

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего
образования
«Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н.
Ельцина»

Уральский гуманитарный институт
Департамент философии
Кафедра онтологии и теории познания

На правах рукописи

Кузнецова Олеся Васильевна

**ФЕНОМЕН ДУХОВНЫХ ПРАКТИК В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ:
ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ ФОРМЫ И ОСНОВНЫЕ УЧАСТНИКИ**

Специальность 5.7.9. Философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
Доктор философских наук, доцент,
Иванова Евгения Владимировна

Екатеринбург – 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Феномен духовности и духовные практики как объекты исследования в религиоведении.....	13
§ 1. Способы концептуализации и описания феномена духовности в религиоведении	13
§ 2. Духовные практики как объект религиоведческого исследования: теоретико-методологические подходы	57
§ 3. Современная религиозная ситуация в России как условие появления и развития духовных практик	87
 Глава 2. Духовные практики: организационные формы, уклад, участники.....	 111
§ 1. Организационные формы духовных практик	111
§ 2. Особенности внутреннего уклада спиритуальных центров, индивидуальных мастерских, домашних групп.....	124
§ 3. Участники духовных практик: мастера и ученики	148
 Глава 3. Тенденции развития духовных практик: организационные и содержательные особенности	 177
§ 1. Региональные аспекты духовных практик и их организационных форм: распространенность, виды практик, участники.....	177
§ 2. Представления о религии и сверхъестественной силе у участников духовных практик	204
Заключение	227
Список литературы	236

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность. XX в. ознаменовался активными процессами трансформации религии и форм ее существования. Источником этих трансформаций были процессы секуляризации и десекуляризации, особенности современной культуры и капиталистического общества. В результате сформировался рынок религий, возникли новые религии и новые религиозные движения, распространилась внеконфессиональная религиозность. Еще один источник изменений в религиозной сфере лежал в утвердившихся в культуре индивидуалистических представлениях человека о себе и религии, которые повлекли за собой смену его поведения. Распространившаяся индивидуалистическая позиция человека к миру и религии становится фундаментом для появления стратегий личного поиска ответов на экзистенциальные вопросы, протекающего вне сложившихся религиозных систем.

Следствием индивидуальных ответов на смысложизненные вопросы и поисков контакта со сверхъестественными силами, происходивших вне рамок сложившихся конфессий, было появление «лоскутной религиозности», «внеконфессиональной религиозности», «веры без принадлежности» и т. п. Одним из таких ярких феноменов оказалась духовность (spirituality), которая стала объектом исследования религиоведов. Мы находим этому подтверждение в появлении людей, которые отказываются однозначно относить себя к какой-либо конфессии, агностицизму, атеизму, а используют для своего обозначения такую конструкцию как, «духовный, но не религиозный» (spiritual but not religious (SBNR)).

Все это требует системной рефлексии со стороны религиоведения, результатом чего с середины XX в. стало расширение понятийного аппарата, в задачи которого входит отражение тенденций, сложившихся в религиозной сфере. Одним из таких понятий стало понятие «духовность» (spirituality), давно присутствовавшее в европейской культуре и философии, и получившее новое наполнение в соответствии с теми коннотативными значениями, которые использовались духовными искателями. Этот термин закрепился в науке о религии и позволил сделать явление духовности одним из центральных предметов современного религиоведения.

Феномен духовности наиболее ярко проявляется в активно возникающих духовных практиках, которые позволяют реализовать стратегии индивидуального духовного опыта.

Сами духовные практики становятся формой существования духовности, а индивидуалистические позиции искателей духовности реализуются в духовных практиках. В связи с протекающими социально-экономическими процессами, новые формы осуществления духовных практик ставят перед религиоведами исследовательские вопросы. Появляющиеся формы, в том числе их внутренний уклад, требуют особого исследовательского внимания. Одновременно существует ряд исследовательских лакун в понимании духовности: почему, при значительной разнице субъективных предпочтений, искатели духовности демонстрируют схожий выбор и поведение; как поведение духовных искателей влияет на существующие организационные формы духовности; почему, при декларируемом индивидуализме и перемещении критериев истины вовнутрь своего «Я», оказываются востребованы мастера и спиритуальные центры; как происходит обучение духовным практикам. На наш взгляд, в ряду этих проблем, обозначенных в отношении духовности, наиболее важной является проблема анализа и систематизация новых форм организации духовных практик, появляющихся под воздействием социально-экономических и мировоззренческих факторов. Все это позволит углубить понимание перспектив развития духовности.

Еще одним основанием актуальности заявленной проблематики является малое число исследований духовности и ее практик в России. Духовные практики становятся заметными по численности участников, а их эффективность и значение становятся предметом обсуждения новых публичных акторов («инфлюенсеров» и «блогеров»). Анализ проблемы организации духовных практик по материалам эмпирических исследований способствует осмыслению основных векторов и механизмов трансформации религиозной жизни России.

Степень научной разработанности темы. Религиоведческий анализ духовных практик и духовности затруднен целым рядом причин: во-первых, обширным и слабоструктурированным зарубежным массивом исследований по теме; во-вторых, особенностью религиоведения как научной дисциплины, имеющей свой предмет, но вынужденной использовать методологию и методы других наук (антропология религии, социология религии, философия религии, история религии, психология религии), а это приводит к многообразию методологических и стилевых оснований исследований проблемных областей; в-третьих, для российского религиоведения духовность, именно в новом значении термина, и духовные практики – это дискуссионные феномены,

вошедшие в отечественный академический дискурс в начале XXI в., чем объясняется относительно небольшое число исследований по данной тематике. Вместе с тем проблемная канва позволяет как систематизировать работы, посвященные непосредственно духовности и духовным практикам, так и учесть научные проблемы, возникающие на стыке духовности и иных вопросов религиоведения.

Прежде всего следует выделить работы, описывающие и обосновывающие проблему трансформации религии в современном мире: о приватизации, секуляризации, десекуляризации религии рассуждали: Т. Асад, П. Бергер, Р. Белла, М. Вебер, К. Доббелере, Д. Воас, В. Карпов, Т. О'Ди, Ю. Ю. Синелина, Б. Уилсон, Д. Узланер, Ч. Тейлор, К. Фенн, Ю. Хабермас и др. Исследования, зафиксировавшие и описавшие новые состояния религии и религиозности: Р. Белла (шейлаизм), Э. Бейли (имплицитная религия), Д. Воас (неопределенная религиозность), Г. Деви (вера без принадлежности, викарная религия), Т. Лукман (невидимая религия), Р. Чиприане (рассеянная религия), Д. Эрвье-Леже (лоскутная религиозность, внутренняя религия) и др. О новых типах религиозных организаций, отличающихся от «классического» варианта, описанных М. Вебером, Р. Нибуром, рассуждали: Г. Беккер (культ), К. Кэмпбелл (культовая среда), Р. Старк и У. Бэйнбридж (аудиторные, клиентские культы, культовые движения).

По мере осознания происходящих трансформаций религиозной сферы современности, выстраивается религиоведческий дискурс духовности, появляются работы, обосновывающие сам концепт «духовность» и его черты: А. Баркер, П. Бейер, К. Бендер, Р. Ватноу, Д. Воас, Л. Вудхед, Д. Джордан, Х. Кноблаух, К. А. Колкунова, М. Магуайр, Г. Ореханов, Э. Пасе, А. Поссамаи, Е. Д. Руткевич, Д. Руссо, У. К. Руф, С. Сатклифф, Е. А. Степанова, Д. Трейси, Р. Фуллер, В. Ханеграаф, П. Хилас, Б. Хусс и др.

Об истории понятия «духовность» и его употреблении писали: Д. Джордан, Б. Хусс, Ф. Шелдрейк, С. Шимазоно и др. Использование понятия «духовность» в разных российских контекстах подробно рассмотрено в трудах: К. А. Колкуновой, Г. Ореханова, К. Руссоле, Е. А. Степановой. Для выявления различий современного религиоведческого дискурса духовности и употребления понятия духовности, характерного для русской философской традиции, мы обращались к работам философов и теологов: С. С. Аверинцева, Н. А. Бердяева, К. Вааймана, Л. Н. Когана, Д. В. Пивоварова, Л. С. Франка, В. Н. Шевченко, Б. И. Шенкмана, В. А. Ядова.

В общем массиве исследований духовности можно выделить отдельные крупные тематические блоки. Вопросы роли женщин в холистической духовности и гендерной составляющей духовности занимались: Н. Аммерман, К. Аун Л. Вудхед, Е. В. Иванова, У. Кинг, М. Макгуаир и др. Психология духовности рассматривалась в трудах: Г. Айронсона, Т. Вудса, К. Паргамента, Б. Циннбауэра, Л. Шахаби, М. Фариаса и др. О связи Нью Эйдж и духовности рассуждали: Ю. Андреева, М. Боуман, А. Поссамаи, А. Раевский, С. Сатклифф, Ф. Джеспер, В. Ханеграаф, П. Хилас, М. Хилл, Н. Хори, З. Е. Чернышкова, С. Шимазоно и др.

Важным шагом в осмыслении духовности становится проблематизация духовных практик, форм их существования, духовного капитала. Теоретические работы, затрагивающие проблему религиозного и духовного капиталов, представлены трудами: А. Арат, Б. Вертера, М. Геста, Е. Д. Руткевич, Р. Старка, Л. Ианнаконе, Р. Финка и др.

Исследованиями отдельных духовных практик, вопросами их систематизации, а также связи с такими феноменами современности, как капитализм, постмодернизм и общество потребления занимались: М. Бирч, Л. Вудхед, К. Хузман, М. В. Добровольский, Р. Кедзиор, Р. Козинетс, П. Макларен, С. Оу, А. Поссамаи, Д. Риналло, Н. Саркисян, Л. Скотт, Р. Фуллер, П. Хилас, Д. Холлоуэй, Д. Шерри, Д. Экхардт и др.

Непосредственно способы организации духовных практик изучали: П. Хилас (духовные аутлеты) Т. Пелтонен (духовные сообщества). О связи экономики, потребления и способов организации духовных практик писали: Д. Каретте, Р. Кинг, Р. Кедзиор, Р. Козинетс, Д. Риналло. Организационные особенности групп медитации изучались А. Аратом и др.

Тема организации духовных практик не может быть раскрыта без обращения к российскому контексту: к исследованиям, обрисовывающим религиозную картину современной России. Здесь были проанализированы работы религиоведов и социологов об отношении к религии в целом и к разным конфессиям в нашей стране, о формах религиозности и характере ценностей россиян: Д. Барри, И. Г. Гёзаян, Б. В. Дубина, Н. А. Зоркой, К. Каарияйнен, Е. Г. Каргиной, В. Карпова, Е. Кочергиной, Р. Н. Лункина, Е. Лисовской, К. В. Маркина, А. В. Матецкой, М. П. Мchedлова, Д. Б. Петрова, К. Пипии, Т. С. Прониной, Ю. Ю. Синелиной, С. Б. Филатова, Д. Фурмана и др. Региональный аспект религиозной ситуации раскрыт в трудах Е. И. Гришаевой, Н. С. Смолиной, О. М. Фархитдиновой, В. А. Шумковой и др.

Несмотря на такую разностороннюю проработку темы духовных практик, духовности и сопутствующих проблем, остается не до конца исследованной проблема существующих форм организации духовных практик и основных участников. В данном диссертационном исследовании реализован религиоведческий подход к изучению организационных форм духовных практик, основных участников по материалам самостоятельного эмпирического исследования.

Объект исследования: духовные практики.

Предмет исследования: организационные формы и основные участники духовных практик в России.

Цель исследования: выявление и осмысление организационных форм и основных участников духовных практик в России.

Достижение поставленной цели предполагает решение ряда **задач**:

1. Определить основные способы концептуализации феномена духовности и духовных практик в религиоведении.
2. Раскрыть влияние современной религиозной ситуации на появление и развитие духовных практик в России.
3. Выявить и проанализировать организационные формы существования духовных практик, особенности уклада внутри организационных форм, основных участников духовных практик.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в рассмотрении духовных практик в новых российских условиях. Новым является методологический подход к проблеме форм организации духовных практик, основанный на социально-топологическом подходе и элементах социально-экономического подхода, позволяющего описать рыночные аспекты духовных практик.

1. Осуществлен комплексный анализ сложившихся дискуссий о духовности и духовных практиках в религиоведении, повлиявших на возникновение основных теоретико-методологических подходов к ним.

2. Реконструирована и описана религиозная ситуация в современной России как условие для появления и развития духовных практик.

3. На основании собранного материала выделены и проанализированы организационные формы духовных практик и особенности их уклада. Выявлены основные участники духовных практик – мастера и ученики. Исследованы исходные

точки обращения к духовным практикам россиян, способы совершенствования в духовных практиках, представления о сверхъестественной силе участников.

4. На основе проведенных интервью и наблюдений собран и осмыслен широкий материал, который позволяет утверждать наличие всех видов организационных форм духовных практик и сложившегося рынка духовных практик в Свердловской области.

Теоретическая значимость работы. В исследовании представлены теоретические положения, которые позволяют оценить процессы трансформации религии в России, переосмыслить некоторые понятия и оптику исследования. Выводы диссертационного исследования имеют значение для переосмысления и современного понимания религиозной картины современной России.

Практическая значимость работы. Результаты исследования могут быть использованы в преподавании курсов и спецкурсов в системе религиозного образования. Также данные и выводы эмпирического исследования могут найти практическое применение в сфере государственно-конфессиональных отношений. Систематизированный материал и выводы диссертации служат базой для дальнейшей исследовательской работы по теме.

Методология и методы исследования. Методология исследования определяется поставленной целью и задачами. В диссертационном исследовании представлена попытка опереться на эвристические и методологические возможности социально-топологического подхода П. Бурдьё и Б. Вертера в отношении духовных практик. Для понимания феномена духовности исследование духовных практик представляется значимым по ряду причин. Во-первых, духовность являет себя миру в форме практик. Интересным и полезным будет рассмотрение практик духовности как живых практик, как действий, которые имеют свою собственную логику. Во-вторых, концентрация исключительно на речевом дискурсе информантов, их интерпретации субъективного опыта, их представлениях об отсутствии внешнего источника авторитета не позволяет дать теоретическое объяснение причин схожести результатов выбора и практик, схожих организационных форм, при декларируемой ими разницы субъективных предпочтений. Поэтому социально-топологический подход оправдывает себя в изучении духовных практик, духовности, форм ее организации, религиозного поля в целом.

Обращение к социально-экономическому подходу в отношении духовных практик позволило прояснить отдельные аспекты рынка религий, связи религии и экономики, духовности и ее практик с потреблением.

Вместе с тем, в диссертационном исследовании используются методы различных социально-гуманитарных наук. В работе применяются общие принципы анализа и синтеза, объективности, систематизации, классификации и теоретического обобщения. Эмпирическое исследование проблемы организационных форм духовных практик проводилось в русле качественной методологии, что позволило вскрыть смысловое содержание проблемы. Основными методами сбора эмпирических данных стали:

- полуформализованное интервью (проведено в 2018-2020 гг., 41 человек). Методика построения выборки осуществлялась по методу снежного кома. Кроме этого, присутствовали элементы квотной выборки: выбирались информанты, имеющие различное образование (высшее, среднее специальное), проживающие в разных по размеру городах Свердловской области, обладающие различным семейным статусом, относящиеся к разным возрастным группам (от 23 до 62 лет), имеющие различный статус в духовности (мастера духовных практик и ученики). Такая выборка должна была способствовать выявлению универсальных черт форм существования и организации духовных практик, не зависящих от таких переменных, как образование, место проживания, семейный статус, возраст, роль мастера или ученика. Обработка транскрибированных интервью проводилась с помощью методики кодирования в рамках обоснованной теории А. Страусса и Дж. Корбин;

- включенное наблюдение за деятельностью и внутренним распорядком спиритуальных центров и независимых мастерских, организующих духовные практики. Данные включенных наблюдений были собраны в 2014, 2017–2020 гг. в ходе посещения занятий и гостевых встреч, проводимых спиритуальными центрами и независимыми мастерами города Екатеринбурга;

- контент-анализ изображений. Был представлен изучением изображений, размещенных на сайтах спиритуальных центров, что позволило получить значимые результаты для реконструкции адресата центров, содержания их посыла.

При описании российского и регионального контекстов духовных практик автор прибегал к данным социологических опросов и исследований. Также использовались

данные с сайтов, страниц мастеров и спиритуальных центров в социальных сетях, с сайтов-агрегаторов духовных практик и мастеров.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. В религиоведении обращение к духовности связано с необходимостью анализировать трансформации, которые произошли и продолжают происходить в религиозном поле, начиная со второй половины XX в. Введенный в научный оборот концепт духовности был призван отразить появление на религиозном поле новых участников, не имеющих отношения к сложившимся религиозным системам, дистанцирующих себя от религии, при этом ограниченно опирающихся на элементы религиозного сознания и использующих отдельные элементы различных религиозных культов внутри транслируемых ими эклектических идей и практик. В религиоведческих дискуссиях о духовности сформировались два подхода: эссенциальный и эволюционный. И первый, и второй подходы признают такую особенность духовности, как ее ориентированность на практику. Духовные практики позволяют людям оставаться не вовлеченными в конфессиональные религиозные обязательства, обеспечивают переживание встречи со сверхъестественной силой (по представлениям искателей духовности), формируют у индивида субъективное ощущение роста жизнестойкости.

