«ФУЗЗИ» РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК СЛЕДСТВИЕ ТРАНСФОРМАЦИЙ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСТВА В МОДЕРНИЗИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

И.Г. Каргина

Ушли в прошлое те времена, когда можно было говорить о «христианских обществах». На протяжении нескольких столетий христианство обеспечивало политические, образовательные и социальные функции и имело все основания притязать на верность основной части населения. Многие люди приходили в церковь, олицетворявшую фундаментальные принципы социальной жизни и представлявшую собой основу религиозной и социальной идентичности. Жизнь сельских поселений и небольших городков всегда была детерминирована локальной церковью, которая и культурно, и географически была в центре жизни местного сообщества. Сегодня многое изменилось, христианство перестало в мире Запада играть предписанную ему историей роль.

С точки зрения современных исследовательских подходов оценка состояния современного христианства в целом не расходится с основными тезисами традиционной парадигмы секуляризации относительно снижения уровня веры и функциональной маргинализации, которая усиливается параллельно неизбежным процессам социальной дифференциации. В 1990 г. Ж. Бодрийяр написал, что «Бог умер», имея в виду, что христианский Бог уже не задает культурный нарратив современности, и он уже не определяет основу цивилизации и повседневной жизни, поскольку христианству был брошен вызов со стороны плюрализации, релятивизма, выбора и капризов религиозного рынка[1].

Вместе с тем вызов, брошенный христианству современностью, привел в действие механизмы, трансформирующие религию в сторону приспособления ее к вариациям потребностей современного общества. Томас Лукман в одной из статей, посвященных оценке современной религиозной ситуации в Европе, поставил вопрос о правомочности расценивать результат трансформаций XVIII–XIX вв. как секуляризацию, тем самым он подверг сомнению универсальность классической парадигмы, через призму которой десятилетиями исследовались и оценивались процессы, происходящие в религиозной сфере[2]. По его мнению, религия и ее институциональные формы, находясь под влиянием общественных трансформаций, качественно меняются, и то, что мы наблюдаем на рубеже XX и XXI столетий — это *четвертая социальная форма религии*: *ее структурная приватизация*. Приватизированная социальная форма религии «прибыла», по словам Лукмана, чтобы *преобладать по форме над всеми другими формами*, установленными столетиями[3]. Это означает, что формы приватизированной религиозности, по Лукману, будут не просто *сосуществовать с*, а преобладать над *сохраняющимися* традиционными религиозными практиками и институциональными формами.

То, что постхристианское общество «прибыло», по словам Т. Лукмана, не есть только лишь утверждение социологического содружества. Многие церковные лидеры и теологи находятся под влиянием постмодернистской парадигмы в части обнаружения «падения» христианства. Например, либеральный теолог Д. Капит утверждает, что тезис «прогресс неизбежен» больше неприменим к западной культуре, и оптимистичный взгляд на историю, которая однажды была охарактеризована как модерн, больше не превалирует[4].

В то же время уровень религиозности в христианских странах остается довольно высоким (в среднем около 70%), а христианство — самой многочисленной религией (33,32% населения планеты считают себя христианами)[5].

---

[1] *Baudrillard J.* Cool Memories. London, 1990.

[2] *Luckman T.* Religion situation in Europe. London, 1999. P. 253.

[3] Ibid. P. 253–255.

[4] *Cupitt D.* Post-Christianity // Religion, Modernity and Post-Modernity / ed. P. Heelas. Oxford, 1998.

[5] World Christian Encyclopedia. Oxford University Press, 2001.

Исследования также показывают, что переориентация духовного поиска в приватную сферу и религиозный плюрализм сопровождаются сегодня процессом выхода верующих за пределы организованных форм доминирующих религий, вследствие чего религиозная самоидентификация становится все в меньшей степени монохромной, четко очерченной границами конфессиональной принадлежности и приобретает черты неопределенности.

