a transnational religion “without place and nation”, when the ratio of religious, spiritual and secular in the mind of a postmodern person changes. Second, the author analyses the origins and causes of this transformation of non-religious consciousness in the “long 1960s”. Third, the author traces the evolution of such types of non-religious diversity as “spiritual but not religious”, “none” and “post-protestants” and the concept of “spirituality” that connects them. The category “spiritual but not religious”, sometimes perceived as dubious and unconvincing, appearing in the context of countercultural spirituality, in the author’s opinion, is very important for understanding Western, especially American irreligiousness in general and the processes taking place today in particular. The processes that are associated with the growth of “none” and the proliferation of “post-Protestants” related to the Woke culture, who claim the role of “saviours of humanity”, attaching more importance to the “new post-Protestant ethics” (rather than religion and tradition), seeking to politicise religion, to sacralise politics, race and gender relations. Rejecting the “old religion” and proclaiming a “new ethics”, moving from the ideals of diversity, universal tolerance and political correctness to “militant moralism and cruel dogmatism”, they confirm the idea of “complex irreligiousness” in the era of “late modernity”, that seems to be a sign of the times and requires close attention of scientists.

**Keywords:** non-religious diversity, spirituality, religion, irreligiousness, spiritual but not religious, none, pluralism, dedifferentiation of religion, post-protestants, new ethics, non-religious“complexity

The article was submitted on: 30.06.2021

---

#### INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

**Elena D. Rutkevich**, Candidate of Philosophical Sciences, Leading Research Fellow,  
Institute of Sociology of FCTAS RAS Moscow, Russia