2. Выявленный российский религиозный и ценностный контекст способствует обращению к духовным практикам россиян. Проанализированные нерелигиозные причины идентификации с определенной конфессией имеют важные следствия: низкую ценность конфессионально-оформленной жизни как таковой; недоверие и враждебность к иным религиям и, особенно, к новым религиозным движениям; поиск ответов на экзистенциальные вопросы вне сложившихся религий. В структуре ценностей россиян религия и вера в бога не занимают доминирующие позиции, превалируют ценности секулярного типа. Таким образом, безопасное конструирование своего внутреннего мира без риска попасть в «другие» и «сектанты» может происходить через конформистское сохранение самоидентификации с определенной конфессией, в сочетании с индивидуальным погружением в мантику, эзотерику, альтернативную медицину, прикладные аспекты иных религиозных и культурных традиций и т. п.

3. Выделены формы организации духовных практик: спиритуальные центры, индивидуальные мастерские, домашние группы. Внутри выделенных организационных форм сложились и устойчиво воспроизводятся паттерны, проявляющиеся в организации

занятий духовными практиками. Сама внутренняя организация занятий духовными практиками одновременно пронизана идеями духовности и экономической рентабельности.

Основными участниками внутри спиритуальных центров и индивидуальных мастерских являются мастера и ученики. Опыт погружения в духовные практики приводит к трансформации мировоззрения: окружающий мир начинает мыслиться в категориях сверхъестественного. Изначальный прагматический посыл учеников, направленный на решение личных проблем, под воздействием мировоззренческих изменений трансформируется в направленность на поиск гармонии, внутренней целостности, связи со сверхъестественными силами и т. д.

Степень достоверности результатов исследований определяется обоснованностью теоретических положений, применением научных методов в процессе сбора и анализа эмпирических данных; системным характером исследования организационных форм духовных практик; высоким уровнем знакомства с религиоведческими исследованиями духовности.

Апробация результатов исследования. Диссертация обсуждалась на кафедре онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина.

Отдельные аспекты и сюжеты диссертации легли в основу докладов на научных конференциях и круглых столах: XX Международная конференции памяти профессора Л. Н. Когана “Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования”, 2017, Екатеринбург; X Международная конференция РАИЖИ и ИЭА РАН “Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем”, 2017, Архангельск; Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием “Мокроносовские чтения – 2017”, Екатеринбург; Круглый стол “Религия и религиоведение на Урале”, Екатеринбург, 2017; IV Конгресс российских исследователей религии “Религия как фактор взаимодействия цивилизаций” Благовещенск, 2018; Конференция с международным участием, посвященная 75-летию со дня рождения профессора Д. В. Пивоварова “Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение”, 2018, Екатеринбург; II Конгресс Русского религиоведческого общества “Религия и религии: дискурсы и практики”, 2019,

Санкт-Петербург; V Конгресс российских исследователей религии "Религия и атеизм в XXI веке", Санкт-Петербург, 2021.

Основные результаты исследования отражены в 14 публикациях: 8 статей опубликовано в рецензируемых научных журналах, определенных ВАК РФ, в том числе 1 статья в базе цитирования WoS; 6 – в других изданиях. Общий объем печатных листов – 4,66 п. л., авторский вклад Кузнецовой О. В. – 4,1 п. л.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и библиографического списка использованной литературы, включающего 215 наименования. Объем диссертации составляет 254 страницы.

ГЛАВА 1. ФЕНОМЕН ДУХОВНОСТИ И ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ОБЪЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

§1. Способы концептуализации и описания феномена духовности в религиоведении

В современном мире протекают разнообразные зачастую противоречивые процессы, которые приводят к изменению роли религии в обществе, новым вариантам ее прочтения, формам существования религии и религиозности. Истоки этих изменений связаны с социокультурным развитием современных обществ, особенно с такими явлениями, как секуляризация и десекуляризация, модернизация религиозных институтов и возникновение новых религий. С изменениями религии как явления и культурными трансформациями, связаны перемены в стратегиях поведения человека: распространяется индивидуальный поиск, предлагающий стратегию личностной самореализации и индивидуального решения экзистенциальных вопросов. На фоне этих процессов в западном религиоведении начинает выстраиваться дискурс духовности (spirituality).

В этом параграфе мы обратимся к причинам популярности такого понятия, как «духовность» в религиоведении, изучим причины того, почему религиоведы со второй половины XX в. вводят новые понятия, не довольствуясь имеющимися. Одновременно покажем, что существующие сложности с концептуализацией духовности в религиоведении отражают положение дел в религиозной сфере. Для этого мы рассмотрим возникновение и формирование понятия «духовность» в зарубежном религиоведении, ее основные черты, исследовательскую оптику и дискуссии вокруг сопряженных с духовностью религиоведческих тем.

Для российской науки о религии духовность (в новом содержании) – это дискуссионный феномен, попавший в начале XXI в. в отечественный академический дискурс. Поэтому нет специфического отечественного понимания данного явления, а также мало работ, посвященных данной тематике. Слово «spirituality» на русский язык можно прямо переводить как «духовность», что и делает большая часть отечественных исследователей. Ниже мы приводим четыре аспекта, связанные с употреблением слова духовность в российском общественно-политическом и академическом дискурсе.

Первый аспект – это проблема с употреблением самого слова «духовность» вследствие нагруженности его советско-марксистскими и текущими российскими идеологическими построениями. «Духовное производство» и «духовная деятельность» – важные реалии советской жизни и философии: «возвышение духовности, активная борьба с ее антиподами выдвигаются в качестве актуальных целей социальной и идеологической деятельности Коммунистической партии, Советского государства»¹. В позднесоветское время слово «духовность» активно использовалось приверженцами перестройки, например в Программе КПСС, принятой единогласно 1 марта 1986 г. XXVII съездом КПСС, сказано: «на основе ускорения социально-экономического развития советскому обществу предстоит выйти на новые рубежи, что означает <...> в области духовной жизни – дальнейшее упрочение в сознании советских людей социалистической идеологии; полное утверждение моральных принципов социализма, духа коллективизма и товарищеской взаимопомощи; приобщение широких масс населения к достижениям науки, ценностям культуры; формирование всесторонне развитой личности»². Таким образом, в советское время предполагалось, что «интенсивное, всестороннее и гармоничное производство и потребление духовных ценностей – научных знаний, прогрессивных политических идей, высоких нравственных, эстетических представлений и чувств – являются признаками духовного здоровья и духовной зрелости общества, народа, личности»³. В целом слово «духовность» выступало в советской науке и практике синонимом социалистического мировоззрения, сознания, внутреннего мира, психологии, разума, совести, нравственности, надстройки и т. п.

В чем-то близко к советскому пониманию духовности выстраивается современный идеологический российский дискурс, закрепившийся в таких понятиях, как: «духовные скрепы», «традиционные духовные ценности», «духовная безопасность». В список «духовных скреп» попадают: нравственные основы, патриотизм, историческая память, достижения страны, государство, «традиционные ценности». Религиоведы Г. Ореханов и К. А. Колкунова в своей книге «„Духовность”: дискурс и реальность» исследовали современный российский дискурс о духовности. Они пришли к выводам, что практика употребления этого слова весьма широка как в общественном, так в научном контекстах:

¹ Анисимов С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление. М. 1988. С. 3.

² Из Программы КПСС (новая редакция), принятой (единогласно) 1 марта 1986 года XXVII съездом КПСС. URL: <http://www.agitclub.ru/gorby/ussr/ussrprogkpps.htm> (дата обращения: 01.02.2021).

³ Анисимов С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление. С. 3.

«духовность может означать что угодно и использоваться в любом контексте (религиозном, светском, политическом и научном и т. д.)»⁴. Изучив более пятисот современных научных публикаций на тему духовности, авторы указали на те семантические поля, в которых существуют понимания и определения духовности: усвоение общезначимых ценностей, образованность, патриотизм, религиозное мироощущение, выход за пределы индивидуальности, способ борьбы с кризисом современной культуры («бездуховностью») и т. п.

К использованию слова «духовность» в дискурсе России XXI в. обратилась К. Руссоле, увидев связь советских и российских идеологических коннотаций духовности. Так духовность, по мнению исследовательницы, выражает набор ценностей, который был важен для строительства государства тогда и сегодня⁵. Отсюда – акцент на духовно-нравственное строительство, противостояние бездуховному Западу, своеобразное использование цитат отечественной религиозно-философской мысли.

Второй аспект – это проблема различения явлений и описания границ исследуемого явления. Этимологические изыскания, которые возводят слово «духовность» к Духу (богословскому и философскому понятиям), в нашем случае, не определяют исследуемый предмет. Здесь мы вновь согласимся с Г. Орехановым и К. А. Колкуновой, что этимология позволяет некоторым авторам «...связать исследование духовности с понятием духа и христианским богословием, но этим они скорее разъясняют то, что должно значить это слово по мысли авторов, чем то, как оно реально работает в современном дискурсе как повседневном, так и научном», и что «этимологические изыскания не облегчают задачу исследователям, но скорее усложняют и запутывают лишними коннотациями и смыслами»⁶.

В данной работе мы не занимаемся исследованием генезиса духовности, философии духовности как таковой ни в советском, ни в богословских и религиозно-философских ее вариантах. Эти вопросы исследовали: С. С. Аверинцев, Н. А. Бердяев, Л. П. Буева, К. Ваайман, Л. Н. Коган, Л. С. Франк, В. Н. Шевченко, Б. И. Шенкман, В. А. Ядов и др.⁷. Соответственно, мы не определяем ее как «свойство души, состоящее в

⁴ Ореханов Г., Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. М. 2017. С. 62.

⁵ См.: Rousselet K. *Dukhovnost' in Russia's politics*// Religion, State & Society. 2020. № 48:1. P. 51.

⁶ Ореханов Г., Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. М, 2017. С. 63.

⁷ Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие священной державы // Новый мир. 1988. №7. С. 210–220; Бердяев Н. А. Философия свободного духа: сборник. М. 1994. 480 с; Буева Л. П. Духовность и проблемы нравственной культуры: выступление на заседании круглого стола «Духовность, художественное творчество, нравственность» // Вопросы философии. 1996. №2. С. 3–9; Ваайман К. Духовность. Формы, принципы,

преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными»⁸ или как «радикальное отрицание материализма и рационализма»⁹. Также к исследуемому здесь явлению не подходит подобное современное религиозное понимание духовности: «высшая деятельность души, устремленность к стяжанию Духа Святого, безгрешности, моральному совершенству, преображению души», и что «русская духовность выражается в древней духовной традиции Православия и добротолубия, иконописания и церковных песнопений, благочестия, старчества и подвижничества отечественных святых»¹⁰. Собственно говоря, мы ее не рассматриваем как синоним религиозности, душевности, интеллектуальности, церковности.

Внутри православной церкви не встречается практики именования своих ритуалов и культовых действий как «духовных практик», например, это всегда литургия или евхаристия, но никогда они не обозначаются как «духовные практики». Если и есть разговор о духовности внутри современной РПЦ, то как о некоторых духовных традициях, но не о духовных практиках.

Третий аспект проблемы – это особенности использования слова «духовность» самими информантами и нами как исследователями, задававшими вопросы по поводу духовных практик. Впервые обратившись к теме духовности в 2013 г., мы встречали практики, которые скорее могли быть описаны как духовные, а также внутри самой среды встречали производные варианты от слова «духовность» – «духовные практики» и т. п. В тот момент информанты, принимавшие участие в так называемых «духовных практиках», в интервью демонстрировали свою удаленность от религии и близость чему-то иному, которое чаще обозначалось ими как «жизнь души», «душевность», «вселенная», «культура» и т. п. Отметим, что осознание своей дистанции от религии и близости к чему-то иному повсеместно присутствовало.

Отсутствие общего понятия внутри среды, идеологическая нагруженность духовности («духовные скрепы») накладывали сложности на проведение исследования. Так, весьма затруднительно было использовать слово «духовность» при общении с

подходы. М. 2009. Т. 1. 590 с; Коган Л. Н. Духовное воспроизводство: методологические и социологические проблемы. Томск. 1986. 165 с; Шевченко В. Н. Духовность, деятельность, культура // Свободная мысль. 1993. №5. С. 81-88; Шенкман Б. И. Духовное производство и его своеобразие // Вопросы философии. 1966. №12. С. 113–123; Ядов В. А. Идеология как форма духовной деятельности общества. Л. 1961. 122 с.

⁸ Духовность // Толковый словарь Ожегова. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/277838> (дата обращения: 08.04.2020).

⁹ Бердяев Н. А. Философия свободного духа: сборник. М. 1994. С. 367, 379.

¹⁰ Иеромонах Иоанн (Кологривов). Духовность // Русская цивилизация: энциклопедия. URL: http://endic.ru/enc_rus/Duhovnost-38.html (дата обращения: 06.03.2021).

информантами, что зачастую приводило к невозможности его использования совсем. При этом картина, которую мы фиксировали, говорила о наличии группы, которая в зарубежном религиоведении описывалась как «духовные, но нерелигиозные» (spiritual but not religious (SBNR)).

Со временем, слово «духовные» стало использоваться чаще и активнее в смысле обозначения чего-то отличного от религиозного как внутри среды, так и в обращении среды во вне. Например, появились различные рубрикаторы на сайтах-агрегаторах духовных практик, содержащие это слово (об этом подробнее в 3 главе); само словосочетание «духовные практики» стало еще более узнаваемым (это видно и в браузерах, которые в строке поиска дают различные востребованные запросы о духовных практиках на русском языке, и на прилавках книжных магазинов) и т. д. В конечном итоге, это позволило построить с информантами разговор о «духовных практиках», в которых они участвовали и сами именуют их таковыми. При этом слово «духовность» (в зарубежном религиоведческом смысле) тоже стало встречаться, особенно заметно среди информантов, которые расширили свои языковые границы, посещали курсы и учились у зарубежных мастеров.

И еще одно замечание о «духовном» следует сделать. Из проведенных интервью ясна позиция информантов в отношении духовных практик, они не связывают их с государственным дискурсом о духовности. Никто из них не воспринимает то, чем они занимаются в контексте духовно-нравственного воспитания, патриотизма и т. п. Рассуждая об устройстве мира и значении практик, они не делали прямых отсылок к отечественной религиозной философии, которая им не знакома. С одной стороны, незнанием трудов отечественных философов можно было бы и ограничиться в рассмотрении их понимания «духовного». С другой стороны, идеи и традиции отечественной философии, имплицитно присутствующие в советской и современной российской культуре, могли оказать на среду влияние, однако этот вопрос еще требует своего исследования.

Четвертый аспект: несмотря на небольшое число отечественных работ, посвященных теме духовности (в ее религиоведческом понимании), в российском религиоведении уже сложилась устойчивая практика употребления термина «духовность» относительно своеобразной культовой среды. Здесь следует упомянуть как исследователей, которые непосредственно изучают духовность в контексте

религиоведческого дискурса, так и авторов, затрагивающих эту проблематику: Ю. О. Андреева, М. В. Добровольский, И. Г. Каргина, К. А. Колкунова, А. В. Матецкая, Г. Л. Ореханов, А. Н. Раевский, Е. Д. Руткевич, Е. В. Степанова, Н. С. Смолина, З. Е. Чернышкова и др.¹¹.

В свете изложенных четырех аспектов проблемы словоупотребления, мы полагаем, что использовать термин «духовность» в его религиоведческом содержании применительно к российскому материалу важно и оправданно. Ниже в главе будет дан краткий обзор истории термина «духовность» и наше его понимание в контексте религиоведения и его теорий. Делается это, чтобы указать, с одной стороны, на исследуемое явление, именуемое в религиоведческом дискурсе духовностью, с другой – на язык современного религиоведения, который мы используем в отношении предмета исследования. Тем самым мы ограничиваем предмет нашего исследования. Предваряя дальнейшие рассуждения о духовности и о том, из чего складывается наше ее понимание, укажем, что, в контексте данного исследования, мы будем понимать под ней идеи и практики аморфной культовой среды.

Возникновение явления и понятия «духовность». Обзор темы духовности в религиоведческих исследованиях стоит начать с признания ее связи с одной из важнейших тем религиоведения XX в. – с темой секуляризации. Не вдаваясь в подробности о содержании научных дискуссий о секуляризации, отметим: именно с ней и с ее исследованиями связана констатация, что отношение к религии, религиозным институтам в современном мире изменилось. И если первоначально исследователи секуляризации рассматривали ее в исторической плоскости, например, как отъем монастырских земель и т. п., а также полагали, что секуляризация – необратимый процесс, приводящий к вытеснению религии на периферию социальной жизни, то, со временем, понимание секуляризации сильно изменилось. В современной социологии религии

¹¹ Андреева Ю. О. Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»: антропологические аспекты религии Нью-Эйджа в современной России : дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 2017. 272 с; Добровольский М. Спиритуалистическая этика и новый дух капитализма // Социологическое обозрение. 2019. № 4. С. 231–262; Каргина И. Г. Новые религиозности: социологические рефлексии // Вестник МГИМО. 2012. № 2. С. 186–192; Ореханов Г., Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. М. : Изд-во ПСТГУ. 2017. 152 с; Раевский А. Н. Нью-Эйдж как квазирелигиозная субкультура современного общества: религиоведческий анализ : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2013. 30 с; Руткевич Е. Д. «Социология духовности»: проблемы становления // Вестник Института социологии. 2014. № 2 (9). С. 36–65; Степанова Е. А. Вера нового века // Религиоведение. 2012. № 2. С. 86–98; Степанова Е. А. Новая духовность и старые религии // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 127–134; Чернышкова З. Е. Новая духовность и ее реализация в новых религиозных движениях // 90 лет Викторову Владимиру Петровичу : материалы круглого стола «Религия и религиоведение на Урале». Екатеринбург, 20 октября 2017 года : сб. науч. ст. и тезисов. Екатеринбург. 2018. С. 53–57.