Таким образом, амбивалентность процессов, происходящих настоящее время в религиозной сфере, послужила поводом к разворачиванию широких дискуссий среди исследователей религии относительно пересмотра ранее устоявшихся представлений о секуляризации и переосмысления такого ключевого индикатора состояния религии в обществе как религиозность. Многие социологи отказываются от «тезиса секуляризации», в том числе и П. Бергер, чьи идеи составляли основу доминирующей длительное время парадигмы секуляризации в социологии религии. В частности, одним из поводов к пересмотру своих позиций было его исследование трансформаций современной идентичности, которая в настоящее время, по утверждению П. Бергера, «поражает тем, что она особенно открыта, особенно разнообразна, особенно индивидуализированна и особенно рефлексивна»[6].

Таким образом, мы проследим на примере ряда индикаторов и процессов в религиозной жизни, что же происходит с современной религиозностью, и как люди, которых мы изучаем, определяют свою религиозность, и во что они верят.

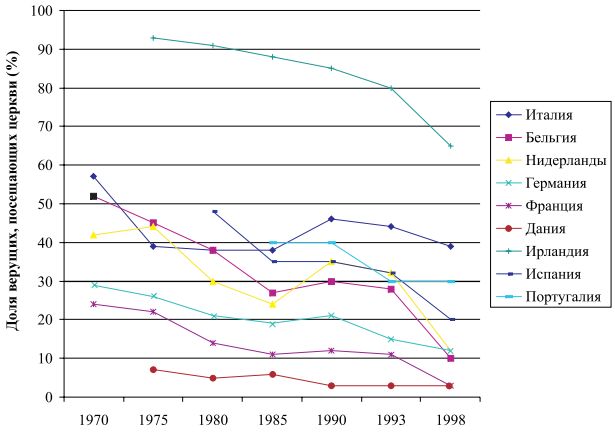
Образование новых форм религиозности — знаковая тенденция трансформации христианской религии

Как показывают исследования, тенденция выхода верующих за пределы организованных форм христианской религии представляет собой знаковую тенденцию современных трансформаций религиозной сферы, что данные процессы имеют долгосрочный характер.

Немецкий социолог религии Детлеф Поллак проследил на примере ряда европейских стран, как менялся уровень посещения церквей в течение последних 30 лет прошлого столетия[7]. На графике 1 отчетливо прослеживаются нисходящие траектории этого процесса. В период с 1975 по 1998 г. доля верующих, посещающих церкви, снизилась почти в два раза — в среднем с 39,5% до 21%. Вместе с тем европейцы, разрывая постоянные связи с традиционными церквями, не перестают демонстрировать довольно высокий уровень религиозной самоидентификации.

График 1

Уровень посещения церквей в ряде европейских стран



В рамках Европейского проекта исследования ценностей Л. Хэлман и О. Риис получили результаты, которые позволили им выделить некоторые нюансы в ослаблении связей верующих с религиозными институтами. В частности, Хэлман и Риис пишут: «...большинство людей в Скандинавских странах попадают в категорию, которая называется *маргинальными членами*, т.е. соответствует ситуации, когда люди принадлежат определенной церкви, но едва ее посещают»[8]. В отличие от «маргинальной» *«внецерковная религиозность»* предполагает более глубокий разрыв отношений с церковью, т.е. отсутствие связи с какой-либо конкретной церковной общиной при наличии устойчивой религиозной самоидентификации[9]. Другими

[6] Sociology of Religion / ed. by J.A. Beckford and N.J. Demerath. London, 2007. P. 556–557.

[7] *Pollack, Detlef*. Religious change in Europe: theoretical considerations and empirical findings // Religion and Democracy in Contemporary Europe. London, 2008. P. 90.

[8] Religion in Secularizing Society. The European's Religion at the End of the 20th Century / ed. by Loek Halman & Oly Riis. Leiden; Boston; Brill, 2003. P. 28–41.

[9] Ibidem.

словами, соответствует ситуации, когда человек считает себя просто верующим или просто христианином. Характерным примером в этом отношении может служить Голландия, где приблизительно половина населения формально не принадлежит определенной деноминации. Л. Хэлман и О. Риис обращают также внимание на то, что *граница между маргинальным членством церкви и внецерковными людьми довольно расплывчата*.

