



Оригинальная статья

УДК 322.2

DOI: 10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-5

Руткевич Е. Д.

**О современном мире, (не) религиозном разнообразии  
и пост-секулярной перспективе**

Институт социологии ФНИСЦ РАН  
улица Кржижановского, дом 24/35, строение 5, Москва, 117218, Росси  
*erutkevich@yandex.ru*

**Аннотация.** В фокусе внимания этой статьи: определение мира, в котором мы живем в процессе перехода от модернити к пост-модернити; выявление характерных черт пост-современного и пост-секулярного; (не) религиозное разнообразие в связи с появлением таких типов (не) религиозной идентичности, как «никакие», «не имеющие религии», «духовные, но не религиозные, новые типы религий, которые оказываются частными примерами, подтверждающими изменения, происходящие в сознании (пост)современного человека и формирование (не) религиозной идентичности, включающей религию, неверие и духовность. С одной стороны, появляется значительное число «никаких» и неопределенных верующих во многих западных странах, а с другой – происходит рост и религиозная мобилизация новых и старых религий, как в западном мире, так и за его пределами. Несмотря на наличие секуляризации, трудно назвать сегодняшний мир секулярным, учитывая, что одновременно происходят «возвращение религии» (нередко в новом качестве и новых формах) в одних обстоятельствах (ислам по всему миру, христианство на Юге), упадок религии в других (ослабление христианства на Западе, повсеместное изменение, умножение религий и распространение все более экспериментальных, индивидуализированных, духовных ее форм). Религии сегодня наполняются другим содержанием, подразумевающим «новую религиозность», «новые» (обогащенные особой энергией и витальностью) старые религиозные традиции: «новый ислам», «новое христианство», новый индуизм и т.д. И поскольку они обретают новое качество пост-секулярного (независимость, пассионарность, стремление охватить весь мир, когда уже не «религия» приспосабливается к миру, а мир к религии), то и изучать их логичнее в пост-секулярной парадигме, а не в «парадигме секуляризации».

**Ключевые слова:** пост-современное общество; деконструкция религии; религиозное; секулярное; «никакие»; духовный поворот; фундаментализм; пост-секулярная перспектива

**Информация для цитирования:** Руткевич Е. Д. О современном мире, (не) религиозном разнообразии и пост-секулярной перспективе // Научный результат. Социология и управление. 2023. Т. 9, № 2. С. 58-76. DOI: 10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-5.

Elena D. Rutkevich 

**On current world, (non)religious diversity  
and post-secular perspective**

Institute of Sociology, Federal Centre for Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences  
Bld. 5, 24/35 Krzhizhanovsky St., 117218, Moscow, Russia  
*erutkevich@yandex.ru*

**Abstract.** The article focuses on the following problems: definition of the World in the process of transition from modernity to post-modernity; description of the specific traits of post-modern and post-secular; (non)religious diversity with the appearance of such types of (non)religious identity as “nones”, “spiritual, but not religious” and new types of religion. They are the concrete examples of the changes in the consciousness of the (post) modern man and the forming of (non) religious identity, including religion, unbelief, and spirituality. On the one hand, a significant number of “nones” and undefined believers are emerging in many Western countries, and on the other hand, there is the growth and religious mobilization of new and old religions, both in the Western world and beyond. Although secularization exists, it is difficult to call today's world secular, taking into account the simultaneous “return of religion” (often in new qualities and new forms) in some circumstances (Islam throughout the world, Christianity in the South), the decline of religion in others (the weakening of Christianity in the West, the widespread change and multiplication of religions and the spread of increasingly experimental, individualized, spiritual forms of religion). Religions enter into public sphere, there is growth of “fundamentalisms” all over the world. Religions today are filling up with different content, implying “new religiousness”, “new” (enriched by specific energy and vitality) old religious traditions: “new Islam”, “new Christianity”, “new Induism”, etc. And since they acquire a new quality of the post-secular (independence, passionarity, aspiration to embrace the whole world, when it is no longer “religion” that adapts to the world, but the world to religion), it is more logical to study them in the post-secular paradigm, not in the “paradigm of secularization”.

**KeyWords:** post-modern society; deconstruction of religion; (non) religious diversity; religious; secular; nones; spiritual turn; fundamentalism; post-secular perspective

**Information for citation:** Rutkevich, E. D. (2023), “On current world, (non)religious diversity and post-secular perspective”, *Research Result. Sociology and management*, 9 (2), 58-76. DOI: 10.18413/2408-9338-2023-9-2-0-5.

**Введение (Introduction).** Есть разные названия у мира, в котором мы живем: постиндустриальный, пост-современный, пост-христианский, пост-современный. У большинства есть приставка пост и все они в той или иной степени отражают глубокие изменения, происходящие в экономической, политической, социальной и культурной областях в процессе перехода от современности к пост-современности.

Динамика развития (не) религиозного разнообразия тесно связана с динамикой и процессами развития современного глобального общества, включая массовую миграцию, урбанизацию, плюрализацию, рост грамотности и технологий, цифровизацию (и связанную с ней доступность разнообразных ресурсов), де-традиционализацию, транс-национализацию. Следствием чего,

а также в процессе перехода от Вестфальской к пост-Вестфальской системе религиозного моделирования, от дифференциации к де-дифференциации религии, становится значительный рост инноваций в религиозной, не религиозной и духовной сферах и их «религиозная сложность».

Процесс секуляризации можно трактовать по-разному, различно его протекание в разных частях света, можно рассматривать его как один из этапов наряду с инновацией и возрождением, адаптации традиционных и новых религий к современности (пост-современности), но вряд ли можно назвать сегодняшний мир секулярным, учитывая, что одновременно происходят «возрождение религии» в одних обстоятельствах (ислам по всему миру, христианство на Юге), упадок религии в других (ослабление христианства на Западе)), повсеместное изменение, умножение религий и появление все более экспериментальных, индивидуализированных, духовных ее форм.

Религии выходят из приватной в публичную сферу (деприватизация религии), фиксируется рост «фундаментализмов» по всему миру, которые нельзя рассматривать только как мировоззрение или установку сознания, поскольку они всегда формируются в диалоге с окружающим миром и сама их сущность – реакция на изменения в этом мире, мир становится «все более магическим», «политеистическим».

Все это позволяет говорить об эмпирической реальности, быстро меняющейся, не укладывающейся в привычные рамки секуляризации или десекуляризации, требующей новых определений и методов изучения.

В статье рассматриваются проблемы определения мира, в котором мы живем, некоторые аспекты (не) религиозного разнообразия – в связи с появлением таких типов (не) религиозной идентичности, как «никакие», «не имеющие религии», «духовные, но не религиозные» и такого типа религии, как «новое христианство», которые оказы-

ваются частными примерами, подтверждающими изменения, происходящие в сознании современного человека и формировании (не) религиозной идентичности, включающей религию, неверие и духовность. Рассматривается возможность использования термина пост-секулярное по отношению к этой сложной и мозаичной картине.

**Методология и методы (Methodology and Methods).** *Об уместности термина «пост-секулярное».* Прежде всего, следует определиться с целесообразностью использования в социологии религии понятий пост-секулярного и пост-секулярности. Данная проблема активно обсуждалась, в частности, в журнале «Вестник ЛГУ» (№1, 2023) такими авторами как К. М. Антонов, К. О. Польсков, М. Ю. Смирнов, и на конференции ИДИ ФНИСЦ РАН, посвященной секуляризационным и религиозным процессам в современном мире (Москва, 16-17 апреля 2023).

Дискуссия относительно того, как называть современное общество, каково место религии в нем, как определять секуляризацию/десекуляризацию, как соотносятся религиозное и светское, что считать секулярным, а что пост-секулярным, какие тенденции преобладают, ведутся зарубежными и отечественными учеными давно. Рефлексия по их поводу различна, как и их интерпретация.

