



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.79-93

Ореханов Г., прот., Колкунова К.А.

**«Религия», «религиозность»,
«трансценденция», «духовность»:
ключевые понятия
в немецкоязычных дискуссиях**

*Исследование поддержано Фондом Развития ПСТГУ,
проект «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.:
проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры»*

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые термины и теории современного немецкоязычного религиозноведческого изучения духовности, которые оказываются тесно связаны и во многом основаны на идеях Эрнста Трёльча, Томаса Лукмана, Детлефа Поллака. Приводятся основные определения и результаты опубликованных исследований духовности и респондентов, называющих себя духовными, на немецкой выборке. Авторы стремятся как показать самобытность немецких исследователей, так и поместить их в контекст других социологических подходов к изучению духовности. Авторы приходят к выводу, что в отношении духовности в обществе наблюдается тенденция использования собственного опыта трансценденции как источника и морального критерия собственной религии. Именно поэтому в социологической перспективе духовность часто рассматривается как явление, отличное от церковности и эмансипированное от влияния исторических церквей. Это, по мнению авторов, обуславливает привлекательность понятия «духовность» для современного западного человека: с одной стороны, духовность относится к трансцендентной реальности, с другой – не апеллирует к церковной религиозности.

Ключевые слова: Трёльч, Лукман, духовность, духовный, но не религиозный, религиозность, трансценденция, контингенция



Г. Ореханов, прот.



К.А. Колкунова

Georgy Orekhanov, Ksenia A. Kolkunova

**“Religion”, “Religiosity”, “Transcendence”, and “Spirituality”:
Basic Terms in German Discussions**

The article was written with the support of the Foundation for the Development of St. Tikhon's Orthodox University within the framework of the project “Russian religious thought of the second half of the 19th – early 20th century: the problem of German influence in the context of the crisis of spiritual culture”

Abstract. The paper addresses major terms and theories within contemporary German studies of spirituality, that are related and largely based on the ideas of Ernst Troeltsch, Thomas Luckmann and Detlef Pollack. The authors discuss basic definitions and spirituality research results based on German sample. They aim at showing particular features of German research as well as putting it in the context of various sociological approaches to spirituality. The authors conclude that within spirituality there is a tendency to use one's own transcendence experience as the source and moral criteria for one's personal religion. That is why in the sociological perspective spirituality is often differed from churchliness and emancipated from the influence of historical churches. This, according to the authors, leads to the attractiveness of the concept of “spirituality” for the modern Western man: on the one hand, it refers to a transcendent reality, on the other, it does not appeal to ecclesiastic religiosity.

Key words: Troeltsch, Luckmann, spirituality, spiritual but not religious, religiosity, transcendence, contingency

Ореханов Георгий (Юрий Леонидович) – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Русской православной церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 127051 Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; orekhanov.georgy@pstgu.ru

Georgy Orekhanov – Doctor of History, Professor at the Department of the History of Russian Orthodox Church, St Tikhon's Orthodox University; build. 1, 6 Likhov ave., Moscow, Russia, 127051; orekhanov.georgy@pstgu.ru

Колкунова Ксения Александровна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; ksenia.kolkunova@gmail.com

Ksenia A. Kolkunova – PhD (Philosophy), Senior Lecturer at the Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St Tikhon's Orthodox University; build. 1, 6 Likhov ave., Moscow, Russia, 127051; ksenia.kolkunova@gmail.com

Рассуждения о духовности как дискурсивная практика завоевали своё место как в научном, так и в повседневном мире. В данной статье мы обратимся к особенностям использования этого понятия в немецкоязычной социологической литературе и связанным с ним концепциями. Среди этих концепций «трансценденция» Томаса Лукмана и «контингенция» Детлефа Поллака.

Термин «духовность» (*spiritualitas*), появившийся впервые как неологизм в V в., с XVII в. (в форме *spiritualité*) развивался во французском языке в значении личного отношения человека к Богу и был актуализирован в XX во французской католической орденовой теологии¹, а в немецком языке впервые был использован в 1940 г. [Knoblauch, 2010, 20]. Первоначально использование этого термина являлось монополией католичества, но, с точки зрения Морин Малдун и Нормана Кинга, с развитием экуменических идей и межрелигиозного диалога другие христианские и нехристианские традиции начали использовать этот термин [Muldoon, King, 1995, 332]. Возможно проследить романские и англосаксонские корни понятия, в частности, в немецкоязычном контексте [Bochinger, 1994, 377–392].

Различение духовности и религии связано с появлением секуляризма в XX веке [Zinnbauer, Pargament, Cole, 1997], этот термин получил широкое распространение в социологии и психологии религии. Связано это с рядом взаимосвязанных факторов – интересом исследователей, сменой умонастроения респондентов (которые отразились в появлении социологической категории «духовные, но не религиозные» [Колкунова, 2015, 81–93]), а также расширением присутствия понятия «духовность» в текстах и выступлениях как представителей академического сообщества, так и деятелей культуры и политики.

Различение и разграничение «духовности» и «религиозности» представляет собой сложную методологическую задачу. Как образно отмечает авторитетный современный немецкий исследователь Хуберт Knoblauch, духовность уже давно «вышла из берегов» и проникла в религиозность, чьи границы сами по себе в последнее время стали очень проницаемы [Knoblauch, 2010, 19].

Противопоставляя религию и духовность как, соответственно, институциональное и неинституциональное явления, сторонники теории секуляризации часто приходят к оценочным суждениям, которые могут быть двух видов: (1) организованные формы религии теряют своё место в современном мире, а духовность распространяется как «невидимая религия», как поиск смыслов и стремление к развитию; духовность – это живое, современное, хорошее явление; религия с её косностью и жёсткой иерархией – явление плохое и устаревшее [Houtman, Auspers, 2007, 306]. Или, напротив: (2) организованные формы религии теряют своё место в современном мире, и их место занимают индивидуализм, эгоизм, отсутствие ценностей; «непонятная», «размытая» духовность – плохо, а «строгая» и «обладающая истиной» религия – хорошо [Marler, Nadaway, 2002, 290].

Циннбауэр и его коллеги отмечают, что понятия «религиозность» и «духовность» для их респондентов обозначают разные вещи, поскольку религиозность ассоциируется скорее с более высокими уровнями авторитаризма, религиозной ортодоксии, внутренней (*intrinsic*) религиозности и рядом других показателей, в то время как духовность ассоциируется скорее с мистическим опытом, практиками и верованиями Нью-Эйдж, высокими доходами, а также с негативным опытом общения

с традиционными религиозными институтами [Zinnbauer, Pargament, Cole, 1997, 561]. Нотки осуждения звучат иногда даже у исследователей. Так, Роберт Уитноу пишет, что духовность обладает большей аутентичностью, поскольку люди сами создают её, а не следуют образцам [Wuthnow, 2013]. Но авторы считают, что эти понятия нельзя считать полностью независимыми. Так, против использования бинарных оппозиций, например, таких как «традиционная религиозность» vs «альтернативная духовность», выступает У. Попп-Байер [Popp-Baier, 2010, 53–54].