Заметим, что «внецерковная» и «маргинальная» религиозности «сопровождают» процесс изменений религиозной сферы жизни России с самого начала коренных преобразований, с 1991 г., причем на протяжении длительного времени эти новые форы религиозности проявлялись лишь в православной среде. Хорошо, например, известны результаты исследований, согласно которым устойчиво малая часть православных, около 8%, регулярно посещает церкви, вовлечена в какое-либо церковное служение, в то время как православными себя считает 82% российских верующих[10]. Что касается российских протестантов, то, казалось бы, несвойственная им в российских условиях «внецерковная» и «маргинальная» религиозности обнаруживает себя и здесь. Так, по результатам массовых опросов населения от 2 до 5% россиян придерживаются протестантского вероисповедания (в разных регионах России плотность протестантов различна — протестантских церквей в южных и центральных регионах значительно выше, чем, например, в Центральной и Восточной Сибири.). В то же время исследования, проведенные непосредственно в протестантской среде показывают, что протестантские верующие составляют 0,6–1,5% населения, причем этот показатель в течение последних 10-и лет практически не меняется[11]. Большинство тех, кто считает себя протестантами, не идентифицирует себя с какой-либо конкретной протестантской конфессией. Однако среди протестантов есть и те, кто имея определенный «стаж воцерковления», перестал посещать свою церковь по различным причинам, сохранив при этом прежнюю идентичность — баптист, пятидесятник и проч.[12].

Таким образом, традиционная религиозность, снижаясь, уступает место новым формам внеинституциональной религиозности, которая развивается и, как покажет дальнейший анализ, возрастает под влиянием социальных изменений в условиях свободного рынка. Вопрос заключается лишь в том, компенсируется ли это замещение, или действительно имеет место общее снижение уровня религиозности.

«Фуззи» религиозность как обобщающая категория внецерковности

Серединная область, расположенная между двумя полюсами точно идентифицируемой религиозностью и высоким уровнем религиозной практики (тем, что принято называть традиционной религиозностью), с одной стороны, и неверием в Бога или какие-либо иные силы — с другой, представляет собой, как покажет дальнейший анализ, довольно обширную и качественно неоднородную зону, получившую название *расплывчатой или «фуззи» религиозности*. Нужно сказать, что данный термин довольно точно характеризует специфику обозначаемого им явления, а именно — неопределенность, диффузность, синкретичность религиозного сознания человека, живущего в современном индустриально развитом мире, где секулярное переплетается с сакральным, вера — с неверием, а в мозаичной вере традиция сосуществует с новыми формами приватизированной религиозности. Это одно из проявлений тех глобальных изменений, которое претерпевает религия под давлением «тяжелой современности», о которых говорят Т. Лукман, Д. Барретт, О. Риис, Р. Старк и другие исследователи религии[13]. Заметим, что в рамках современной социологии религии проблематика «фуззи» религиозности и «фуззи» христианства начала разрабатываться и обсуждаться совсем

[10] См.: *Каариайнен К., Фурман Д.* Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России. М., 2000.

[11] *Barnes D., Kargina I., Elliot M.* Protestants in the Former Soviet Union: What Survey Findings Reveal // East-West Church and Ministry Report. Vol. 10. 2002. No 1 (Winter).

[12] *Каргина И.Г.* Самоидентификация верующих: религиозная мотивация // Социологические исследования. 2003. № 1. С. 18.

[13] Так, З. Бауман характеризует современность в одной из последних книг «Текучая современность» — см.: *Бауман З.* Текучая современность / пер. с англ., под ред. Ю.В. Асочакова. СПб., 2008.

недавно, она пока еще представляет собой слабо исследованную область[14].

Каковы же количественные и качественные характеристики «фуззи» религиозности?

