

В о п р о с ы т е о р и и

«Социология духовности»: проблемы становления



Руткевич Елена Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Государственного академического университета гуманитарных наук, ведущий научный сотрудник Института социологии РАН, Москва

E-mail: erutkevich@yandex.ru

«Социология духовности»: проблемы становления

Аннотация

Быстрое распространение термина «духовность» в западном мире – симптом меняющейся религиозности в контексте социокультурных изменений. При описании религиозного сознания и поведения «религия» и «духовность» часто противопоставляются как объективная «традиционная духовность» и субъективная «пост-современная духовность». И если первая, полагают социологи, теряет свою релевантность и «вероятностную структуру», то вторая, приобретая характер «духовной революции» или «духовного поворота», становится устойчивой тенденцией, характерной для многих стран европейского континента и за его пределами. В процессе изучения различных форм духовности постепенно складывается новая дисциплина – «социология духовности» как междисциплинарный подход в рамках социологии религии. В центре внимания данной статьи – некоторые проблемы этого процесса, в частности, причины появления термина «духовность» на социологическом поле, точки соприкосновения и расхождения терминов «духовность» и «религиозность», возможности становления новой дисциплины

Ключевые слова: религиозность, духовность, религиозные изменения, «неопределённая религиозность», духовная революция, постхристианская духовность, духовный поворот, социология духовности

За последнюю четверть века понятия духовный, духовность, «новая духовность», «духовная революция», «духовный поворот» становятся весьма распространёнными в самых различных областях западной жизни и приобретают совершенно иное звучание, чем раньше. 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 проблемы¹, тесно связанные с глубинной трансформацией общества, а проблемы религиозности описывались в контексте церковной принадлежности.

¹ Процессы урбанизации, секуляризации, антивоенные выступления, борьба с бедностью и расовой дискриминацией.

Этот отнюдь не социологический термин входит в орбиту социологии религии в 1980–90-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 обрёл вторую жизнь в социологическом контексте, правда, в другом значении. Из теологии он перекочевал в научный дискурс, став «модным социологическим понятием» [Giordan 2007] и важной частью социологии религии [Wuthnow 2001]. 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» стала быстро распространяющимся «мегатрендом» [Naisbit 1982], представляя собой радикальный поворот от религиозной традиции к «холистической духовности» или «духовности в стиле Нью Эйдж» и «духовной революции» [Heelas, Woodhead et al. 2005], что это «фундаментальная революция Западной цивилизации, сравнимая с Возрождением, Реформацией, Просвещением [Campbell 2007], которая «определяет нашу эпоху» [Sheldrake 2007].

Необходимо отметить, что тема «духовности» вообще, как и различных её форм и проявлений, необычайно широка и многогранна. Она обсуждается философами и теологами, психологами и врачами-психотерапевтами, журналистам, творцами «новых религий» и «духовных практик» и самыми «обычными людьми» в их повседневной жизни как на Западе, так и у нас в стране. Поэтому говорить о «духовности» можно в самых разных контекстах, с разных позиций, и у неё есть как свои сторонники, так и оппоненты.

В данной статье предпринята попытка показать, как происходит становление особой области исследований – «социологии духовности», для чего нужно остановиться на следующих вопросах: причины появления понятия «духовность» в социологическом контексте и дифференциации «духовности» от «религии»; типы их взаимосвязи; определения понятий «духовность» и «новая духовность»; проблемы и будущее новой дисциплины.

Причины появления термина «духовность» в социологии

1. Одной из важнейших причин появления термина «духовность» в социологическом контексте оказывается положение дел в самой социологии религии, которая довольно

давно «не принимает религию всерьёз».¹ Это происходит вследствие доминирования в её рамках в 1960–70-е гг. наиболее радикальных версий теории секуляризации, что, в конечном счёте, приводит к утрате её предмета (то есть, религии) и к весьма ограниченному её пониманию по ряду причин: религия не считается важной переменной, а представления о ней неглубоки; преимущественное внимание уделяется исследованиям религиозных институтов, тогда как индивидуальная религиозность и религиозные практики остаются в стороне; происходит стандартизация и упрощение измерительных процедур (вопросы анкет поверхностны и сводятся к выяснению «церковной посещаемости», «принадлежности к определённой общине (церкви, конфессии) и т. п.); стремление к «ценностной нейтральности» зачастую оборачивается невниманием к предмету исследований, если не ангажированностью того или иного рода. Такое положение дел было зафиксировано на состоявшейся не так давно встрече рабочей группы «Круглого стола по социологии религии». Рассматривался статус религии в американской социологии. В работе группы приняли участие многие ведущие социологи религии США. Были сформулированы 23 тезиса о религии, отразившие то, что многие социологи с первых шагов формирования новой дисциплины «не принимали религию всерьёз»², а также включившие исторические, концептуально-методологические, современные проблемы социологии религии, наметился ряд мер для улучшения качества исследований религии и преодоления ошибок в подходе к её изучению [Smith et al. 2013].

Одним следствием длительных дебатов «старой» и «новой» парадигм стали поиски возможности «вернуть религию в социологический дискурс» в качестве самостоятельной области и независимой переменной, а другим – обращение

¹ Это выражение использовали представители «новой парадигмы», в частности Р. Старк и У. Бэйнбридж, говоря об ограниченности подхода «старой парадигмы» к изучению религии, которое стало исходным пунктом обсуждения данного «круглого стола», представляющего собой программу пересмотра старых позиций, признания ошибок и формулирования новых задач исследований религии на основе её «несерьёзного изучения» в прошлом [Smith, Ammerman et al. 2013].

² По мнению участников рабочей группы «круглого стола», противопоставление научного (социология религии) и ненаучного (религиозная социология) изучения религии, приводит к перекосу, возникшему вследствие доминирования сциентистско-позитивистской направленности новой дисциплины, ставшему впоследствии одним из препятствий на пути «восприятия социологами религии всерьёз», а впоследствии и утери предмета социологии религии. «Другими моментами, сыгравшими в этом свою роль, были: 1) активизм американского протестантизма; 2) социальная база (из священников) многих ранних социологов и социологов религии; 3) единство движения «социального евангелия» и «христианской социологии»; 4) «маргинализация» «религиозной социологии» в контексте общей социологии как ненаучного способа познания. Получившие университетское образование социологи с самого начала стремились поместить исследования религии в контекст «сциентистской социологии» (что было хорошо и авторитетно), избавившись от «религиозного дугуддизма» (что было плохо и нелегитимно).

Одной из важнейших причин появления термина «духовность» в социологическом контексте оказывается положение дел в самой социологии религии, которая довольно давно «не принимает религию всерьёз».

к изучению феномена «духовность». На протяжении последних 40 лет, отмечает итальянский социолог Дж. Джордан [Giordan 2007], социологи религии двигались от «теологической смерти Бога» [Cox 1965] до утверждения Его возвращения и даже победы [Stark 2005]. Это «возвращение Бога и релевантность религии» оказались в центре нового религиозного ландшафта и внимания социологов в 1980–90-е гг. в связи с декомпозицией старых связей со священным на индивидуальном и коллективном уровнях и возникновением новой перспективы, обращающейся к индивидуальному религиозному чувству и опыту, субъективизму веры и использующей религию в качестве ключа к пониманию этнической идентичности.

2. Другой важной причиной распространения понятия «духовность» является кризис понятия «религия» и «религиозность», который, в свою очередь, есть часть более общего процесса переосмысления и изменения терминологии социальных наук в связи с быстрыми и глубокими изменениями, характерными для современного общества. Под давлением социальных изменений слова, которые раньше обозначали определённую реальность, становятся всё более многозначными. Это происходит потому, что и сами реальности меняются и их труднее описывать в точных понятиях. Старые слова не отражают новой реальности, так как религия претерпевает глубокие изменения. Дебаты относительно адекватности понятия «религия» всегда присутствовавшие в социологии религии [Hervier-Leger 2000], в последние годы приобретают особую остроту и актуальность в связи с ростом фундаментализма (после теракта 9.11), религиозно-политической риторики в религиозно-этнических конфликтах, легитимацией религиозно-этнической идентичности. Если религия так часто используется в политике, в борьбе за идентичность, приобретая множество коннотаций, то каким словом можно обозначить взаимосвязь с таинственным, священным и трансцендентным? [Giordan 2007: 163]. Кроме того, в процессе деинституционализации религии происходит сдвиг от социальных религиозных институтов и их авторитета к свободе индивида и индивидуализации веры, её изменению и спиритуализации. Об этом писали многие европейские социологи, по-разному называющие свои концепции: «веры без церковной принадлежности» («believing without belonging»), «заместительной религии» («vicarious religion») (Davie), «культурной религии», «коллективной памяти» и «церковной принадлежности без веры» («belonging without believing») (Hervieu-Leger), «диффузной религии» (Cipriani), имплицитной религии (Bayley), «сценарной религии» («scenario religion») (Garelli) «ни веры, ни церковной принадлежности» («neither believing, nor belonging») (Voas, Crocett), «неопределённой религиозности» (fuzzy fidelity) (Voas), «светского христианства» (Voas, Day), «духовной революции» (Woodhead, Heelas), «духовного пово-

рота» (Houtman, Aupers). Традиционная религия становится «культурной», «заместительной», «диффузной», приобретая большое значение лишь в определённые моменты жизни, теряя свой обязательный повседневный характер. Большая часть населения с каждым последующим поколением всё реже и реже обращается к ней, и она становится всё более размытой и расплывчатой, неопределённой, переходящей от исполнения повседневных церковно-религиозных обязанностей к потреблению того, что предлагается как в рамках религиозно-духовного «рынка», так и в нерелигиозной сфере. И социологи, не являющиеся сторонниками «старой парадигмы» секуляризации, говорят не об упадке религии, а о появлении новых её форм, стремясь анализировать те аспекты религиозной жизни индивида, которые потерялись за спорами о секуляризации: неформальные и неортодоксальные практики и организации, личный опыт, индивидуальное творчество, «рынок религиозных/духовных товаров», религиозные дискурсы. И для описания этих аспектов человеческой жизни потребовалась отличная от «религии» концептуализация.