секуляризация рассматривается как: «1) устранение контроля и вмешательства со стороны религиозных организаций в дела государства и общества; 2) освобождение сознания и поведения людей от авторитарного влияния религиозных представлений, предписаний и нормы»¹². При этом признается, что религия и религиозность не исчезли из общества. Секуляризация в религиоведении все чаще рассматривается как «нейтральная описательная категория, обозначающая процесс утраты религией своей социальной значимости. При этом речь идет о социальной значимости, а не о большей или меньшей религиозности и не о ее качестве»¹³.

В дискуссиях о секуляризации нас интересует отмеченное исследователями новое состояние религии и религиозности, отношение человека к сверхъестественному. П. Бергер зафиксировал явление, которое он обозначил как «приватизация религии». Данное понятие описывает ситуацию в обществе, когда религия уходит из публичной плоскости и становится частным делом человека. Причины приватизации религии комплексны, но для нашего исследования важно отметить такую причину, как «субъективная секуляризация»¹⁴, то есть секуляризация на уровне сознания индивида.

Развивая тему приватизации религии, Т. Лукман полагал, что «приватизация религии – это ядро всеохватывающей приватизации жизни в современных обществах», которая, в свою очередь, – «одно из «логических» следствий – высокой степени функциональной дифференциации социальной структуры»¹⁵. Также Т. Лукман указал, что, несмотря на зафиксированный упадок институциональной религии, религия вне институтов в западных обществах XX в. сохраняется и даже может расти. Для обозначения этого положения религии он вводит понятие «невидимой религии (invisible religion)». Невидимая религия – «институционально неспециализированная социальная форма религии, которая возникает, когда церковная религия распадается»¹⁶. Еще одним важным исследованием того, как религия может проявляться в современном мире вне традиционных институтов, стал описанный Р. Белла в 80-х гг. XX в. «шейлаизм»¹⁷.

¹² Смирнов М. Ю. Секуляризация // Социология религии: словарь. СПб. 2011. С. 241.

¹³ Узланер Д. А. Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов) // Соц. исследования. 2008. №8. С. 67.

¹⁴ Бергер П. Л. Социальная реальность религии // Эволюция религии и секуляризация. М. 1976. С. 97–99.

¹⁵ Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Соц. обозрение. 2014. Т. 13, №1. С. 151.

¹⁶ Luckmann T. Moralizing Sermons, Then and Now // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by R. K. Fenn. Malden, 2001. P. 389.

¹⁷ Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. M., Swidler A., Tipton S. M. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley & Los Angeles. 1985. 355 p.

Перечисленные выше исследования становятся своего рода парадигмальными для современного религиоведения. Так в попытках описать текущую ситуацию возникают религиоведческие концепты, логически связанные, проистекающие или отталкивающиеся от теорий «невидимой религии», «приватизации религии» и т. д. Новые состояния религии и религиозности маркируются в современном зарубежном религиоведении такими понятиями, как «вера без принадлежности (believing without belonging)»¹⁸ и «заместительная религия (vicarious religion)»¹⁹ (Г. Деви), «имплицитная религия (implicit religion)» (Э. Бейли)²⁰, «лоскутная религиозность (patchwork religiousity)», «внутренняя религия (interior religion)», «свободно плавающие верующие (free-floating believers)» (Д. Эрвье-Леже)²¹, «неопределенная религиозность (fuzzy fidelity)» (Д. Воас)²², «рассеянная религия (diffused religion)» (Р. Чиприани)²³, «дезаурированная вера» (С. Жижек)²⁴, «само-духовность (self-spirituality)» и «духовности жизни (spiritualities of life)» (П. Хилас)²⁵ и т. п. Таким образом, в науке о религии на место более или менее конвенционального понятия «религия» приходят понятия, отражающие неоднозначность и текучесть отношения человека к религии и к секулярному в мире, а также самого способа существования этих явлений в мире.

П. Бейер (P. Beyer) пишет, что для наук о религии термин религия остается неуловимым. Более того, «в крайнем случае, религия как категория может потерять ту особую форму, которую она имеет в настоящее время, что приведет к ситуации, в которой религия может быть лишь аналитической категорией, в противном случае, если использовать термин Т. Лукмана, религия станет “невидимой”»²⁶. Для понимания роли религии в современном мире, по П. Бейеру, важнее следующая новая постановка вопроса: не чем является и что делает религия (сущностные и функциональные споры), а вопрос о

¹⁸ Davie G. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // *Social Compass*. 1990. 37(4). P. 455–469.

¹⁹ Davie G. Vicarious religion: A Methodological Challenge // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* / ed. by N. Ammerman. Oxford. 2006. P. 21–35.

²⁰ См.: Bailey E. The Implicit Religion of Contemporary Society: Some Studies and Reflections // *Social Compass*. 1990. 37(4). P. 483–497.

²¹ Hervieu-Leger D. Individualism, the Validator of Faith, and Social Nature of Religion in Modernity // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / ed. by R. K. Fenn. Malden. 2001. P. 161–176.

²² Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe // *European Sociological Review*. 2009. №25 (2). P. 155–168.

²³ Cipriani R. Religion as Diffusion of Values. Religion as Diffusion of Values. “Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / ed. by R. K. Fenn. Malden. 2001. P. 292–305.

²⁴ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М. 2009. 336 с.

²⁵ Heelas P. *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden. 2008. 283 p.

²⁶ Beyer P. *Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society* // *Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by M. Dillon. Cambridge. 2003. P. 58.

том, чем религия и религии становятся. П. Бейер задается вопросом: «учитывая, что не все кажущееся религиозным, считается религией, какую религию и религии наша современная ситуация поддерживает?»²⁷. Так научные дискуссии в религиоведении скорее перемещаются с проблемы «что такое религия», на проблемы форм ее проявления в мире, религиозности. Отметим, что сам концепт «религия» частью исследователей воспринимается как исключительно западноевропейский вариант дискурса, как ангажированное идеологическое понятие, как несуществующее явление и подвергается критике с позиции постмодернизма²⁸. Осознание исторического, социального и иных контекстов и измерений религии существенно сказались на понимании явления. В отношении концепта «религия» приводятся аргументы в пользу необходимости контекстуального исследования явления. Так, Т. Асад указывает, что «трансисторическое определение религии нежизнеспособно», а само интегральное определение религии – это продукт западной секулярной модерности²⁹. Таким образом, в науке о религии возникают новые концепции и понятия: духовность, живая религия, внеинституциональная религия, религиозность, духовность и многие другие. Новые понятия религиоведения второй половины XX в. призваны зафиксировать современное состояние религии, смягчить границы дихотомий: религиозное/секулярное, повседневное/неповседневное, а также скорректировать религиоведческую исследовательскую оптику.

Ф. Шелдрейк (P. Sheldrake) в книге «Brief History of Spirituality» пишет, что духовность «...стала словом, которое определяет нашу эпоху»³⁰. Действительно, работ, посвященных ей в зарубежном религиоведении, много, а сама тема духовности является крайне популярной. Обзоры зарубежных теорий духовности в отечественном религиоведении даны в ряде работ И. Г. Каргиной³¹, Е. В. Степановой³², Е. Д. Руткевич³³, К. А. Колкуновой и Г. Л. Ореханова³⁴. Поэтому мы в своей работе сосредоточимся на

²⁷ Там же. Р. 58–59.

²⁸ Напр.: Dubussion D. The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology. Baltimore. 2003. 260 p.

²⁹ См.: Asad T. Genealogies of Religion. Baltimore. 1993. 344 p.

³⁰ Sheldrake P. Brief History of Spirituality. Oxford. 2007. 251 p. Р. xi

³¹ Каргина И. Г. Новые религиозности: социологические рефлексии // Вестник МГИМО. 2012. № 2. С. 186–192.

³² Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт // Религиоведение. 2015. № 3. С. 56–65; Ее же. Вера нового века // Религиоведение. 2012. № 2. С. 86–98.

³³ Руткевич Е. Д. От «религиозности» к «духовности»: европейский контекст // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Серия: Социология. 2014. № 1. С. 5–25; Руткевич Е. Д. «Социология духовности»: проблемы становления // Вестн. Ин-та социологии. 2014. № 2 (9). С. 36–65.

³⁴ Колкунова К. А. «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях // Вестн. Православ. Свято-Тихонов. гум. ун-та. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 6 (62). С. 81–93; Ореханов Г. Л. «Patchwork-religiosität» «лоскутная религиозность»: особенности изучения явления в современном немецком контексте // Вестн. Православ. Свято-Тихон. гум. ун-та. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 6 (62). С. 94–112; Ореханов Г.,

дискуссионных аспектах понятия «духовность», сопряженных с ней темах исследований и применимости понятия в нашем исследовании.

Слово «spirituality» проделало долгий путь, прежде чем превратиться в научный термин и оторваться от своих теологических корней. Слово имеет латинские корни (от лат. *spiritualitas, spiritualis, spiritus*). Ф. Шелдрейк указывает на вклад христианского вероучения в становление понятия духовности в западном католическом и протестантском мирах. Он пишет об истоках понимания духовности в христианстве: «...важно отметить, что “spirit (дух) и spiritual (духовный) не являются противоположностью физического или материального” (греческий *soma*, латинский *corpus*), а плоти (греч. *sarx*, лат. *caro*) в смысле всего того, что противоречит Духу Божьему»³⁵. Это значит, что граница проходит не между телом и душой, а между двумя взглядами на жизнь. Так, духовный человек – это тот, в ком обитает Дух Божий или кто живет, руководствуясь им. В Средние века слово «духовность» приобретало в западном христианстве дополнительные значения, связанные с духовенством, христианским государством, теологическими идеями.

Актуализация слова «spirituality» в качестве области исследования возобновилось в XX в., в том числе по отношению к христианству и в рамках институциональной христианской религии. Е. Д. Руткевич приводит сведения, что в начале XX в. в работах французских католических авторов по отношению к христианскому опыту сакрального употребляется понятие «spirituality», также оно иногда ассоциируется с оппозицией материальному³⁶. Об этом же писал Б. Хусс, указав на более ранние истоки разделения материального, телесного, с одной стороны, и духовного, применяемого к метафизической, нематериальной сфере, – с другой³⁷.

По мнению Ф. Шелдрейка, употребление слова «spirituality» в качестве предпочтительного термина для описания исследований христианской жизни внутри католической традиции возросло после II Ватиканского собора. Понятие «spirituality» стало активно применяться в самом христианстве, чтобы: а) подчеркнуть противоречия

Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. М., 2017. 152 с; Ореханов Г., Колкунова К. А. «Религия», «религиозность», «трансценденция», «духовность»: ключевые понятия в немецкоязычных дискуссиях // Религиоведение. 2018. № 2. С. 79–93.

³⁵ Sheldrake P. *Brief History of Spirituality*. Oxford, 2007. P. 3.

³⁶ См.: Руткевич Е. Д. «Социология духовности»: проблемы становления // Вестн. Ин-та социологии. 2014. № 2 (9). С. 42.

³⁷ См.: Huss B. *Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular* // *Journal of Contemporary Religion*. 2014. Vol. 29, No. 1. P. 50.

между старыми различиями сверхъестественной, духовной жизни и естественной повседневной жизни; б) указать на то, что духовная жизнь является коллективной по природе, а не индивидуальной; в) отметить, что духовная жизнь не ограничивается личным внутренним миром, но включает в себя все аспекты человеческого опыта; г) призвать обратиться к теологии и библейским исследованиям; д) выступить платформой для экуменизма и межконфессионального диалога³⁸.

Но самое серьезное изменение в значении «spirituality» произошло в момент, когда оно начало использоваться представителями новых культурных реалий, идейно связанных в основном с Нью Эйдж. Изучением нового содержания «spirituality» религиоведы начали заниматься с 70-х гг. XX в. Уже на ранних этапах религиоведческих дискуссий о духовности фиксируется осознание исследователями ее как нового явления и наличие иного прочтения «spirituality», чем то, которое присутствовало в церквях протестантизма и католицизма. Б. Хусс полагает, что вместо старой дихотомии духовное vs материальное возникла новая определяющая дихотомия, сопоставляющая духовность с категорией, с которой она ранее была тесно связана, – с религией³⁹. Таким образом, зафиксируем, что слово «spirituality» претерпело серьезный дискурсивный сдвиг, оно стало использоваться в новых значениях, по отношению к новым явлениям, вне контекста институциональной религии и христианства.

По мере накопления и систематизации эмпирического материала о духовности в науке о религии сложились устойчивые подходы описания и понимания духовности. Как правило, эти подходы складывались в связи с религиоведческими дискуссиями по ряду проблемных аспектов духовности (изменение значения слова, специфические черты духовности, сходство и различие духовности с религией, связь духовности с Нью Эйдж). Таким образом, для понимания способов концептуализации духовности мы обратились и к рассмотрению содержания дискуссионных проблем духовности, и к тому, какие подходы выстроились на основе этих дискуссий. Все это позволяет понять существующие в современном религиоведении основные концептуализации духовности.

Дискуссии о специфических чертах духовности, о сходстве и различии с религией, о исследовательской оптике религиоведа, о связи духовности с Нью Эйдж стимулировали появление следующих двух подходов, которые мы обозначили как **эссенциальный и**

³⁸ См.: Sheldrake P. Brief History of Spirituality. Oxford. 2007. P. 4.

³⁹ См.: Huss B. Spirituality The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular // Journal of Contemporary Religion. 2014. Vol. 29, No. 1. P. 50.

эволюционный подходы к духовности. Сторонники эссенциального подхода к духовности убеждены в том, что духовность и религия – разные явления и что сама духовность обладает уникальными специфическими чертами. Сторонники эволюционного подхода склонны рассматривать духовность как сильно трансформировавшуюся форму религии, характерную для современности. Для понимания содержания этих подходов обратимся к религиоведческим дискуссиям по проблемам духовности.

Специфические черты духовности. Можно констатировать, что в среде исследователей религии есть сложности с дефиницией духовности, однако сложился определенный консенсус относительно специфических черт этого явления. Ниже будут представлены выделенные нами наиболее признанные в религиоведческой литературе специфические черты духовности.

Во-первых, духовность рассматривается как внеинституциональное явление, в котором «внутренний поиск ведется человеком самостоятельно вне институтов, религия же, напротив, предлагает институциональный поиск себя и своего предназначения»⁴⁰. В религии присутствует конкретная теологическая система, система убеждений и членства, выраженная в институтах. Как отмечал Э. Дюркгейм, религия – это в высшей степени коллективная вещь. Духовность – это прежде всего культура индивидуального поиска с открытым, неизвестным финалом. Сложившаяся религия предлагает человеку сложившуюся теологическую схему, определенную цель, связанную с движением к предельной цели. Стоит отметить, что объектом критики искателей духовности является не сама религиозная идея о существовании сверхъестественных сил, а организационные структуры религии, контролирующие и определяющие формы контакта с ним. Духовность здесь выступает как человеческий опыт ощущения трансцендентной силы, который не должен «быть обращен ни в какую конкретную теологическую систему или систему убеждений»⁴¹, а покоится исключительно на опыте личности. Однако такое понимание духовности двойственно – отмечают М. Фариас и Э. Хенс. С одной стороны, духовность выступает как универсальная категория (человеческий опыт). С другой – она же предполагает множество конкретных проявлений духовности (опыт личности).

⁴⁰ Кузнецова О. В., Смолина Н. С. Контуры новой духовности в гендерном измерении // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12-2 (86). С. 103.

⁴¹ Farias M., Hense E. Concepts and Misconceptions in the Scientific Study of Spirituality // Religion, Spirituality and the Social Sciences: Challenging Marginalization / ed. by B. Spalek, A. Imtoul. Bristol. 2008. P. 163.

Во-вторых, сакрализация своего «Я». Акцентируем, что «Я» (I, me, self) и все, что с ним связано, – это стержневые элементы духовности. Истоки такой сосредоточенности на «Я» исследователи видят в европейской философии Нового времени и культуре XX в.⁴² Ч. Тейлор связывает внимание к «Я» и сосредоточенность на индивиде с субъективным поворотом в современной культуре, а также с его следствием – возникновением экспрессивного индивидуализма⁴³. В современном мире люди все меньше и меньше воспринимают себя с точки зрения их объективных ролей и правил, навязываемых извне, в то время как «настоящая жизнь» связывается с переживанием своего подлинного «Я».

Для духовности, характерно утверждение, что индивидуальный человеческий опыт истинен и находится в суперпозиции по отношению к другим видам опыта и способам выявления истины. Для искателя духовности, «субъективная достоверность, в конечном счете, важнее, чем соблюдение объективных стандартов; личное благополучие и гармония с внутренним я более важны, чем подчинение правилам, навязанным извне»⁴⁴. Таким образом, в рамках духовности личный опыт человека – это единственный и уникальный инструмент определения того, что является истинным, реальным и ценным.

В-третьих, это акцент на повседневности и настоящем в духовности. П. Хилас указывает на то, что люди в современном мире гораздо чаще востребуют и практикуют формы духовности, которые обслуживают их жизни в настоящем⁴⁵. В то время как формы религии, не уделяющие большого внимания частным человеческим жизням, нивелирующие или отрицающие жизнь здесь и сейчас, понимающие земную жизнь человека в качестве строгой подготовки к подлинной жизни после смерти, оказываются все менее востребованными.