Количественные оценки «фуззи» религиозности

Исследования показывают, что в большинстве европейских стран доля людей, *не* верящих в Бога или какой-либо вид духа или силы, управляющей жизнью, варьируется в пределах от 22% в Дании до менее чем 1% в Ирландии. Таким образом, довольно значительная часть населения Европы *верит во что-то*. Считают себя христианами или говорят, что *верят в Бога* в среднем 72% —в странах западной Европы и 83% — восточной Европы; 79,5% — в России и 94% — в США[15]. Это те, кто определенно не является атеистами или агностиками. В то же время большая часть этих верующих не посещают церкви вообще или не считают, что регулярное соблюдение предписанных религией правил и следование традициям для них значимы. Этим они заметно отличаются от меньшинства «принадлежащих» Церкви христиан, имеющих стабильные связи со своими общинами.

Не будем забывать, однако, что современная религиозная идентичность, так же как и идентичность вообще, «особенно открыта», «особенно разнообразна», «особенно индивидуализирована» и «особенно рефлексивна», а значит, и особенно изменчива[16]. Поэтому и специфика современной религиозности отличается текучестью и неустойчивостью, сменой симпатий и религиозных предпочтений в зависимости от изменений внешних по отношению к индивиду социальных условий и его внутренних побуждений и состояний, что (это стоит отметить) часто затрудняет исследования и сказывается на их результатах. Такую религиозность сложно точно идентифицировать еще и потому, что она исключительно чувствительна к качеству социологического инструментария. Как показывают исследования, многие, кого в традиционном смысле принято считать неверующими или «мирскими», выбирают «веру» в зависимости от формулировки и контекста задаваемых исследователями вопросов[17*]. Поэтому, оперируя результатами эмпирических исследований современной религиозности, мы понимаем, что они имеют определенную степень относительности, и количественные оценки в определенной мере также носят «фуззи» характер, как и сама религиозность, и позволяют лишь наметить условные границы, в пределах которых господствует неопределенность.

Мы будем исходить из того, что «фуззи» религиозность локализуется между двумя полюсами — явной секулярностью, с одно стороны, и строгой религиозной приверженностью, с другой. Иными словами, «фуззи» религиозность образует континуум, ограниченный, с одной стороны, отрицанием Бога или неверием в Бога и, с другой, традиционной религиозностью, предполагающей принадлежность к определенной деноминации и регулярное посещение церковных богослужений. Для оценки масштаба «фуззи» зоны мы воспользовались результатами исследований Д. Поллака (2006)[18] в части показателей религиозной практики (по индикатору — посещения церкви не реже одного раза в неделю) и данными Ассоциации международных исследований религии относи-

[14] См.; напр.: Religion in Secularizing Society: The European's Religion at the End of the 20th Century / ed. by L. Halman & O. Riis. Leiden; Boston; Brill, 2003; *Day A.* Fuzzy Christianity' or the Unexcluded Middle: Secularity in Britain. SISR, 2007.

[15] World Christian Encyclopedia: A comparative survey of churches and religions — AD 30 to 2200. Oxford University Press, 2001.

[16] Sociology of Religion / ed. by J.A. Beckford and N.J. Demerath. London, 2007. P. 556–557.

[17*] Социологами религии для измерения религиозности, как правило, используется стандартный набор довольно общих вопросов, позволяющих измерять традиционную форму религиозности. При оценках исходят преимущественно из сопоставления таких показателей, как «вера в Бога» (еще, часто, астрологию или оккультизм) и «религиозная практика», причем последнее часто ограничивается лишь вопросом о частоте посещения церкви. Однако для измерения новых форм внеинституциональной религиозности необходим более чувствительный аппарат, соответствующий современным реалиям и способный уловить многообразие форм религиозной веры. Стоит добавить, что современными социологами религии проблема качества применяемого инструментария при измерении религиозности населения признается исключительно актуальной и представляет собой предмет частых обсуждений. См., например: *Day A.* Fuzzy Christianity' or the Unexcluded Middle: Secularity in Britain. SISR, 2007.