В немецкоязычных дискуссиях по поводу термина «духовность» наблюдается большая сдержанность, чем в англоязычной. Этот скепсис связан с некоторыми сомнениями по поводу того, можно ли вообще «духовность» рассматривать в качестве точного научного понятия [Streib, Keller, 2015, 25 и далее]. Есть и ещё один существенный вопрос: если «духовность» всё-таки можно определить научно, то возможно ли сделать это без апелляции к понятию «религиозность», с одной стороны, и без апелляции к трансцендентному, то есть использования концептов «святое», «священное», «божественное» и т.д.?

В целом, в немецкоязычных исследованиях в области духовности доминируют те же перспективы, что и в английском научном дискурсе.

А) Исследования, которые понимают духовность как опытное измерение (*Erfahrungsdimension*) религии, проявление внутренней религиозности, глубочайших пластов «я» в человеке, поиск того, что в нём может быть отнесено к области сакрального, проявление религиозных эмоций. Такой подход тесно связан по своему происхождению с христианской теологией [Streib, Gennerich, 2011; Streib, Hood, 2016].

Б) Исследования, которые понимают духовность как альтернативу институциональной религиозности. В этом случае понятие применяется к обозначению сравнительно недавних явлений. Духовность понимается как индивидуализированная форма религии, которая практикуется в форме сознательного (эксплицитного) отталкивания от Церкви и её влияния. Другими словами, духовность представляет собой альтернативу организованной, церковной вере и религиозности [Streib, Keller, 2015, 25 и далее]. Специфически немецким при таком подходе является некоторый умеренный скепсис по отношению к возможности точного определения понятия «духовность».

Такую специфику положения в немецкоязычных дискуссиях о духовности мы предлагаем объяснять опорой на специфически немецкие источники, в первую очередь, теологические. На содержание современных дискуссий о сущности «религиозного» и «духовного» оказало влияние определение мистического опыта, которое дал в работе 1912 г. Эрнст Трёльч. Он указывает, что существуют два вида мистики. Первая связана исключительно с церквями и религиозными сообществами и не подвергает сомнению и какому-либо исследованию церковное учение и церковный авторитет. Эта мистика, с точки зрения Трёльча, существовала не включена в социологический контекст религии. Второй вид мистики есть, напротив, фундаментальный религиозный принцип, настоящее, подлинное, всеобщее ядро всех религиозных процессов, которое способно облекаться в различные мистические формы. Этот второй тип является способом непосредственного единения с Богом, но при этом ощущает себя существующей самостоятельно по отношению ко всем конкретным религиям. Кроме того, она имеет сугубо индивидуальный критерий достоверности опыта, который также «равнодушен» по отношению к нормам любых религиозных сообществ. Именно это единение с Богом, обожествление есть подлинная и единственная тема религии [Трёльч, 1996; Troeltsch, 1912].

В дальнейшем в немецкой историографии утвердилась схема (восходящая к работам Э. Трёльча и М. Вебера), согласно которой тремя основными «типами» формами реализации духовности являются церкви, секты и мистика [Васильева, 2007]. Исторические церкви предлагают свои «посреднические услуги» институционально, то есть через участие в культе, таинствах, через причастность традиции, через действия духовенства, которое совершает эти таинства и толкует Слово Божие. Сектантские, в трёльчевском смысле, движения предлагают это посредничество с опорой на ярко выраженную индивидуальную харизму лидера – проповедника или «пророка» подобного движения, причём эта харизма резко противопоставлена институциональному принципу, и прямое толкование Писания и моральных правил есть путь

к святости. Наконец, мистика есть феномен, который вообще не нуждается ни в каком посредничестве: её фундамент – *непосредственный опыт* индивидуума, опыт трансценденции и «предельно интереса».

Такой подход, согласно Трёльчу, позволяет дифференцировать и обобщить попытки дать всеобъемлющее определение религии, которое базируется на трёх идеализированных специфических формах:

– церковная: институционализация, организованность, ориентация на традицию;

– сектантская: харизма, профетизм, ориентация на протест;

– мистическая: приватизация, ориентация на индивидуальный опыт [Streib, Keller, 2015, 33 и далее].

Анализ схемы Э. Трёльча позволяет понять попытки некоторых современных авторов (яркий пример такого рода – Х. Штрайб, см. ниже) представить духовность как некий мистический вариант предельно приватизированной и ориентированной на личный опыт религии. Понятно, почему в современных исследованиях такое значение придаётся религиозным движениям, в которых ведущая роль принадлежит мирянам. С точки зрения описанного подхода, духовность – это тот сегмент «религиозного поля», который носит максимально не-организованный характер. В этом контексте духовность, с её акцентом на субъективном опыте, есть в первую очередь ресурс для овладения мирянами религиозными кодами. В этой ситуации различие религиозного и духовного постепенно теряет свой первоначальный смысл.

Религия как опыт трансценденции (концепция Т. Лукмана)

Т. Лукман был одним из первых социологов, обративших внимание на существование помимо церковно-организованной религии внецерковной религиозности, которая в современном мире завоёвывает влияние. Поэтому он расширяет содержание понятия «религия», утверждая, что последняя является универсальным человеческим феноменом, мировоззрение человека фактически выполняет сущностную функцию религии, а все компоненты социализации, по Лукману, имеют религиозную составляющую. Эта «элементарная социальная форма религии», согласно Т. Лукману, повсеместно присутствует в человеческом обществе. Все компоненты социализации, по Лукману, имеют религиозную составляющую [Luckmann, 1991, 86].

Само по себе понятие «трансценденция» не включает в себе прямого указания именно на религиозный опыт. Однако уже на элементарном уровне понятно, что трансценденции имеют различную природу. Для социологов религии в первую очередь интересны те случаи, когда речь идёт о явлениях, не имеющих видимой физиологической основы. Это могут быть теоретические абстракции (например, модели квантовой теории), сильные эстетические переживания и вообще любые экстатические состояния.

Понятия «религиозный опыт» и «трансценденция» лежат в основе концепции религии Т. Лукмана, который определяет религиозный опыт как опыт трансценденции, то есть как выход за рамки непосредственного жизненного горизонта, столкновение с опытом, который для индивида является новым и не укладывается в рамки повседневности. Религия при этом – «трансцендирование биологической природы человека», «процесс, приводящий к формированию индивидуума» [Luckmann, 1967, 48–49; Luckmann, 1991, 86]. Конструируя символический универсум религии, человек формирует собственное Я и трансцендирует свою биологическую природу. Однако это не означает, что каждый человек заново создаёт символический универсум; люди рождаются в социальной среде, и в процессе социализации интернализируют существующие в данном обществе символические универсумы, тесно связанные с социальным и экономическим устройством общества.