Теория секуляризации составляет ядро социологии религии и долгое время была доминирующей перспективой в социологии религии. Однако, постепенно (к концу 1970-х гг.) она превращается в само собой разумеющуюся мета-теорию, больше напоминающую «партийно-политическую программу, чем «безоценочную» социальную теорию» (Gorski, 2012:6,) приобретая нормативный характер.

Вряд можно сказать, что, «секуляризация и раньше не была порождением чего-то антирелигиозного» (Смирнов, 2023: 141). Многие западные социологи признают, что «религию довольно долго не

принимали всерьез»<sup>1</sup> и «независимо от того, является ли социология враждебной, дружественной или нейтральной по отношению к религии, а также независимо от того, являются ли сами социологи верующими людьми, сама социология как таковая остается имплицитно секуляристской» (Hervier-Leger, 1993: 30).

Наряду с пересмотром теорий секуляризации, в академической среде появляется стремление изменить секуляристскую направленность самой социологии и обратить внимание на проблемы, ранее игнорировавшиеся, как и на само состояние социологии религии и ее понятийного аппарата.

Не только термин «религия» и «секулярное», но и сама социология религии, подвергаются критическому анализу. По мнению представителей «идеологической критики», хотя термин «религия» считается само собой разумеющимся и имеющим массу определений, он, однако, не проясняет сути этого феномена. А науки, его изучающие закрепляют это положение дел, выступая тем самым в качестве идеологии, предписывающей «религии» определенное обособленное место, где она получает свободу действий, но не может нарушить эти границы, войдя на территорию светского. Тем самым, поскольку понятие «религия» не имеет ни описательной, ни аналитической силы, и ничего не проясняет, от него следует отказаться.

Трудно не согласиться с представителями «идеологической критики» относительно того, что: 1) «религия»<sup>2</sup> – социальная конструкция, которая выполняет функции легитимации (объяснения и оправдания) существующего социального порядка; 2) религия не сводится лишь к «смыслам», «смысловой системе» и «приватной религии», так как иначе теряется ее практическое, политическое и властное измерения; 3) религия выходит за рамки устоявшихся в

социологии (антропологии, истории, философии) идеологических, политизированных, колониалистских определений «религий», скрывающих суть и значимость религиозных традиций. Однако, это не значит, что от понятия религия в кавычках или без них следует отказаться.

Не впадая в крайности «критиков», хочу кратко остановиться на иной критике, а именно понятия пост-секулярное, за которым, по мнению некоторых социологов не стоит никакой реальности, за исключением бриколажа и гибридизации, которые являются модусами секуляризации (Смирнов, 2023: 138). Некоторые исследователи видят в концепте пост-секулярное возможность для религий, чего, по их мнению, нет при секуляризации. Иначе говоря, нужно объяснить, что же нового дает нам приставка пост. Ответ на этот вопрос потребует больше времени и места, поэтому попробую кратко обозначить проблемное поле. Что стоит за термином пост-секулярное и какие возможности он дает религии?

Прежде всего, постсекулярное, постсекуляризм – не идеология, а всего лишь конструкт для понимания современных религиозных и социальных процессов, приводящих к важным изменениям глобального мира. Контуры пост-секулярной эпохи только вырисовываются, какими они будут в будущем пока не ясно, и не так много исследований, посвященных этой теме, хотя сам термин получил широкое распространение не столько в академическом, сколько в публичном пространстве.

Практически все согласны с тем, что сегодня мы живем в эпоху поздней современности, пост-современном мире, у которого, по нашему мнению, есть немало общего с миром пост-секулярным, как у пост-модерна и постсекулярности, хотя есть и различия.

логическая), тогда как *религия* – религиозная действительность, существующая в форме религиозной традиции и живой религии (не ограниченной рамками отведенного ей теоретиками «гетто»).

<sup>1</sup> Это было претензией представителей «новой парадигмы» к «старой парадигме секуляризации» и с чем согласились многие американские социологи.

<sup>2</sup> «Религия» в данном контексте – теоретическая конструкция религии (зачастую некорректная и мифо-

Если в до-современном мире профанное и сакральное, секулярное и религиозное были хотя и существующими раздельно, но определяющими друг друга и взаимодействующими сторонами. То суть проекта модерна состояла в изменении этого соотношения. В современном (модерном) мире секулярное в процессе секуляризации становится автономной самостоятельной сферой независимой от религии, которая в свою очередь теперь существует в строго отведенном ей месте за пределами социального мира («гетто»). То есть наряду с абсолютно светской сферой появляется абсолютно «религиозная религия». Проект модерна не планировал насильственного уничтожения религии, рассчитывая на ее постепенное угасание, лишая ее былого значения и власти (Кырлежев, 2011).

В эпоху постмодерна происходит парадоксальная деконструкция и делокация религии, которая возвращается из «гетто» приватной сферы на простор глобального, транснационального, де-дифференцированного мира с возросшими возможностями, с одной стороны. Но в тоже время религия оказывается в контексте культурного плюрализма, как одно из его проявлений, получив мощный импульс к развитию многообразных ее форм, но не получив права доминировать. А постмодерный релятивизм, говорящий об относительности всех идеалов и ценностей, способствует неуверенности и неопределенности, и бесконечным поискам религиозной идентичности.

Что еще общего у постмодерного и постсекулярного, так это неприятие метанарративов, больших теорий, которые слишком долго пренебрегали религией и занимались критикой религии со времен Просвещения. Метанарративы сменяются отдельными историями (нарративами), каждый из которых имеет право на существование и не требует никакой легитимации.

Кроме того, постсекулярная эпоха – это время: неприятия разного рода автори-

тетов; бурного роста религиозного плюрализма и плюрализации, которые хотя и начинаются в эпоху модерна, но приобретают сегодня совершенно иной размах и характер, уравнивая в правах религиозно/духовное и светское мировоззрения, поскольку нет ни одной объективной истины, значит имеют право на существование любые идеалы и ценности; роста «множественных фундаментализмов» как реакции на проект модернити; разделения религии и духовности, появления новой духовности как тенденции, противостоящей традиции, так и трансформации самой традиции на основе введения инноваций и адаптации к нынешним реалиям как в западном мире, так и за его пределами; роста (не)религиозного разнообразия, казалось бы подтверждающего продолжение секуляризации и секулярных тенденций, но вносящего элементы альтернативной (новой) духовности и новой религиозности в сознание современного человека, для которого (в духе постмодерна) характерно сочетание самых разных идей, религий, неверия с поиском трансцендентного, сверхъестественного, мистического, магического и божественного.

«Постсекулярность – это не только новая социальная реальность, характеризующаяся возвращением религии в самых причудливых и порой невероятных формах, это еще и кризис общепринятых моделей репрезентации религиозных / секулярных явлений» (Узланер, 2020:3.) Из-за того, что многие современные (сегодняшние) явления и процессы происходят благодаря секуляризации, нельзя утверждать, что они – модусы секуляризации, и приводят к секулярному миру, так как сама секуляризация (в виде гиперсекуляризации или контрсекуляризации) – модус постсекулярного мира.

Хотя можно представить, что секуляризация, вернее пост-секуляризация, гиперсекуляризация, неосекуляризация, могут сохраняться и в будущем, (как разные соотношения религиозного, секулярного, духовного), но трудно согласиться с определением мира как как секулярного.



Мне представляется что примером пост-секулярного типа личности могут служить и американские «пост-протестанты» (наряду с никакими, духовными, но не религиозными). «Эти люди не являются религиозными в подлинном смысле слова, хотя они могут считать себя «духовными». Они осуждают протестантское христианство своих отцов за все худшее, что есть в мире. Но если они отвергают теологические церковные идеи и убеждения своих отцов, то наследуют их твердую уверенность в своей сущностной моральной правоте. Фактически без опоры на Христа и церковнослужителей у них крепнет чувство «морального просвещения», ощущение своей избранности и высокой миссии спасителей человечества. «Новая этика» пост-протестантов оказывается сродни секулярной религии, перестраивающей старый протестантизм на новый мирской лад, главные догматы которой – антирасизм, антигендерная дискриминация, антинеравенство и т.д. У нее есть свои священные тексты, табу, крестовые походы и инквизиция, своя миссия и переполняющее каждый их шаг чувство сакрального» (Руткевич, 2021: 72).