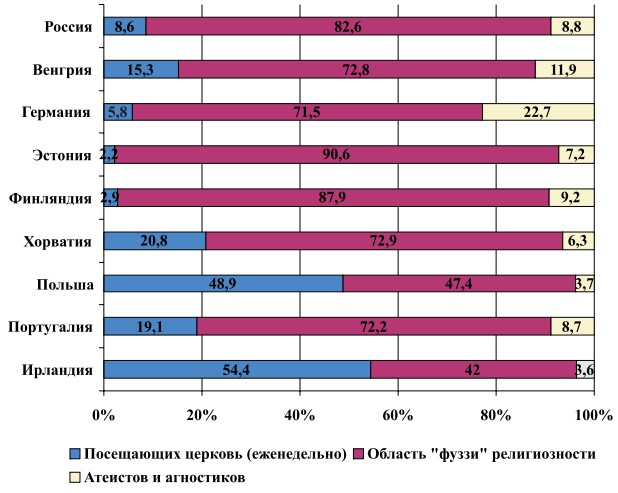
[18] *Pollack D.* Religious change in Europe: theoretical considerations and empirical findings // Religion and Democracy in Contemporary Europe. London, 2008. P. 87–89.

тельно измерений числа атеистов и агностиков в странах мира[19]. Д. Поллак выбрал для изучения группу европейских стран, культура которых формировалась в рамках определенной христианской традиции — католической (Ирландия, Португалия, Польша и Хорватия), протестантской (Финляндия, Эстония), православной (Россия), а также би-конфессиональной — католической и протестантской (Германия и Венгрия). В этих странах подавляющая часть населения считает себя соответственно или католиками, или протестантами, или православными. Однако реальные стабильные связи с церковью имеют немногие.

Несложные подсчеты показывают, что в целом уровень «фуззи» религиозности довольно высок, в среднем по группе выделенных стран он составляет 71% (график 2).

График 2

Соотношение масштабов традиционной, «фуззи» религиозностей и секулярности



Обращают на себя внимание конфессиональные различия. Преимущественно в католических странах область неопределенности меньше среднеевропейских показателей. На более низкий уровень «фуззи» религиозности влияет то, что довольно значительная доля населения сохраняет стабильные связи со своими религиозными общинами, традиционная религиозность здесь самая высокая. Протестантские страны заметно отличаются от остальных самым низким уровнем религиозной практики (традиционной религиозности), что существенно раздвигает границы господства неопределенности за счет того, что количество атеистов и агностиков здесь примерно такое же, как и в католических странах. Заметим, что преимущественно протестантская Финляндия демонстрирует типичную для всех скандинавских стран ситуацию. Наконец, в би-конфессиональных странах, к которым, помимо уже упомянутых выше, относятся еще Великобритания и Нидерланды, численность атеистов и агностиков выше среднеевропейского уровня, что заметно уменьшает масштабы «фуззи» зоны. Даже учитывая то, что уровень традиционной религиозности находится в пределах среднего показателя по Европе, можно заключить, что биконфессиональные страны в наибольшей степени секуляризированы по сравнению с моноконфессиональными.

Добавлением к уже сказанному служат схожие между собой результаты исследований британского социолога Пауля Хииласа в странах, отличающихся между собой степенью либерализации, силой воздействия традиционной религии на гражданские институты, господствующей христианской традицией[20]. Европейские исследования он дополняет изучением состояния религиозности в США, всегда отличавшейся высокой степенью вовлеченности населения в религиозную жизнь и активностью религиозной индустрии. Действительно, в сравнении с другими христианскими странами США всегда представляли собой исключение как результат всегда существовавшего отделения религии от государства, акцента на свободу религиозного выбора и религиозной практики, где протестантские конфессии представляют собой высокоорганизованные институты. По убеждению американского социолога религии Р. Финка, высокий уровень посещения церквей в США в течение всего периода модернизации был следствием отсутствия регулирования на религиозном рынке[21]. Эту точку зрения разделяет и Р. Старк, который объясняет исключительность США тем, что здесь никогда не было какой-либо

[19] См.: www. thearda. com

[20] *Heelas P.* Detraditionalizing The Stady of Religion / The Future of Study of Religion. Boston, Mass., 2000. P. 254—257.