Терапевтическая культура, возникающая вследствие появления автономного субъекта, ответственного за свой брак, работу, здоровье, свое положение в настоящем, в целом за свою жизнь, проявляется и стимулирует духовность как явление. М. Булл (Bull

⁴² См.: Amber R. The Self and Postmodernity // Postmodernity, Sociology and Religion / ed. by K. Flanagan, P. Jupp. London. 1999. P. 134–151.

⁴³ См.: Тейлор Ч. Секулярный век. М. 2017. 967 с.

⁴⁴ Giordan G. Spirituality // Handbook of Sociology of Religion / ed. by D. Yamane. Springer. 2016. P. 209.

⁴⁵ См.: Heelas P. The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality // Religions in the Modern World / ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith. London, New York. 2002. P. 203.

М.)⁴⁶ и М. Бирч (Birch M.)⁴⁷ полагают, что упадок религиозных институтов позволил медицине и терапевтической культуре играть важнейшую роль в рациональном и научном ответе на понимание повседневной жизни, тем самым создавая новый моральный кодекс поведения. С терапевтической культурой на Западе связывают представление о личном психологическом благосостоянии человека, от которого зависит многое в его жизни. Терапевтическая культура в первую очередь ориентирована не на предельные истины, а на расчет и эффективность индивида в этом мире. В этом факте проявляется определенный прагматизм духовности и ее поисков.

Формы духовности и религиозности, ориентированные на жизнь здесь-и-сейчас, концентрирующиеся на текущих самоощущениях человека, влекут перемены в представлениях о высшей силе и сотериологии. Так У. К. Руф указывает, что «95 % опрошенных верят в Бога, но их религиозное воображение в определении Бога не знает границ»⁴⁸. Образ сверхъестественной силы связан с личными переживаниями (как правило, положительными). У Д. Джордан мы находим следующие описания бога: «Традиционные образы всемогущего бога, независимого судьи, который наблюдает за событиями довольно бюрократическим способом, исчезают и уступают место более теплым, даже женским образам, где преобладают личные отношения дружбы и уверенности, или же они (образы) описываются как опыт «космической энергии» или «творческой силы»⁴⁹. Т. Вудс и Г. Айронсон провели интервью с людьми, имеющими серьезные медицинские заболевания, среди которых 43% считали себя духовными, 37% – религиозными, а 20% – и теми, и другими. При этом Вудс и Айронсон отметили: «Эти подгруппы имели много общего между собой (например, вера в Бога или высшую силу, вера в важность духовности и/или религии в их жизни)»⁵⁰. Существенные различия были обнаружены ими в поведении и убеждениях участников. Например, те, кто идентифицируют себя как «духовные», рассматривают бога как более любящего, прощающего и непредвзятого, тогда как те, что считают себя «религиозными», видели бога как более судящего создателя. Таким образом, высшая сила предстает, скорее,

⁴⁶ См.: Bull M. Secularisation and Medicalisation // The British Journal of Sociology. 1990. №2. P. 245–261.

⁴⁷ См.: Birch M. The Goddess/God Within: The Construction of Self-Identity through Alternative Health Practices // Postmodernity, Sociology and Religion / ed. by K. Flanagan, P. Jupp. London. 1999. P. 83–100.

⁴⁸ Цит. По: Giordan G. Spirituality. P. 203.

⁴⁹ Giordan G. Spirituality. P. 203.

⁵⁰ Woods T. E., Ironson G. H. Religion and Spirituality in the Face of Illness: How Cancer, Cardiac and HIV Patients Describe Their Spirituality/Religiosity // Journal of Health Psychology. 1999. № 4. P. 393–412.

сострадательным добрым другом, внутренней терапевтической поддержкой, нежели требовательным судьей. Отметим, что и сотериология в духовности осуществляется в этом мире и коррелирует с благосостоянием ума-тела-души (mind-body-spirit, MBS).

В-четвертых, духовность связана с культурой индивидуального духовного поиска (spiritual quest). У. К. Руф, в своем исследовании духовности среди американских бэби-бумеров, обнаружил, что, вступив во взрослую жизнь в 60-х, 70-х, 80-х гг. XX в., бэби-бумеры поставили на первое место свободу личного выбора и стремление найти цель в своей жизни, не принимая как должное религиозные ценности и нормы предыдущих поколений⁵¹. В современном обществе, в котором сила традиции снижена, ответы на важные вопросы не могут быть предложены старшим поколением и неукоснительно приняты последующим младшим поколением. Индивидуальный выбор становится все более обязательным, следовательно, культура квеста (поиска) процветает.

Р. Ватноу (R. Wuthnow) пишет об утрате веры в традиционную религиозную метафизику, которая давала человеку ощущение размеренной жизни в пространстве символической вселенной, чувство дома и безопасности⁵². Он констатирует смену моделей поведения человека по отношению к миру, движущуюся от модели «дом/проживание (dwelling)» к модели «путь/поиск (seeking)», подчеркивая драматический характер этого перехода. Модель поиска связана с активной исследовательской стратегией и предполагает открытость множеству возможностей, неопределенность, движение, а также поиски и установление новых границ священного. Тогда как модель «дом» предполагает обитание в знакомом пространстве, наличие четких границ, определяющих положение священного.

В-пятых, это эклектичность и плюралистичность духовности. Духовность может включать в себя различные религиозные, психологические, культурные традиции и практики. Границы эклектики определяются возможностями искателей духовности (spiritual seeker). Более того, если ученые еще хоть как-то могут фиксировать границы спиритуальных поисков, обозначая их социальными, историческими, культурными условиями, то в среде адептов духовности границы рамки не признаются. Духовность рассматривается ими как обращение «к чему-то глубокому и частному в каждом из нас, но предположительно разделяемому всем человечеством вне расовых, национальных,

⁵¹ См.: Roof W. C. A generation of seekers: The spiritual journeys of the baby boom generation. San Francisco. 1993. 294 p.

⁵² См.: Wuthnow R. After Heaven: Spirituality in America since the 1950s. Berkeley. 1998. 286 p.

культурных»⁵³ и религиозных различий. Границы, догматы, барьеры – это то, что, по мнению адептов духовности, относится к религии и, соответственно, критикуется за косность, узость и др., как анахронизм и т. п. П. Хилас отмечал, что те люди, которым свойственно рефлексировать, исследовать свою собственную жизнь и мир, гораздо более склонны принимать нетипичные формы духовности.

В-шестых, холизм духовности, проявляющийся в двух аспектах. В первом случае, холизм связан с представлениями о единстве души, тела, ума как универсального человеческого опыта целостности. Так, А. Баркер, указывает на желание представителей духовности быть целостными, уйти от противопоставления к дополнению и гармонии⁵⁴. Во втором случае, холизм – это инструмент, помогающий компенсировать разнообразную фрагментацию жизни современного человека. В нашем совместном исследовании с Н. С. Смолиной мы уже подчеркивали важность позиции Х. Кноблауха, а именно: акцент на том, что, «в случае альтернативной религиозности, границы между сакральным и профанным преодолеваются через экстраординарный опыт, который дает всеобъемлющий смысл тому, что человек делает и как он живет, тем самым, духовность придает ощущение целостности жизни человека»⁵⁵.

В-седьмых, организационная форма духовности сложна, характеризуется изменчивостью. Организационно, духовность может представлять в виде кратковременных сообществ, в которые вход и выход облегчены. П. Хилас говорит о духовных аутлетах (spiritual outlets – центры, дома, магазины), которые обслуживают тех, кто ищет духовность в неавторитетной форме, а скорее содействующей самопомощи, чем указывающей четкий путь к определенному образу жизни⁵⁶. Вне регулярных взаимодействий лицом к лицу, говорение о духовности становится общим моментом, объединяющим людей. Важнейшими площадками для разговора в XXI в. становятся социальные сети, Интернет.

Д. Трейси утверждает, что духовность демократична по своей сути и неиерархически организована, и это несвойственно традиционным формам религиозной

⁵³ Farias M., Hense E. Concepts and Misconceptions in the Scientific Study of Spirituality // Religion, Spirituality and the Social Sciences: Challenging Marginalization / ed. by B. Spalek, A. Imtoul. Bristol. 2008. P. 164.

⁵⁴ См.: Barker E. The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality? // The Centrality of Religion in Social Life. Aldrrshot. 2008. P.189.

⁵⁵ Цит. по: Кузнецова О. В., Смолина Н. С. Контуры новой духовности в гендерном измерении // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12-2 (86). С. 103.

⁵⁶ См.: Heelas P. The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality. P. 434.

жизни. Модель «родитель – ребенок» характерна для «старой» религии, вкуче с авторитаризмом, лежащим в основе нисходящего стилиа власти. Духовности свойственна модель управления по типу братства, в которой каждый человек считается равным в святости⁵⁷.

В-восьмых, активная роль женщин в духовности. Так, например, по оценкам британской исследовательницы Л. Вудхед, большинство последователей холистической духовности – это женщины⁵⁸. Новые религии и духовность, выступают за расширение прав и возможностей женщин, «предлагают им войти в общественную сферу, не отказываясь от гендерной идентичности»⁵⁹. Размытие границ между частным и публичным (например, дом и работа), приводит к новым формам и идеям духовности – феминизированной духовности – заключает Л. Вудхед. О связи духовности и гендерной проблематики пишет и У. Кинг, которая анализирует феминистские духовности, Goddess spirituality, экофеминистские духовности. Все они связаны с восстановлением женской власти, участия в божественном, акцентом на женском опыте, поиске святости⁶⁰. Такая специфическая черта духовности, как активная роль женщин в ней, стимулировала исследование привлекательности явления для женщин, способов их участия в духовности и т. д. Таким образом, в исследованиях духовности выстроился гендерный подход.

Перечисленных выше восьми особенностей духовности достаточно, чтобы понять, что дискурс духовности подчеркивает изменения, произошедшие в представлениях людей о мире и религии в XX в., а также указывает на новое понимание людьми своего места в мире и своих возможностей выстраивания личного духовного пути вне религиозных институтов.

Дискуссии о сходстве и различии духовности и религии. По отношению к проблеме религия vs духовность, мнения в научной литературе весьма разнообразны. При этом явно заметны своеобразные 2 полюса, между которыми это многообразие точек зрения распределено: 1) духовность – это новое автономное от религии явление; 2) духовность – это вариант религии. Заметим сразу, что большая часть исследовательских точек зрения будет находиться между этими двумя полюсами.

⁵⁷ Tracy D. The Spirituality Revolution. The emergence of contemporary spirituality. New York. 2005. P. 36-37.

⁵⁸ См.: Woodhead L. Spirituality and Christianity: The Unfolding of a Tangled Relationship // Religion, Spirituality and Everyday Practice / ed. by G. Giordan and W. H. Swatos. Dordrecht. 2011. P. 3–21.

⁵⁹ Woodhead L. Women and Religion // Religions in the Modern World. Traditions and Transformation / ed. by Woodhead L., Fletcher P., Kawanami H., Smith D. London. 2005. P. 388–411.

⁶⁰ King U. Spirituality and gender viewed through a global lens // Religion, spirituality and the social sciences. Challenging marginalization. / ed. by B. Spalek, A. Imtoul. Bristol. 2008. P. 121–128.

К первой точке зрения тяготеют авторы, которые, скорее, различают духовность и религию как разные явления, а также противопоставляют их. Специфика различения чаще всего лежит в представлениях о религии как социальном институте, обладающем устойчивостью, религиозной бюрократией и т. п. В то время как духовность представляется как нечто иное, внеинституциональное, внутреннее. Для этой точки зрения характерна социологическая трактовка религии.

В названии работы П. Хиласа и Л. Вудхед «The spiritual revolution. Why religion is given way to spirituality» («Духовная революция. Почему религия уступает дорогу духовности») присутствует определенный вызов. Согласно авторам, духовность есть нечто, отличное от религии, она направлена исключительно на индивида и представляет собой субъективный проект одухотворения себя. Идея духовности заключается в том, чтобы подобрать и сочетать системы верований, духовные практики и методы исцеления, принимая во внимание индивидуальную ситуацию отдельного человека. Индивид является центром духовности, последней инстанцией, сборщиком индивидуального «духовного пакета».

П. Хилас, основываясь на аналитических данных из Европы и США, представляет проблему духовности как проблему перехода от религии к духовности и возможной духовной революции (spiritual revolution). В этих странах число приверженцев институциональных религий не растет, скорее, медленно снижается, число агностиков и атеистов относительно стабильно. Есть значительная доля людей, которые не являются ни атеистами, ни агностиками, верят во что-либо, но не являются религиозными в традиционном смысле⁶¹. Именно среди этой прослойки, по мнению П. Хиласа, и возможна духовная революция. То есть она проходит по территории между институциональной религией и агностицизмом, атеизмом.

Более того, и сама институционализованный традиционная религия испытывает влияние духовности: по выражению П. Хиласа, «переход от религии к духовности происходит даже в религии»⁶². Это отчетливо видно в такой разновидности духовности, как «теистическая духовность жизни», объединяющей или смешивающей авторитет традиции и авторитет собственного духовного опыта⁶³. Поворот к духовности связан, по

⁶¹ См.: Heelas P. The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality // Religions in the Modern World / ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith. London, New York. 2002. P. 415–436.

⁶² Там же. P. 423.

⁶³ Там же.

П. Хиласу, с поворотом к жизни как таковой, с субъективным поворотом и культурными реалиями современности. Сам поворот к жизни может протекать в разных формах, с отличиями в трактовках в теистических и ньюэйджеровских духовностях, но результат (и то, как его трактуют люди) может быть очень схож. Нью Эйдж и теистические духовности жизни вовлечены в то, что может названо «фактором Святого Духа» (factor «Holy Spirit», П. Хилас). В Нью Эйдж духовностях фактор Святого Духа – это «высшее Я». Целью таких духовностей является совершенствование своей жизни путем выхода из удушающего «низшего Я», чтобы испытать духовность высшего плана бытия. С другой стороны, в теистических духовностях жизни фактор Святого Духа – это сам Святой Дух. В этом случае, он дает жизнь (как об этом сказано в Новом Завете), это личный спаситель, Христос в сердце (как в материалах исследования у Ватноу)⁶⁴. Несмотря на трансцендентное основание Святого Духа для теистов, он функционирует во многом так же, как «высшее Я» в ньюэйджеровских духовностях. По П. Хиласу, типичная цель многих теистических духовностей жизни состоит в том, чтобы отказаться от несовершенного, павшего Я (функционально эквивалентного «низшему Я»), чтобы позволить Святому Духу поселиться внутри, дабы служить богу и там. Таким образом, как Нью Эйдж, так и теистические духовности жизни связаны с удивительно схожей динамикой: «обе говорят о жизни, обещая освобождение от неправильного типа самости (низшего самосознания, падшего или несовершенного “Я”), и наоборот, обещая наилучшую возможную жизнь (“Я”) здесь и сейчас»⁶⁵. Это приводит исследователя к гипотезе, что успех этих двух форм духовности должен быть связан с удовлетворением сегодняшнего интереса людей к собственным интимным вопросам и личным жизням.

Э. Пасе разграничивает понятия «религии» и «духовности» через категорию «власть». Так, по его мнению, исторические религии всегда были фундаментом для утверждения внешней системы власти, тогда как современная духовность фокусируется на расширении прав и возможностей акторов внутри. Духовность строится участниками, а не выступает в качестве внешней системы для распределения божественных благ или власти. Э. Пасе определяет духовность не как остаточную категорию в мире, где религии не удастся удержать свою силу и значение среди населения, но как автономную

⁶⁴ См.: Heelas P. The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality. P. 427.

⁶⁵ Heelas P. The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality. P. 428.

категорию для конструирования значения и ценности вне внешней социальной властной структуры⁶⁶.

Д. Джордан, как и Э. Пасе, указывает на помещенного в центр внимания автономного субъекта, который становится одной из фундаментальных координат для отсчета духовности в современном мире. Центральность автономного субъекта влечет революцию в способе легитимации религиозной власти, что создает определенную трудность для религиозных учреждений в легитимации по-старому. Культурный плюрализм и демократические умонастроения проявляются в религиозной сфере. В ней теперь присутствует «контраст между абсолютно догматическим измерением с его требованием монополистически управлять границами правильного и неправильного, и относительностью, которая является плодом свободы выбора субъекта»⁶⁷. Поэтому тему духовности можно рассматривать в контексте новых способов управления властью в религиозном поле.

В традиционном обществе логика управления строилась исходя из трансцендентности и неизменности религиозного порядка. Современная наука, революции Нового и Новейшего времени, идеи Просвещения, демократические преобразования XX в. разрушили эту логику. Д. Джордан пишет об открытом для всех церквей, религий, партий публичном пространстве, которое «организовано и работает в соответствии с принципами и правилами, не зависящими от какой-либо ссылки на трансцендентность»⁶⁸, что влечет новую концепцию отношений между верующими, их верой и контекстом, в котором они находятся. Миряне перемещают власть на землю, на уровень глаз, а это ведет к революции в отношениях с сакральным.

Если в религиозной модели отношения с сакральным основываются на авторитете иерархической власти (отраженной в легитимном институте), то в духовной модели отношения с сакральным основываются на свободе выбора индивида, который сам устанавливает границы этих отношений, их регулярность, интенсивность. По Д. Джордану, религия и духовность в этом смысле не являются предложением с нулевой суммой. Они могут сосуществовать в том смысле, что: а) есть верующие, которые свободно решают придерживаться жестких убеждений и религиозного авторитета, не

⁶⁶ Pace E. Spirituality and System of Belief // Religion, Spirituality and Everyday Practice / ed. by G. Giordan, W. H. Swatos. Dordrecht. 2011. P. 23–24.