В перспективе «пост-секулярного» «снимается вопрос о глубине достигнутой секуляризации», поскольку в любом, даже самом атеистическом обществе сохраняется религиозность, а в самом религиозном присутствуют элементы неверия и не религиозности. Постсекулярное означает не отмену результатов секуляризации, не разделение, а совмещение религиозного и секулярного. Все оказывается и религиозным, и не религиозным. Усиливается свобода и плюрализм религии, но наряду со всеми остальными смыслами и опытами.

Это говорит о том, что признаком постсекулярной ситуации является изменчивость, синкретичность, неопределенность, недолговечность религиозных представлений. Нет общего представления о том, что такое Бог, вера, церковь или религиозная община, а декларируемая «вера в Бога» мало что говорит о содержании этой веры. Это эпоха новейшего «политеизма»,

включающего все многообразие религий, практик, идей, смыслов. «Плюрализм в религиозной сфере оборачивается не секуляризмом, а политеизмом» (Кырлежев, 2011: 363).

Секулярное меняется вместе с религиозным, границы между ними размываются или исчезают, что говорит о выходе на новый уровень сознания человека, организации, общества, органично (или не очень) совмещающего эти элементы. На мой взгляд, предпочтительнее говорить об изменяющемся мире, где присутствуют инновации, духовные и религиозные ресурсы, способствующие адаптации людей разных стран к все возрастающим рискам: техногенным, политическим, экономическим, угрожающим самому существованию человека и который постоянно делает выбор, меняющий его (не) религиозную идентичность.

Логичнее говорить о разных перспективах (парадигмах) секуляризации (старой парадигме), новой парадигме, и пост-секулярной перспективе трансформации религии. Да, конечно, можно все поместить в одну перспективу секуляризации, но это не способствует лучшему пониманию реальности религии. Есть процессы секуляризации, а есть теории секуляризации, которые в разное время утверждают разное. Теории секуляризации, десекуляризации, приватизации, деприватизации, рационального выбора религии, религиозной экономики, духовного поворота (различения религии и духовности), постсекулярного поворота, изменения религиозных форм, по моему относятся к разным перспективам. Вряд ли возможно назвать многообразие (не) религиозного одним словом – секулярный.

Для одних слово пост-секулярный означает не столько возвращение старых религий, сколько ослабление секулярного неприятия религиозно-духовного. Для теологов «ортодоксального направления», смешивающих язык теологии и пост-модернизации, оно означает постепенный отход от «немоты» религии в эпоху модерна и движение в сторону пост-модерна и пост-

секулярного, когда возрастает значение и присутствие традиционной религии в мире.

Однако, и тем и другим можно возразить: термин пост-секулярное(ый), прежде всего, имеет отношение к ключевой характеристике пост-современности – разнообразию, отличию и признанию всего спектра духовно/религиозного и секулярного, без доминирования чего-то одного.

Мне представляется, что термины постсекулярное пост-секулярность, пост-секуляризация могут использоваться в той же мере, что и секулярное, секулярность, секуляризация, поскольку и те, и другие отражают реальность определенного места и времени и возникают, когда в этом появляется необходимость, когда происходят изменения религии на том или ином уровне, в различных странах.

При этом пост-секулярное вовсе не означает отрицания секуляризации, стремления к свободомыслию, и не сводится лишь к «возвращению религии», как в случае де-секуляризации (за что ее и критикуют), что «приставка «пост» в постсекулярном означает не контр-секуляризацию, а то, что проходит через секуляризацию, и оказывается не после-секуляризации, а дальше секуляризации, преодолевая секуляризацию (Узланер, 2020). То есть постсекулярное – не просто иная реальность, это и иное видение реальности, иное соотношение религиозного и светского.

Безусловно, чтобы говорить о секулярности, пост-секулярности или религиозности определенного общества, необходимо учитывать местную специфику взаимосвязи религии и государства, общества, политики, культуры, истории, экономики. Более того, следует в каждом конкретном случае убедительно показать, насколько

сильно влияние религии в публичной сфере, чтобы ее можно было считать публичной религией<sup>3</sup>, роста религиозности на индивидуальном уровне или представить наличие фактов, обстоятельств, тенденций, подтверждающих наличие секуляризации или де-секуляризации.

Х. Казанова, рассуждая о возможности занять пост-секулярную позицию, указывал на несколько факторов: глобализацию, европейскую интеграцию, иммиграцию и растущий религиозный плюрализм, которые говорят о том, что в разных регионах мира нет единого религиозного или секулярного правила<sup>4</sup>, мир стал одновременно и более религиозным, и более секулярным. Сегодня быть постсекулярным вовсе не значит вновь становиться религиозным.

Это значит – подвергнуть сомнению наше секулярное сознание, и «если не пытаться вырваться из нашей секулярной имманентной рамки, то, по крайней мере допустить возможность трансценденции внутри этой имманентной рамки, то есть быть открытыми, восприимчивыми, наконец, пытливыми в отношении многообразных форм религиозного понимания человека и человечности» (Казанова, 2018:172).

**Научные результаты и дискуссия. (Research Results and Discussion).** *О мире, в котором мы живем.* Существует много имен у того мира, в котором мы сегодня живем – постиндустриальный, пост-капиталистический, пост-экономический, пост-современный, глобальный, мультикультурный, информационный, пост-христианский, пост-секулярный, «новая магическая эпоха». У большинства есть приставка пост и все они в той или иной степени отражают

<sup>3</sup> Согласно тезису деприватизации религии Х. Казановы, есть три ситуации, когда религия входит в публичную сферу: 1) религиозная мобилизация в защиту традиционного жизненного мира от административно-правового, государственного и рыночного проникновения, когда этические проблемы выносятся на публику для обсуждения; 2) выступление против правового деспотизма государственной и

экономической сфер, когда игнорируется этическая сторона; 3) защита не только свободы религии, но и всех современных свобод и прав от современных неолиберальных теорий.

<sup>4</sup> Европа (с ее евросекулярностью) считалась исключением из религиозного правила, а США – исключением из секулярного правила.

глубокие изменения, происходящие в экономической, политической, социальной, культурной и религиозной областях в процессе перехода от (простой) современности к пост-современности (высокой современности).

Среди факторов, оказывающих наибольшее воздействие на изменение мирового культурного ландшафта: глобализация, миграция, растущая волна беженцев; возрождение этнического национализма; глобальные СМИ и новые формы коммуникации, приводящие к распространению разнообразия (даже гипер-разнообразия), «видеосферы» и визуальной цивилизации (по определению французского мыслителя Режи́са Дебрэ), познающей и объясняющей мир «через образы, картинки, кадры и видео с минимальным текстом или вовсе без него, когда картинка вытеснила письменное слово (Руткевич, 2021).

Об изменении ценностей у граждан западных стран за последние несколько десятилетий писал Р. Инглхарт: «изменилось все: стимулы, побуждающие человека к работе, противоречия, становящиеся причинами политических конфликтов, религиозные убеждения людей, их отношение к абортам, гомосексуализму, и... даже то, чего люди хотят от жизни» (Инглхарт, 1999:249)

Человек пост-современный в принципе может выбирать для себя буквально все, что он пожелает, включая даже степень своей вовлеченности в социальную жизнь, семейные функции, социальную идентичность, этническую принадлежность... формируется и новый культурный класс – «новое поколение» – рефлексивных субъектов, носителей «духа» и практик обновленного культурного проекта современности» (Согомонов, 2005: 376).