[21] *Fink R.* An Unsecular America // Religion and modernization: Sociologist and Histirians Debate the Secularization Thesis. Oxford, 1992.

одной признанной государственной религии, имеющей свою монополию, в отличие, например, от англиканской церкви в Англии или римско-католической во многих странах. США предоставили возможность для равной конкуренции различным религиозным группам, что всегда способствовало высокому уровню религиозной активности. С этой точки зрения, по мнению Старка, США могут рассматриваться как историческое порождение религиозного супермаркета, где относительно низкие уровни регулирования позволяют религиозному плюрализму процветать[22].

Реальность, однако, такова, что существуют значительные расхождения в различных способах измерения религиозной принадлежности и в их оценках. И если в отношении общих выводов относительно процветающего религиозного рынка можно согласиться с Р. Финком, то его апелляции к высоким уровням религиозной практики могут быть подвергнуты критической оценке. Расхождения в измерениях религиозности часто происходят, например, из-за того, что люди склонны преувеличивать свою религиозность, вследствие чего данные самоидентификации оказываются выше статистики религиозных организаций. Так, по результатам исследований П. Хииласа, 94% американцев «верит в Бога», а доля населения, регулярно посещающих богослужения — 42%. Этим Соединенные Штаты существенным образом отличаются от других протестантских стран. Но более точные измерения Хииласа непосредственно в церквях тех, кто действительно присутствует на богослужениях, снижает полученный результат до 20%. Таким образом, оказывается, что и в США «фуззи» область довольно велика (74%) и соответствует среднеевропейскому уровню. П. Хиилас доказывает, что *процессы трансформации христианской религии и падения традиционной религиозности схожи между собой во всех христианских странах, различает их лишь скорость изменений и некоторые различия в масштабах «фуззи» зоны.*

Качественные характеристики «фуззи» религиозности

«Фуззи» пространство качественно неоднородно. Переплетение секуляризации и процессов религиозной трансформации сопровождается изменениями представлений о Боге. Среди верующих, например, есть те, кто, оставаясь в пределах традиционных типов религиозных общин, переориентировали веру от акцента на «Бога как воплощение некой индивидуальной трансцендентной сущности» на «Бога как воплощение Духа и жизненной силы», или от акцента на внешнем содержании традиции на такие более «внутренние» элементы, как «присутствие Святого Духа в повседневной жизни». Пауль Хиилас эту тенденцию называет «духовной революцией» в современном западном обществе. Он доказывает, что западная часть мира не перемещается по направлению к секуляризации, но вместо этого переживает *духовную революцию*. По мнению Хииласа, мы являемся свидетелями процесса перехода от религии к духовности, от вер, сосредоточенных на Боге, обладающих институциональными формами и авторитетом, к опыту божественной жизни здесь и теперь. В то время как религия — вне человека, духовность — имманентна человеку. В то время как первая апеллирует к трансцендентному, вторая обращается к жизни[23].

Обозначенную тенденцию доказывают и другие исследования. Так, в рамках Европейского проекта исследования ценностей были получены любопытные результаты того, каким образом менялась концепция Бога в сознании европейцев на рубеже веков (график 3)[24]. На графике отчетливо прослеживается общая тенденция снижения традиционных представлений о Боге и увеличения доли тех, кто принимает Бога как воплощение Духа и жизненной силы[25*]. Было бы полезным ответить на вопрос, каким образом связаны между собой форма религиозности и представление о Боге. Тогда можно было бы понять, является ли концепция Бога в сознании верующего одним из факторов, непосредственно влияющих на смену формы религиозности.

[22] *Stark R.* Rational Choice Propositions About Religious Movements // Handbook on Cults and Sects. Greenwich, CT., 1993.

[23] *Heelas P.* Detraditionalizing. The Study of Religion... P. 254–260.