⁶⁷ Giordan G. Spirituality // Handbook of Sociology of Religion / ed. by D. Yamane. 2016. P. 209.

⁶⁸ Там же.

отказываясь от своей свободы выбора; б) есть другие верующие, более непосредственно создающие свои отношения с сакральным, эклектично выбирая среди различных предложений, предлагаемых различными религиозными традициями; в) есть те, кто также законно решает вообще не строить никаких отношений с сакральным. Для исследователя такая демократизация священного является истинной духовной революцией, но не в том смысле, что духовность, в конечном счете, приведет к исчезновению религии, а в том смысле, что духовность уже изменила саму религию, заставив ее иметь дело со свободой выбора людей. Религиозные институты вынуждены будут адаптироваться к такой ситуации. А логика духовности, понимаемая Д. Джорданом как «новый способ легитимации священного, предопределяет практику многих традиционных религий»⁶⁹.

В научных дискуссиях о различии религии и духовности обнаруживаются определенные аналитические трудности. Если различие религии и духовности по такому признаку, как «институциональность» в основном не вызывает особых трудностей и является относительной точкой согласия в современном религиоведении, то акцент на внутреннем мире и духовных переживаниях как исключительном ядре духовности и отказ в этом религии, рассмотрение религии исключительно в качестве социального института без экзистенциального измерения вызывает споры.

Второй полюс в воззрениях на духовность и религию представляет собой сближение этих явлений. Авторы, в той или иной степени тяготеющие к нему, видят в духовности и религии элементы сходства, хотя и различают их на уровне понятий. Для ряда религиоведов, религия и духовность не обязательно являются антагонистами (Н. Аммерман, М. Макгуайр, У. Кинг и др.)⁷⁰, а, скорее, находятся в сложных диалектических отношениях. Н. Аммерман, анализируя личные нарративы и повседневные практики людей, показала, как религия и духовность могут пересекаться и быть динамически связанными. По материалам исследования она выделила следующие группы: «теисты», «экстра-теисты», «этическая духовность», «духовные, но не религиозные». «Теистическая духовность» сосредоточена на идее Бога, связи с ним человека, посредством практик. В этой группе отношения с религиозными властями остаются

⁶⁹ Giordan G. Spirituality. P. 211.

⁷⁰ См.: Ammerman N. T. Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life. Oxford, 2014. 376 p.; McGuire M. Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. N. Y., 2008. 304 p. ; King U. Spirituality and Gender Viewed through a Global Lens // Religion, Spirituality and the Social Sciences: Challenging Marginalization / ed. by B. Spalek, A. Imtoul. Bristol. 2008. P. 121–128.

важным ориентиром для людей. Однако в данной группе не возникает оппозиции между традиционной религией и персональным поиском смыслов жизни. «Экстра-теисты» не размышляют о богах, тем не менее, не исключают возможности существования трансцендентного, находящегося вне обычной и мирской жизни, которое можно ощутить в повседневной деятельности. Представители «этической духовности» находят проявления духовности в первую очередь в реальных делах, моральных поступках, помощи другим людям, преодолении эгоистических интересов. Группа «духовные, но не религиозные» противопоставляет религию и духовность, хотя ее представители сами могут в духовности и не участвовать⁷¹.

У. К. Руф, сторонник понятия «рефлексивная духовность» (*reflexive spirituality*), подчеркивает индивидуалистический аспект духовности как явления. Приставка-прилагательное «рефлексивная» имеет важное значение для его концепции духовности в современном мире. Рефлексивная духовность – это, в первую очередь, способ, при помощи которого люди соотносят себя с религиозными символами и практиками в попытках обрести смысл. Также термин «рефлексивная духовность» обозначает преднамеренное внутреннее культивирование религиозных смыслов. Рефлексивная духовность содержит два элемента – рациональный и трансцендентный – и для человека означает мысленное отступление от своей точки зрения и признание ее одной из множеств точек зрения, размышление о своей духовной перспективе в свете других духовных перспектив.

У. К. Руф и его коллеги в своих исследованиях обнаружили, что люди часто совершали «космические прыжки», порой подтверждая теистическую веру, а затем всерьез подвергая ее сомнению. Эти люди с легкостью переключались с одной идеологической крайности на другую и часто меняли свои взгляды на бога или священное, при этом оставались внешне лояльными одной и той же религиозной традиции. Более того, «движение вперед и назад между радикально ориентированной на себя духовностью, с одной стороны, и более ориентированной на “дом” духовностью, включающей в себя трансцендентную концепцию бога, с другой – было не таким уж редким явлением»⁷². Участники рефлексивной духовности осознают наличие разнообразия религиозных идей, доступных в современном мире, критически усваивают

⁷¹ См.: Ammerman N. T. *Sacred Stories, Spiritual Tribes*. P. 50.

⁷² Roof W. C. *Religion and Spirituality: Toward an Integral Analysis* // *Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by M. Dillon. Cambridge. 2003. P. 141.

или отвергают эти идеи, формируют свою перспективу в жизни. Таким образом, рефлексивная духовность – это способ, с помощью которого современные люди привносят религиозный смысл в частную жизнь, а также это форма индивидуальной религиозности⁷³. Это подчеркивает, насколько текучей и многообразной стала личная религия в последние десятилетия XX в.

Проведя опросы американцев в отношении религии и духовности, У. К. Руф обратил внимание на значения, предписываемые людьми понятиям «духовный» и «религиозный», которые лишь частично совпадают. Например, 79% религиозных утверждают, что они духовны, а 54% тех, кто не религиозен, определяют себя как духовных⁷⁴. Зафиксированное расхождение достаточно велико, и в картине их идентичности «духовное» и «религиозное» приобретали разные значения – полагает исследователь. Эмпирические данные исследований У. К. Руфа привели к трем важным следствиям: а) два типа самоидентификации совершенно по-разному связаны с уровнями религиозного индивидуализма; б) по шкале, измеряющей религиозный индивидуализм, выявлена негативная связь с определением себя как религиозного, но позитивная – с определением себя как духовного; в) религиозная идентичность определенная культурой, по-видимому, подрывается, но в то же время наблюдается усиление саморефлексии, связанной с убеждениями, этикой и чувствами.

У. К. Руф, Д. Джордан и М. Магуайр согласны, что самоидентификации людей в отношении религии и духовности должны учитываться в исследованиях. М. Магуайр фиксирует риторику духовности, которую выбирает значительное число людей. По каким-то причинам, часть респондентов видит разницу между духовностью и религией, а это – значительный факт, сам по себе. Она пишет, что люди, атрибутирующие себя как «духовные», зачастую «рассказывают нам больше об идеологической значимости терминов “духовность” и “религиозность”, чем об их конкретных духовных практиках и опыте»⁷⁵. О чем-то похожем пишет Д. Трейси. В современном мире действительно присутствует восприятие частью общества религиозных догм, установок как искусственных и социально сконструированных, как средств идеологии, а не божественного откровения. Атаки на религию, состоящие в обвинениях ее в

⁷³ См.: Roof W. C. Religion and Spirituality: Toward an Integral Analysis. P. 141.

⁷⁴ Там же. P. 145.

⁷⁵ McGuire M. Toward a sociology of spirituality: Individual religion in social/historical context// The centrality of religion in social life. Essays in honor of James A. Beckford / ed. by E. Barker. Aldershot, 2008. P. 218.

патриархальности, архаической космологии, неприятию человеческой повседневности, дуализме, репрессиях тела и желаний, жесткой иерархии и элитарности, связях с истеблишментом и финансовыми элитами, ведут к тому, что религия теряет общественное доверие, целостность, поскольку вся эта критика делает ее объектом протеста и допроса. Таким образом, в этом кризисе «религия и духовность меняются местами, и “духовность”, определяемая настроением времени, становится новым высшим авторитетом и арбитром социальной идентичности и человеческого взаимодействия»⁷⁶.

Для У. К. Руфа построение людьми конфигурации «духовный, но не религиозный» приобретает особый культурный смысл: «слово “духовный” служит объединяющим знаком позитивной самоидентификации, а слово “религиозный” используется в качестве противопоставления, описывая, кем они не являются»⁷⁷. Причину этого У. К. Руф видит в том, что для части верующих, обладающих четкими религиозными взглядами и поведением, характерны устоявшиеся стратегии действий в мире и – соответственно – устойчивая самоидентификация. Для представителей духовности, стратегии действий гораздо менее устоялись и часто представляют собой индивидуальный поиск, набор убеждений и практики, которые обещают привести к духовному росту и личному благополучию. И поскольку духовные поиски в значительной степени являются частным делом, связаны со свободной опорой на социальные сети, то «это скорее стремление к смыслу, чем к принадлежности»⁷⁸.

Помимо вышеуказанных групп, У. К. Руф выделил еще несколько групп: «догматики» и «секуляристы»⁷⁹. Маркером для первой группы стала «религиозная» идентичность в качестве ведущей. Люди резко отличали ее от «духовной» идентичности. При этом, те, кто проводил различие, были более консервативны, склонны к фундаментализму и отличались от более умеренно настроенных евангелистов, харизматиков и пятидесятников. Маркером для второй группы стало равное дистанцирование от религии и духовности – «не религиозные и не духовные». Так, для них ни язык религиозного наследия, ни внутренний язык «духовного Я» не имеют большого значения, но у них обнаружили представления о «поток»: «”поток” переживаний, подобный тому, который описывает психолог М. Чиксентмихай, или

⁷⁶ Tracy D. The Spirituality Revolution. The emergence of contemporary spirituality. New York. 2005. P. 36.

⁷⁷ Roof W. C. Religion and Spirituality: Toward an Integral Analysis. P. 145–146.

⁷⁸ Там же. P. 146.

⁷⁹ См.: Roof W. C. Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion. 337 p. ; Его же. Religion and Spirituality: Toward an Integral Analysis. P. 137–148.

моменты сильного возбуждения, энергии и творчества, но при описании их они не обращаются к общему языку веры или даже к глубоко духовному типу словарного запаса»⁸⁰. Эта группа не отказывается говорить о боге и священном, изображая их в обобщенном и высоко индивидуализированном виде. Зачастую эти люди изучали религиозные возможности, но со временем отказались от них, перейдя «к непредубежденности и стали нечленораздельными в том, во что они действительно верят»⁸¹. Таким образом, можно зафиксировать, существование тонкой границы, разделяющей тех, кто использует слово «духовный» в определении себя, и тех, кто не может использовать это слово.

Б. Циннбауэр (B. J. Zinnbauer)⁸², Т. Вудс (T. E. Woods)⁸³ и Л. Шахаби (L. Shahabi)⁸⁴ опрашивали американцев об их самоидентификации в отношении религии и духовности. Как и в исследованиях У. К. Руфа, ими было выявлено, что измерения «религия» и «духовность» могут частично накладываться друг на друга. Так, например, Л. Шахаби и коллеги установили, что «те, кто обозначают себя только как “духовные”, моложе, более вероятно – женщины и более образованные, чем более старшая и многочисленная “духовная и религиозная” группа. Те, кто отождествляет себя только с группой “религиозные”, оказались более жесткими в своих убеждениях и более нетерпимыми, чем все другие группы, включая тех, кто был “не религиозным, не духовным”»⁸⁵.

В отношении религиозности и духовности также существуют наложения смыслов. Если рассматривать религиозность как определенную направленность человека по отношению к религии, внутреннюю самоидентификацию человека, находящегося в процессе самосовершенствования, то религиозность сближается с духовностью. Если религиозность определяется как-то по отношению к религии, то духовность (по крайней мере, на уровне человека) может быть или не быть укоренена в религии. Это лингвистическое различие допускает концепции, которые когда-то показались бы довольно странными: «недуховная религиозность – *unspiritual religiousness* (например,

⁸⁰ Roof W. C. Religion and Spirituality: Toward an Integral Analysis. P. 147.

⁸¹ Там же.

⁸² Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy / B. J. Zinnbauer, K. I. Pargament, B. Cole, M. S. Rye et al. // Journal for the Scientific Study of Religion. 1997. № 36. P. 549–564.

⁸³ Woods T. E., Ironson G. H. Religion and Spirituality in the Face of Illness: How Cancer, Cardiac and HIV Patients Describe Their Spirituality/Religiosity // Journal of Health Psychology. 1999. № 4. P. 393–412.

⁸⁴ Correlates of Self-Perceptions of Spirituality in American Adults / L. Shahabi, L. H. Powell, M. A. Musick, K. I. Pargament et al. // Annals of Behavioral Medicine. 2002. № 24. P. 59–68.

⁸⁵ Цит. по: Miller W. R., Thoresen C. E. Spirituality, Religion, and Health // American Psychologist. 2003. № 1. P. 28.

посещаемость служб ради ее практико-социальных выгод) или нерелигиозная духовность – *unreligious spirituality* (например, мистический опыт отдельных людей, который может быть трансцендентным без религиозного контекста)»⁸⁶. В этой ситуации интересной представляется попытка К. Бендер понять, как сочетаются духовность и религиозность. В результате исследователем были выделены три типа духовности: 1) духовность тех, кто не религиозен; 2) духовность религиозных, проистекающая из представлений о духовности как части религии (то есть духовное развитие в рамках религиозной традиции); 3) духовность как нечто большее, чем религия (духовный опыт в межконфессиональном контексте)⁸⁷.

Тонкие, проницаемые границы духовности, приводят исследователей к тому, что ее сложно определить. Если духовность «относится к нашим отношениям со святостью жизни, природы и вселенной, и эти отношения больше не считаются ограниченными формальной практикой преданного служения или признанными местами отправления культа»⁸⁸, то духовность становится всеобъемлющим термином, охватывающим все пути, ведущие к предельным значениям и цели. Д. Трейси, под влиянием идей У. Джеймса, понимает духовность как форму личной религии. Для него, это форма религии, прошедшая через различные социальные революции (демократические, правительственные, политические, расовые, сексуальные и интеллектуальные) и адаптировавшаяся к реальности. Общинная же религия «не прошла через эти революции, люди стали действовать независимо и создали новую революционную религиозную концепцию, своего рода религию, называемую духовностью»⁸⁹.

Еще один исследователь, Д. Руссо, продолжает линию У. Джеймса о личной религии. Современное противопоставление слов «духовный» vs «религиозный» самими ее носителями отражает процесс создания личной теории духовности. Также это способ установить дистанцию между собой и религией, при этом придерживаясь чего-то, что люди считают хорошим и большим, нежели светское и материальное⁹⁰. Это противопоставление согласуется с различием, которое У. Джеймс провел между личной и институциональной религией. Чтобы формализовать эти различия в русле идей У.

⁸⁶ Miller W. R., Thoresen C. E. Spirituality, Religion, and Health. P. 28.

⁸⁷ См.: Bender C. Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement. URL: <http://religion.ssrc.org/reforum/Bender.pdf> (дата обращения: 03.05.2020).

⁸⁸ Tracy D. The Spirituality Revolution. The emergence of contemporary spirituality. New York. 2005. P. 36–37.

⁸⁹ Там же. P. 37.

⁹⁰ См.: Rousseau D. Self, Spirituality, and Mysticism // Zygon. 2014. Vol. 49, №. 2. P. 477.

Джеймса, Д. Руссо предлагает выделить различия в видах религии (институциональной и личной). Институциональная религия описывается через отношение к религии человека (religious), религиозность (religiosity), саму религию (religion). Личную религию (в современном мире – духовность) можно попытаться рассмотреть по аналогичной схеме. Однако в этой схеме «духовность» может использоваться не только как альтернатива «религиозности», но и как альтернатива «религии»⁹¹.

Для объяснения различий между группами, связанными с институциональной религией, и группами, исповедующими духовность, исследователь прибегает к психологическим, медицинским и философским исследованиям духовности. Для этого он обращается к поискам внутренних факторов духовности. Первый фактор связан с духовными интуициями и мировоззрением. Они выражаются в уверенности человека, что его существование имеет значение, ценность и цель в позитивном, сакральном смысле, а также включает убежденность в способности изменять вещи. Д. Руссо подчеркивает, речь не идет об академических или философских концепциях смысла жизни, дискуссиях о ценностях, обусловленности поведения и т. п. и уж совсем – не о научной их верификации. Духовные интуиции – это суждения, истинность которых очевидна для того, кто понимает концепции, связанные с их формулированием, не требуя дальнейшего объяснения. Интуиция ненадежна, не универсальна, но она реальна для тех, кто ее имеет. Личная религия/духовность напрямую связаны с духовной интуицией. Последний фактор – это стремление достичь самореализации, реализуя свой личный потенциал. Таким образом, духовность у Руссо состоит из трех внутренних измерений: духовной интуиции, духовного мировоззрения и духовных целей.

Много общего существует между группами «религиозные» и «духовные, но нерелигиозные». Однако разница между ними есть, и она существенна: так, для религиозной группы метафизические обязательства продиктованы религиозной доктриной, и поэтому их мировоззрение и цели обязательно обусловлены этими доктринами. В то время как в группе «духовные, но нерелигиозные» их духовные интуиции, мировоззрение и цели стимулируют духовный рост, который приводит к принятию определенных метафизических обязательств. Еще одно различие лежит в области религиозного и духовного опыта. Люди описывают их схожим образом, однако разница в том, что в итоге опыт подтверждает для человека. Религиозный опыт

⁹¹ Там же.

«подтверждает доктринальные обязательства (например, мы можем получить помощь в наших страданиях, молясь католическим святым)»⁹². В то время как духовный опыт подтверждает духовные наставления (например, существование абсолютных ценностей).