Таким образом, согласно Т. Лукману, трансцендирование или опыт трансценденции – ключевое понятие индивидуального человеческого сознания. Трансцендирование, то есть постоянное расширение индивидуального опыта, выход за его границы, лежит в основе процесса социализации, в ходе которого взгляд человека на мир объективируется. Этот опыт предполагает интерперсональное взаимодействие [Luckmann, 1991, 85]. Картина мира, полученная в процессе трансцендирования, согласно Лукману, есть религиозный фундамент общества, «базовая социальная форма религии» [Luckmann, 1991, 92].

Т. Лукман различает три формы (класса) трансценденций:

а) «малые» трансценденции, сообщающие о том, что пока не является личным опытом, но принципиально может стать таковым (хотя и необязательно становиться); это в первую очередь опыт пространства и времени в рамках повседневного; например, к числу малых трансценденций Лукман относит состояния изменений тела (опыт движения), которые происходят в пространстве и расширяют радиус индивидуального опыта человека [Luckmann, 2003, 277];

б) «средние» трансценденции, напротив, не могут быть пережиты как непосредственный индивидуальный опыт, хотя представляют собой часть повседневного опыта человека; об этом опыте человек узнаёт только опосредованным путём (например, через рассказ другого человека); по Лукману, к этому классу относится сознание других людей, которое само по себе скрыто для опыта, но принципиально познаваемо и остаётся частью этой повседневной реальности;

в) «большие» трансценденции, которые принципиально отсутствуют в любом опыте повседневной действительности, указывают на то, что принципиально отсутствует в реальном мире, в повседневности; их нельзя туда переносить; в их рамках перестают действовать причинно-следственные связи. К числу таких трансценденций относится опыт снов, мечты, экстаз, острые жизненные кризисы, в том числе опыт соприкосновения со смертью [Лукман, 2014, 142].

По Лукману, базовый мотив, который руководит человеческой деятельностью, находится в области больших трансценденций [Luckmann, 2003, 281]. Однако было бы ошибкой, с точки зрения современной социологии религии, полагать, что любые формы трансценденций, в том числе и «большие трансценденции», являются примером именно религиозного опыта: «Трансценденция ни в коем случае не является религией» [Knoblauch, 2009, 69]. Связан ли опыт трансценденции с религией или нет, зависит от того, рассматривает ли сам субъект свой опыт социальной действительности, например, опыт соприкосновения со смертью, как религиозный. Опыт трансцендирования, таким образом, можно интерпретировать как религиозный только в том случае, если он направлен на что-то конкретное: без содержательного контура понятие религии в этом случае становится слишком широким.

С точки зрения Т. Лукмана, основное содержание религиозного поворота мира модерна заключается в отказе от признания глубокого смысла больших трансценденций для построения религиозной системы. Лукман считает интерсубъективную реконструкцию больших трансценденций свойством мировоззренческих систем примитивных обществ, а усложнение социальной организации ведёт к смещению сакрального космоса в область реконструкций средних и малых трансценденций. Функциональное дифференцирование общества модерна ведёт к приватизации «религиозного», что, в свою очередь, приводит к ослаблению институциональной защищённости [Luckmann, 1991, 108 и далее]. Индивид, стремящийся к самореализации, реконструирует свои религиозные взгляды на уровне малых трансценденций. Приватизация религиозного для Лукмана является, таким образом, характерным признаком изменения социальной формы религии.

Религия как способ преодоления контингенции (концепция Д. Поллака)

Другое развитие исследование опыта трансценденции получает в работах Д. Поллака. Этот автор исходит из стремления преодолеть ограниченный характер субстанционального и функционального подходов и предлагает привести их во взаимное соответствие. Для Поллака ключевым становится понятие контингенции (*die Kontingenzen*), то есть переживание случайности бытия, его принципиальной непредсказуемости, потеря смысла. Контингенция – состояние разрыва, разлома актуального опыта человека, в том числе и религиозного. Это кризис, фундаментальное противоречие наличной жизненной ситуации с тем, что человек воспринимал в себе и мире как постоянное, неизменное, надёжное и знакомое, воспринимал как нечто, само собой разумеющееся.

С точки зрения Д. Поллака, религия для индивидуума есть в первую очередь способ решать проблему контингенции, причём последняя здесь является не абстрактным философским термином, но социально и индивидуально укоренённым концептом, связанным с опытом человека [Pollack, 2003, 47]². Осмысление опыта

контингенции в моменты жизненных кризисов, понимание того, что действительно в жизни индивидуума случайно – одна из важнейших исторических задач религии, помогающих формированию социальной структуры: «Именно разрыв этого устоявшегося понимания себя и мира и переживается как контингентность. Таким образом, появление этого переживания предполагает, что человек перестал воспринимать действительность как нечто само собой разумеющееся. Поэтому, как правило, религиозные представления и практики закрепляются в моменты социальных, биографических или природных «разломов». Когда человек приобретает опыт чего-то ошарашивающего, не-повседневного, неожиданного, когда возникают чувства страха и надежды и, возможно, желание укоренить контингентное в консистентном, религия может подать свои сигналы» [Pollack, 2003, 47–48].

Преодоление контингенции осуществляется путём трансцендирования. В акте трансцендирования индивид получает ощущение надежды, спокойствия и защищённости. Но это трансцендирование тесно связано с земным и обыденным: «в любой религии последние величины, которые функционируют как недостижимые, должны быть связаны с жизненными, конкретными, доступными восприятию практиками <...> Связь определённости и неопределённости, доступного и недоступного, имманентного и трансцендентного составляет базовую структуру всех религий. Она придаёт им релевантность для повседневной жизни, понятность, наглядность и коммуникабельность» [Pollack, 2003, 49].

Д. Поллак делает ещё одно важное примечание. Контингентность, помимо всего прочего, является для традиционных религиозных сообществ способом актуализации жизненной силы и глубины веры: «Как раз если учесть, что религиозные формы сознания не только преодолевают контингентность, но и сами являются контингентными, можно будет рассматривать внутренние взаимосвязанные процессы между уничтожением контингентности и её порождением как характерные для живых религий. Обновленческие религиозные движения, реформы, новые религии и другие инновации суть формы, реагирующие на излишнее уничтожение контингентности (застывание, ритуализм, догматизм), а создание догм, ритуализация, иерархизация – напротив, формы, реагирующие на излишнее порождение контингентности («дикую поросль» в религии). В то же время, если не происходит ни актуализации религиозных вопросов, ни принятия религиозных ответов, то можно говорить о прагматическом отношении к миру» [Pollack, 2003, 52].