Можно сказать, что речь идет о «пост-современном обществе», сохраняющем некоторые черты современности наряду с появлением присущих только ему черт. Это новый период 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, детрадиционализации современного общества, плюрализма, тотальной индивидуализации жизни, конструирования новой реальности и ее постоянном переосмыслении.

Наряду с «*деконструкцией*» – одной из ключевых характеристик «постмодерна», означающей разрушение целостности любого рода и лишение ее присущего ей смысла – к другим его чертам можно отнести доведенный до крайности культурный, в том числе *религиозный плюрализм*, а также *релятивизм*, говорящий об относительности всех идеалов и ценностей, *неуверенность* и *неопределенность*, приводящие к бесконечным поискам собственной идентичности.

Сдвиг от современности к пост-современности (высокой современности или позднему модерну), характеризуется *недоверием к так называемым «мета-нарративам»*, исчезновением границы между субъектом и объектом, реальным и воображаемым, переходом от универсализма к партикуляризму, от цельности и связности к фрагментации и коллажу, от символической значимости к «симулякрам», имитации и симуляции, от вестфальской к пост-вестфальской системе государственно-религиозного управления. Некоторые характеристики пост-современного общества, во многом совпадают или пересекаются с некоторыми чертами мира пост-секулярного<sup>5</sup>.

В эпоху поздней модернити представления о Боге становятся все более субъективными, когда люди переходят от «судьбы к выбору», от «предначертанности» к «самоопределению», смешивая различные идеи, религии, концепции, и проблема состоит не в обретении новой идентичности, а в ее удержании, так как она постоянно ме-

<sup>5</sup> О чем будет сказано ниже.



няется. Приоритет получают права и ценности человека, самопознание и самореализация. Пробуждение глобального сознания приводит к тому, что религия переживает повторное рождение, стираются привычные границы между религиями. Но в то же время происходят важные изменения в самой традиции.

Есть теологи и исследователи религии, которые говорят о пост-современности как о постхристианской эпохе, отмечая не «возвращение», а «исчезновение» религии, если понимать ее в общепринятом (со времен Просвещения) смысле. Фиксируется «доктринальная редукция» и «минимальное кредо», когда связь с историческим наследием Церкви весьма слаба или вообще отсутствует, правила христианского поведения считаются устаревшими, а мировоззрение все в большей степени находится под влиянием семьи, соседей, коллег, друзей, принадлежности к определенному классу (нации), средств массовой информации. В жизни таких верующих доминирует поведение, а не вера, субъективный вкус, а не церковный или священный авторитет.

Но есть и обратная тенденция – утверждение религиозного консерватизма, или фундаментализма в качестве реакции на происходящие изменения в традиционных церквях. Именно поэтому, например, в США консервативные церкви растут, тогда как либеральные все больше пустеют. Об этом же свидетельствует рост евангелических и харизматических движений, фундаментализма по всему миру.

Фундаментализм, будучи порождением модерна и протестом против последствий секуляризации, выступает также и против постмодерна с его релятивизмом, принципом относительности всех истин и неприятием авторитетов. Фундаменталисты, говоря о возвращении к некоей идеальной традиции и религиозной истине, деконструируют эту истину и традиции, создавая нечто совершенно иное, зачастую

воображаемое, далекое от реальности вполне в духе пост-современного (и пост-секулярного) отношения к тексту, истине и традиции. Фундаментализм – явление сложное: с одной стороны, он противостоит секуляризации, а с другой возникает в ее контексте, так что носит отпечаток как модерна, так и постмодерна, сочетая религиозный активизм, всевозможные средства мобилизации религии, с переформулированием традиции и изобретением по сути дела новой религии.

По мнению известного исследователя фундаментализма Р.С. Эпплби<sup>6</sup>, в контексте сегодняшних реалий фундаментализм «следует понимать скорее как «сильную религию», выходящую в публичную сферу и по-своему учитывающую общую «имманентную рамку».. чем как абсолютно анти-секулярный феномен.. как модус религиозности эпохи позднего модерна...внутреннюю логику которого разделяют индивиды, движения, группы и политические партии, которые провозглашают свою приверженность какой-то религиозной традиции и защищают эту традицию от маргинализации, эрозии, приватизации и упадка- то есть от острого лезвия секуляризма в его наиболее антирелигиозных формах. В этом смысле «фундаментализм» следует понимать, как вид и пример более общей категории «публичной религии» (Кырлежев, 2012: 307).

В эпоху пост-современности усиливается тенденция к мифологизированию реальности, индивид произвольно комбинирует различные значения, идеи, религиозные и духовные практики трактуя их по своему усмотрению, ни к чему не испытывая стойкой приверженности.

Наступает «новая магическая эпоха», «современный человек живет в магическом мире» ...чем дальше заходит прогресс, тем больше он порождает магическое мировоззрение, да и сам в него превращается. И тем сильнее он активизирует изначальную магию консерватизма, который всегда был и

<sup>6</sup> Вместе с М. Марти Р.С. Эпплби был руководителем большого Проекта исследования религиозного фундаментализма на протяжении 1988 по 1995 гг.

остаётся реакцией на быстрые социальные изменения и на ускорение прогресса»). Рациональное познание, которое стало основой того, что М. Вебер назвал «расколдованием мира», казалось бы, должно было уничтожить магическое мировоззрение. «Но странным образом тотальное онаучивание мира сплошь и рядом приводит к результатам, противоположным тем, что имеют в виду его сторонники...невероятное усложнение технологических, экономических, социальных систем приводят к тому, что эти системы становятся непостижимыми для самих создателей и не поддающихся контролю с их стороны» (Ионин, 2002: 9-10). Непостижимость техники оказывается подобной магическому действию. Происходит «заколдовывание мира», которому способствует также и глобализация, помогающая оживлению магических и мистических (архаических) элементов более ранних культур.

Наряду с упадком христианства в Западном мире, происходит его бурный рост в Латинской Америке (евангелический протестантизм, в том числе, пятидесятничество), странах Азии и особенно в Африке. Если в начале прошлого века, доля «белых» христиан составила 81%, то к началу XXI в. она снизилась до 45% (World Christian encyclopedia). Однако, так называемое «южное» или «новое» христианство это уже другая версия христианства, претерпевшая существенные изменения.

На протяжении столетий религия в Европе воспринималась в качестве западной, христианской, институциональной модели, развивавшейся параллельно с государством. С распространением по миру этой модели другие религии в той или иной степени испытывали ее влияние, но и другие религии оказывали свое влияние на эту модель. То есть, если в свое время другие религии адаптировались к христианской модели, то сегодня происходит обратный процесс и уже христианство адаптируется к другим религиям. Есть признаки того, что христианская идентичность по всему миру становится все менее исключительной и все

более синкретичной, поскольку люди, которые считают себя христианами добавляют множество элементов из других религий к своей персональной и волюнтаристской конструкции.

Количество вовлеченных в новые религии и новые типы движений духовности, в том числе НРД (новые религиозные движения) и НДД (новые движения духовности) трудно оценить не вследствие недостатка хорошего качества статистических данных, но потому что значение терминов «членство» и «принадлежность» не всегда четко определены. Согласно имеющимся оценкам, значительное число НРД сегодня по праву – глобальные религии, последователи которых исчисляются миллионами, превосходя некоторые из так называемых мейнстримных религий. Если посмотреть на НРД из глобальной перспективы, можно сказать, что они являются отражением многообразия современностей. В каждом случае они предоставляют новые основания, чтобы считаться религиозными, вводя новые верования и практики, зачастую трансформируя цели старых верований и практик, выступая в качестве движущей силы изменения в рамках старых религий.

Это означает изменение не только верований и практик, но и религиозного познания. Например, вера, основанная на божественных источниках Откровения (как это традиционно понимается в монотеистических традициях) заменяется знанием, полученным в опыте и эксперименте, понятие греха неведением, идеи Рая как будущего состояния блаженства понятием самореализации здесь и сейчас. Очевидно изменение цели и функции религии. НРД и НДД ставят под сомнение не только смысл таких понятий, как вера и цель религии, но и все то, что традиционно считается само собой разумеющимся в отношении религии (Clark, 2006).