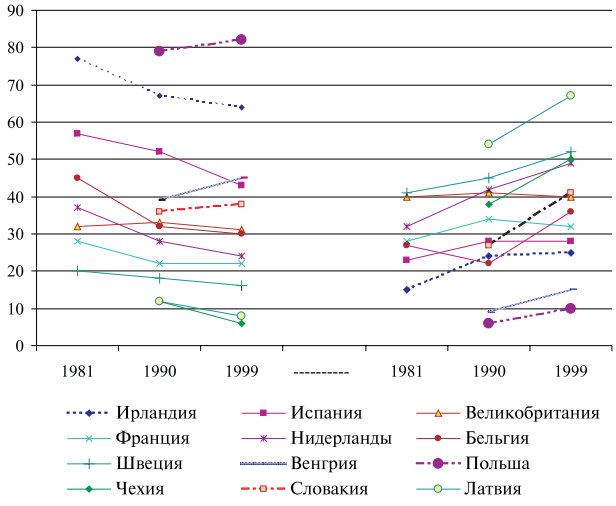
[24] *Pollack D.* Religious change in Europe... P. 93.

[25*] Исключение составляют некоторые восточноевропейские страны, но лишь в части традиционных представлений о Боге, например Венгрия и Словакия. Массовое приобщение к религиозной жизни в странах Восточной Европы стало возможным только после 1989 г., что, конечно, не могло не отразиться на динамике представлений. Вместе с тем такие страны, как Латвия и Чехия, соответствуют общеевропейской тенденции.

Вероятно, в определенной степени влияет. Пока же мы убеждаемся в том, что религиозность современного верующего становится все более эклектичной, даже в высоко религиозной Ирландии и Польше, и имеются все основания для того, чтобы принять тезис П. Хииласа о «духовной революции».

График 3

Динамика представлений о Боге как воплощении некой индивидуальной трансцендентной сущности (левая часть графика) и Боге как воплощении Духа и жизненной силы (правая часть графика)



Новые религиозные движения (New Age) как агенты «фуззи» религиозности

Идея «духовность жизни» воплощено в содержании и проявлениях Новых религиозных движений (New Age) как основополагающее. Заметим, что New Age сегодня представляет собой стремительно растущее религиозное движение, философия которого активно вплетается в капиталистическую модернизацию, другими словами, в большой бизнес посредством растущей потребности в «New Age менеджмент тренингах». Девиз «Божественная сила внутри тебя» вселяет веру в успех, собственные силы, достижение цели. New Age предлагает доступные и понятные большинству активного работоспособного населения технологии достижения успеха и выживания, не нуждающиеся ни в одобрении традиционной церкви, ни в определенной религиозной практике.

Одним из эффективных путей получения знания New Age являются печатные издания. В Европе и в большей степени в США создана целая издательская индустрия, выпускающая в свет десятки тысяч тиражей книг, брошюр и периодических изданий для разных возрастов и социальных групп по различной тематике — от рождения и воспитания детей, построения стабильных семейных отношений, решения целого ряда психологических проблем до рецептов построения успешного бизнеса и эффективного менеджмента. Эти книги не просто издаются, они востребованы обществом, принося издателям немалый доход. Например, в период с 1993 по 1997 г. в Великобритании количество изданий, продвигающих идеи New Age в различных сферах жизни, возросло на 75%[26]. В США продажи религиозных книг занимают сегодня существенную долю издательского рынка — 10%, находясь на втором месте после категории «Популярная беллетристика». Только за период с 2000 по 2003 г. количество изданий религиозного содержания, предназначенных для широкой аудитории, выросло на 50%, доход от продажи которых только в 2003 г. составил $1,6 млрд[27].

Недавние исследования показывают, что около 60% европейцев верят в силу духа, а 66% жителей США считают, что «духовная истина — внутри человеческой души». По оценкам Хииласа, 79% всех американцев, по сути, следуют философии New Age, в то время как 82,3% считают себя христианами[28].