Итак, попытки четко определить духовность по отношению к религии в религиоведении длились достаточно долго. При этом однозначных, конвенциональных результатов на сегодняшний день в отношении религии и духовности не так уж и много. Скорее, мы наблюдаем исследовательские позиции в отношении проблемы, чем окончательные ответы. Часть исследователей для разрешения данной проблемы заговорила о пересмотре религиоведческой оптики в отношении религии и духовности.

Исследовательская оптика религиоведа и духовность. О самом термине духовность и программе ее исследования рассуждает Х. Кноблаух (H. Knoblauch). Ученый выдвигает два предложения в отношении исследования духовности. Во-первых, он предлагает рассматривать духовность как этнокатегорию, которая используется самими носителями для собственного описания: «основываясь на семантическом поле, связанном с этнокатегорией, социологи могут затем разобрать конструкцию или эмпирически обосновать теоретическое понимание духовности»⁹³. «Духовность» как этнокатегория, используемая ее участниками, включает их в научную систему отсчета, сравнивает феномен духовности с другими явлениями в социальном мире. Однако, как отмечают М. Фариас и Э. Хенс, понимание духовности как этнокатегории и широко, и узко одновременно⁹⁴. Широкое понимание связано с тем, что «духовность», представляемая как система опыта, описываемая субъектами явления, становится неисчерпаемой в силу разнообразия этого опыта, сопряженного с индивидуализмом явления. Узкое – не учитывает длинную историю духовности, существующую в пределах религиозных традиций. Полагаем, это соображение должно учитываться религиоведами при проведении исследований.

Во-вторых, Х. Кноблаух пересматривает понятие «религия»: по его мнению, оно требует реконцептуализации. Предлагает он сделать это, обратившись к понятию «трансцендентность (transcendence)»: «в феноменологическом смысле, религия подпадает под те формы опыта и действий, которые отсылают к большой

⁹² Rousseau D. Self, Spirituality, and Mysticism. P. 501.

⁹³ Цит. по: Farias M., Hense E. Concepts and Misconceptions in the Scientific Study of Spirituality // Religion, Spirituality and the Social Sciences: Challenging Marginalization / ed. by B. Spalek, A. Imtoul. Bristol. 2008. P. 165.

⁹⁴ Там же. P. 166.

трансцендентности (great transcendences), той, которая идет до повседневной жизни, характеризующейся прагматическими ориентациями, интерсубъективностью и мирской коммуникацией»⁹⁵. То есть трансцендентность отсылает всегда к чему-то еще или сверх повседневной жизни. Автор считает, что духовность отличается от религии тем, что в ее случае акцент делается на субъективном опыте большой трансцендентности обычными людьми. При этом субъективность дополняется сильной тенденцией индивидуализации и сильной тенденцией детрадиционализации, а это ведет к отходу от догматизма, свойственного религиозным организациям, как и их ригидным организационным структурам.

Х. Кноблаух, указывает: если рассматривать религию, как Э. Дюркгейм, определяя границы сакрального (обозначенные ритуалами, верованиями и религиозными организациями, такими как церковь) и профанного, то увидим растворение этих границ в современном мире, что влияет на определение религии и приводит к концепту духовности. Духовность может и не быть чем-то противоположным институциональной религии, скорее, она конституирует социальную форму религии, существенно отличающуюся от церковного или сектантского стиля религии. Происходит переход от бинарной модели религии (сакральное/профанное) к небинарной модели⁹⁶. Таким образом, происходит трансформация религии в новую форму, которая адаптирована к современности и подчеркнутой важности субъективности и глобализированной коммуникации.

О духовности, религии и Нью Эйдж в контексте исследовательской оптики рассуждает В. Ханеграаф (W. Hanegraaff). Он приходит к выводу, что Нью Эйдж служит примером нового феномена, который может быть определен как секулярная религия, основанная на частном символизме. Опираясь на определение религии К. Гирца, он различает религию вообще, конкретную религию и духовность следующим образом. Есть религия (a religion, класс), которая понимается им в духе К. Гирца: «система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными»⁹⁷. Есть «эта религия» (the religion,

⁹⁵ Knoblauch H. Spirituality and Popular Religion in Europe // Social compass. 2008. № 55(2). P. 140.

⁹⁶ Там же. P. 149.

⁹⁷ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 108.

подкласс), которую В. Ханеграаф определяет так: «любая символическая система, воплощенная в социальном институте, которая влияет на деятельность человека, предоставляя возможности для ритуального поддержания контакта между повседневным миром и более общей метаэмпирической рамкой смысла»⁹⁸. Религия может также проявляться, по В. Ханеграафу, в том, что он предлагает называть духовностью: «духовность – любая человеческая практика, которая поддерживает связь между повседневным миром и более общей метаэмпирической структурой значения посредством индивидуального манипулирования символическими системами»⁹⁹.

Конкретная религия (подкласс) может меняться с течением времени и иметь разные трактовки: богословские, мирские и т. п. Но важным моментом, по В. Ханеграафу, является согласие ее носителей относительно фундаментальных образов и историй, разделяемых всеми ее членами. В этом проявляется коллективный символизм религии. Безусловно, в любой символической системе (религиозной или нерелигиозной) духовности могут появиться и действительно неизбежно появляются. Люди могут интерпретировать коллективную символику религии по-разному. Однако, как указывает исследователь, «в традиционных досекулярных контекстах такие духовности не заключаются исключительно в частной символике и не могут рассматриваться как примеры “религиозного индивидуализма”, на которые ссылается Дюркгейм. Они могут быть корректно охарактеризованы как частные интерпретации коллективной религиозной символики»¹⁰⁰. В случае же духовности, подобного не наблюдается – скорее наоборот. Духовность и религию В. Ханеграаф характеризует как индивидуальный и институциональный полюса в общей плоскости религии. Таким образом, заключает ученый, религию без духовностей невозможно представить, а обратное – духовность без религии – вполне возможно. Духовности могут возникать на основе существующей религии, но они вполне могут обойтись без нее: «Нью Эйдж является примером этой последней возможности: комплекса духовностей, который возникает на основе плюралистического светского общества»¹⁰¹ и выстраивается вокруг образов и истории «Я». Духовности Нью Эйдж не вырастают на почве существующей религии, они основываются на индивидуальных обработках религиозных и нерелигиозных

⁹⁸ Hanegraaff W. New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective // Social Compass. 1999. № 46(2). P. 147.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же. P. 149.

¹⁰¹ Там же. P. 151.

символических систем. Так возникают секулярные духовности, основанные на частном символизме и секулярной культуре, идеях постмодерна и логике позднего капитализма, порождая новый тип религиозного индивидуализма.

Еще одна интересная и влиятельная точка зрения на духовность представлена в трудах израильского религиоведа Б. Хусса. Он фиксирует сложившиеся в религиоведении представления о религии и духовности как об универсальных сущностях, например, в работах П. Хиласа, У. К. Руфа, Р. Фуллера и др. Исследователи часто описывали духовность как форму религии, а также выделяли ее различные типы. Б. Хусс предлагает поменять существующую исследовательскую оптику при изучении духовности и рассматривать ее как новую дискурсивную конструкцию – новую культурную категорию, которая используется для классификации и интерпретации практики человека.

Современные универсалистские представления о религии и секулярном – это следствия дискурса модерна, продолжающие влиять на представления о духовности. Вместо того чтобы использовать духовность в качестве аналитического этического понятия¹⁰², Б. Хусс предлагает изучать духовность как эмическое понятие, чья генеалогия, ссылки и значение должны быть исследованы и проанализированы. Он следует за Т. Асадом, Т. Тайрой и Т. Фитцджеральдом, которые утверждают, что современный термин «религия» (а также его воспринимаемое бинарное противопоставление секулярному) следует рассматривать не как универсальную категорию, которая существует в каждой человеческой культуре, а, скорее, как современный дискурсивный конструкт: «точно так же современная духовность должна рассматриваться не как выражение религии или светского, а как новая культурная категория»¹⁰³. Эта категория бросает вызов разделению, созданному в современную эпоху между религиозными и светскими сферами жизни и «позволяет формировать в мире постмодернистские способы действия, которые не являются ни религиозными, ни светскими»¹⁰⁴.

Другой влиятельный теоретик духовности, У. К. Руф, отмечает, что слово «духовность» активно используется американскими бэби-бумерами в самоопределении

¹⁰² Имеется в виду этический подход (etic standpoint). Этический подход оперирует терминами и понятиями, связанными с универсализмом и отражает взгляд со стороны. Эмический подход (emic standpoint) характеризуется «взглядом изнутри», интегрирован в данный культурно-исторический контекст. Emic vs etic.

¹⁰³ Huss B. Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular // Journal of Contemporary Religion. 2014. Vol. 29. No. 1. P. 56.

¹⁰⁴ Там же. P. 56.

себя, в описании своего процесса самосовершенствования, отношении с тайной. Однако, как отмечает автор, под словом «духовность» могут скрываться разные явления, поэтому существуют множественные дискурсы духовности¹⁰⁵. Несмотря на эту сложность, связанную с многообразием духовностей, он считает важным и продуктивным использование термина «духовность» в научных исследованиях. Идентичность человека связана с самоповествованием, и тот факт, что часть людей определяют себя как «духовные», «духовные, но не нерелигиозные», «духовные и религиозные», «недуховные и нерелигиозные» и т. п., не может быть просто отброшен¹⁰⁶. Полученная типология идентичностей (в отношении религии и духовности) и типология духовностей (эко-духовность, ньюэйджеровская духовность и т. п.) рассматривается У. К. Руфом как эвристическое устройство, помогающее исследователям вскрыть важные аспекты современного мира. Для аналитических целей полезно перекрестно классифицировать идентичности людей как религиозные или духовные – «такая типология делает проблематичным пересечение внутренних-эмпирических переживаний и внешне-институциональных идентичностей, и тем самым повышает чувствительность к широкому кругу религиозных, духовных и светских областей в современном обществе»¹⁰⁷. Также он указывает на необходимость междисциплинарных исследований духовности и религии.

В этой части нами были рассмотрены как сами специфические черты духовности, так и религиоведческие дискуссии, сопряженные с духовностью, но этого еще недостаточно для достижения цели работы. Для исследования устройства и организационных форм духовных практик в Свердловской области мы должны дать наше понимание духовности (spirituality), религии, Нью Эйдж.

По оценке Е. И. Аринина, на сегодняшний день существует около 1000 определений религии. Добавим, что и в отношении духовности трактовок весьма немало. Поэтому, с нашей стороны, полагаем необходимым ограничиться функциональной дефиницией того, что мы будем понимать под религией в данном исследовании. При этом мы учитываем как теоретические разработки и дискуссии религиоведов, так и

¹⁰⁵ См.: Roof W. C. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, 1999. P. 33–34.

¹⁰⁶ См.: Roof W. C. *Religion and Spirituality: Toward an Integral Analysis* // *Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by M. Dillon. Cambridge. 2003. P. 145.

¹⁰⁷ Roof W. C. *Religion and Spirituality: Toward an Integral Analysis*. P. 146.

применимость этих теорий к эмпирическому исследованию духовных практик в современной России.

Под религией мы будем понимать социокультурную «систему социально значимых императивов, подкрепленную верой в воздаяние со стороны высших сил мироздания»¹⁰⁸. Но, что еще более важно, так это те критерии, по которым мы относим то или иное явление к религии. В данном случае нам будет близка установка антропологии религии, указывающая на важность обнаружения исследователем наличия представлений о сверхъестественных силах и попытках вступить с ним во взаимодействие у носителей изучаемого явления, т. е. религиозного сознания и культа. Также для отнесения явления к религии мы будем использовать распространенную в отечественном религиоведении концепцию религиозного комплекса. С точки зрения теоретиков религиозного комплекса Д. М. Угиновича, И. Н. Яблоков, В. И. Гараджи, А. П. Романовой и др., он позволяет рассматривать религию как целостность, расчлененную на элементы. Несмотря на некоторые различия в понимании религиозного комплекса в отечественном религиоведении, все же большинство исследователей согласны в ряде основных элементов, которые связаны с особым мировоззрением, деятельностью, эмоциями и институтами. Таким образом, религиозный комплекс составляют: религиозное сознание, религиозная деятельность и религиозные организации.

Если взглянуть на возникшие во второй половине XX в. новые явления, такие как: новые религии, Нью Эйдж, духовность – через призму религиозного комплекса, то можно увидеть характерные изменения религиозного поля современности. Особенно это заметно на примере религиозных организаций, объединяющих единоверцев, совместно отправляющих культ, вырабатывающих и приводящих в жизнь общие принципы поведения. Четкая структура и ясные организационные формы, такие как: церковь, секта (в классическом смысле), деноминация, известные большую часть истории религии стран Европы, США и России, сохраняются. Однако появляются новые формы организации, которые активно рождаются и развиваются в XX в.: культовые движения, аудиторные и клиентские культы. При этом отход от строгой организационной структуры уже наблюдается в новых религиях, и все более утрачивается в духовности с ее минимальной и аморфной организацией.

¹⁰⁸ Тихонравов Ю. В. О методике религиоведческой экспертизы // Религия и право. 1999. №2. С. 25.

Для описания происходящих изменений с религиозными организациями К. Кэмпбэлл предложил термин «культовая среда», который схватывает отсутствие прямого общения и взаимодействия между членами и группами, разделяющими относительно одни и те же представления¹⁰⁹. При этом большинство членов этой среды находятся во взаимосвязи через чтение одинаковых книг и журналов, а сейчас – и Интернет-ресурсов. Именно с такой культовой средой мы и сталкивались, когда исследовали духовные практики.

В отношении еще одного элемента религиозного комплекса – религиозного культа, обеспечивающего связь людей со сверхъестественными силами на основе религиозных норм, тоже фиксируются изменения. Если для старых и новых религий характерны формы коллективной и индивидуальной культовой деятельности, связанной с высокой степенью ознакомленности с вероучением и его практикой, то для духовности скорее свойственна в большей степени индивидуальная культовая деятельность. Коллективные семинары, собрания и тренинги, в основании своем, все же остаются индивидуальными по сути, так как концентрируются на индивидуальной практике. Базисная опора на Священное Писание, Священное Предание, доктринальные трактовки культовой деятельности, развитые средства культовой деятельности (религиозная архитектура, предметы облачения и т. п.), присущие для старых и новых религий отсутствуют в духовности.

Религиозное сознание – вера в существование иного мира и сверхъестественных сил, а также связанные с ними идеи воздаяния и спасения, – тоже имеют свое преломление в духовности. Во-первых, в большинстве старых и ряде новых религий религиозное сознание весьма интенсивное, а воздаяние и спасение ожидает человека после смерти. Мы согласны со С. Шимазоно, что разницу между «старыми» религиями и духовностью можно увидеть в интенсивности концепции спасения. Разница есть и с НРД: «НРД требуют от своих последователей серьезного самоанализа, чтобы осознать пределы человечества и нынешнего мира, и проповедуют, что система теории и практики организации позволит последователям преодолеть такие ограничения»¹¹⁰, а это, в свою очередь, вынуждает разделять ценности, соблюдать нормы и жить по правилам группы. Для тех, кто идентифицирует себя с духовностью, по примечательному выражению

¹⁰⁹ Campbell C. Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. Vol. 28. №. 3. P. 375-388.

¹¹⁰ Shimazono S. “New Age Movement” or “New Spirituality Movements and Culture”? P. 123.

японского исследователя, свойственна «апатия к спасению», вследствие их осознанного дистанцирования от религий, ищущих спасения. В некоторых новых религиях XX в., в религиозно-мистических группах, в духовности, воздаяние перемещается в настоящее, оно в первую очередь прижизненное и лишь потом посмертное. Во-вторых, в духовности присутствует вера в существование сверхъестественных сил и могут совершаться личные прагматические попытки вступить с ними в контакт, то же самое есть и в религии. Однако ясные и цельные представления о самой сверхъестественной силе и жесткие правила контакта с ней отсутствуют в духовности, что порождает вариации способов вступления с ней в контакт (от действий до материальных посредников-носителей). Таким образом, аморфная вера в сверхъестественное достаточна для духовного искателя, и только такие неструктурированные, сменяющие друг друга представления и могут определять его духовный путь. Сама позиция духовного искателя в отношении сверхъестественной силы озвучивается в понятиях чувствования, переживания, ощущения. В-третьих, во многих старых и новых религиях присутствуют личные и коллективные интерпретации набора представлений, обязательного для принятия его на веру и следованию ему в жизни. Существенно, что этот набор конкретных образов и связанных с ними историй есть некоторая обособленная целостность, чего нет в духовности.

Несмотря на несовершенства модели религиозного комплекса, она все же нам помогает увидеть сходства и различия между духовностью и религией «по-старому», а также характер изменений, произошедших в религиозной сфере. Если мы представим себе в качестве исходной точки модель конфессионально и структурно оформленной религии, характерной для Европы, США и России, столь хорошо описанной в науке (именно на основе этой модели выстроены многие категории религиоведения), то мы увидим, произошедшие изменения в сфере религиозного, пролегающие через появление новых религии, НРД, Нью Эйдж, духовности. Таким образом, несмотря на разнообразие форм духовности, духовность все же содержит в себе идею сверхъестественной силы и попытки вступить с ней в контакт, а также идею воздаяния в усеченном прижизненном варианте. В этом отношении она действительно отлична по форме от того, что наблюдалось в религиях, но в отношении содержания некоторое сходство обнаруживается. Происходит своеобразное изменение сферы религиозного с характерными ей в течение длительного времени формами и правилами: от жестких организационных форм религий – к аморфным очертаниям, от структурированных и

закрепленных традицией религиозного культа и представлений – к спорадическим ритуалам, к перемещению сверхъестественной силы и сакральных объектов на «уровень глаз» и повседневности. Духовность, которая представляет собой идеи и практики культовой среды, возникшая на пересечении религиозной и светской сфер жизни, является новым явлением, но все же находящимся в религиозном поле.