Суммируя сказанное выше, можно говорить о том, что религия – это набор символических представлений о трансцендентной реальности, относящихся к опыту контингенции жизни и смерти. В соответствии с этим религиозность – индивидуальный опыт трансцендентного в том значении «больших трансценденций», как это определяет Т. Лукман, но такой опыт, который сам индивид склонен интерпретировать как религиозный.

Протестантские корни (Э. Трёльч) и феноменологическое влияние (Т. Лукман) задали специфику понимания современной религиозности, которая включает внеинституциональные формы (трёльчевская «мистика»), предельно приватизированные религиозные системы (уровень малых трансценденций, по Лукману) задают самобытность немецких представлений о духовности, как среди учёных, так и среди обывателей. Научный дискурс здесь оказывается как источником, так и отражением общего словоупотребления. Обратимся к исследованиям, посвящённым как раз обыденным пониманиям духовности.

Проект исследования духовности Х. Штрайба

Наиболее фундаментальный эмпирический труд, посвящённый этой категории, был опубликован в 2015 г. в Гёттингене одним из ведущих современных немецких социологов религии Хайнцем Штрайбом, который ставит вопрос: «Что означает духовность?». Эта книга является итогом многолетнего проекта, который проводится в Германии и США [Streib, 2008, Streib, Hood, Keller, 2009, Streib, Hood, Klein, 2010].

В представленном исследовании дана новейшая систематизированная оценка основных существующих на сегодняшний день концепций и эмпирических исследований духовности, в первую очередь в трёх аспектах – семантическом,

психологическом и связанном с биографическим контекстом участников социологических опросов. Примечательно при этом, что с методологической точки зрения исследователи исходили из реакции «человека на улице», то есть в первую очередь ориентировались на самопредставление, самопонимание и самописание участниками социологических опросов собственного опыта [Streib, Keller, 2015, 19]. Это объясняется фокусом исследования на так называемой «живой религии» (lived religion), которая для Шрайба означает обращение внимания на «религиозность людей, индивидов и групп, помещённую в контексты мировоззрений и биографий» [Streib, 2008, 53]. Для такого исследования авторы обращаются к индивидуализированным, внеинституциональным формам, для описания которых используются и работы Трёлча (и других протестантских теологов, например, Ф. Шлейермахера), а также Т. Лукмана [Streib, 2008, 55–56].

В монографии авторы подробно останавливаются на результатах проведённого в 2012 г. исследования, в ходе которого респондентам было предложено ответить на два вопроса: «В какой степени Вы можете описать себя как человека религиозного?» и «В какой степени Вы можете описать себя как человека духовного?». В качестве возможных вариантов ответа в обоих случаях была предложена выстроенная по возрастанию шкала из пяти пунктов.

В итоге 33% опрошенных немцев объявили себя абсолютно далёкими от духовности, а 38% заявили о причастности к ней (от уровня «в средней степени» до уровня «очень духовный»). К последним двум категориям («довольно духовный» и «очень духовный») объявили себя принадлежащими 14,2% опрошенных.

Не менее важным стал другой вывод. В Германии самописание «духовный» продолжает оставаться тесно связанным с самописанием «религиозный». Более 40% опрошенных респондентов в равной степени оценивают себя причастными и духовности, и религиозности, но степени эти разные, от «совершенно нерелигиозный (духовный)» до «очень религиозный (духовный)», причём в этой группе присутствует 18,9% респондентов, для которых самописания «духовность» и «религиозность» имеют достаточно высокое значение (от уровня «средний» и выше). Далее исследователями выделены две группы: те, кто считает себя «несколько более религиозными, нежели духовными» (23,7%) и те, кто «определённо более религиозен, нежели духовен» (17,2%). Сумма этих двух показателей (40,9%) демонстрирует высокий уровень предпочтения самописания «религиозный» в Германии. Количество опрошенных, которые позиционируют себя «более духовными, нежели религиозными» (в разной степени) существенно ниже, и составляет примерно 10% [Streib, Keller, 2015, 20–21]. Здесь важно отметить отличие приведённых показателей от результатов исследований, проведённых в США: в исследовании, проведённом среди протестантов из четырёх различных штатов, результаты для групп «духовные и религиозные», «духовные, но не религиозные», «религиозные, но не духовные», «не духовные и не религиозные» были 64,2%, 18,5%, 8,9% и 8,4%, соответственно [Marler, Hadaway, 2002, 289–300]. Онлайн-опрос среди посетителей сайта «Knowledge Networks», при котором выборка была вполне репрезентативна для демографии США, показал, что названные группы составляют 50,6%, 19,2%, 12,6% и 17,6% от массы ответов [Rao, Ball, Hampton, 2006]. Очевидно, что в США люди, называющие себя и духовными, и религиозными, составляют большинство респондентов, а группа духовных, но не религиозных оказывается на втором месте. Оказывает влияние и демография выборки: для сравнения, А. Бухер опрашивал студентов из Швейцарии и Австрии, и среди его респондентов 36% оказались духовными, но не религиозными и 22% – нерелигиозными и недуховными [Bucher, 2007, 52].

Исследования коллектива под руководством Шрайба показывают, что в Германии количество людей, называющих себя духовными, растёт несколько иначе, чем в США: меньше как доля людей, называющих себя духовными и религиозными одновременно, так и доля «духовных, но не религиозных» респондентов. Такую специфику исследователи предлагают объяснять семантическими отличиями, используя для анализа методику семантического дифференциала Осгуда.

Авторы исследования ставят вопрос: будут ли существенными различия в понимании духовности и религиозности между теми, кто относит себя к тем или

иным церковным сообществам, теми, кто считает свободным от какой-либо конфессии, последователями религиозных меньшинств и, наконец, атеистами?

Чтобы ответить на этот вопрос, авторы исследования отдельно рассмотрели шесть групп респондентов: это члены Евангелической Церкви Германии (ЕКД), католики, представители так называемых Свободных Церквей³, мусульмане, буддисты и те, кто не относит себя к какому-либо религиозному сообществу.

Рассмотрим результаты исследования этой части исследования в виде таблицы 1 (все данные приведены в % от числа опрошенных).

Таблица 1 [Streib, Keller, 2015, 22].

	Более религиозные, чем духовные	Религиозные и духовные в равной степени	Более духовные, чем религиозные	Нерелигиозные и недуховные
Представители ЕKD	58,1	15,4	10,7	15,8
Католики	53,1	25,9	10,1	11,0
Представители Свободных Церквей (FK)	46,7	23,3	26,7	3,3
Мусульмане	43,3	37,5	10,7	8,6
Буддисты	31,3	25,0	31,3	12,5
Респонденты без религиозной принадлежности	10,8	4,6	32,0	52,6

Отметим некоторые очевидные тенденции, нашедшие отражение в этой таблице.