Определения «духовности» и «новой духовности»

Хотя в социологии термин «духовность»¹ активно обсуждается лишь последнюю четверть века, он имеет давнее происхождение, которое можно проследить в рамках религиозно-философских школ древности, в традиционных религиях, мистических традициях, обычно относимых к так называемой классической духовности, имеющей свою специфику в разные эпохи и в разных странах. Этимологически оно происходит от латинского «spiritus» (нем. Geist, фр.esprit, англ. mind, spirit) и концептуализируется в греческой философии как нус и пневма². Для греческих философов дух был «спо-

¹ Определения «духовности» столь же многочисленны, как и её формы. По образному выражению Д. Моберга [Moberg 2011], «изучение духовности имеет столько языков и диалектов, что оно подобно современной «Вавилонской башне». Достаточно перечислить некоторые виды «духовности»: «экуменическая» [Wainwright 1986], «воплощённая» [Flory, Miller 2007], «феминистская» [Chitister 1998], «холистическая» [Heelas, Woodhead, 2005, 2007], «интегральная» [Wilber 2006], «научная» [Helminiak 1996], «светская», «визуальная» [Flanagan 2007], «трудовая» [Bovbjerg 2007, 2010], «духовность киберпространства» [Leary 1994, Nanegraaf 1996] и т. д.

² Понятие «нус» имеет когнитивный, умственный акцент («образ мыслей», «умственное созерцание»), в отличие от терминов, подчёркивающих другие аспекты: психологический (псюхе), экзистенциальный (софия, гнозис). У Анаксагора «нус» – мировой разум, у Эмпедокла – «священное сознание», у Платона – порождение высшего принципа «блага» (невыразимого и непостижимого), к которому нус тяготеет, у Аристотеля «нус» – «высший уровень бытия, бог, который мыслит сам себя и тем творит мир». Термин «пневма» – первона-

собом бытия», «способом познания», и этот термин использовался как противостоящий всему, что было материальным и временным. Филон Александрийский называет пневмой высшее начало в человеке и исходящую от Бога мудрость. Согласно Библии, дух – это дыхание жизни, энергия, нечто, что может быть понято как жизненная сила Бога. В евангелии Дух – одна из ипостасей Троицы. В Троице Дух – источник божественной любви и животворящей силы. Бог есть Дух, но в то же время существует и злая духовность. Хотя термина «духовность»¹ в Новом Завете нет, но Апостол Павел часто использовал термин «духовный» как противоположный «чувственному» и «физическому»². Согласно Ап. Павлу, духовный человек – это человек, свободный от страстей, наполненный Божественным духом, а духовная жизнь – процесс преображения «внутреннего» человека по божественному образцу.

Как имеющий отношение к христианскому опыту сакрального, термин «духовность» (spiritualite') появляется в начале XX в. в работах французских католических авторов. «Духовность» иногда ассоциируется с понятием «духовный» как противоположный материальному, иногда с определёнными группами типа клира. Обычно он используется как форма личного религиозного (мистического) опыта, включающего поиски смысла жизни и трансцендентного. Католический теолог В. Принцип различал три уровня «духовности»: 1) «реальный» или «экзистенциальный», когда духовность воспринимается и проживается человеком в конкретном контексте; 2) формулирование учения о живой реальности на основе духовной жизни отдельного человека, ставшего образцом для других; 3) научное изучение первых двух уровней. Это духовность как дисциплина, использующая методы и ресурсы нескольких областей знания [Principe 1983: 135–136]. Здесь «духовность» ещё не отделяется от «религии», находясь «внутри» религиозной системы отсчёта, и её можно назвать «традиционной духовностью».

Позже психолог Д. Хелминьяк дал несколько иную типологию различных уровней духовности в контексте постмодернистского её понимания как: 1) духовной природы человека, благодаря которой люди стремятся к осмысленности и полноте

чально «воздух, дыхание» – довольно рано приобретает психологическое и космологическое значение (в греческой медицине «пневма» – вещественная жизненная сила-дыхание [Доброхотов 2000].

¹ Джордан отмечает, что абстрактный термин «духовность» до середины прошлого века считался неологизмом в итальянском языке. Это слово, которое сейчас является таким распространённым, не входило в состав классических теологических энциклопедий до конца 1800-х – начала 1900-х гг. Первый том Словаря духовности был опубликован лишь в 1937 г. [Giordan 2007: 166].

² Анализ истории духовности указывает на «духовные практики». Они часто включают суровые аскетические упражнения вроде «умерщвления плоти», которые сначала были осуждены как чрезмерные, а затем запрещены Церковью [Downey 2003].

своей жизни); 2) интереса к трансцендентному («ощущение, что есть нечто в жизни, что выходит за рамки «здесь и сейчас» и вера в это нечто»; 3) парапсихологии; 4) спиритуализма [Helminiak 1996]. В данном случае духовность помещается в очень широкую перспективу как традиционных, так и нетрадиционных практик, и утверждается, что она есть свойство человеческой природы.

«Духовность» в современном значении часто ассоциируется с понятием «новая духовность», охватывающая все аспекты жизни и описываемая как новый стиль постсовременной духовной культуры: она демократична, доступна, 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 [Marianski, Wargacki 2012: 26]. Она популярна среди определённой части молодёжи, которая живёт по принципам равенства и родственности, которая уважает не церковные власти, а свободу совести, интуицию, саморефлексию, литературу, медитацию, дискуссии с друзьями и духовными руководителями. Корни этого интереса к новой духовности восходят к идеологии контр-культуры, «революции сознания», движений Нью Эйдж, которые появляются на Западе в конце 1960-х гг., достигая кульминации в 1980-е, приходя в упадок к концу XX в., но сегодня возрождаются в «электронно-цифровой духовности» или «духовности киберпространства»¹. Для этого движения было характерно новое восприятие жизни и мира и большой интерес к религии и духовности. Появление «новой», «постсовременной духовности» означает поворот человека от традиции, церковности к человеческой субъективности, к 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.

И этот «духовный поворот» становится главной темой исследований британских (Хилас, Вудхэд) и голландских (Хутман, Оперс и др.) социологов. Так, П. Хилас считает, что жизнь следует воспринимать не в контексте установленных социальных ролей и институциональных обязательств, но как «саму жизнь», источник смысла, самораскрытие, личностное развитие [Heelas 2002]. Духовность – сущность жизни, которая

¹ «Духовность киберпространства» или «электронно-цифровая» духовность – особая тема, которая здесь не затрагивается. Отметим лишь то, что если хиппи 1960–70-х гг. были «антитехнологичны» (“anti-high-tech”), то сегодня «новое поколение» («New Breed») – супертехнологично (“super-high-tech”). И киберпространство наделяется такими свойствами, как мифическое, магическое, идеальное, нематериальное, неземное и пр., которые представляют собой путь от науки и технологии к священному и духовному [Leary 1994].

проявляется как любовь, внутренний мир, мудрость «внутреннего голоса», творчество, ощущение целостности, причастности всему миру.

Американский социолог Г. Линч развивает тему «новой духовности» («прогрессивной духовности») во взаимосвязи религиозной веры, окружающего мира и новых научных теорий, долговременной программы трансформации религии и общества и многообразия религиозных стилей, что характерно для постсовременного развития общества.

Многие авторы (Ватноу, Холмс, Фланаган) полагают, что наиболее плодотворным будет междисциплинарный подход к его изучению. Так, по мнению голландского теолога. К. Ваймана, для изучения этого феномена необходимо консолидировать усилия 12 дисциплин: теологии, религиозных исследований, философии, теории литературы, истории, антропологии, психологии, социологии, педагогики, менеджмента, медицины и естественных наук [Waaïjman 2007]. Что касается социологии, то лишь в 1980-е гг. термин «духовность» входит в её контекст в связи с изучением религии, постепенно занимая её пространство. Однако, с точки зрения академической науки, такие вещи, как духовный мир, анимизм, экстаз, мистицизм, – иллюзии (“will-o’-the-wisp”, по Фланангану), выходящие за рамки социологического исследования.