Наконец, нельзя не сказать об изменениях религии в контексте *глобализации*. В процессе глобализации, транс-национализации, де-дифференциации у религий по-

являются как новые возможности, так и новые риски. Все больше государств принимают идею множественного гражданства, деэтнизации государственной идентичности, означающей ограничение гражданских религий, национальных идеологий и контроля за религиями. При этом уменьшается способность доминирующей религии большинства функционировать в качестве эффективной монополии, определяющей религиозные идентичности и практику ее последователей, уменьшается влияние в государстве и обществе доминирующей религии, ослабляется ее главная функция – интеграции и легитимации.

В процессе перехода к транснациональной пост-вестфальской системе<sup>7</sup> религиозного регулирования, религии «места и нации» становятся религиями «без места и нации», структурирование по типу центр-периферия становится все менее отчетливым, что означает не только все большее присутствие в разных частях мира, но и относительную децентрализацию религиозной власти и аутентичности. Массивная экспансия образования и де-регулирование информации благодаря интернету и цифровой революции, значительно ослабляют права религиозных лидеров и бюрократических форм религиозной организации. Она во многом теряет монополию на религиозное знание (и практику), которое раньше было в ведении исключительно религиозных профессионалов, а теперь доступно всем желающим, которые могут теперь создавать как реальные, так и виртуальные сети, и группы.

<sup>7</sup> Вестфальская система религиозно-государственного моделирования и регулирования появляется в связи с установлением в 1648 г. Вестфальского договора, покончившего с религиозными войнами и установившего право суверена устанавливать религию по принципу «чья земля, того и вера», «*cuius region eius religio*». Вестфальская система соответствует этапу модернити, а пост – вестфальская – этапу пост-модернити. Если современная религия – это дифференцированная религия, то пост-современная религия может означать распад этой дифференциации. И если на первом этапе религия моделируется в соотношении с государством, то на втором – с экономикой, образованием, СМИ, и

Так что, с одной стороны, религия выходит из отведенного ей ограниченного пространства (своего рода «гетто») на простор без границ, укрепляются ее транснациональные связи, способствующие углублению ее «бренда», консолидации возможностей. А с другой стороны, ей противостоят властные силы: де-дифференциации эпохи поздней современности, беспрецедентного плюрализма, растущего благосостояния во всем мире, и влиятельного глобального среднего класса<sup>8</sup> с его индивидуалистическими и либеральными ожиданиями «голоса и выбора» (Beyer, 2013).

В той степени, в какой тезис секуляризации доминировал в социально-научном дискурсе, единицей анализа было не слово глобальный, а скорее западный, так и наблюдение религиозного возрождения, по крайней мере отчасти, следствие стремления объять весь мир». П. Байер, анализируя эти процессы, большое значение придавал глобализации как фактору, способствовавшему появлению гибридной синкретической идентичности, характерной для изменившейся в пост-вестфальских обстоятельствах религии, которая моделируется теперь в терминах производства и потребления, информации и развлечений.

Х. Казанова, рассуждая о возможности занять пост-секулярную позицию, также указывал на глобализацию (а также на европейскую интеграцию иммиграцию и растущий религиозный плюрализм), которые говорят о том, что в разных регионах

другими социальными сферами, что приводит к «альтернативному моделированию религии», «транснационализации», де-этнизации религии, представляя важную тенденцию будущего развития религии (Beyer, 2013).

<sup>8</sup> Можно сказать, что сегодня это «секулярный интернационал» в лице могущественных космополитичных нерелигиозных элит, которые далеко оторвались от населения в целом не только в религиозном, но и во многих других отношениях, и что получило название «восстания элит» о чем сегодня пишут многие политологи, например, К. Лэш и К. Гильи.

мира нет единого религиозного или секулярного правила<sup>1</sup>, мир стал одновременно и более религиозным, и более секулярным. Сегодня быть постсекулярным вовсе не значит вновь становиться религиозным.

Это значит – подвергнуть сомнению наше секулярное сознание, и «если не пытаться вырваться из нашей секулярной имманентной рамки, то, по крайней мере допустить возможность трансценденции внутри этой имманентной рамки, то есть быть открытыми, восприимчивыми, наконец, пытливыми в отношении многообразных форм религиозного понимания человека и человечности» (Казанова, 2018:172).

*(Не) религиозное разнообразие* в современном мире понимается в данном контексте не как многообразие вер, религий или не религий, но как разнообразие типов (не) религиозного сознания и категорий (не) религиозной идентичности: «никаких», духовных, но не религиозных», «не имеющих религии», – сочетающих религиозный, не религиозный и духовный компоненты, что в наибольшей степени характерно для постсекулярной эпохи.

«Никакие» – это респонденты, которые в опросах и исследованиях религиозности утверждают, что не отождествляют себя ни с какой религией (nones), «не имеют религии» («no religion») или «религиозных предпочтений» (religious preferences). Их рост наблюдается во многих западных странах от США до Австралии, и он происходит наряду с уменьшением тех, кто идентифицирует себя в качестве христиан. Оба термина «никакие» («nones») и «не имею религии», («no religion») одни авторы используют как взаимозаменяемые (Л. Вудхед, С. Бахан), тогда как другие обращают внимание на их различия (С. Уоллис, К. Коттер, Н. Мадж): по времени использования (раньше в ходу был термин «никакие», а сегодня «не имею религии»), местоположению (в США до сих пор используют термин «никакие», тогда как в Европе (особенно в

Британии) – «не имею религии»; по смыслу, который исследователи вкладывают в него – «не имею религии», в большей степени соответствует позитивному выбору, тогда как «никакие» – говорит лишь об отрицании принадлежности к любой религии, то есть негативный выбор.

В социальных науках этот термин появляется для обозначения тех, у кого хотя и нет или недостаточно религиозной веры, но кто, в отличие от атеистов и агностиков, не ассоциирует себя с четкой не религиозной позицией. Эта категория может также включать и тех, «кто, не имея религиозной аффилиации, по определенным религиозным показателям может быть даже более «религиозным», чем некоторые из тех, кто имеет религиозную принадлежность» (Vernon, 1968: 223).

На протяжении последних десятилетий в западных странах происходит рост «никаких», который довольно долго оставался незамеченным, став отчетливым и очевидным лишь в последние годы, не только в «светской» Европе, но и в «религиозной» Америке. Так, если в Великобритании их прирост за год с 25% в 2011 г. до 38% в 2012 г. составил 13%, то в США за 7 лет – 6,7%, с 16,1 % в 2007 г. до 22,8% в 2014 г. (Woodhead, 2016a).

«Никаких» нельзя просто отнести к «секулярным» или атеистам. «Никакие», как правило, не враждебны по отношению к религии. Лишь 13% из них (и 5% населения) считают Церковь Англии и Римско-католическую церковь негативными силами в обществе, и которых можно отнести к «враждебным никаким». Большинство из них не является атеистами. Доля атеистов растет гораздо медленнее, чем доля «никаких» (лишь 20% относятся к атеистам,), 16% верят в Бога, но большинство (71%) индифферентны по отношению к религии. «Никакие» – люди в большей степени молодые, либеральные в вопросах личной мо-

<sup>9</sup> Европа (с ее евросекурностью) считалась исключением из религиозного правила, а США – исключением из секулярного правила.



рали, семьи, однополых браков, космополитичные, и все менее приверженные традиционной религии, склоняющиеся к выбору в пользу других возможностей. (Woodhead, 2016 а).

Более того, индифферентность по отношению к религии не является уникально присущей лишь «никаким». Она характерна и для значительного числа людей, которые отождествляют себя с иудеями, христианами, буддистами и т.д. В целом, лишь 47% тех, кто говорит о религиозной принадлежности, описывают себя как религиозных и/или духовных, и более четверти говорят, что они не испытывают влияния религии. В равной степени есть значительное число религиозно аффилированных людей, которые являются атеистами и агностиками – 62% буддистов, 42% – иудеев, 33% христиан, 11% мусульман (Woodhead, 2016а: 43).