Во-первых, при переходе от христианских сообществ к нехристианским и «нейтральным» уменьшается количество тех религиозных приверженцев, которые считают себя более религиозными, нежели духовными. Это может означать, что различие между «религиозностью» и «церковностью» более ярко выражено в традиционных христианских конфессиях, причём при самоописании приоритет здесь отдаётся религиозности: 73,5 % представителей ЕKD и 79% католиков при самоописании отдают предпочтение «религиозности» перед «духовностью» или высоко оценивают самописание «религиозный». Другими словами, «традиционная» конфессиональная принадлежность ассоциируется именно с религиозностью, самописание «религиозный» переживается как ценное и значимое.

Количество респондентов, считающих себя более духовными, нежели религиозными, приблизительно одинаковое среди лютеран, католиков и мусульман, в трёх других группах их значительно больше. Это значит, что в религиозных сообществах с менее выраженными организационными принципами ценность самописания «духовный» возрастает.

Обращают на себя внимание ещё два обстоятельства. Для буддистов граница между «религиозностью» и «духовностью» не является чётко выраженной, то есть, возможно, для них оба самописания не являются базовыми и значимыми. Кроме того, удивляет очень низкий процент «нерелигиозных и недуховных» среди представителей FK и мусульман. Не связан ли этот показатель с фундаменталистскими тенденциями внутри этих групп?

В результате проведённых исследований оказывается, что не все атеисты являются чуждыми и духовности, и религиозности. Треть атеистов старых земель и четверть новых склонны использовать для описания своего мировоззрения слово «духовный» [Streib, Keller, 2015, 24]. Такие «духовные атеисты» являются крайне интересной для дальнейших исследований группой, структура и качества которой требуют дополнительного специального осмысления.

Таким образом, в современном немецком обществе «духовность» является предпочтительным способом самоописания для атеистов. Для того, чтобы понять, что именно вкладывается респондентами в такое самописание, обратимся к проведённому семантическому анализу.

Важно, что семантический аспект позволяет прояснить религиозные смыслы в жизни современного молодого человека, которые связаны не только с традиционными религиозными явлениями (христианское вероучение, церковная организация, литургическая практика), но и с феноменами, выходящими за эти рамки (спорт, мода, современная медицина, бизнес и т. д.). В связи с этим соответствующая семантика уже не может быть названа религиозной в традиционном смысле слова и часто не может быть адекватно представлена в современных исследованиях. Задача релевантного восприятия этого языка актуальна не только для исследователя, но и в самых разных областях современной церковной жизни, например, в религиозной педагогике или пастырском окормлении молодёжи.

В своей книге Штрайб приводит результаты масштабного онлайн-опроса, в рамках которого респондентам было предложено дать свободное определение понятия «духовность». Представленные результаты были обработаны, в результате чего были выделены (в виде цитат из результатов опроса) десять *основополагающих семантических компонентов* понятия «духовность», которые частично противопоставлены друг другу, частично друг друга дополняют.

Вот эти компоненты. Духовность – это:

- всеобщий, целостный, объединяющий принцип гармонии с универсумом и природой;
- одна из форм религии (христианства);
- глубокий поиск своего (высшего) «я», поиск смысла, внутреннего мира и просвещения;
- поддержание связи между моральными ценностями и человечностью (этика);
- вера в высшую силу (в высшие силы), в высшее Бытие (божество, боги);
- интуиция по отношению к тем «сферам» или «сущностям», которые не являются специфицированными, но находятся «высоко» или «по ту сторону»;
- опыт сущностной правды, цели и мудрости, которые находятся за пределами рационального понимания;
- сознание нематериального, невидимого мира, сверхъестественной энергии и сущности, эзотерика;
- оппозиция к религии, догматическим правилам и традициям;
- индивидуальная религиозная практика, медитация, молитва, богослужение [Streib, Keller, 2015, 40 и далее].

На первый взгляд представляется, что даже в таком редуцированном виде семантические компоненты слишком многообразны и не связаны в единую картину. Дальнейшая исследовательская работа группы Х. Штрайба заключалась именно в том, чтобы продолжить процесс редукции и каким-то образом сгруппировать выделенные компоненты. Эта работа привела к выявлению *трёх базовых семантических измерений (полярных направлений)*, которые можно обозначить следующим образом:

- мистическая vs. гуманистическая трансценденция;
- теистическая vs. не-теистическая трансценденция; это важный момент, так как Х. Штрайб различает понятия «атеизм» и «не-теизм»; «не-теизм» в парадигме Штрайба есть связь и гармония индивидуума с универсумом и природой (целым), признание наличия духовных сущностей и энергий; при этом «не-теизм» не предполагает существование божества, в том числе и личного Бога;
- индивидуальная «жизненная» религия vs. догматизм [Streib, Keller, 2015, 50 и далее].

Такой подход позволяет углубить проблематизацию понятия «духовность» и поставить перед исследователями следующие три принципиальных вопроса:

1. Связаны ли представления респондентов о духовности и её конкретных видах (проявлениях) с «полярностью» оси «мистическая – гуманистическая трансценденция», на которой в верхней (положительной) части располагаются теистические

конструкты («религия», «высшая сила» и т.д.), а в нижней – не-теистические (эзотерика, связь с природой, холизм)?

2. Составляет ли «духовность» некий континуум, тесную связь с религией, или, наоборот, она находится к ней в оппозиции?

3. Ориентирована ли «духовность» мистически на «внутреннее», на поиск «высшего я» и нерациональной правды, чего-то «потустороннего», или, наоборот, она ориентирована на нечто «внешнее» – на этику гуманизма и ценность «посюстороннего» бытия?

Следует заметить, что все указанные выше оппозиции практически всегда присутствуют в многочисленных теориях религии и духовности [Zinnbauer, Pargament, 2005, 21–42]. Это многообразие и сложность наглядно демонстрируют, с какой осторожностью и сдержанностью следует относиться к попыткам сконструировать один общий интегральный концепт «духовность». Практически речь идёт о том, что всякий автор, говорящий или пишущий о духовности, должен уточнять, какой именно её вариант он имеет в виду: три поляризованных тематических направления и десять главных компонентов семантического пространства являются яркой иллюстрацией этого тезиса [Streib, Keller, 2015, 52].

Следующим шагом в исследовании Х. Штрайба стала проекция семантических компонентов на те фокус-группы, с описания которых начиналась данная статья. Другими словами, авторы исследования попытались понять, какими семантическими предпочтениями руководствуются представители каждой из групп. Каждый семантический компонент предлагался для оценки в каждой фокус-группе. Опуская подробности, отметим главный результат, который будет представлен в виде таблицы.