У каждой религиозной традиции и каждой эпохи своё понимание духовности. Современный человек в наибольшей степени стремится к холистическим, освобождающим формам духовности, поскольку «традиционная духовность оказывается немой и стерильной, узкой и ограниченной. Американский социолог У. К. Руф полагает, что духовность имеет отношение к трансцендентной силе (Создатель, Бог) и включает 4 элемента: 1) духовность как источник высших ценностей и смысла; 2) способ восприятия мира; 3) руководство для осознания «внутреннего Я»; 4) способность соединить различные аспекты личности в единое целое. Современные поиски духовности – это проявление стремления реконструировать внутреннюю жизнь [Roof 1999: 35].

Р. Ватноу понимает духовность как «любую деятельность и верования, посредством которых индивид соотносит свою жизнь с Богом, божеством или другими представлениями о трансцендентной реальности». Но «духовность» не сводится только к таким верованиям, «духовность – творение не только людей, но социальных обстоятельств, верований и ценностей данной культуры» [Wuthnow 2001: 307].

Более широкое определение даёт исследователь мистицизма и духовности У. Кинг: «Духовность может быть связана с любым человеческим опытом, но теснее всего она связана с воображением и творческим потенциалом, отношениями с самим собой, с другими, с трансцендентной реальностью,

часто называемой Божественным, Богом или Духом. Духовность может быть связана с чувством праздника и радости, восхищением и отчаянием, борьбой и страданием» [King 2008].

По разным причинам религия (как исторический феномен, традиция, институт, термин в научном дискурсе) вытесняется более соответствующим реалиям социальной, религиозной и научной жизни термином «духовность». В сегодняшнем контексте «быть духовным» больше не означает «быть религиозным», то есть не обязательно верить в Бога. Скорее, это означает испытывать интерес к нематериальным ценностям и иметь более широкий и глубокий взгляд на жизнь. Эти новые – постмодерные – духовности определяются не в системе отсчёта какой-нибудь традиции. Это духовности, которые разбивают границы и единства, создавая в то же время духовный рынок, на котором каждый человек может составлять персональную духовность из тех духовных элементов, которые лучше всего отвечают его духовным потребностям и ожиданиям. Поэтому можно сказать, что сегодня новая духовность – мегатренд начала XXI в., подчёркивающий значение религиозного опыта и переживания, один из аспектов замещения религиозности духовностью, противостояния индивидуальной внецерковной духовности/религиозности институциональным религиям, поиски различных форм сакрального как в рамках отдельного индивида и его повседневной жизни, так и в виде высших проявлений трансцендентного, поворот от традиционно понимаемой духовности и смысла жизни к ценности Я, внутреннего мира человека, его раскрытию и самореализации.

Дифференциация – конфликт религии и духовности

Как уже говорилось, существуют два вида главных причин отделения духовности от религии: социокультурные и религиозные. Прежде всего, дифференциация «духовности» от «религии» и «религиозности» происходит в контексте общей тенденции меняющейся религиозности в мире: «глобальное» общество, «постмодернити»¹, «информационное» общество, «постиндустриальная цивилизация», «поликультурный», постхристианский, постсекулярный и т. д., что само по себе наводит на размышления и говорит о постоянной рефлексии относительно изменений, происшедших и происходящих в жизни и сознании людей за последние несколько десятилетий. Можно говорить о «конце истории»², «постистории», «цивилизацион-

¹ «поздний модерн», «второй модерн», «высокая современность» и т. д.

² Ю. Хабермас, З. Бауман, Д. Белл, Ф. Фукуяма, С. Хантингтон таким образом трактуют постмодернизм и постиндустриализм.

ном взрыве», «новой Реформации» или о движении к некоей глобальной цивилизации. В любом случае речь идёт о «постсовременном» обществе¹ – новом периоде в развитии цивилизации, для которого характерно многообразие мировоззренческих моделей, различных форм образовательного и религиозного знания, культурных «кодов» и стилей, возникающих вследствие «деконструкции» старых культурных контекстов, конструировании новой глобальной реальности и её постоянном переосмыслении.

На когнитивном уровне сдвиг от «модернити» к «постмодернити» характеризуется недоверием к так называемым «метанарративам», глобальным метатеориям и объяснительным схемам, исчезновением границы между реальным и воображаемым, переходом от универсализма к партикуляризму, от цельности и связности – к фрагментарности и коллажу, от символической значимости – к «симулякрам», имитации и симуляции. Этот сдвиг, определяющийся динамикой модернизации, радикально меняет «жизненный мир» человека, его мотивации к труду, религиозные убеждения, мораль, отношение к власти, семье, браку, воспитанию детей, разводам, абортам, гомосексуализму. В постсовременном глобальном обществе приоритет получают права и ценности человека, самопознание и самореализация, всё большее распространение получает постхристианская духовность, которая приобретает значение не только на практическом уровне, но и проникает в различные области знания – в теологию, философию, социологию, психологию, парапсихологию, систему образования и пр.

Об изменении «символического поля» (Бурдье), «великом религиозном смятении», «духовном пробуждении», появлении новых религиозных конфигураций в современном обществе писали философы (Бергсон, Гидденс), общественные деятели (Пэйн, Джефферсон), социологи (Белла, Китагава, Эрвье – Лежер, Ватноу и др.) и даже художники (В. Кандинский)². Они отмечали, что характерная черта изменения – появление многообразия, сложной символической структуры, псевдонаучной рационализации, следствием чего становится «когнитивная гармония» религии с современным миром, что сокращает расстояние между «земным» и «небесным», «человеческим» и «божественным», «миром» и «клиром».

¹ Рассматривать ли его в качестве продолжения, логического завершения или противостояния «модернити» или «простой» современности.

² «О духовном в искусстве» – первоначально в изложении Н. И. Кульбина – доклад, произнесенный в 1911 г. в Мюнхене для русских художников, затем опубликованный в Германии и др. странах, на русском языке вышел в 1967 г. в Нью-Йорке. Кандинский писал о духовном треугольнике, который «медленно движется вперёд и ввысь». «Нижняя, самая большая часть треугольника, – ступень «материалистического кредо», к которой могут быть отнесены даже и те, кто называются «иудеями, католиками, протестантами и т. д. В действительности же они атеисты, что открыто признают некоторые из наиболее смелых или наиболее ограниченных из них. Небеса опустели. Бог умер».

Предваряя будущих «духовных искателей», некоторые из них в качестве типичной формы религиозной организации ближайшего будущего видят сознание отдельного индивида, его Я («моё сознание – моя церковь» Т. Пэйн, «Я сам себе секта» Т. Джефферсон) [Lambert 1999]. Современный человек не ждёт готовых ответов на глобальные вопросы бытия, а ищет их сам; не следует за религиозной традицией и религиозной организацией, а самостоятельно выбирает символическую систему; способен не только к изменению себя, но и мира; находится в поиске спасения в этом мире, так как возможности «креативной инновации» в любой сфере человеческой деятельности неограниченны. Дж. Китагава¹ [Kitagawa 1967] выделил три основных черты современной религии, которые характеризуют современную духовность: 1) человек – её центр; 2) сотериология этого мира; 3) скорее поиски свободы, чем сохранение порядка.

Конфликт духовности и религии, критическое отношение к церкви: теологический аргумент

Католический социолог Сандра Шнайдерс², анализируя взаимосвязь религии и духовности, отмечает, что в каждой религиозной традиции всегда существует определённого рода напряжённость между организованной (институциональной) религией и личной (персональной) духовностью. И всегда религиозный институт в той или иной степени справлялся

¹ Дж. Китагава – американский социолог, ученик И. Ваха, представитель феноменологического направления в социологии религии.

² Католический теолог, анализирующий причины критического отношения к церкви. Её типология взаимосвязи религии и духовности широко используется в научной литературе. Типология Шнайдерс (широко используемая различными авторами): 1) чужие, – когда религия и духовность являются чужими, они представляют собой два различных, не пересекающихся способа связи с трансцендентным. Это позиция тех, кто уважает религиозные верования, но не интересуется ими, или позиция тех, кто вовлечён в религиозные практики, но не думает, что сверхъестественный уровень является очень важным; 2) соперники, – когда религия и духовность являются соперниками, они конкурируют друг с другом, подрывая позиции и ценности друг друга. В этой ситуации быть «более духовным» означает быть «менее религиозным», и наоборот. Эта позиция является доминирующей в современном обществе, где, с одной стороны, существуют те, кто чувствует угрозу своей традиционной религии со стороны альтернативных духовностей (феминистской, восточной, Нью Эйдж и др.), а с другой – она поддерживается теми, кто отвергает религию и находится в поиске нового жизненного пути и выражения своей духовности за пределами системы отсчёта традиционной религии; 3) партнёры, – когда религия и духовность являются партнёрами, они «являются двумя измерениями одного предприятия, которые, подобно телу и духу, часто находятся в напряжении, но важны друг для друга). Здесь духовность даёт новую жизнь традиционной догматизированной религии, а религия даёт духовности формы выражения [Schneiders 2000: 2–3].

с этой проблемой. Происходящее сегодня отчуждение многих наших современников от религии в пользу духовности имеет двойной источник.