Согласно данным Pew Research Center количество американцев, не отождествляющих себя с какой-либо религией, выросло за 5 лет (2007-2012) среди взрослого населения с 15% до 20%. Из них почти 6% (13млн.) взрослого населения Америки отождествляют себя с атеистами и агностиками, а 14% (33 млн. человек) говорят, что у них нет никакой определенной религиозной аффилиации (Pew Research Center, 2012).

Эта большая растущая группа американцев менее религиозна, чем население в целом по многим показателям, включая частоту посещения религиозных служб и степень важности религии в их жизни. Однако, в новом исследовании, проведенном Pew Research Center, было обнаружено, что многие из не аффилированных взрослых в некоторой степени и религиозны, и духовны. Две трети из них (68%), говорят, что они верят в Бога; более половины (58%) – что они часто чувствуют глубокую связь с природой и землей; более одной трети (37%) идентифицируют себя как «духовных, но не религиозных», а одна пятая (21%) - что ежедневно молятся. За небольшими исключениями, они утверждают, что не занимаются

поисками религии, но их отношение к религиозным институтам нельзя характеризовать как однозначно враждебное.

В терминах религиозных верований и практик не аффилированные представляют собой весьма разнородную группу. Лишь 5% из них еженедельно посещает религиозные службы. Одна треть говорит, что религия – нечто наименее важное в их жизни, две трети верят в Бога (хотя лишь менее половины говорят, что они абсолютно уверены в существовании Бога). 42% не аффилированных не считают себя ни религиозными, ни духовными, но 55% считают себя либо религиозными (18%), либо «духовными, но не религиозными» (37%) (Pew Research Center, 2012). Как видим, происходит смешение не религиозного, духовного и религиозного в сознании людей, и довольно трудно выделить чистые типы.

Подъем «никаких» во многом происходит благодаря молодежному профилю «никаких». Представителей самой молодой когорты (18-24) больше всего (60%) среди тех, кто говорит о себе, как о «не имеющих религии». Самый большой процент «никаких», говорящих, что они атеисты, агностики или у них нет «ничего конкретного» в отношении религии – среди молодых миллениалов американцев, (родившихся в 1990-1996 гг.) – 36%. Но и более взрослые миллениалы (родившиеся в 1981-1989 гг.) не сильно от них отстают – 34%. Совокупный процент всех «никаких» миллениалов (35%) в два раза превышает не аффилированных бэби бумеров (17%) и в три раза – не аффилированных «молчаливого поколения» (1928-1945) – 11% (Lipka, 2015).

Парадоксальность и противоречивость современной эпохи заключается в одновременном протекании противоположных процессов: рационализации и секуляризации культуры и общественной жизни – с одной стороны, и мифологизации индивидуального сознания, интерес к проблемам духовности – с другой. Интерес к внутреннему миру личности, «духовному росту», приводит к так называемому «духовному



повороту». «Духовный поворот» характеризуется «отходом от традиции» и распространением пост-христианской духовности<sup>10</sup>. И хотя «духовность» часто не просто отделяется, но и противопоставляется «религиозности», «поворот к духовности» рассматривается как трансформация религии, которая в своих «новых формах» адаптируется к современному меняющемуся обществу. Особое значение при этом приобретают личная свобода, творческий потенциал, физическое благосостояние (здоровье), самореализация и обретение смысла жизни, единство и гармония со всем миром.

Хотя согласно результатам многих исследований, молодые поколения наименее традиционно религиозны, но они считают себя духовными<sup>11</sup>. Экспериментальная связь с Богом – важный аспект персональной религии религиозных и (не) религиозных молодых людей в контексте так называемого «духовного поворота». Происходит смещение акцентов от сверхъестественного к естественному, от трансцендентного к имманентному, иррационального к рациональному, от внешнего к внутреннему, традиции, церковности к человеческой субъективности, к самореализации, внутреннему миру человека, для которого главный авторитет – он сам.

Изменение (не) религиозной идентичности происходит в процессе становления особого типа плюрализма<sup>12</sup>, который нельзя считать ни религиозным, ни светским, который является следствием процесса де-дифференциации религии, трансформации «религии места и нации» в транс-национальную религию «без места и нации», когда возникает не столько новая

форма религии или духовности, но меняется соотношение религиозного, духовного и светского в сознании современного человека, что является знаменем времени, важным признаком «сложной» (не) религиозности эпохи поздней современности и формирования пост-секулярной перспективы.

В западной социологии религии довольно давно ведутся дискуссии о том, какие тенденции являются доминирующими: секуляризации (гипер-секуляризации) и упадка религии, «де-секуляризации» и «возрождения религии, «изменения религии» и пост-секуляризации.

Десекуляризация<sup>13</sup> как понятие, введенное в употребление П. Бергером в ответ на происходившие в мире изменения религии, означает ошибочность теории секуляризации, поскольку мир сегодня, за некоторыми исключениями, стал даже более религиозным, чем раньше. К сожалению, он не дал четкого определения, просто отметив «продолжающееся заметное присутствие религии в современном мире» (Berger, 1999). Позже развернутую концепцию десекуляризации в значении *контр-секуляризации* дал В. Карпов, который предложил рассматривать ее как реакцию на секуляризационные процессы, имевшие место в прошлом или происходящие в настоящем. Иначе говоря, если в обществе никогда не было секуляризации, то не придется говорить о десекуляризации, но, если в нем появляется нечто, противоположное секуляризации, это может считаться десекуляризацией. Он выделял следующие ее характеристики: 1) сближение прежде секуляризованных институтов и религиозных норм; 2) возрождение религиозных верований и практик; 3) возвращение религии в

<sup>10</sup> Этот тип духовности рассматривается П. Хиласом и Л. Вудхэд в их работе «Духовная революция». Д. Хутман, П. Хилас, П. Ахтерберг, С. Оперс, П. Маскини и другие авторы называют это «духовным поворотом» связывая его с процессом дестрадиционализации.

<sup>11</sup> В наибольшей степени миллениалы склонны «духовной, но не религиозной позиции», которая по

мнению многих авторов становится важным классификатором поколения Y и Z.

<sup>12</sup> О чем писала Л. Вудхэд, называя этот феномен плюрализмом де-дифференциации религии.

<sup>13</sup> Автор этой концепции П. Бергер, поняв, что происходившие в то время изменения по всему миру, противочечат концепции секуляризации, не дал четкого определения.

публичную сферу; 4) возвращение религиозного содержания в различные сферы культуры – искусство, философию и литературу, а также снижение статуса науки по отношению к возрождающейся роли религии в деле миропостроения и мироподдержания; 5) связанные с религией изменения в субстрате общества (в том числе, религиозно обусловленные демографические изменения, переопределение территорий и их населения по религиозному признаку, восстановление связанных с верой материальных структур, увеличение доли связанных с религией товаров на общем экономическом рынке и т.д.)» (Карпов 2012:136).

Впоследствии Бергер критиковал это понятие как неудачное в силу этой стадильности, предполагающей обязательное наличие секуляризации для возможности говорить о десекуляризации<sup>14</sup>. По причине многозначности и сложности сегодня это понятие оказывается все более проблематичным и менее употребительным у социологов, хотя и остается популярным в публичной сфере<sup>14</sup>.