Таблица 2 [Streib, Keller, 2015, 53 и далее].

Фокус-группа	Отношение к семантическим компонентам духовности
Лица, не позиционирующие себя ни религиозными, ни духовными (вне зависимости от того, объявили они себя атеистами или нет)	Негативное отношение, причём в наибольшей степени по отношению к компоненту «опыт сущностной правды, цели и мудрости, которые находятся за пределами рационального понимания».
Более религиозные, нежели духовные	Отвергнуты почти все семантические компоненты, за исключением «одна из форм религии и христианства».
В одинаковой степени религиозные и духовные	Позитивное приятие почти всех семантических вариантов, в наибольшей степени эзотерических коннотаций духовности, в наименьшей – как «опыт сущностной правды, цели и мудрости, которые находятся за пределами рационального понимания».
Более духовные, нежели религиозные	Примерно в одинаковой степени очень позитивное приятие семантических компонентов «опыт сущностной правды, цели и мудрости, которые находятся за пределами рационального понимания» и «всеобщий, целостный, объединяющий принцип гармонии с универсумом и природой», а также «глубинный поиск своего (высшего) «я», поиск смысла, внутреннего мира и просвещения».
Более духовные, нежели религиозные атеисты	Для этой немногочисленной, но особенно интересной группы характерно приятие в очень высокой степени всех тех семантических компонентов, которые составляют «горизонтальную» трансценденцию: это «поддержание связи между моральными ценностями и человечностью», «глубинный поиск своего (высшего) «я», поиск смысла, внутреннего мира и просвещения», «всеобщий, целостный, объединяющий принцип гармонии с универсумом и природой».

Рассмотренные выводы могут быть существенно дополнены при использовании метода семантического дифференциала – понятия, рассмотренного в 1962 г. в работе К. Осгуда [Osgood, 1962, 10–28]. Семантический дифференциал – это определённый набор пар антонимов, между которыми респондент располагает анализируемое социологами понятие. Такая методика позволяет определить отношение опрашиваемых к рассматриваемому явлению.

Группа Х. Штрайба использовала два конкретных дифференциала. Первый – 18 пар прилагательных (например, «ужасный – прекрасный», «бессильный – могущественный», «тёмный – светлый» и т.д.), расположенных в трёх группах и определяющих эмоциональный уровень оценки категорий «религиозность» и «духовность», а также оценивающих рефлексию респондентами их потенции и активности. Второй – так называемый контекстуальный семантический дифференциал, цель использования которого – понимание того, какие именно контекстуальные ассоциации связаны у респондентов с содержанием анализируемых понятий.

Использование первого семантического дифференциала показало, что респонденты более высоко оценивают «духовность», нежели «религиозность» (самый высокий уровень расхождения зафиксирован в паре «суровый – мягкий»). В областях оценки потенции и активности обе кривые лежат достаточно близко, но примечательно, что степень позитивной оценки практически всегда выше у «духовности» [Streib, Keller, 2015, 57].

Использование контекстуального семантического дифференциала позволяет уточнить эти результаты. Более того, этот метод позволяет более предметно связать категории «религиозность» и «духовность» с теми категориями, которые так важны для методики Х. Штрайба – опыт трансценденции, мораль и этика, отношение к социуму, автономия, свобода. Как и в первом случае, показательно, что практически всегда уровень позитивной оценки «духовности» выше, чем «религиозности». В этом смысле очень показательны статистически значимые расхождения в таких парах, как «прямолинейный – гибкий», «нетерпимый – толерантный», «суровый – снимающий напряжение», «деструктивный – креативный», «тягостный – освобождающий» [Streib, Keller, 2015, 53].

Но самым важным является анализ отношения, с точки зрения семантических дифференциалов, к исследуемым понятиям в фокус-группах Х. Штрайба. Самые общие выводы здесь таковы. Оценка «духовности» во всех фокус-группах всегда находится в позитивной области. Что касается «религиозности», этот вывод верен только для фокус-группы «более религиозные, нежели духовные». Более того для группы «не религиозные и не духовные» это заключение также остаётся верным: в ней оценка духовности выше.

Обобщая результаты своих исследований, Х. Штрайб делает важные выводы.

Во-первых, понятие «духовность» в современной Германии невозможно привести к какому-то единому значению – это многослойная и многозначная категория, которую можно описать только с помощью сложной семантической модели, включающей несколько базовых составляющих, частично дополняющих друг друга, частично противопоставленных (напомню, что сам Х. Штрайб выделяет 10 таких составляющих).

Во-вторых, «духовность» в сознании современных немцев отчётливо противопоставлена «религиозности». При этом «духовность» ассоциируется и с вертикальной трансценденцией, то есть отношением к Богу, богам и высшим силам, и горизонтальной, то есть связью с универсумом, природой и целостностью.

Наконец, «духовность» в выраженной степени направлена на внутренний опыт, на «высшее я», на нерационально выраженную правду или что-то, что символически указывает на опыт «потустороннего». В то же время духовность может рассматриваться и как ориентированная на внешний опыт, на этику и гуманистические идеалы. Соотношение «внутреннего» и «внешнего» зависит от того, к какой фокус-группе относится респондент.

Именно поэтому особенно важен этот сложный, комплексный, многосоставный «портрет духовности» по отношению к представителям различных фокус-групп, в первую очередь тех, кто позиционирует себя более духовным, нежели

религиозным (вне зависимости от того, объявляют себя эти люди атеистами или нет). Для этой группы определяющей является чётко выраженная связь духовности с горизонтальной трансценденцией, а также креативностью и свободой. Наоборот, для «более религиозных, нежели духовных» духовность воспринимается как часть религии, в первую очередь христианской [Streib, Keller, 2015, 62 и далее].

Сравнение с исследованием американской выборки показывает, что для обоих кейсов в семантическом дифференциале отсутствовали определения, характерные исключительно для религии (а не для религии и духовности одновременно) [Keller, Klein, Swhajor, 2013, 81]. Авторы делают из этого вывод (возможно, довольно смелый), что «представление о «просто религии» (religion only) пропадает из дискурса» [Keller, Klein, Swhajor, 2013, 94]. Для американских респондентов понятие духовности представляется более богатым и насыщенным смыслами, европейцы, в свою очередь, более сдержанно и критически относятся к обоим понятиям. Если же сравнивать результаты для разных групп по самоидентификации, различия становятся всё более заметными. Немцы, обозначающие свою позицию как не духовные и не религиозные, и духовность, и религию связывают с полюсами «подавляющий», «нетерпимый», «иррациональный». Немецкие респонденты из группы «скорее религиозные, чем духовные» помещают духовность ближе к полюсу «иррациональный», чем респонденты из США [Keller, Klein, Swhajor, 2013, 91]. Авторы объясняют это более выраженным в Европе процессом секуляризации. Однако определённее более негативное, даже уничижительное, понимание духовности, совершенно несвойственное для американских респондентов, одной секуляризацией объяснить не удаётся.