Духовность и Нью Эйдж. Еще одна дискуссия в религиоведении о духовности вращается вокруг темы Нью Эйдж. Обратимся к ней и рассмотрим, почему ведущие исследователи духовности предпочитают уходить от термина Нью Эйдж, отсылая нас при этом к идеям и основаниям самого явления. А. Баркер фиксирует варианты использования слова «духовность»¹¹¹: духовность как дополнение к религиозности; духовность как всеохватывающее понятие, описывающее внеинституциональный личный опыт. Чаще исследователи сталкиваются со вторым пониманием, которое в большей степени характерно для групп близких или отражающих мировоззрение Нью Эйдж. Возникает резонный вопрос: почему бы не отказаться от использования термина «духовность» в пользу термина «Нью Эйдж»?

В этом контексте интересным представляется сам факт постепенного отказа в религиоведческой литературе от использования понятия «Нью Эйдж». Особенно хорошо это видно в работах зарубежных классиков по проблеме Нью Эйдж и духовности П. Хиласа, В. Ханеграафа, которые все чаще употребляют понятие «духовность». А также это прослеживается в полнотекстовых и реферативных базах данных научных публикаций, в которых вектор подобного отказа пролегает от термина «Нью Эйдж» к термину «духовность». Далее мы рассмотрим причины актуализации понятия «духовность» по отношению к понятию «Нью Эйдж».

Религиоведы видят в разнообразных религиозных, мистических и культурных поисках человека XX–XXI вв. некоторые сходства. Понятия, схватывающие аспекты этого поиска, «Нью Эйдж» и «духовность» для религиоведов выступают зачастую как конкурирующие. Это следствие продолжающегося процесса формирования конвенции относительно данных понятий. Ряд исследователей отмечают, что «в термин “Нью Эйдж” входят слишком разнородные явления: в него попадают все те явления, что не укладываются в концепты “новые религии” и “новые религиозные движения”»; движение

¹¹¹ Barker E. The Church Without and the God Within: Religiosity and/ or Spirituality? // The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford. Aldershot. 2008. P. 199.

хиппи; культурные поиски американского общества; современный духовный поиск вне институциональных религий; определенное “видение мира”; теософские и антропософские искания со второй половины XX в.; миллениаризм; позитивное мышление; энвайроменталистские идеи; холистические альтернативы принятому обществом мировоззрению; аудиторные и клиентские культы и т. п.»¹¹². Таким образом, как указывает С. Сатклифф, «Нью Эйдж оказывается просто особым кодовым словом в большой области современных религиозных экспериментов»¹¹³.

На элементы критики концепции Нью Эйдж в западной академической науке указывает отечественная исследовательница Ю. О. Андреева. Она приводит следующие аргументы: во-первых, поиски «духовности» не ограничиваются узкой прослойкой общества, а характерны для представителей самых разных сред; во-вторых, идеи Нью Эйдж проникли в массовую культуру, и в традиционные религии¹¹⁴. При этом сама Ю. О. Андреева находит возможным в научных исследованиях употреблять термины «Нью Эйдж» и «духовность» как равнозначные.

Многие исследователи согласны, и в частности П. Хилас, что наиболее заметным выражением и артикуляцией духовности жизни является Нью Эйдж. Здесь исследователь видит свидетельства духовной революции. Хилас отмечает, что «Нью Эйдж не только имеет значение сам по себе, столь же важно, что его можно рассматривать как признак чего-то более широкого, духовной революции, более широко задуманной и более широко распространенной в господствующей культуре»¹¹⁵. Таким образом, Нью Эйдж может быть только видимой вершиной айсберга духовности. Это позволяет П. Хиласу в ряде работ говорить о духовности Нью Эйдж как специфическом ее типе. О самом же термине «Нью Эйдж» исследователь отзывается критически, полагая что «этот термин теперь наносит больше вреда, чем пользы»¹¹⁶. Более того, в определенных кругах он стал использоваться в полемике, дабы отвергать определенные убеждения и практики как (предположительно) недостоверные, тривиальные, поверхностные, потребительские.

¹¹² Кузнецова О. В. Визуальные образы новой духовности (опыт исследования визуального контента спиритуальных центров Екатеринбурга) // Изв. Урал. федер. ун-та. 2018. Т. 13, № 4 (182). С. 34.

¹¹³ Sutcliffe S., Bowman M. Introduction // *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* / ed. by S. Sutcliffe, M. Bowman. London. 2000. P. 1.

¹¹⁴ См.: Андреева Ю. О. Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»: антропологические аспекты религии Нью-Эйджа в современной России : дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург. 2017. С. 34

¹¹⁵ Heelas P. The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality // *Religions in the Modern World* / ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith. London, New York. 2002. P. 417.

¹¹⁶ Heelas P. Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism: Sources of Significance Beyond Church and Chapel // *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* / ed. by S. Sutcliffe, M. Bowman. London. 2000. P. 250.

Понятие духовности для П. Хиласа относительно нейтрально и пригодно для обозначения учений и практик, которые акцентируют индивидуальный внутренний мир человека (inner spirituality). Ранее мы уже подчеркивали, что понятия «альтернативная духовность» (alternative spirituality) С. Сатклиффа или «экспрессивная духовность» (expressive spirituality) П. Хиласа нацелены показать специфические аспекты духовности. С их помощью исследователи подчеркивают такой аспект духовности, как свободный выбор. В тоже время для искателей духовности в выборе присутствует и иной аспект – он отражен в дополнительном значении слова «альтернатива»¹¹⁷. Дело в том, что в рамках духовности все варианты выбора – это просто варианты – другие интерпретации одного и того же, а значит, все варианты равны. С. Сатклифф указывает, что «проявления альтернативной духовности в мире можно расположить в континууме между полюсами, где равенство вариантов на одном полюсе, а единственно истинный вариант на другом»¹¹⁸. Близок этой точке Ч. Тейлор, который в качестве важнейшей черты современности предложил рассматривать веру и неверие не в качестве конкурирующих теорий, но как попытку поместить в фокус нашего внимания различные виды жизненного опыта, связанные с тем или иным пониманием жизни¹¹⁹.

Таким образом, частью религиоведов духовность рассматривается шире, нежели только явление Нью Эйдж. Более того, хорошо изученный американский и британский Нью Эйдж со схожими идеями, но исторически разными подосновами, относящийся к 60–70 гг. XX в., не может служить безусловной универсальной моделью для Нью Эйдж и духовности. А сами духовные практики и идеи духовности могут лежать глубже: в эзотерике и оккультизме, локальных романтических традициях XIX в. и даже ранее. Современная духовность несет в себе не только часть идей, характерных для западного Нью Эйдж 60–70 гг. XX в., но и текущие локальные версии феномена. Сейчас духовность – это мейнстримное явление, в то время как Нью Эйдж 60–70 гг. XX в. – характерное явление для представителей контркультуры. Итак, ньюэйджерская духовность является одной из разновидностей общего тренда, связанного с духовностью. При этом следует помнить о части идей, впервые проявившихся внутри Нью Эйдж, распространившихся достаточно широко и неожиданно. Так, Ю. О. Андреева отмечает: «идеи Нью Эйдж проникают и в массовую культуру, и в традиционные религии. Например, страхи перед

¹¹⁷ Кузнецова О. В. Визуальные образы новой духовности... С. 34–35.

¹¹⁸ Sutcliffe S., Bowman M. Introduction. P. 11.

¹¹⁹ Тейлор Ч. Секулярный век. М., 2017. С. 6.

продуктами, содержащими ГМО и дрожжи, вера в энергии и телегонию характерны не только для т. н. “альтернативной религиозности”, но и для православных верующих»¹²⁰.

Другая часть терминологической и теоретической проблемы состоит в том, что духовность и Нью Эйдж могут оцениваться некоторыми исследователями как антитеза «официальным», нормативным религиям. На наш взгляд, первая причина такой оценки может быть в явном или скрытом теологическом дискурсе, в защите позиций своей конфессии и критике конкурентов¹²¹. Вторую причину такого взгляда на духовность, расположенную в области исследовательской оптики, подмечает С. Сатклифф: «старая модель “господствующей” религии(ий), основывалась на особом взгляде на “официальную”, “реальную”, “легальную” или “функциональную” религию. <...> Сейчас же неуместно рассматривать такие явления, как народная религия, новые религиозные движения, альтернативная духовность и индивидуальные духовные поиски, либо через призму одной версии – официальной версии – одной религиозной традиции, либо через призму социологии девиации»¹²². Таким образом, все эти явления составляют часть современной религиозной сцены и столь же достойны как предметы изучения.

Помимо вышесказанного, термин «Нью Эйдж» создает проблемы своего использования и в полевых условиях. Действительно, с подобными трудностями постоянно сталкиваются религиоведы, проводящие эмпирические исследования. А. Поссами (A. Possamai) отмечает, что, во-первых, люди, практикующие альтернативную духовность, крайне редко относят себя к Нью Эйдж или называют себя ньюэйджерами. В проведенных религиоведом исследованиях духовных практик мельбурнцев «71% участников критиковали Нью Эйдж, а 9%, даже если положительно к нему относились, не считали себя представителями Нью Эйдж»¹²³. Во-вторых, отдельные лица, учреждения и периодические издания, которые раньше называли себя «Нью Эйдж», больше не идентифицируют себя как таковые¹²⁴.

Как религиоведы, занимающиеся эмпирическими исследованиями, мы не можем игнорировать самоназвания, самоидентификацию исследуемых групп. Люди не случайным образом отвергают какие-либо обозначения, тогда как другие намеренно

¹²⁰ Андреева Ю. О. Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»... С. 34.

¹²¹ Кузнецова О. В. Визуальные образы новой духовности... С. 35.

¹²² Sutcliffe S., Bowman M. Introduction. P. 11.

¹²³ Possamai A. Not the New Age: Perennism and Spiritual Knowledges // Australian Religion Studies. 2001. №14 (1). P. 82.

¹²⁴ См.: Possamai A. Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism // Culture and Religion. 2003. №4. URL: <https://www.researchgate.net/publication/248934591P> (дата обращения: 12.04.2020).

создают, принимают, демонстрируют. Это побуждает исследователей религии уважительнее и внимательнее относиться к тому, что о себе говорят сами информанты. Иногда исследование самоидентификации сообществ и отдельных людей осложняется недостатком внутренней рефлексии самих исследуемых. Но даже в таких случаях можно выделить некоторое «мы», укладывающееся в определенные обозначения.

Другой относительно новый аспект проблемы использования понятий, отторгаемых средой, заключается в том, что в современном мире бывшие или потенциальные информанты легко находят статьи и результаты исследований, частью которых они стали или могли бы стать. В контексте нашего исследования был случай, когда информантка заранее ознакомилась с нашими статьями на elibrary.ru и дискутировала по поводу отдельных слов и названий. В исследуемом поле (особенно локальном) может быстро распространяться «негативная» для исследователя информация, причиной которой может послужить несогласие с ней информантов и игнорирование исследователем их мнений о самоидентификации, самоназвании.

С другой стороны, мы не должны отказываться от научного терминологического аппарата религиоведения. Казалось бы, многообразие духовных практик можно формально упаковать в уже существующее понятие «Нью Эйдж» и использовать его в академической среде. Но и этот вариант затруднителен в силу некоторой нечеткости границ этих понятий в академической литературе. Одним из примеров могут служить существующие типологии новых религиозных движений (НРД), где в качестве основного критерия выступает вероучение, образуя, например, неохристианские, неоязыческие, неориенталистские, синкретические и прочие типы религии. Добавление в эти классификации Нью Эйдж как отдельного типа выглядит сомнительным, потому что Нью Эйдж – это самые разнообразные группы, зачастую не имеющие вероучительных доктрин и обязательных ритуалов. Таким образом, происходит механическое помещение всего, не укладывающегося в типологию, в отдельный тип «Нью Эйдж». Другая проблема понятия Нью Эйдж в академическом дискурсе связана с использованием его как меронимии (мероним или партонимом – термин, который является составной частью другого). Оно используется как единый дескриптор для ряда различных религиозных явлений, частью которых он является, что вызывает дополнительные трудности.

По словам А. Поссамаи, «термин Нью Эйдж мертв, но явление, которое оно означает весьма живо»¹²⁵. Австралийский исследователь полагает, что жизнеспособную научную концептуализацию духовности не построить без учета представлений ее действующих лиц. Он предлагает синоптический подход, который бы сочетал этический (etic standpoint) и эмический (emic standpoint) подходы к духовности. Религиоведы нуждаются в способах описания, которые могли бы отражать самопрезентации так называемых «ньюэйджеров». С одной стороны, такой подход поможет избежать малооправданного употребления терминов типа «Нью Эйдж» и «культ» (слово «культ» в западном публичном дискурсе имеет сильную негативную окраску, сравнимую по уровню негативности со словом «секта» – в постсоветском), также двусмысленной в отношении духовности конструкции НРД, и, в конечном счете, включить информацию, пришедшую изнутри. С другой стороны, синоптический подход позволит задействовать извне научные концепции: сегментированную полицентрическую интегрированную сеть М. Йорка¹²⁶ – для описания сегментации и неопределенности границ, связанных с этой духовностью; описательную классификацию ньюэйджерской духовности Чемпиона – мистико-эзотерические туманности; концепцию П. Хиласа о Нью Эйдж как саморелигиозности; существующую типизацию черт духовности М. Хилла. Таким образом, в своем исследовании А. Поссамаи пытается реализовать озвученный выше подход, строя на эмпирических данных и теоретических рассуждениях концептуализацию духовности, вписанную в локальную реальность искателей, вовлеченных в эту духовность. Эта его попытка завершилась конструированием термина «perennism» (от лат. *perennis*) (для А. Поссамаи переннизм связан с идеями поиска особого знания), который несет в себе уважение к местной реальности участников, используется как эвристический инструмент для описания альтернативных духовностей, нацеленных на особое знание, вместо герменевтически несовершенного термина «Нью Эйдж»¹²⁷.

Во всем корпусе религиоведческих исследований о Нью Эйдж исследователи зафиксировали два основных его понимания: 1) в узком значении, New Age соотносят с объединениями, ставящими в центр своего учения приход астрологической эры Водолея,

¹²⁵ Possamai A. Not the New Age: Perennism and Spiritual Knowledges // Australian Religion Studies. 2001. №14 (1). P. 83.

¹²⁶ York M. The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neopagan Movements. Lanham. 1995. 392 p.

¹²⁷ Possamai A. Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism // Culture and Religion 2003. №4. URL: <https://www.researchgate.net/publication/248934591P> (дата обращения 12.04.2020).

сменяющей эпоху Рыб; 2) в широком значении, «ньюэйджерами» называют и группы, не связывающие приход Новой эры с эпохой Водолея¹²⁸. В свете имеющихся данных, мы не можем не согласиться с В. Ханеграффом и С. Сатклиффом, которые отмечают существенное изменение содержания того, что именовалось «Нью Эйдж» в 60–70-е гг. XX в., и того, что маркировалось в литературе этим словом в 80-е гг. XX в., а в некоторых случаях, называется сейчас. Дело в том, что с авансцены ушли такие важные идеи «классического» Нью Эйдж, как ценности контркультуры, необходимость сделать окончательный выбор в пользу альтернативного мировоззрения, и пришло «отсутствие политических лозунгов и использования наркотиков для расширения сознания»¹²⁹. Вслед за С. Сатклиффом, мы полагаем, что наследников Нью Эйдж с 80-х гг. можно называть искателями духовности. В Нью Эйдж, понимаемом в узком смысле и хронологически раннем по времени, преобладали искатели, последовательно менявшие свои представления, а сам Нью Эйдж был в достаточной мере эсхатологичен. В рамках же современной ньюэйджеровской духовности, ее искатели примыкают к различным традициям одновременно, а эсхатологические мотивы сгладились.

Мы согласны с исследователями, указывающими, что явление духовности генетически связано с Нью Эйдж, а ее основные идеи прослеживаются уже там: «идея “восхождения”, понимаемая как идея развития человека посредством духовных практик, идея “синтеза”, понимаемая как выбор любых удобных практик, принадлежащих к различным мировоззренческим системам, и идея “контакта”, понимаемая как руководство со стороны духовных сущностей, передаваемых через посредников – “ченнелеров”»¹³⁰. Однако вслед за С. Шимазоно (S. Shimazono) мы полагаем, что, несмотря на связи и множественные пересечения Нью Эйдж и духовности, их нужно разделять.

Шимазоно, на примере Японии, показывает, как «мир духовного» (самоидентификация среды, существующая в Японии) «обозначает совершенно новый мир, который развился из комбинации традиционных религиозных систем прошлого и современного рационализма»¹³¹, который схож и не схож с Нью Эйдж одновременно.

¹²⁸ Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М. 2006. С. 66.

¹²⁹ Раевский А. Н. Проблема определения понятия «New Age» // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2010. №6. С. 103.

¹³⁰ Раевский А. Н. Нью-эйдж как квазирелигиозная субкультура современного общества: религиоведческий анализ : дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д. 2013. С. 10.

¹³¹ Shimazono S. “New Age Movement” or “New Spirituality Movements and Culture”? // Social Compass. 1999. 46(2). P. 123.