Во-первых, постмодернити, стимулирующая поиски специфической и нерелигиозной духовности на фоне релятивизации религии и других социальных институтов и авторитетов, фрагментации мышления и опыта, внимания к текущему моменту, непосредственному удовлетворению, а не к исторической преемственности, социальному консенсусу и общему будущему. В этом лишённом основы релятивистском контексте часто возникает потребность в смысле, источнике направления и ценностей. Нынешний интерес к духовности отчасти есть выражение этой потребности. И если христианство плохо сочетается с постмодернистской чувственностью, то нерелигиозная духовность вполне совместима с ней именно потому, что обычно является приватизированной, персонализированной, обосновывающей стремление к удовлетворению духовных потребностей независимо от доктринальных требований, морального авторитета, выходящего за рамки собственной совести, социальной ответственности, которую можно легко изменить или вообще отказаться от неё [Schneiders 2000: 12].

Другим фактором, способствующим отчуждению современных духовноискателей институциональной религии является не только отрицание средневековой институциональной модели церкви, но и неприятие некоторых присущих ей черт: «исключительности, идеологизма и клерикализма». Первая – претензии на религиозную исключительность (доктринальную, культовую), которая была источником войн, ненависти и насилия, вызывает сегодня у многих верующих отторжение и нежелание ассоциироваться с ней. Вторая – религиозный институт традиционно является *идеологическим*, предполагающим принятие определённой системы верований, обязательных практик и запретов и неприятие иных «духовных» практик. Поэтому сегодня для многих людей отказ от членства в религиозной деноминации означает освобождение от «узкого догматизма, основанной на чувстве вины морали во имя духовной жизни, автономии сознания, психологической зрелости» [Schneiders 2000: 13]. И третья проблематичная черта институциональной религии (особенно христианства) – «*клерикализм*, воплощающий принцип онтологического превосходства клира (священников) над обычными верующими и присваивающий роль посредника между верующими и Богом. Эгалитаризм западных демократий вступает в противоречие с доминирующим положением клира и его претензией на монопольное обладание символическими ресурсами. Всё большее недовольство со стороны большинства верующих вызывает требование небольшой эксклюзивной группы (клириков) контролировать доступ к Богу. Так что отказ от институциональной религии в пользу

личной духовности для многих людей, в сущности, есть отказ от принадлежности деноминации (конгрегации), а не от религии и религиозной традиции. Институциональная персональная духовность, напротив, даёт полный простор поискам Бога и взаимодействию с ним, поощряя стремление личностного роста, доверие к самому себе, свободу духа и открытость всему, что может принести благо и пользу независимо от источника [Schneiders 2000: 14].

Однако, хотя такого рода духовность вполне отвечает потребностям некоторых людей, Шнайдерс сомневается в её адекватности на индивидуальном и социальном уровнях, так как у неё нет ни прошлого, ни будущего и она подобна «социальному кокону». По мнению автора, религия – наиболее продуктивный контекст как для индивидуальной, так и общинной духовности, так как поиски Бога – слишком сложное и важное дело, чтобы можно было отдать его в частные руки одного человека. Лишь в общине человек может раскрыть всё богатство своей личности и обеспечить не только интеграцию института, но и плодотворность самой традиции. А из трёх возможных типов связи религии и духовности (чужие, конкуренты, партнёры) лишь партнёрские отношения представляются уместными. Такая связь подобна связи тела и духа в каждом человеке. Она исходит из признания того, что религия без оживляющей её духовности мертва, а духовность, которой недостаёт структурных и функциональных ресурсов институциональной религии, лишена корней и зачастую бесплодна как для индивида, так и для общества.

Признавая, что современный конфликт между духовностью и религией определяется динамикой постмодернити и во многом обоснованной критикой институциональной религии, Шнайдерс утверждает, что религия как традиция является более соответствующим контекстом для развития здоровой духовности, могущей быть плодотворной на индивидуальном и социальном уровнях. Конфликт между религией и духовностью возникает в основном, когда религиозная традиция сводится к её институционализации, так что недостатки последней обесценивают первую.

Дифференциация понятий «духовность» и «религиозность»: психологический аргумент

Ведущие позиции в исследованиях духовности и религиозности, в определении их концептуализации, выявлении специфики и придании этим исследованиям научного статуса и определённости, занимают психологи религии К. Паргамент, Бр. Циннбауэр, П. Хилл и др. [Zinnbauer, Pargament et al.

1997, 1999, 2000]. Они избегают поляризации этих терминов, так как, по их мнению, они тесно взаимосвязаны. Оба термина определяются по отношению к Священному, которое является ядром того и другого и отличает их от других феноменов.

Исторически «духовность» и «религиозность» не различались вплоть до подъема секуляризма в XX в. и разочарования в религиозных институтах по мере обращения к личному восприятию священного. Раньше определения религиозности были достаточно широкими и включали как «духовные», так индивидуальные и институциональные верования и деятельности. Но, по мере того, как «духовность» начинает дифференцироваться от религии и религиозности, она присваивает себе некоторые элементы, которые были присущи религии. И современные определения религиозности стали более узкими, включающими значительно меньше элементов, сводящимися главным образом к институциональной сфере. А «духовность» оказывается термином, более удобным для описания индивидуального опыта, и отождествляется с такими явлениями, как «персональная трансцендентность, сверхсознательное восприятие и мышление».

Сегодня термин «духовность» всё больше обращён к функциональной стороне жизни, а религия идентифицируется с жёсткой формальной структурой, религиозными институтами, которые часто воспринимаются в качестве препятствия на пути реализации человеческого потенциала. И если раньше считалось, что и религиозность, и духовность включают как негативные, так и позитивные элементы, то сегодня духовность имеет особую позитивную коннотацию в силу её связи с «персональным опытом трансцендентного», а религиозность – негативную, как помеха для такого рода опыта.

По мере того, как понятие «духовность» дистанцируется от «религиозности», оно ассоциируется с конкретными группами верующих. Так, например, многие из бэби-бумеров, изучавшихся У. К. Руфом, отошедшие от организованной религии в 1960–70-е гг., приобщились к движению Нью Эйдж с его вниманием к непосредственному религиозному опыту, личной вере, «духовным поискам» и «духовному странствию». Интересно, что группа «духовных, но не религиозных», выделенная Циннбауэром, в некоторых отношениях соответствует описанию «высоко активных искателей» поколения бэби-бумеров, описанных Руфом [Roof 1993]. Обе группы идентифицируют себя как «духовные», но «не религиозные», обе отвергают традиционно организованную религию в пользу индивидуализированной духовности, включающей мистицизм, верования и практики Нью Эйдж, и в сравнении со своими современниками обе группы более индивидуалистичны и скорее всего происходят из семей, где родители нечасто посещали церковь» [Zinnbauer et al. 1997: 561].

Хотя психологи и фиксируют процесс дифференциации духовности и религиозности, они отмечают, что нынешние подходы к изучению духовности, недостаточно разработанные как в теории, так и в эмпирических исследованиях, могут столкнуться с опасностью поляризации: «индивидуальная vs институциональная» и «хорошая vs плохая». Вторая опасность даже серьёзнее первой, так как связана с потерей священного ядра. По их мнению, говорить либо об индивидуальной духовности, либо об институциональной религии – значит игнорировать два важных момента: 1) в сущности, все религии заинтересованы в духовных вопросах и 2) любая форма религиозного или духовного проявления имеет место в каком-то социальном контексте. Кроме того, утверждать, что духовность – это хорошо, а религия – это плохо (или наоборот), значит отрицать огромную исследовательскую базу, демонстрирующую, что и религия, и духовность могут иметь как позитивные, так и негативные аспекты [Hill et al. 2000].

Циннбауэр, Паргамент и др. приходят к следующим выводам. Во-первых, данные говорят о том, что термины «религиозность» и «духовность» отчасти описывают различные реалии и имеют различные корреляты. Религиозность ассоциируется с «высоким уровнем авторитарности, религиозной ортодоксии, убеждённости, самоуверенности, религиозной принадлежности родителей, церковной посещаемостью». Духовность же ассоциируется с другим набором переменных: мистическим опытом, верованиями и практиками Нью Эйдж, высоким уровнем дохода и негативным опытом общения со священниками. [Zinnbauer et al. 1997: 561]. Другим подтверждением различия между этими терминами является их определение участниками исследования: духовность чаще всего описывается ими как персональная и экспериментальная, как вера в Бога или высшую силу, как взаимосвязь с Богом или высшей силой. Описание религиозности включает как личные верования, так и веру в Бога или высшую силу, организационные или институциональные верования и практики: церковное членство, церковную посещаемость и обязательства по отношению к церковной системе верований или организованной религии.

Во-вторых, хотя религиозность и духовность описывают различные реалии, они не являются совершенно независимыми друг от друга. Большинство респондентов отмечают, что считают себя и духовными, и религиозными (74%). «Кроме того, как религиозность, так и духовность, согласно их гипотезе, ассоциируются с частотой молитвы, с церковной посещаемостью, с внутренней убеждёностью и религиозной правоверностью. И духовность, и религиозность имеют общее ядро – священное (отношение к Богу, Иисусу Христу, Церкви). Хотя большая часть их выборки (74% – «духовные и религиозные») совмещает духовность с традиционными верованиями

Если раньше считалось, что и религиозность, и духовность включают как негативные, так и позитивные элементы, то сегодня духовность имеет особую позитивную коннотацию в силу её связи с «персональным опытом трансцендентного», а религиозность – негативную, как помеха для такого рода опыта.