Но сегодня формируется *перспектива пост-секулярного*, означающая проработку и преодоление секулярного, выход за его пределы, дальнейшее движение в сторону не религиозного, а пострелигиозного. «А коль скоро «религия» и основанная на ней «религиозность», а также противостоящая им с секулярность – продукты Нового времени, то есть модерна, то вполне ожидаемо в эпоху постмодерна им на смену приходят пострелигиозность и постсекулярность» (Филиппова, 2017:7.). По мнению Филипповой Е., постсекулярность, предполагающая не столько разрыв, сколько преемственность, ближе по смыслу к ультра-

секулярности, чем к контр-секулярности» (Филиппова, 2017:6). «Постсекулярность – это новая социальная реальность, характеризующаяся возвращением религии в самых причудливых и, порой, невероятных формах, но это еще и кризис общепринятых моделей репрезентации религиозных/секулярных явлений» (Узланер:2020:3).

В этой перспективе «снимается вопрос о глубине достигнутой секуляризации», поскольку в любом, даже самом атеистическом обществе, сохраняется религиозность, а в самом религиозном обществе присутствуют элементы неверия и не религиозности. Постсекулярное означает не отмену результатов секуляризации, не разделение, а совмещение религиозного и светского. Все оказывается и религиозным, и не религиозным. Усиливается свобода и плюрализм религиозных убеждений, значений и символов, но наряду с другими убеждениями и смыслами.

Так что признаками постсекулярной ситуации являются изменчивость, синкретичность, неопределенность, недолговечность религиозных представлений. Нет общего представления о том, что такое Бог, вера, церковь или религиозная община, а декларируемая «вера в Бога» мало что говорит о содержании этой веры. Это эпоха новейшего «политеизма», включающего все многообразие религий, практик, идей, смыслов. «Плюрализм в религиозной сфере оборачивается не секуляризмом, а политеизмом» (Кырлежев, 2011: 363).

**Заключение (Conclusion).** Современные западные общества находятся в процессе перехода от дифференцированной к де-дифференцированной религии, когда они сосуществуют друг с другом. Зачастую новые формы религии отрицаются в качестве

<sup>14</sup> В. Карпов считает современную Россию хорошим примером десекуляризации, Е. Элбакян же придерживается другого мнения: речь может идти скорее о «клерикализации», чем о десекуляризации, поскольку все большее участие религии (РПЦ) в публичной сфере не означает роста религиозности населения. К. Русселе также считает некорректным использование термина «десекуляризация» по отно-

шению к России, так как и религиозность и даже духовность присутствовали в СССР, а «возвращение» религии в постсоветские времена говорит о десекуляризации государственных институтов, но не на индивидуальном уровне. Продвижение властью концепта «духовность» как своего рода гражданской религии (воспитание социально вовлеченных граждан), по ее мнению, при всех отличиях, происходили как в СССР, так и в сегодняшней России.

таковой как старыми традициями, так и некоторыми учеными. Но сегодня все больше людей дистанцируются от религии и идентифицируют себя в качестве «не религиозных», не обязательно теряя интерес ко всем аспектам религии и вовлеченность в религиозную деятельность, демонстрируя «сложную» (не) религиозность. Де-дифференциация религии, несмотря на рост возможностей по сути дела способствует все большей секуляризации традиционной религии, но в то же время росту духовных альтернатив и совмещению духовного, не религиозного и светского в сознании современного человека.

Многообразие форм (не)религиозного разнообразия в западном мире в связи с ростом «никаких» и «не имеющих религии» как категории (показателя) религиозной идентичности говорит об изменении религиозности и сложности ее измерения. Главный пункт преткновения при этом – в определении религии и духовности и включении духовности в перечень важных категорий при исследовании сознания современного человека, которое не может ограничиться бинарной типологией «религиозный», «не религиозный», о чем и говорят попытки введения в исследования и опросы (правда только в западной социологии религии) таких категорий, как «духовный, но не религиозный», «религиозный и духовный», «ни религиозный, ни духовный».

Мне представляется, что сегодня, когда появляется все больше людей, которые не считают себя ни религиозными, ни светскими, но при этом сочетающих религиозные, не религиозные и духовные взгляды, верования и практики, когда все привычные категории для их описания не «работают» как надо, весьма уместным оказываются такие понятия, как понятие «плюрализм де-дифференциации» и «религиозная сложность», которые помогают понять, что происходит размывание четких границ между религиозным и не религиозным, что религия проникает в те сферы жизни, в которых ей раньше не было места; что привычный религиозный порядок заменяется

чем-то новым (как его ни назови – секулярным, пост-секулярным или как-то еще), и требует более пристального и внимательного изучения.

Постмодернистская деконструкция понятия «религия» – знамение времени. Религии сегодня пытаются вырваться из оков «религии». Это означает, что они наполняются другим содержанием, подразумевающим «новую религиозность», «новые» (обогащенные особой энергией и витальностью) старые религиозные традиции: «новый ислам», «новое христианство», новый индуизм и т.д. И поскольку они обретают новое качество пост-секулярного (независимость, пассионарность, стремление охватить весь мир, когда уже не «религия» приспособляется к миру, а мир к религии), то и изучать их логичнее в пост-секулярной парадигме, а не в «парадигме секуляризации».

Следует разработать инструментарий, необходимый для более детального и глубокого изучения, как религиозных традиций, так и секулярного (гуманистического) сознания; достичь некоторого консенсуса относительно терминов (или хотя бы нашего к ним отношения), чтобы различные определения не препятствовали, а способствовали более плодотворным исследованиям. В духе «идеологической критики» можно сказать, что для этого следовало бы избавиться от «методологического догматизма», ограничивающегося «высокомерным описанием» религии, вернуть понятиям «религия» и «духовность» их социальную направленность, практическую пользу и значимость, усиливая позитивный, и нейтрализуя их негативный потенциал, открывая новые возможности в старых традициях и выявляя «духовный капитал» новых форм религиозно – светского.

#### **Список литературы**

Антонов К. М., Польсков К. О., Смирнов М. Ю. Секуляризация и постсекулярность (к дискуссии о современном научном аппарате исследования религии) // Вестник ПСТГУ, серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С.138-154.

Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С.8-20.

Ионин Л. Г. Подступы к новой магической эпохе // Постмодерн: Новая магическая эпоха. Сб. статей / Под ред. Л.Г. Ионина. Харьков, 2002. С. 9-23.

Инглхарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая индустриальная волна на Западе. М.: Academia, 1999. С. 249-260.

Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь. 2018. № 4. С.143-174.

Каргина И. Г. Феномен «следующего христианского мира»: типичные черты и тенденции // Вестник Московского Ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2013. № 1. С. 105-113.

Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114-164.

Кырлежев А. И. Постсекулярная эпоха. Заметки о религиозно-культурной ситуации // Религия. Гнозис. Континент. Париж-Москва. 2011. Т. 3, № 149. С. 357-365.

Кырлежев А. И. Рецензия на Rethinking Secularism. Oxford: Oxford University Press. 2011. 311 p. and The Post-Secular in Question Religion in Contemporary Society N.Y., London: New York University Press, 2012. 375 p. // Государство, религия, церковь. 2012. № 2. С. 301-313.

Кырлежев А. И. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/secularizm-i-postsecularizm-v-grossii-i-v-mire> (дата обращения: 18.03.2023).

Матецкая А. В. После политической религии: особенности российского постсекуляризма // Полития. 2022. №3 (106). С.48-64

Матецкая А. В. Постмодерн и религия. Грамота. 2017. № 12. С. 125-128.

Руткевич Е. Д. (Н)е религиозное разнообразие и соотношение религиозного, духовного и светского // Вестник Института социологии. 2021. Т.1, № 3. С. 54-78.

Руткевич Н. А. Режис Дебрэ Последний оракул Французской Республики // Вопросы философии. 2021. № 8. С.92-103.

Согомонов А. Ю. Генеалогия успехов и неудач, М.: Центр социологического образования образования Института социологии РАН, 2005. 383 с.

Узланер Д. А. Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.

Филиппова Е. И. Религиозность и секулярность в эпоху постмодерна и попытки ее осмысления: термины, концепты, гипотезы // Религии и радикализм в постсекулярном мире / под ред. Филипповой Е. И. и Радвани Ж. М.: Институт этнологии и антропологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Горячая линия. Телеком. Серия «Российско-французский диалог. 2017. С. 4-17.