Можно предположить, что отличие связано как раз с той традицией, которая была описана выше. Расширение понятия религии, свойственное моделям Трёлльча, Лукмана и Поллака, включение в него внеинституциональных форм, влияет на немецкоязычных исследователей и респондентов, в результате чего духовность оказывается в каком-то смысле избыточным понятием, а с другой – более широким. Отсюда и настороженное отношение к нему ряда респондентов, и его пересечение с понятием религия.

Выводы

Итак, основное отличие духовности от приверженности традиционным формам религии заключается в том, что первая преодолевает все возможные виды ограниченности второй, в том числе:

1) претензии традиционных организованных религиозных сообществ на обладание монополией на харизму; в отличие от этой монополии, духовность, наоборот, генерализирует харизму, делает её потенциально доступной для любого индивида: доступ к трансцендентному не есть привилегия религиозно одарённых людей, «религиозных виртуозов» (М. Вебер), этот опыт потенциально открыт для любого;

2) эта потенциальная открытость также связана с независимостью от организационной замкнутости как традиционных конфессиональных сообществ, так и новых религиозных движений;

3) наконец, эта генерализация харизмы определяет дистанцию между духовностью с одной стороны и мистикой и догматикой – с другой; теперь на первый план выходит не приверженность конкретному набору религиозных аксиом, но ориентация на собственный опыт.

Таким образом, духовность демонстрирует постоянно усиливающуюся тенденцию, существующую среди членов социума: собственный опыт трансценденции становится источником и ясным моральным критерием собственной религии. Именно поэтому в социологической перспективе духовность часто рассматривается как явление, отличное от церковности и эмансипированное от влияния исторических церквей. В этом заключается главная привлекательность данного понятия для современного западного человека: с одной стороны, духовность относится к трансцендентной реальности, с другой – не апеллирует к церковной религиозности. В современной Европе этот термин в первую очередь употребляется по отношению к духовным практикам Востока, новым религиозным движениям, Нью-эйдж, различным формам оккультизма, теософии, медитации, йоги, ароматерапии, Аюрведы,

астрологии, Таро, неоязычеству и многому другому. Чаще всего в исследовательской литературе эти направления объединяются под общим названием «альтернативная духовность».

Это, впрочем, не означает, что между духовностью и индивидуализмом можно поставить знак равенства. Ибо задача духовности – формировать и двигать вперёд общество. Это задача в первую очередь связана с конструированием социальной целостности и практически реализуется в духовных движениях и практиках, ориентированных на приведение в гармонию различных проявлений жизни человека – политики, социокультурных отношений, психического и телесного здоровья. Главная задача духовности и духовных практик – преодоление любых видов социальной дифференциации [Knoblauch, 2010, 21–22].

Библиографический список

1. Васильева, Е.Н. Теория «церковь-секта»: от М. Вебера до наших дней / Е.Н. Васильева // Исследовано в России: [Электронный ресурс]. – 2007. – № 114. – С. 1194–1210. – URL: <http://www.sci-journal.ru/articles/2007/114.pdf> (дата обращения: 25.01.2018).
2. Колкунова, К.А. «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях / К.А. Колкунова // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – № 6 (62). – 2015. – С. 81–93.
3. Лукман, Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» / Т. Лукман: пер. с нем. // Социологическое обозрение. – 2014. – Т. 13. – № 1. – С. 139–155.
4. Трёлч, Э. Церковь и секта / Э. Трёлч: пер. с нем. // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 225–237.
5. Bochinger, C. «New Age» und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen / C. Bochinger. – Gütersloh, 1994. – 695 p.
6. Bucher, A. Psychologie der Spiritualität. Handbuch / A. Bucher. – Beltz, 2007. – 240 p.
7. Houtman, D., Aupers, S. The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000 / D. Houtman, S. Aupers // Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 46. – 2007. – P. 305–320.
8. Keller, B., Klein, C., Schwajor, A., Silver, C.F., Hood, R.W., Streib, H. The Semantics of 'Spirituality' and Related Self-identifications: A Comparative Study in Germany and the USA / B. Keller // Archive for the Psychology of Religion. – Vol. 35. – 2013. – P. 71–100.
9. Knoblauch, H. Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft / H. Knoblauch. – Frankfurt am Main, 2009. – 216 p.
10. Knoblauch, H. Populäre Spiritualität / H. Knoblauch // Alternative Spiritualität heute. – Münster-NY-Berlin, 2010. – P. 19–35.
11. Luckmann, T. Die unsichtbare Religion / T. Luckmann. – Frankfurt-am-Main, 1991. – 191 p.
12. Luckmann, T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society / T. Luckmann. – New York: MacMillan Publishing Company, 1967. – 128 p.
13. Luckmann, T. Transformations of Religion and Morality in Modern Europe / T. Luckmann // Social compass. – Vol. 50. – 2003. – P. 275–285.
14. Marler, P., Hadaway, C.K. «Being Religious» or «Being Spiritual» in America: A Zero-Sum Proposition? / P. Marler, C.K. Hadaway // Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 41. – 2002. – P. 289–300.
15. Muldoon, M., King, N. Spirituality, Health Care, And Bioethics / M. Muldoon, N. King // Journal of Religion and Health. – Vol. 34. – 1995. – P. 329–350.
16. Osgood, C.E. Studies on the Generality of Affective Meaning Systems / C.E. Osgood // American Anthropologist. – Vol. 17. – 1962. – P. 10–28.
17. Pollack, D. Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland / D. Pollack. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. – 336 p.
18. Popp-Baier, U. From religion to spirituality: megatrend in contemporary society or methodological artefact? A contribution to the Secularization debate from psychology of religion / U. Popp-Baier // Journal of Religion in Europe. – Vol. 3 (1). – 2010. – P. 34–67.
19. Rao, K., Ball, D., Hampton, R. Spiritual but not Religious: Insights from an Online Panel / K. Rao // Midwest Association for Public Opinion Research Conference [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kumarrao.net/wp/2006/11/spiritual-but-not-religious-insights-from-an-online-panel/> (дата обращения: 27.01.2018).