и практиками, есть другая часть (19% – «духовные, но не религиозные»), которая отождествляет себя только с духовностью и отличается от большой группы определёнными чертами. Эта группа респондентов оценивает религиозность менее позитивно, в меньшей степени вовлечена в традиционные формы поклонения (церковная посещаемость, молитва, традиционные христианские верования), она в большей степени независима от других и вовлечена в практики, связанные с духовным ростом. Велика вероятность, что она относит себя к агностикам, описывает религиозность и духовность как различные, непересекающиеся понятия, (а религиозность определяется как внешнее средство принуждения и приобретает уничижительный оттенок), придерживается нетрадиционных верований Нью Эйдж и имеет отношение к мистическому опыту [Zinnbauer et al. 1997: 561].

Важным следствием разделения духовности и религии становится настоятельность определения поля социально-научного исследования религии. Если раньше в контексте широкого понимания термина «религия», включающего также духовность и их индивидуальные и институциональные проявления, этим полем была социология (психология) религии, то сегодня в связи со всё большим расхождением их проявлений, возникает вопрос, отражаются ли эти изменения культуры в социологии (психологии) религии и нет ли необходимости в появлении новой дисциплины – социологии духовности? По мнению психологов, возможны варианты: либо это будет одна область, объединяющая социально-научное изучение религии и духовности, или же, что более вероятно, они разделятся на две области: социально-научное изучение (социологию) религии и социально-научное изучение (социологию) духовности. Если в ближайшее время интерес к духовности не угаснет, нам предстоит вернуться к обсуждению этих проблем, хотя, по мнению этих учёных, более адекватным является старое название – социология религии. Чему есть несколько причин. Во-первых, слово «религия» позволит сохранить преемственность длительной традиции изучения религии в социальных науках и более короткое её название. Во-вторых, широкое использование слова «религия», включающее персональную и институциональную, традиционную и прогрессивную, полезную и «вредную» её формы, позволит избежать опасностей противопоставления и деления на «хорошую» индивидуальную духовность и «плохую» организованную религию. И, наконец, это позволит избежать тесной связи с «эфемерными культурными изменениями». При этом психологи обращают внимание на проблемы личной ответственности учёных не только при проведении исследований, но и в процессе формирования образа их дисциплины, участия в непрерывных дебатах относительно природы религии, религиозности и духовности. Многие феномены, которые

сегодня ассоциируются с духовностью, являются существенной частью религии, составляя ядро религиозной жизни, и было бы целесообразно рассматривать их в её рамках, иначе, по их мнению, мы рискуем изучать «узкую» религию и «неопределённую» (fuzzy) духовность [Zinnbauer et al. 1997: 563].

Перспективы изучения «духовности» и «социологии духовности»

К началу XXI в. понятие «духовность» прочно обосновалось в различных социальных науках вопреки прогнозам и надеждам некоторых учёных, выдержав испытание временем и занимая всё большее пространство в социологии. Появление и укоренение «духовности», «постсовременной духовности» в современной жизни означает поворот от «института к индивиду», от традиции, церковности – к человеческой субъективности, к 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.

Духовность, ранее рассматривавшаяся в составе религии, постепенно начинает отделяться от неё на индивидуальном, групповом и институциональном уровнях. Сегодня в постсовременной культуре в связи с индивидуализацией, приватизацией и деинституционализацией религии возникают многочисленные формы религии и духовности, существующие независимо и отдельно от религиозных институтов. Под современным видом «духовности» часто подразумевается «новая духовность», охватывающая все аспекты жизни и описываемая как новый стиль постсовременной духовной культуры. Большая популярность термина (и феномена) «духовность», который укоренился в самых различных контекстах – образовании, психологической помощи, выхаживании больных и даже маркетинге, – преодолев границы какой-то одной религиозной системы отсчёта, объясняется прежде всего тем, что он всё больше выполняет функции религии в широком смысле, а институциональная религия воспринимается в качестве «старомодной» структуры, существующей «где-то там», имеющей отношение не к повседневной жизни, а к истории и культуре. Можно сказать, что «духовность» в определённом смысле представляет собой форму протеста против традиционных религий. Согласно Д. Тэйси, эта «новая парадигма всепроникающей духовности приводит к смешению религии и духовности таким образом, что не духовность является частью религии, а религии рассматриваются индивидом в контексте этой обширной перспективы духовности» [Тасеу 2004], что находит отражение и у других авторов (Ватноу, Моберг, Руф, Холмс, Фланаган и др.).

Об изменениях сознания в качестве реакции на социальные изменения в 1960–70-е гг. писали в своих исследованиях Р. Ватноу («революции сознания»), Ч. Глок («номинальная религиозность», «альтернативная религиозность»), Р. Белла («народная вера», «шейлаизм», «индивидуализация веры»), К. Руф («духовное искательство»). Многие авторы фиксировали реструктурирование религиозного поля в связи с появлением поколения бэби-бумеров (baby-boomers) – поколения, рождённого в послевоенный период, – для которого были характерны религиозные поиски (индивидуалистическое искательство), обращение к индивидуальной автономии, «поворот сознания», часто в контексте новых религиозных движений, культовых движений и неомистицизма. Это даёт рождение целому направлению в социологии религии – исследованиям Нью Эйдж, новой, постхристианской, «холистической» духовности (Ватноу, Моберг, Хилас, Вудхэд, Оперс, Хутман и др.). Как было отмечено Сатклифом и Бауманом, «вопреки предсказаниям, сегодня не Нью Эйдж идёт за мейнстримом, а мейнстрим за Нью Эйдж [Sutcliffe, Bowman 2000: 11]. А Хилас и Вудхэд, называя этот процесс «духовной революцией», подчёркивают, что, «охватывая ключевые сектора культуры», своим домом она считает «субъективную культуру процветания» [Heelas, Woodhead 2005]. Именно эти исследования становятся основой для формирования новой области – социологии духовности, которая пока находится на стадии становления, хотя голоса в пользу её легитимации становятся всё громче, а материалов всё больше, но немало теоретиков секуляризации и представителей «новой парадигмы» считают её «забавой», недостойной для серьёзных исследователей. Большим событием в организационном оформлении новой дисциплины стала международная конференция по социологии духовности, организованная группой изучения социологии религии Британской Социологической Ассоциации, проходившая в 2004 г. в Бристольском университете, по результатам которой была издана книга «Социология духовности» [Sociology of Spirituality... 2007]. Развитием поднятых в ней тем стала коллективная монография «Религии современности» [Religions of Modernity... 2010], в которой приняли участие американские, канадские и европейские, главным образом, британские и голландские социологи. Благодаря их усилиям вырисовывается огромное исследовательское поле, которое до сих пор оставалось «за бортом» социологов религии.

Социология духовности формируется не только благодаря усилиям сторонников концепций «духовности», «постхристианской духовности», «холистической духовности», «духовности в стиле Нью Эйдж», «духовности киберпространства» и т. д., но и их оппонентов, обращающихся к исследованию новых форм религиозности и вовлекающихся в орбиту

Появление и укоренение «духовности», «постсовременной духовности» в современной жизни означает поворот от «института к индивиду», от традиции, церковности – к человеческой субъективности, к самореализации, внутреннему миру человека, для которого главный авторитет – он сам.

Сегодня в постсовременной культуре в связи с индивидуализацией, приватизацией и деинституционализацией религии возникают многочисленные формы религии и духовности, существующие независимо и отдельно от религиозных институтов.

новой формы старой дискуссии о секуляризации. Или решения вопроса, что происходит сегодня на Западе – упадок религиозности, трансформация её или «духовный поворот»? В таком случае сильно возрастает число европейских социологов, которые предпочитают говорить не о процессе секуляризации и «евросекулярности», а о трансформации религии, «заместительной религии» и о «сдвиге европейской религиозности от обязательств к потреблению» [Davie 2007].

Существует очень важный вопрос (на котором сейчас нет возможности остановиться подробно), что же представляет собой духовность в разных обликах и духовный поворот – сдвиг в сторону сакрализации или секуляризации? Как уже отмечалось, некоторые представители теории секуляризации считают бурное распространение разнообразной духовности частью и проявлением общего процесса секуляризации, оборотной стороной «секуляризма», которые тесно взаимосвязаны. Более того, некоторые авторы полагают, что духовное и секулярное (*secular*) возникают одновременно как «две взаимосвязанные альтернативы институциональной религии евро-американской модернити» [Van der Veer 2009]. Поэтому неудивительно, что сторонники теории секуляризации вовлечены в эту дискуссию. Так, например, для британских социологов Д. Воаса, А. Крокетта и их соавторов важной задачей стала интерпретация промежуточной «средней зоны», находящейся между теми, кто регулярно посещает церковь, с одной стороны, и агностиками и атеистами – с другой, поскольку её размеры явно растут, и не только в Европе. Британский социолог Д. Воас и его соратники исходят из того, что Европа на протяжении всего XX в. секуляризируется, и этот процесс едва ли обратим, так как религиозная часть общества невелика. А светская её часть растёт сегодня, будет расти в будущем за счёт уменьшения этой весьма значительной группы «неопределённой религиозности»¹, которая представляет собой вежу и ресурс на пути к нерелигиозному обществу.