Berger P. Desecularization of the World: A Global Overview // Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / P.L. Berger, d. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. 1999. P.1-18.

Berger P. Many Altars of Modernity: Towards a Paradigm for Religion in a Pluralistic Age. Boston: Berlin; De Gruyter, 2014. 147 p.

Beyer P. Religion in the Context of globalization. A Developing of theoretical perspective // Religion in the context of globalization. Essays on concept, form and political implications. Routledge, N.Y. 2013. P.1-23.

Clark P. B. New Religions in Global Perspective: Religious Change in the Modern World, Routledge N.Y., 2006.

Kelly D. Why Conservative Churches are growing? Harper and Row, N.Y., 1972.

Gorski Ph., Kim D., Torpey J., VonAntwerpen J. The post-secular in question // The Post-secular in question, Gorski Ph., et al. (eds), N.Y., New York University Press. 2012. Pp. 1-22.

Hervier-Leger D. La religion pour memoir, Paris: Les editions des Serf, 1993.

Lipka M. "Millennials Increasingly Are Driving Growth of 'Nones'". Vol. Washington D.C.: Pew Research Center, 2015.

Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. BlackwellPublishingOxford, 2005. 118 p. "Nones" on the Rise. Washington D.C. Pew Research Center. 2012. 24. Pp.1-6.

Vernon, G. "The Religious"noness": A Neglected Category // Journal for the Scientific Study of Religion. 1968. № 7 (2), Pp. 219-29/

Woodhead L. The rise of 'no religion' in Britain: The emergence of a new cultural majority // Journal of the British Academy. 2016 (a). № 4. P.245-61.



Woodhead L. The Rise of “No Religion”: towards an explanation // *Sociology of religion*. 2017. V.78. Pp. 247-262.

Woodhead L. Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example. UK.Springerlink.com Society. 2016 (b). 53. P.41-46.

World Christian encyclopedia: a comparative survey of churches and religions in the Modern World. / ed. by Barrett D., Kirian G., Johnson T., Oxford: Oxford Univ. Press. 2001.

### References

Antonov, K., Pol'skov, K., Smirnov, M. (2023), “Secularization and post-secularity (on discussion about the modern conceptional framework of Religious Studies)”, *Vestnik PSTGU. Seria I. Bogoslovie. Filosofia. Religiovedenie*, 105, 138-154. (In Russian)

Berger, P. (1999), Desecularization of the World: A Global Overview, *Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1-18.

Berger, P. (2012), “Falsified Secularisation”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2(30), 8-20. (In Russian)

Berger, P. (2014), *Many Altars of Modernity: Towards a Paradigm for Religion in a Pluralistic Age*, Boston; Berlin; De Gruyter.

Beyer, P. (2013), Religion in the Context of globalization. A Developing of theoretical perspective, *Religion in the context of globalization. Essays on concept, form and political implications*, Routledge, N.Y.

Casanova, J. (2018), “Exploring the Postsecular. Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov v Rossii i za rubezhom*, (4), 143-174. (In Russian)

Clark, P. B. (2006), *New Religions in Global Perspective: Religious Change in the Modern World*, Routledge, N.Y.

Kelly, D. (1972), *Why Conservative Churches are growing?* Harper and Row, N.Y.

Gorski, Ph., Kim D., Torpey, J., VonAntwerpen, J. (2012), The post-secular in question, *The Postsecular in question*, New York University Press, N.Y, 1-22.

Philippova, E. (2017), *Religiousness and secularity in age of Postmodern and attempts of its comprehension: terms, concepts, hypotheses*, *Religii i radikalizm v postsekuliarnom mire* [Religions and Radicalism in Post-secular World]. ed.

Philippova E. And Radvani J., Institut etnologii i antropologii RAN imeni N. N. Micklucho-Maklaia. Goriachaia liniia. Telecom. Seria Rossiiskofranzuzskii dialog, Moscow, Russia. (In Russian)

Hervier-Leger, D. (1993), *La religion pour memoir*, Les editions des Serf, Paris.

Heelas, P., Woodhead, L. (2005), *The Spiritual Revolution*, Blackwell Publishing, Oxford.

Ionin, L. G. (2002), *Podstupy k novoi magicheskoi epohe* [Approaches to new magic age], *Postmodern: New magic Age* [Postmodern: Novaia magicheskaiia epoha], Sbornik statei, ed.by Ionina L., Moscow, Russia, 9-23. (In Russian)

Inglehart, R. (1999), “Cultural shift in mature industrial society”, *Novaia industrial'naiia volna na Zapade* [New industrial wave in the West], Academia, Moscow, Russia, 249-260. (In Russian)

Kargina, I. (2013), “Phenomenon of “next Christian world: typical features and tendencies”, *Vestnic Moskovskogo Universiteta, Seria 18. Sotsiologia I politologia*, (1), 105-113. (In Russian)

Karpov, V. (2012), “Conceptual foundations of the secularisation theory”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2(30), 114-164. (In Russian)

Kyrlezhev, A. (2011), “Postsecular Age. Notes on religious-cultural situation”, *Religion. Gnosis. Kontinent*, 3(149), 357-365. (In Russian)

Kyrlezhev, A. (2012), “Review on Rethinking Secularism. Oxford: Oxford University Press. 2011.311P. and The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society. N.Y., London: New York University Press, 2012. 375 p.”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov. v Rossii i za rubezhom*, (2), 301-313. (In Russian)

Kyrlezhev, A. (2013), “Secularism and post-secularism in Russia and worldwide”, *Otechestvennye Zapiski*, 1(52) [Online], available at: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/secularizm-i-postsecularizm-v-rossii-i-v-mire> (Accessed 18 March 2023). (In Russian)

Lipka, M. (2015), *Millennials Increasingly Are Driving Growth of 'Nones*, vol. Washington D.C.: Pew Research Center.

Matetskaia, A. (2017), “Postmodern and religion”, *Gramota*, (12), 125-128. (In Russian)

Matetskaia, A. (2022), “After political religion: specifics of Russian post-secularity”, *Politiia*, 3(106), 48-64. (In Russian)

Rutkevich, E. (2021), “(Non) religious diversity and correlation of religious, spiritual and secular”, *Vestnik Instituta Sotsiologii RAN*, 1(3), 54-78. (In Russian)



Rutkevich, N. (2021), "Rejis Debre. Last oracle of French Republic", *Voprosy filosofii*, (8), 92-103. (In Russian)

Sogomonov, A. (2005), *Genealogia uspehov i neudach* [Genealogy of successes and failures], Zentr sotsiologicheskogo obrazovaniia RAN, Moscow, Russia. (In Russian)

Uzlaner, D. (2020), *Postsekuuliarnyi povorot: kak myslit' o religii v XXI veke?* [Post-secular Turn: how to think on religion in 21-st century?], Moscow, Russia. (In Russian)

Vernon, G. (1968), "The Religious nones": A Neglected Category, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7(2), 219-29. (In Russian)

Woodhead, L. (2016 a), The Rise of "No Religion": towards an explanation, *Sociology of religion*, 78, 247-262.

Woodhead, L. (2016 (b)), Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example. UK.Springerlink.com, *Society*, 53, 41-46.

World Christian encyclopedia: a comparative survey of churches and religions in the Modern

World (2001), ed. by Baret D., Kirian G., Jhonson T., Oxford Univ. Press, Oxford, UK.

*Статья поступила в редакцию 04 мая 2023 г. Поступила после доработки 10 июня 2023 г. Принята к печати 15 июня 2023 г.*

*Received 04 May 2023. Revised 10 June 2023. Accepted 15 June 2023.*

**Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.**

**Conflicts of Interest: the author has no conflicts of interest to declare.**

**Руткевич Елена Дмитриевна**, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия.

**Elena Dm. Rutkevich** Candidate of Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS, Moscow, Russia.