20. Streib, H. More spiritual than religious: Changes in the religious field require new approaches / H. Streib // *Lived religion – conceptual, empirical and practical-theological approaches*. – Leiden: Brill, 2008. – P. 53–67.
21. Streib, H., Hood, R. W., Keller, B., Csöff, R.-M., Silver, C. Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America / H. Streib. – Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009. – 259 p.
22. Streib, H., Hood, R. W., Klein, C. The Religious Schema Scale: Construction and initial validation of a quantitative measure for religious styles // *The International Journal for the Psychology of Religion* / H. Streib. – Vol. 20. – 2010. – P. 1–22.
23. Streib, H., Keller, B. Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland. – Göttingen. 2015. – 282 p.
24. Streib, H., Gennerich, C. Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher. – Weinheim – München, 2011. – 210 p.
25. Streib, H., Hood, R. W. Understanding «Spirituality» – Conceptual Considerations / H. Streib // *Semantics and Psychology of «Spirituality». A Cross-cultural Analysis*. – Cham, Switzerland: Springer International, 2016. – P. 3–17.
26. Troeltsch, E. *Gesammelte Schriften I. Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* / E. Troeltsch. – Tübingen, 1912. – 994 p.
27. Wuthnow, R. *Remaking the Heartland: Middle America since the 1950s* / R. Wuthnow. – Princeton University Press, 2013. – 376 p.
28. Zinnbauer, B., Pargament, K., Cole, B., Rye, M., Butter E., Belavich, T., Hipp, K., Scott, A., Kadar, J. Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy / B. Zinnbauer // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – Vol. 36. – 1997. – P. 549–564.
29. Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I. *Religiousness and Spirituality* / B.J. Zinnbauer // *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. – New York – London: The Guilford Press, 2005. – P. 21–42.

Текст поступил в редакцию 05.03.2018.

¹Орденская теология (или Nouvelle Théologie) – направление во французской католической теологии, возникшее в 1930-е годы и стремившееся на основе современной философии (в рамках дискуссии с представителями «новой схоластики») показать актуальность библейско-патристической традиции. Выдающимися представителями этого направления были богословы – члены католических монашеских орденов – Й. Конгар, Ж. Даниэлу, А. Де Любак, П. Тейярде Шарден и др.

²Все цитаты из книги Д. Поллака даны в переводе М.А. Костровой (рукопись), которой авторы выражают свою благодарность.

³Свободные Церкви (Freikirchen) – термин, который в современной Европе и Германии может пониматься в разных смыслах. В контексте данной статьи речь идёт о тех сообществах, которые не имеют чётко очерченных организационных границ и правил членства (в отличие от ЕKD). К числу подобных объединений можно отнести Союз свободных евангельских сообществ Германии, Евангелически-методистскую Церковь и многие другие.

References

1. Bochinger C. *“New Age” and Modern Religion. Religious and Scientific Analyses* [«New Age» und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen]. Gütersloh, 1994, 695 p. (in German).
2. Bucher A. *Psychology of Spirituality. Manual* [Psychologie der Spiritualität. Handbuch]. Beltz, 2007, 240 p. (in German).
3. Houtman D., Aupers S. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 46, 2007, pp. 305–320 (in English).
4. Keller B., Klein C., Swhajor A., Silver C.F., Hood R.W., Streib H. *Archive for the Psychology of Religion*. Vol. 35, 2013, pp. 71–100 (in English).
5. Knoblauch H. *Popular Religion: On the Way to a Spiritual Society* [Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft]. Frankfurt am Main, 2009, 216 p. (in German).
6. Knoblauch H. *Popular Spirituality* [Populäre Spiritualität]. Alternative Spiritualität heute. Münster-NY-Berlin, 2010, pp. 19–35 (in German).
7. Kolkunova K.A. *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofija* [Bulletin of St. Tikhon’s Orthodox University]. 2015, № 6 (62), pp. 81–93 (in Russian).
8. Luckmann T. *The Invisible Religion* [Die unsichtbare Religion]. Frankfurt am Main, 1991, 191 p. (in German).
9. Luckmann T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company, 1967, 128 p. (in English).
10. Luckmann T. *Social compass*. Vol. 50, 2003, pp. 275–285 (in English).

11. Luckmann T. *Sociologicheskoe Obozrenie* [Sociological Review]. 2014, vol. 13, no. 1, pp. 139–155 (in Russian).
12. Marler P., Hadaway C. K. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 41, 2002, pp. 289–300 (in English).
13. Muldoon M., King N. *Journal of Religion and Health*. Vol. 34, 1995, pp. 329–350 (in English).
14. Osgood C.E. *American Anthropologist*. Vol.17, 1962, pp. 10–28 (in English).
15. Pollack D. *Secularization – a Modern Myth? Studies on Religious Change in Germany* [Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 336 p. (in German).
16. Popp-Baier U. *Journal of Religion in Europe*. Vol. 3 (1), 2010, pp. 34–67 (in English).
17. Rao K., Ball D., Hampton R. *Midwest Association for Public Opinion Research Conference*. Available at: <http://www.kumarrao.net/wp/2006/11/spiritual-but-not-religious-insights-from-an-online-panel/> (accessed January 27, 2018) (in English).
18. Streib H. *Lived religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*. Leiden: Brill, 2008, pp. 53–67 (in English).
19. Streib H., Gennerich C. *Youth and Religion. Reevaluation, Analysis and Studies in Youth Religiosity* [Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher]. Weinheim – München, 2011, 210 p. (in German).
20. Streib H., Hood R.W. *Semantics and Psychology of «Spirituality». A Cross-cultural Analysis*. Cham, Switzerland: Springer International, 2016, pp. 3–17 (in English).
21. Streib H., Hood R.W., Keller B., Csöff R.-M., Silver C. *Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009, 259 p. (in English).
22. Streib H., Hood R.W., Klein C. *The International Journal for the Psychology of Religion*. Vol. 20, 2010, pp. 1–22 (in English).
23. Streib H., Keller B. *What Does Spirituality Mean? Findings, Analysis and Studies in Germany* [Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland]. Göttingen. 2015, 282 p. (in German).
24. Troeltsch E. *Religija i obshchestvo. Hrestomatija po sociologii religii* [Religion and Society. Anthology of Sociology of Religion]. Moscow: Aspekt Press, 1996, pp. 225–237 (in Russian).
25. Troeltsch E. *Collected Works. Vol. I. The Social Teachings of Christian Churches and Groups* [Gesammelte Schriften I. Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen]. Tübingen, 1912, 994 p. (in German).
26. Vasil'eva E.N. *Issledovano v Rossii: Jelektronnyj zhurnal* [Studied in Russia: Online Journal]. 2007, no. 114, pp. 1194–1210. Available at: <http://www.sci-journal.ru/articles/2007/114.pdf> (accessed January 27, 2018) (in Russian).
27. Wuthnow R. *Remaking the Heartland: Middle America since the 1950s*. Princeton University Press, 2013, 376 p. (in English).
28. Zinnbauer B., Pargament K., Cole B., Rye M., Butter E., Belavich T., Hipp K., Scott A., Kadar J. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 36, 1997, pp. 549–564 (in English).
29. Zinnbauer B.J., Pargament K.I. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York – London: The Guilford Press, 2005, pp. 21–42 (in English).