Однако другие авторы – Д. Хутман, С. Оперс, П. Хилас, П. Маскини, П. Ахтерберг, исследуя эту «среднюю зону», находят в ней множество форм сакрального, включая «духовность в стиле Нью Эйдж», «холистическую духовность», «народную веру», «духовное искательство». Прежде Воас и Крокетта

¹ Эта группа «неопределённых» – «ни религиозных, ни светских» – включает, согласно Воасу, «народную веру» и «шейлаизм» («духовное искательство»). Для «народной веры» характерна вера в судьбу, загробную жизнь, высшую силу и т. д. Она представляет собой смесь элементов астрологии, идей реинкарнации, гаданий магии, народных суеверий и поверхностного традиционного христианства – иначе говоря, она квазирелигиозна, бессвязна, несовместима с учением основных христианских деноминаций. «Шейлаизм» (Sheilaism) – более осознанный 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» [Bellah 1985: 22].

на эту «среднюю зону» («betwixt and between zone», «middle ground») обратил внимание П. Хилас [Heelas 2002] – один из видных представителей социологии духовности, который вместе с Л. Вудхэд [Heelas 2002; Heelas, Woodhead 2005] и рядом других учёных считаются первооткрывателями в данной области, обратившихся к анализу холистической духовности или духовности жизни. Все эти авторы, в отличие от Воаса и его коллег, считают, что «эрозия традиционных ценностей и верований приводит не к светскому, а к духовному повороту», который объясняется процессом детрадиционализации, и что сегодня происходит «не исчезновение религии, а перемещение священного. Постепенно теряя свой трансцендентный характер, священное всё больше воспринимается как имманентное, обитающее в глубинах человеческого Я. И во многом религия – это путь к духовности» [Houtman, Aupers 2007; Heelas 2005].

Итак, хотя понятие «духовность» всё глубже проникает в социологический контекст, хотя оно используется при опросах и концептуализируется, хотя немало социологов, которые занимаются исследованиями духовности, «вживание» этого понятия в западную социологию происходит непросто и связано с рядом проблем различного характера: 1) идеологического (нежелание отказаться от стереотипов в понимании духовности); 2) терминологического (проблемы определения); 3) практического (трудности практического применения). Они обсуждаются такими авторами сборника «Религии современности» [Religions of Modernity... 2010], как С. Оперс, Д. Хутман, П. Хилас, П. Ахтерберг, К. Бессеке, в том числе британским социологом Линдой Вудхэд, – активным исследователем духовности, автором концепции «духовной революции» и «третьей парадигмы»¹. В статье «Реальная религия или неопределённая духовность» она обращает внимание на то, что мешает исследованиям духовности, и какова их перспектива в будущем [Woodhead 2010].

Есть явное противоречие между тем, что вырисовывается в процессе исследования духовности, которая оказывается важной частью «религиозного ландшафта»,² быстро и широко

¹ Согласно Вудхэд, «третья парадигма» необходима, чтобы иначе определять религию – не как «вещь» или персональную религию, но как совокупность социальных отношений, с присущей ей символическо-ценностной структурой. Кроме того, важно преодолеть антагонизм между зеркально противоположными старой и новой парадигмами, тесно связанными с демократической и неолиберальной идеологиями и их принадлежностью к американской или европейской социологии. «Третья парадигма» – глобальный проект, чутко реагирующий на изменения по обе стороны Атлантики и всего остального мира, которая не отвергает созданное предшественниками, но открыта для творческого переосмысления всего многообразия методологических и технических средств для лучшего понимания как религии, так и духовности [Woodhead 2009].

² В 2000–2002 гг. Л. Вудхэд принимала участие в исследованиях религиозной активности в городах Кендале и Эшвиле (Великобритания) по результатам которых потом была издана коллективная монография «Духовная революция» [Spiritual Revolution... 2005].

распространяющейся, имеющей достаточно чёткие контуры и вполне поддающейся эмпирическому наблюдению, и тем, что о ней пишут в некоторых социологических текстах, характеризуя её как «диффузную», «аморфную», «двусмысленную» «несущественную» и т. д. И, кроме того, всё ещё существует противопоставление «религии» и «духовности», которое началось не сегодня¹, и во многом объясняется наличием нормативного представления о «реальной» религии, сформировавшегося в контексте церковного христианства, по-прежнему влиятельного в социологии религии и «неопределённой духовности». Этому в немалой степени способствовало то, что в 1993 г. Б. Шпилка назвал «духовность» «неопределённым» (fuzzy) понятием, а Бр. Циннбауэр в 1997 г. подлил масла в огонь, написав статью «Определяя неопределённое» (Unfuzzifying the Fuzzy), хотя при этом именно благодаря его исследованиям в анкетах и интервью появляются вопросы, где людей спрашивают, являются ли они духовными и/или религиозными.

Если же исходить из того, как это понятие описывается в «поле» и что говорят сами участники опросов, оно вовсе не является неопределённым [Heelas 2007; Woodhead 2010]. Что касается непонимания сущности различных форм духовности, тому есть объяснения. Конечно, это связано с несовершенством анкет и вопросов интервью, т. к. до недавнего времени исследо-

¹ В отличие от многих других авторов, считающих противостояние религии и духовности современным феноменом, Вудхэд напоминает о том, что оно имеет глубокие исторические корни, приводя в подтверждение концепцию Э. Трельча, согласно которой возможно изначальное развитие трёх типов христианства из одного источника: церкви-секты – мистицизма. Церковь и секта – это два принципа духовной жизни, вытекающие непосредственно из этики Евангелия. Первый (церковь) – институциональный, воплощающийся в универсальной организации, доминирующей во всех сферах жизни, принимающей мирской порядок, проявляющей интерес к миру, государству, культуре, экономике, претендующей на «дарование благодати» по факту принадлежности к ней. Второй, индивидуальный принцип, воплощается в небольших группах, которые стремятся к внутреннему совершенству личности, и личных связях между членами, отказываются от идеи овладения миром, которые ведут себя «по отношению к миру, государству и обществу либо индифферентно, терпимо, либо враждебно, поскольку они не стремились в них включаться». Для них характерен радикальный индивидуализм, личная ответственность, идеал равенства, братства, бедности, «апелляция к Новому Завету и Древней Церкви». В XII в. оппозиция секты (в лице катаров, вальденсов, францисканцев и пр.) и церкви (в лице католической церкви) достигла кульминации, проявившись в сектантском протесте против церковной иерархии, что позволило Трельчу говорить о третьем типе религиозной организации – мистицизме как своего рода синтезе полярных типов религиозной организации. Мистицизм Трельч описывает в терминах растущего индивидуализма, отсутствия организации, свободного обмена идеями. Этот нарождающийся тип лишён как институциональных качеств церкви, так радикализма и избранности секты, её изоляции от «государства, экономики, искусства и науки». Идеология мистицизма – своего рода сплав современных идей, в том числе и научных, при отсутствии чёткой социальной программы. Мистицизм – религиозная форма выражения наиболее привилегированных социальных групп, своего рода тип «духовного индивидуализма», который хотя и не представляет собой религиозной организации в собственном смысле слова, может стать основой для образования неформальных переходных групп [Troeltsch 1923].

вали главным образом христианскую веру, не принимая в расчёт альтернативные верования, которые сегодня уже невозможно игнорировать, ибо они приобрели большое значение и популярность (почти 44% населения 11-ти европейских стран требуют пристального внимания и изучения¹), а те вопросы, которые есть, не отражают происходящих изменений. В результате происходит разрыв между результатами опросов и реальным положением дел с альтернативной духовностью, о чём неоднократно писали голландские социологи Оперс, Хутман и их коллеги². Но самое главное – предвзятость различных представителей «старой» и «новой» парадигм, когда они называют понятие «духовность» поверхностным, тривиальным, эфемерным, сомнительным и т. д. Когда они, подобно С. Брюсу и Б. Уилсону, указывают на отсутствие в концепте общепринятой доктрины, ясного чувства «мы» и «они», а также отсутствие крупных организаций приверженцев, общих ритуалов, признанных авторитетов и долгой истории этого явления. Когда характеризуют «духовность» как культурную форму религии или как проявление светской религии, они, во-первых, уже определяют его, демонстрируя свою предвзятость, разделяя социологию на «хорошую» и «плохую», что само по себе контрпродуктивно; а, во-вторых, исходят из той или иной версии теории секуляризации, полагая, что многие новые движения – сами по себе есть свидетельство секуляризации [Bruce 2000; Wilson 1976]. Хотя термин «духовность» действительно имеет много значений (впрочем, как и многие другие социологические термины, включая религию), это ничуть не лишает его полезности в социальных науках. Вопрос в том, какая формулировка в наибольшей степени поможет идентифицировать и понять смысл наблюдаемых феноменов в исследованиях и дискурсах современного религиозного ландшафта.

«Духовность» критикуется и со стороны теологов, будто она представляет собой «религиозность без Бога», и со стороны некоторых социологов религии – за её «неопределённость»

¹ Согласно данным исследования А. Баркер о религиозном и моральном плюрализме (RAMP) [Barker 2004] цифра 44% включает тех, кто согласен с утверждением «я верю, что Бог это нечто, находящееся скорее в самом человеке, чем вне его» (29%) и тех, кто согласен с утверждением «я верю в безличного духа или жизненную силу» (15%), что подтверждается данными других исследований [Heelas 2007].