Успешность философии, делающей акцент на достижимость целей с помощью «Святого духа», проявляется не только на примере движения New Age, не имеющего организованные формы, но и на примере некоторых традиционных религий. Наиболее динамично развивающимися сегодня являются те традиционные религии, где идеи персональной харизмы и духовной силы заложены в их «Символы веры» — это современные пятидесятники, неопятидесятники, харизматы — протестантские деноминации. Вера в трансцендентного Бога и авторитет Библии успешно комбинируется здесь

[26] *Pollack D.* Religious change in Europe... P. 93.

[27] См.: http://www.bisg.org

[28] См.: http://www.thearda.com

с акцентом на значимость и силу Святого Духа, который способен изменить человека и его жизнь, нужно только захотеть.

Отмеченная тенденция характерна для всех европейских стран, США и даже России, где большинство протестантских деноминаций оформилось только после 1991 г., в том числе харизматы и новые пятидесятники. Анализируя данный феномен на примере США, социолог религии Доналд Миллер предложил «новую парадигму церкви»[29]. Он полагает, что сочетание философии и технологий движения New Age и организационных традиций евангельских церквей США создало условия для образования, так называемых, мега-церквей, постденоминационных церквей (о которых уже упоминалось) и даже постмодерн традиционалистских. В основе религиозных учений этих церквей заложены все те же идеи веры в «Бога как воплощения Духа и жизненной силы», а технологии общения с паствой полностью ориентированы на потребности современного человека, живущего в условиях «тяжелой современности». По оценкам Миллера, в США около 1000 конгрегаций могли бы быть отнесены к упомянутым категориям.

Другие компоненты «фуззи» религиозности

Религиозное сознание становится все более эклектичным, а потому и все более неопределенным в том числе и потому, что разные концепции Бога сочетаются с верой в астрологию, различные формы оккультизма и спиритизма. Цифры настолько высоки, что не обратить на них внимания, просто невозможно — примерно каждый четвертый верующий в Бога еще и верит в астрологию или оккультизм. Так, в высокорелигиозных Ирландии и Польше верят в астрологию соответственно 17,8% и 19,6% населения, в оккультизм 19,6% и 8,2%. Больше всего «любителей» астрологии в странах Восточной Европы, в том числе и России (таблица)[30].

Таблица

Страны	Вера в Бога (%)	Вера в астрологию (%)	Вера в оккультизм (%)
Ирландия	84,4	17,8	19,6
Португалия	89,7	26,5	24,3
Польша	88,0	19,6	8,2
Финляндия	74,4	15,8	9,3
Западная Германия	71,3	18,2	12,2
Восточная Германия	40,0	16,3	8,1
Хорватия	84,2	25,6	13,0
Эстония	52,9	30,9	17,3
Венгрия	65,7	32,2	12,4
Россия	56,9	31,1	15,9

Вера в Бога, астрологию и оккультизм в ряде европейских стран (2006)

Уточним, что вера в астрологию, оккультизм и спиритизм всегда присутствовала в сознании верующих. Поэтому не хотелось бы преувеличивать значимость этого факта, анализируя изменения в современной религиозности. Цель данной части анализа заключается скорее в акценте на динамике, нежели на констатации присутствия данного качества в религиозном сознании: в среднем с середины прошлого столетия доля населения, верящих в оккультизм, спиритизм, магию и проч. в странах с преимущественно христианской религией увеличилась примерно в 3,5 раза.

Таким образом, под влиянием процессов модернизации в современном христианском мире обозначились качественно новые конфигурации религиозного пространства, которое становится все более неопределенным и текучим, а религиозная вера — эклектичной и неустойчивой. Застывших форм больше не существует. В рамках одной доминирующей религиозной традиции может сосуществовать набор религиозностей, а религиозная идентичность становится все более разнообразной, «особенно индивидуализированной» и «особенно рефлексивной». Создается впечатление, будто теистский взгляд на устройство мира теряет свою популярность.

© Каргина И.Г., 2009

[29] *Heelas P.* Detraditionalizing. The Study of Religion... P. 261–262; *Miiler D.* Reinventing American Protestantism. Berkley, 1997.

[30] Volkwagen Project, “Church and religion in an enlarged Europe”. Frankfurt: European University Viadrina report.