² Хотя, говорят они, для измерения постхристианской (альтернативной) духовности разработаны специальные шкалы, к сожалению, они отсутствуют в крупных международных исследованиях, на основе которых можно получить сравнительные данные. Мировое исследование ценностей в этом смысле не исключение, но голландцы всё же используют его для измерения постхристианской духовности, комбинируя ответы на различные вопросы. Они берут три волны WVS – 1981, 1990, 2000 гг., поскольку это исследование охватывает 20-летний период, что очень важно, т. к. 1980-е гг. считаются временем экспансии постхристианской духовности. Оно также покрывает значительное число стран. И в нём особое внимание уделяется измерению приверженности традиционным моральным ценностям, что важно для проверки их теории относительно того, где впервые произошёл духовный поворот.

и «аморфность»¹. Однако в целом, несмотря на слабость определений, методологии, несовершенство вопросов анкет, речь идёт о том, что имеет место в действительности, распространяется в различных сферах повседневной и научной жизни, что само по себе требует более пристального внимания учёных, и с чем уже согласны многие из них. Что же требуется для достижения больших результатов в исследованиях духовности в рамках «социологии духовности» или «социологии религии»?

Прежде всего, изменить установку научного исследователя по отношению к духовности, которая в академических кругах долгое время, как и по отношению к религии, была негативной. По отношению к религии об этом писал в своё время Уорнер², говоря о появлении «новой парадигмы» в связи с теоретической рефлексией некоторых учёных относительно того, что религиозная история США не вписывается в теорию секуляризации. Одной из специфических черт американской религии, по мнению Уорнера, был «культурный плюрализм, предполагающий многообразие, пластичность и изменчивость религиозных форм, взаимодействующих и конкурирующих на религиозном рынке». Но сегодня, спустя два десятилетия после написания Уорнером этой статьи, можно сказать, что эта черта становится общей характеристикой «постмодернити» и глобального общества.

Поэтому следует пересмотреть и секуляризацию, и веру в контексте плюрализма и глобализации, а также учесть, что новые реалии во многом не соответствуют старым концептуальным средствам и не могут отразить всей глубины религиозных изменений; поэтому требуются более сложные и тонкие инструменты для фиксации изменений, важных, но невидимых на первый взгляд.

Хотя существуют разные пути к священному (основанный на авторитете и послушании традиционных церквей, и на свободе выбора индивида и авторитете Я), следует избегать упрощённой дихотомии и неадекватного рассмотрения сложной системы морально-религиозного космоса индивида и его социокультурной основы³. При всём различии типов взаимосвязи между индивидуальной верой и институциональной религией⁴

¹ Эта ситуация сходна с той, в какой находилась католическая социология в Америке в определённое время, когда испытывала напряжённость и со стороны академической социологии, для которой она была недостаточно научной и ценностно-нейтральной, и со стороны католической церкви, которая не поощряла социологических исследований, в которых поднимались темы, вовсе не предназначенные для обсуждения.

² С. Уорнер о «сдвиге парадигм» в социологии религии [Руткевич 2013].

³ Итальянский социолог Гарелли разработал достаточно сложную типологию духовности-религиозности, включающую 7 типов [Garelli 2003].

⁴ Дж. Джордан приводит в качестве примера итальянских католиков, правила сексуального поведения которых не соответствуют католической доктрине по этим вопросам, но которые, тем не менее считают себя католиками.

термин «духовность», безусловно, заслуживает внимания как эвристическая модель, так как «тихая духовная революция» коснулась в последние годы всех исторических церквей, которые в той или иной степени вынуждены принимать во внимание индивидуальную свободу выбора и стремление к независимым поискам смысла жизни.

И наконец, для становления и развития «социологии духовности», было бы весьма плодотворным не противопоставлять, а совмещать преимущества как старой, так и новой парадигм, используя всё многообразие методов и методологических инноваций, по-новому взглянуть на старые проблемы и выйти наконец за рамки конкурирующих нарративов, теорий или парадигм. Всё это способствовало бы не только широкому и глубокому изучению религии и духовности, но и более высокому статусу социологии религии (духовности).

Библиографический список

Доброхотов А. Л. 2000. Дух // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль. Т. 1. 706 с.

Руткевич Е. Д. 2013. Новая парадигма в социологии религии: pro et contra // Вестник Института социологии. № 6. С. 207–233.

Руткевич Е. Д. 2014. От религиозности к духовности: Европейский контекст // Вестник РУДН. № 1. с. 5–25.

Aupers S., Houtman D. 2010. Religion beyond God. Relocating the Sacred to the self and the Digital // Religions of Modernity / Ed.by St. Aupers & D. Houtman. Leiden: Brill. 273 p.

Bender C. 2007. Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement. 24 jan. URL: <http://religion.ssrc.org/reforum/Bender.pdf> [Дата посещения: 25.04.2014].

Cox H. 1965. The secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. New York: Macmillan.

Davie G. 2007. The Sociology of Religion. L.: Sage Publications. 296 p.

Flere S., Kirbis A. 2009. New Age Religiosity, and traditionalism: Cross-cultural comparison // Journal for the Scientific Study of Religion. № 48 (1). P. 161–184.

Garelli F. 2003. L'esperienza e il sentimento religioso // Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani / ed. By Garelli F., Guizzardi G., Pace. Bologna: Bologna: Il Mulino. 74–114 p.

Giordan G. 2007. Spirituality: From Religious concept to a Sociological Theory // Sociology of spirituality / ed. by Flanagan K., Jupp P. Un. of Durham. UK: Ashgate. P. 161–180.

Hanegraaf W. J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill. 580 p.

Heelas P. 2002. *The Spiritual Revolution: From “religion” to “spirituality”* // *Religion in Modern World* / ed.by Woodhead L., Fletcher P., Kawanami H., Smith D. L.: Routledge. P. 357–377.

Heelas P. et al. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality* / Heelas P., Woodhead L., Seel B., Szerszynski, Tusting K. USA, UK, Australia: Blackwell Publishing. 204 p.

Heelas P. 2006. *Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of life* // *The Hedgehog Review*. Spring-Summer. P. 46–58.

Heelas P. 2007. *The holistic Milieu and Spirituality: Reflections on Voas and Bruce* // *A sociology of Spirituality* / Ed. by K. Flanagan. Un. of Durham, UK: Ashgate. P. 6–80.

Helminiak D. 1996. *The Human Core of Spirituality: Mind as Psyche and Spirit*. N. Y.: State University of New York Press. 307 p.

Hervieu-Leger D. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. New Jercey: Rutgers Univ.Press. 497 p.

Hill P., Pargament K. I., Hood R. W., Mgguliough Jr. M. E., Swyers J. P., Larson D. B., Zinnbauer Br. J. 2000. *Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure* // *Journal for the Theory of Social behavior*. Vol. 30. № 1. P. 51–77.

Lambert Y. 1999. *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms* // *Sociology of Religion*. Quarterly journal. Vol. 60. № 3. P. 303–333.

Moberg D. 2011. *Expanding Horizons for Spirituality Research* // *Hartford Institute for Religion Research*. URL: <http://hirr.hartsem.edu/sociology/spirituality-research.html> [Дата посещения: 25.04.2014].

Hervieu-Leger D. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. New Jercey: Rutgers Univ.Press. 497 p.

Principe W. 1983. *Towards Defining Spirituality* // *Studies in Religion*. № 12 (2). P. 127–141.

Religions of Modernity. 2010. *Relocating the sacred to the Self and Digital* // Ed.by St. Aupers & D. Houtman. Leiden: Brill. 273 p.

Roof W. C. 1993. *A generation of Seekers: The Spiritual journeys of the baby boom generation*. San Francisco:Harper. 294 p.

Sheldrake P. 2007. A Brief History of Spirituality. Oxford: Blackwell. 196 p.

Schneiders S. M. 2000. Religion and spirituality: Strangers, Rivals or Partners? // The Santa Clara Lectures. Vol. 6. № 2. P. 1–26.

Smith Ch. et al. 2013. Roundtable on the Sociology of Religion. Twenty three theses on the status of religion in American sociology. A Mellon Working Group Reflection / Smith Ch., Vaidyanathan Br., Ammerman N. T., Casanova J., Davidson H., Ecklund E. H., Evans J. H., Gorski F. S., Konieczny M.E., Springs J. A., Trinitapoli J., Whitnah M. // Committee for the Study of Religion URL: <http://studyofreligion.gc.cuny.edu/wp-content/blogs.dir/1013/files/2013/10/Smith-et-al.-2013-for-Oct-30-roundtable.pdf> [Дата посещения: 25.04.2014].

Sociology of spirituality. 2007 / Ed. by Flanagan K. and Jupp P. Un. of Durham. U. K.: Ashgate. 269 p.

Stark R. 2005. The victory of reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success. N. Y.: Random house. 281 p.

Tacey D. 2004. The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality. N. Y.: Brunner-Routledge. 256 p.

Troeltsch E. 1923. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und gruppen // Gesammelten Schriften. Tubingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 994 S.

Van der Veer P. 2009. Spirituality in Modern Society // Social Research. Vol. 76. № 4. P. 1097–1120.

Versteeg P. Roeland J. 2012. Contemporary Spirituality and the Making of Religious Experience: Studying the Social in an Individualized Religiosity // Fieldwork in Religion. Vol. 6. № 2. P. 120–133.

Waaajman K. 2007. Spirituality – A multifaceted Phenomenon // Studies in Spirituality. № 17. P. 1–113.

Wood M. 2010. The sociology of Spirituality // The Blackwell Companion to the Sociology of Religion / B. S. Turner (ed.). Oxford: Wiley-Blackwell. P. 267–285.

Woodhead L. 2009. Old, New, and Emerging Paradigms in The Sociological Study of Religion // Nordic Journal of Religion and Society. № 22 (2). P. 103–121.

Woodhead L. 2010. 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 Aupers S. and Houtman D. Leiden: Brill. P. 31–48.

Wuthnow R. 2001. Spirituality and Spiritual Practice // Sociology of Religion / Ed. by R. K. Fenn. Princeton Theological Seminary. Blackwell: Blackwell Publishing Ltd. P. 306–320.

Zinnbauer Br., Pargament K. et. al. 1997. Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy // Journal for the Scientific Study of Religion. № 36 (4). P. 549–564.

Zinnbauer Br. J., Pargament K. I., Scott A. B. 1999. The Emerging meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects // Journal of Personality. Vol. 67. №6, December. P. 889–919.

“Sociology of Spirituality”: Problems of Creation

Rutkevitch Elena Dmitrievna

Candidate of Sociological Sciences(PhD), docent of sociology department of the State Academic University of Humanitarian Sciences, leading researcher of the Institute of Sociology of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. E-mail: erutkevich@yandex.ru

Abstract. The rapid expansion of the concept of “spirituality” in the West is the sign of changing religiousness in the context of socio-cultural changes. In the descriptions of religious consciousness and behaviour, the concepts of “religion” and “spirituality” are often opposed as objective “traditional spirituality” and subjective “post-traditional spirituality”. While the first (religion) is becoming less relevant and failed its “plausibility structure”, the second takes the character of the “spiritual revolution” or “spiritual turn” and transforms it into a strong trend in many countries of Europe and beyond. In the process of studying of the different types of spirituality, a new discipline is forming – “the sociology of spirituality” – as a multi-disciplined approach to the sociology of religion. This article focuses on some problems of this process, including the causes of the emergence of the concept of spirituality in the sociological context, points of commonality and points of departure in conceptualising religion and spirituality, and the possibilities for the development of a new discipline.

Keywords: religiosity, spirituality, religious changes, “spiritual revolution”, “fuzzy fidelity”, “post-Christian spirituality”, spiritual turn, sociology of spirituality.

References

Dobrokhotov A. L. Dukh [Spirit] – Novaja filosofskaja jenciklopedija [New encyclopedia of philisophy]. M., Mysl', 2000. Vol. 1. 706 p.

Rutkevitch E. D. Novaja paradigma v sociologii religii: pro et contra – Vestnik Instituta sociologii, 2013, no.6, pp. 207–233.

Rutkevitch E. D. Ot religioznosti k dukhovnosti: Evropejskij kontekst – Vestnik RUDN, 2014. no.1, pp. 5–25.

Aupers S., Houtman D. Religion beyond God. Relocating the Sacred to the self and the Digital – Religions of Modernity / Ed.by St. Aupers & D. Houtman. Leiden, Brill, 2010. 273 p.

Bender C. Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement. 2007, 24 jan. URL: <http://religion.ssrc.org/reforum/Bender.pdf> [date of visit 25.04.2014].

Cox H. The secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. New York, Macmillan, 1965. 268 p.

Davie G. The Sociology of Religion. L., Sage Publications, 2007. 296 p.

Flere S., Kirbis A. New Age Religiosity, and traditionalism: Cross-cultural comparison – Journal for the Scientific Study of Religion, 2009, no.48 (1), pp. 161–184.

Garelli F. L'esperienza e il sentimento religioso – Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani / ed. By Garelli F., Guizzardi G., Pace. Bologna: Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 74–114.

Giordan G. Spirituality: From Religious concept to a Sociological Theory – Sociology of spirituality / ed. by Flanagan K., Jupp P. Un. of Durham. UK, Ashgate, 2007, pp. 161–180.

Hanegraaf W. J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden, Brill, 1996. 580 p.

Heelas P. *The Spiritual Revolution: From “religion” to “spirituality” – Religion in Modern World* / ed. by Woodhead L., Fletcher P., Kawanami H., Smith D. L., Routledge, 2002, pp. 357–377.

Heelas P. et al. *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality* / Heelas P., Woodhead L., Seel B., Szerszynski, Tusting K. USA, UK, Australia, Blackwell Publishing, 2005. 204 p.

Heelas P. *Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of life – The Hedgehog Review*, 2006, Spring-Summer, pp. 46–58.

Heelas P. *The holistic Milieu and Spirituality: Reflections on Voas and Bruce – A sociology of Spirituality* / Ed. by K. Flanagan. Un. of Durham, UK, Ashgate, 2007, pp. 6–80.

Helminiak D. *The Human Core of Spirituality: Mind as Psyche and Spirit*. N. Y., State University of New York Press, 1996. 307 p.

Hervieu-Leger D. *Religion as a Chain of Memory*. New Jercey, Rutgers Univ.Press, 2000. 497 p.

Hill P., Pargament K. I, Hood R. W., Mgguliough Jr. M. E., Swyers J. P., Larson D. B., Zinnbauer Br. J. *Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure – Journal for the Theory of Social behavior*, 2000, Vol. 30, no.1, pp. 51–77.

Lambert Y. *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms – Sociology of Religion. Quarterly journal*, 1999, Vol. 60, no.3, pp. 303–333.

Moberg D. *Expanding Horizons for Spirituality Research – Hartford Institute for Religion Research*, 2011. URL: <http://hrr.hartsem.edu/sociology/spirituality-research.html> [date of visit 25.04.2014].

Hervieu-Leger D. *Religion as a Chain of Memory*. New Jersey: Rutgers Univ. Press, 2000. 497 p.

Principe W. *Towards Defining Spirituality – Studies in Religion*, 1983, no.12 (2), pp. 127–141.

Religions of Modernity. Relocating the sacred to the Self and Digital / Ed. by St. Aupers & D. Houtman. Leiden, Brill, 2010. 273 p.

Roof W. C. *A generation of Seekers: The Spiritual journeys of the baby boom generation*. San Francisco, Harper, 1993. 294 p.

Sheldrake P. *A Brief History of Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2007. 196 p.

Schneiders S. M. *Religion and spirituality: Strangers, Rivals or Partners? – The Santa Clara Lectures*, 2000, Vol. 6, no.2, pp. 1–26.

Smith Ch. et al. *Roundtable on the Sociology of Religion. Twenty three theses on the status of religion in American sociology. A Mellon Working Group Reflection* / Smith Ch., Vaidyanathan Br., Ammerman N. T., Casanova J., Davidson H., Ecklund E. H., Evans J. H., Gorski F. S., Konieczny M.E., Springs J. A., Trinitapoli J., Whitnah M. – *Committee for the Study of Religion*. 2013. URL: <http://studyofreligion.gc.cuny.edu/wp-content/blogs.dir/1013/files/2013/10/Smith-et-al.-2013-for-Oct-30-roundtable.pdf> [date of visit 25.04.2014].

Sociology of spirituality / Ed. by Flanagan K. and Jupp P. Un. of Durham. U. K., Ashgate, 2007. 269 p.

Stark R. *The victory of reason. How Christianity led to Freeom, Capitalism and Western Success*. N. Y., Random house, 2005. 281 p.

Tacey D. *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*. N. Y., Brunner-Routledge, 2004. 256 p.

Troeltsch E. *Die Soziallehren der christichen Kircchen und gruppen – Gesammelten Schriften*. Tubingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. 994 S.

Van der Veer P. Spirituality in Modern Society – Social Research, 2009. Vol. 76, no. 4, pp. 1097–1120.

Versteeg P. Roeland J. Contemporary Spirituality and the Making of Religious Experience: Studying the Social in an Individualized Religiosity – Fieldwork in Religion, 2012, Vol. 6, no.2, pp. 120–133.

Waaijman K. Spirituality – A multifaceted Phenomenon – Studies in Spirituality, 2007, no.17, pp. 1–113.

Wood M. The sociology of Spirituality – The Blackwell Companion to the Sociology of Religion / B. S. Turner (ed.). Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 267–285.

Woodhead L. Old, New, and Emerging Paradigms in The Sociological Study of Religion – Nordic Journal of Religion and Society, 2009, № 22 (2), pp. 103–121.

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 Aupers S. and Houtman D. Leiden, Brill, 2010, pp. 31–48.

Wuthnow R. Spirituality and Spiritual Practice – Sociology of Religion / Ed. by R. K. Fenn. Princeton Theological Seminary. Blackwell, Blackwell Publishing Ltd., 2001, pp. 306–320.

Zinnbauer Br., Pargament K. et. al. Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy – Journal for the Scientific Study of Religion, 1997, no.36 (4), pp. 549–564.

Zinnbauer Br. J., Pargament K. I., Scott A. B. The Emerging meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects – Journal of Personality, 1999, Vol. 67, no.6, December, pp. 889–919.