Исследователь указывает, что неверным было бы приравнивать феномен мира духовного к движению Нью Эйдж в США, но и неверно было бы рассматривать их как самостоятельные феномены, так как они содержат в себе совпадающие характеристики. Он предлагает сгруппировать их под общим термином «новые духовные движения и культура» (new spirituality movements and culture), который должен объединить различные группы Нью Эйдж и духовного. Это позволит схватить сущностные характеристики явления, независимо от происхождения локальных групп искателей духовности. Столь длинный термин призван отразить, с одной стороны, явные характеристики явления как движения – это разные коллективные действия, характерные для части людей, входящих в движение, направленные на конкретные социальные изменения в мире. С другой – многие сторонники идей Нью Эйдж и духовности не готовы участвовать в коллективных действиях, они довольны собственными чувствами и представлениями, что их внутреннее «Я» меняется в результате индивидуальных духовных практик. Также они не готовы брать на себя активно выраженную в социуме ответственность за свое окружение. И с третьей стороны, по мнению С. Шимазоно, эта индивидуалистическая склонность, вкупе с минимальной совместной деятельностью, побуждает классифицировать явление скорее как культуру, а не как движение¹³². Подход С. Шимазоно к проблеме духовности представляется перспективным, а схема соотношения Нью Эйдж и того, что называлось у него «миром духовного» внутри сферы новых духовных движений и культуры, приходящей в соприкосновение с НРД, несет в себе эвристический потенциал.

Итак, подведем некоторые итоги религиозно-философским дискуссиям о феномене духовности. В проанализированном материале выявлены основные подходы к рассмотрению духовности в религиоведении. Эссенциальный и эволюционный подходы к духовности выстроились вокруг проблемы сходства и различия духовности и религии. Эссенциальный подход, заключается в восприятии духовности как автономного от религии явления, обладающего своей специфической сущностью и существованием. Внутри него существуют разные позиции: 1) духовность мыслится как нечто существующее и противоположное религии; 2) может мыслиться как то, что включает в себя и религиозное, и секулярное, образуя новую культурную категорию, свойственную современному миру. Представители эволюционного подхода рассматривают духовность, скорее, как явление, возникшее внутри религии, фундированное разнообразными

¹³² См.: Shimazono S. "New Age Movement" or "New Spirituality Movements and Culture"? P. 125.

культурными, социальными и экономическими веяниями позднего модерна и приводящее к эрозии «старых» форм религии и религиозности. Однако это не означает конец религии, скорее, это приводит к актуализации личной религиозности, рождению новых форм религии и появлению новых тем в религиоведении. Мы полагаем, эссенциальный и эволюционистские подходы к духовности могут дополнять друг друга. Отметим: несмотря на трудности, связанные с перестройкой религиоведческой оптики, сложностью процессов, протекающих в области религии, сторонники всех вышеперечисленных подходов согласны в целесообразности использования термина духовность, поскольку он схватывает все те изменения, которые уже произошли или продолжают протекать в религиозной и секулярной сферах общества.

§2. Духовные практики как объект религиоведческого исследования: теоретико-методологические подходы

Представляется важным зафиксировать несколько существенных моментов, касающихся словоупотребления «духовные практики» в данной работе. В ходе нашего изучения российской среды искателей духовности обнаружилось, что словосочетание «духовные практики» является для нее распространенным, принятым и понятным. Духовные искатели используют эти слова в связи с рядом надобностей: для обозначения конгломерата практик по достижению ценностей и целей духовности; как название того, чем они занимаются (часто с отсылкой к конкретному виду практик); как синоним конкретным занятиям, тренингам, курсам и т. п. При этом внутри среды обнаруживается определенный акцент на слове «практика», т. к. для многих отечественных искателей духовности именно практическая часть, дающая ощутимый результат, оказывается наиболее значимой. Еще одно наблюдение в отношении словоупотребления: регулярное использование этого словосочетания во множественном числе – «духовные практики». По нашим наблюдениям, искатели духовности таким образом акцентируют многообразие и множественность практик духовности. Примечательно, что большинство наших информантов практиковало сразу несколько духовных систем. Итак, смыслы, вкладываемые участниками духовных практик в искомое словосочетание, понятны для среды искателей. Словосочетания «духовная практика»/«духовные практики» порождены средой искателей духовности и могут рассматриваться как эмные понятия. Однако, помимо изучения словоупотребления, мы также должны обратить внимание на то, что «духовные практики» – это еще и сами практики духовности (этная категория). И в первом (эмном), и во втором (этном) значении мы рассмотрим их в данном параграфе.

В отечественных религиоведческих исследованиях преобладают работы, анализирующие религию в первую очередь как институт, институциональные нормы, а также как историю религиозных идей. Подобный подход к религии и религиозности характеризуется исследовательскими оптиками, учитывающими события, изменения на макроуровнях, в институциональных средах. Несмотря на малое количество отечественных работ о духовности, в отношении нее наблюдается ситуация, аналогичная описанной выше. На наш взгляд, было бы полезным рассмотреть духовность как живые практики, как действия, которые имеют свою собственную логику, отличаются от

существующих заданных образцов, характеризуются изменчивостью. В отношении духовности такой подход видится оправданным еще и потому, что она является миру в виде практик. Анализ духовных практик важен для нас потому что он выявляет особенности не только конкретных видов духовных практик, но духовности вообще.

Среди многообразной литературы, посвященной духовным практикам, можно выделить несколько тематических блоков. Первый блок затрагивает непосредственно сами духовные практики, их классификацию и их теоретическое обоснования. Второй блок связан с проблемой духовного капитала, его атрибуции и связи с практиками. В любом случае первый и второй блоки литературы фундированы идеями практики, поля, силы и капитала. На сегодняшний день, ведущими теориями для описания духовных практик и духовного капитала стали теории Б. Вертера и, особенно, П. Бурдьё, заложившего **социально-топологический подход**.

Ситуация в религиозной сфере, сложившаяся к 80-м гг. XX в., позволила П. Бурдьё говорить об изменении религиозного поля. Для описания этих изменений он обратился к концепции поля и его динамики, согласно которой, поле – это «относительно замкнутая и автономная система социальных отношений», возникшая как следствие прогрессирующего общественного разделения сил, «социальное подпространство»¹³³. Формирование религиозного поля, по П. Бурдьё, является результатом монополизации корпорацией служителей культа права на сношения со сверхчувственным миром, а также результатом разделения религиозного труда и концентрации религиозного капитала в руках некоторой группы. В основе динамики религиозного поля лежат «отношения сделки, устанавливающиеся между специалистами и мирянами на базе различных интересов, а также отношения конкуренции, противопоставляющие различных специалистов внутри поля религии»¹³⁴.

В работе 1982 г. «Разложение религиозного» П. Бурдьё пытается осмыслить различия между двумя – старым и новым – состояниями религиозного поля¹³⁵. Первое состояние поля религии хорошо описано в работах М. Вебера. В этом поле есть духовное лицо (священник), выступающий как доверенное лицо всего духовенства, церковь, которая владеет монопольными средствами на спасение, делегирование и

¹³³ Шматко Н. А. «Социальные пространства» Пьера Бурдьё // Социальное пространство: поля и практики. М; СПб. 2007. С. 554–576.

¹³⁴ Бурдьё П. Генезис и структура поля религии // Социальное пространство: поля и практики. М; СПб. 2007. С. 33.

¹³⁵ Бурдьё П. Разложение религиозного // Начала. Choses dites. М. 1987. С. 149.

подконтрольное распределение священного внутри церковной организации. Второе состояние поля религии проявляется в современности. Внутри него происходит «новое определение границ поля религии, растворение религиозного в более широком поле, сопровождающееся утратой монополии на лечение душ в старинном смысле»¹³⁶. Постепенный неощутимый переход, как формулирует Бурдье, «от духовенства по-старому (с цельным континуумом внутри него) к членам сект, психоаналитикам, психологам, врачам (психосоматическая медицина, медленная терапия), сексологам, профессорам по “выразительности тела”, по восточным единоборствам, консультациям по “жизненным проблемам”, социальным работникам»¹³⁷ свидетельствует о появлении новых агентов поля.

В зависимости от позиции в религиозном поле «в структуре распределения религиозной власти, в конкуренции на монополию на распоряжение ценностями спасения и на легитимное осуществление религиозной власти, религиозный капитал могут задействовать разные религиозные инстанции – индивиды и институты»¹³⁸. Борьба за осуществление религиозной власти разворачивается между уже существующими институтами, такими как церковь и нарождающимися новыми институтами, индивидами. Для П. Бурдье подобная ситуация сопровождает религию на протяжении всей ее истории, собственно, свойственна религии как таковой. По сути, эта борьба вокруг фундаментальной оппозиции между церковью, с одной стороны, и, с другой стороны, с пророком (ересиархом или новым пророком), новым предприятием по спасению (секта, любые формы религиозных общин) или индивидуальным поиском спасения (аскеза, созерцание). Религиозная сила того или иного актора измеряется властью глубоко и надолго модифицировать практику и мировоззрение мирян, посредством абсолютизации относительного и легитимации произвольного.

Само существование пророка, иной религиозной общины, индивида, стремящихся к самостоятельному удовлетворению религиозных потребностей без посредничества существующего института церкви, ставит под вопрос ее монополию на инструменты спасения. Новые институты и индивиды в поле религии осуществляют «первоначальное накопление религиозного капитала, вновь и вновь пытаясь завоевать и удержать власть, подверженную флуктуациям и неровностям отношений между предложением

¹³⁶ Там же. С. 151.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Бурдье П. Генезис и структура поля религии... С. 40.

религиозных услуг и религиозным спросом определенной категории мирян»¹³⁹. Пророк и колдун (как идеальные типы) на религиозном поле различаются между собой своими позициями в разделении религиозного труда, следовательно, стратегиям поведения и целями. Пророк стремится к легитимному осуществлению религиозной власти и установлению своей монополии, в то время как колдун «удовлетворяет отдельные сиюминутные запросы, используя речь в качестве одной из техник врачевания (тела) и отнюдь не как инструмент символической власти, каким является проповедь и “врачевание душ”»¹⁴⁰.

Современное автору разложение границ религиозного проявляется в том, что в поле религии, помимо церкви, колдуна, пророка и его религиозной организации, известных нам из истории религии, появились новые акторы, претендующие на их позиции. Можно зафиксировать изменившееся разделение труда, связанное с работой со сверхъестественным и душой. При этом оно дополнилось новым элементом – работой с телом. Если ранее духовное лицо занималось исключительно душой, ее постулируемая противоположность – тело – было оставлено колдунам, целителям, врачам, то теперь новые агенты ведут символическую борьбу за манипулирование поведением и направлением мировоззрения людей, вводят в практику конкурирующие, антагонистические определения здоровья, исцеления тела и души. Таким образом, происходит расширение поля религии.

Позиция агента в социальном пространстве определяется структурой сил или структурой и объемом его материальных и нематериальных капиталов. С точки зрения П. Бурдьё, знание исследователем схожих позиций в поле (автономной части социального пространства) позволяет ему выявить совокупности агентов, обладающих схожими интересами и исходными диспозициями, следовательно, производящих сходные практики. Религия способствует скрытому навязыванию принципов структурирования восприятия и размышления о мире, и в частности – социального мира, поскольку она навязывает систему практик и представлений. В результате процессов социализации эта символическая система воплощается на индивидуальном уровне в форме габитуса. На наш взгляд, это положение П. Бурдьё вполне может быть применено в отношении духовности и духовных практик.

¹³⁹ Там же. С. 41.

¹⁴⁰ Там же. С. 44.

М. Гест критикует сложившуюся академическую традицию сосредоточения внимания на субъективном и индивидуальном измерении духовности. Действительно, современный мир фокусируется на субъективном, индивидуальном, примеры чему были приведены в первом параграфе данной работы. Особенно заметно эта фиксация на индивидуальном проявляется в Нью Эйдж. Однако это характерно не только для Нью Эйдж. Этот же фокус М. Гест обнаруживает в практике многих современных преобладающих церквей Великобритании и США: в них делается акцент на внутреннюю жизнь членов и ее поддержание, а не на необходимость соответствия внешним истинам. Итак, по формулировке Геста, «все делают ставку на личный опыт и духовные измерения внутренней жизни»¹⁴¹. Аргумент М. Геста заключается в том, что религиозные традиции, являющиеся частью современного мира, тоже развиваются в сторону удовлетворения этих потребностей человека (культивирование субъективного «Я» через удовлетворение эмоциональных, интуитивных, внутренних измерений идентичности). В таком понимании «поздняя современность – это эпоха духовного, а не религиозного»¹⁴².

Модель «экспрессивного индивидуализма», с точки зрения М. Геста, должна быть пересмотрена. Во-первых, она строится на понимании религиозной идентичности как сформулированной исключительно субъективным опытом людей. Для части мейнстримных религиозных движений 60-х гг. XX в. это было так, однако «“экспрессивный индивидуализм” отражает факт, что субъективный опыт питает чувство духовной идентичности, но не учитывает сложный обмен ресурсами, лежащий в основе этого процесса»¹⁴³. Во-вторых, формирование духовности связано с интерактивным процессом, заключенным в сложную сеть отношений. Она опирается на культурные ресурсы, которые используются, обсуждаются, а не просто поглощаются. Таким образом, «духовность не является прерогативой отдельных индивидов, она предмет широкого распределения власти»¹⁴⁴. В-третьих, нужно пересмотреть представления о религии исключительно как социальном институте: ее лучше воспринимать в современном мире как культурный ресурс. Такая ревизия взглядов будет полезна для изучения «транзита религии в духовность, то есть – в более субъективизированные формы, но также

¹⁴¹ Guest M. In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource // A Sociology of Spirituality / ed. by K. Flanagan, P. C. Jupp. Aldershot. 2007. P. 181.

¹⁴² Там же. P. 181.

¹⁴³ Guest M. In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource. P. 182.

¹⁴⁴ Там же.

необходимо учитывать способы функционирования духовности как культурного ресурса»¹⁴⁵.

Соответственно, отбросив проблемы индивида и института, М. Гест обращается к проблеме «духовного капитала» как культурного ресурса, который приобретается и обменивается. Последовав теории капитала П. Бурдьё, он понимает капитал в контексте социального поля (структурированной системы позиций), определяемого различными ресурсами – формами капитала. Виды капитала: экономический капитал (материальные ресурсы), социальный капитал (значимые отношения между людьми), символический капитал (накопленный престиж или честь), культурный капитал (навыки и знания, способствующие социальной мобильности в стратифицированном обществе) – находятся в сложных отношениях обмена и превращения. К этим видам капитала современные религиоведы добавляют религиозный и духовный капиталы.

Выделение религиозного капитала было намечено еще П. Бурдьё в работе «Генезис и структура поля религии». Он фиксирует обладание тайными знаниями (редкий ресурс) и специфической компетенцией по производству и воспроизводству совокупности тайных знаний, инструментом спасения священнослужителями¹⁴⁶. Религиозные специалисты обладают и практическим мастерством, и знаниями, миряне – только практическим мастерством. Это и создает резкий контраст между ними.

Рассмотренные подобным образом участники борьбы за религиозный капитал и религия вызывают ряд критических замечаний, особенно в отношении прямого применения этой модели к современности. Подобная модель состоятельна в условиях институциональной религии, когда исследователи наблюдают ситуацию концентрации религиозного капитала в руках церкви и признание ее права на этот капитал (при этом деятельность пророка/ересиарха и колдуна вполне укладывается в эту модель). Современная ситуация значительно отличается в первую очередь распределением религиозного ресурса, который в значительной степени децентрализован, сопряжен с внеинституциональной религиозностью, духовностью, новыми конфигурациями самого ресурса и т. д.

Мы согласны с рядом религиоведов, которые видят преимущества в использовании концепта «духовного капитала»: возможности прояснения природы религии как

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ См.: Бурдьё П. Генезис и структура поля религии // Социальное пространство: поля и практики. М; СПб. 2007. С. 19.

культурного ресурса в поздней современности, более точного социологического анализа духовности. Следуя теоретической схеме П. Бурдьё, М. Гест указывает на изменившийся режим доступа к источнику знания в религиозном поле современности. В традиционных религиозных системах (типа институционального христианства) источник знания лежит внутри церкви и религиозных иерархий, и доступ к нему затруднен. Сейчас «источники духовного знания не ограничены рамками традиционных религиозных иерархий, более доступны в рамках сложной матрицы обмена»¹⁴⁷. Добавим, что реалии Интернета, мобильность и образование сделали знание еще более доступным.

Тонкий анализ духовного капитала можно обнаружить в работе Б. Вертера. Обратившись к работе Бурдьё 1971 г. о поле религии, Б. Вертер добавляет к рассуждениям французского социолога его же концепции, которые в завершенной форме представлены в его более поздних работах. Добавление к «Бурдьё о религии» более позднего «теоретика Бурдьё» позволило Б. Вертеру преодолеть ряд затруднений в применении концепций капитала и практик к современной религиозной/духовной ситуации.

Рассуждения П. Бурдьё о религии имеют под собой в качестве отправной точки идеи М. Вебера о иерократии, легитимации и харизме. К тому же, проводя свой анализ религии, П. Бурдьё ориентировался на модель римско-католической церкви. Возможно, эти предпосылки исследования религии привели его к восприятию ее почти в организационном, институциональном плане, к исключительному вниманию к динамике между религиозными специалистами (священник, пророк, колдун) и к оставлению в стороне тем диспозиции агента в религиозном поле, религии как ликвидного капитала, хотя в работе 1971 г. эти идеи уже были обозначены.

Как же эти перечисленные сложности устраняет Б. Вертер? Он предлагает рассматривать духовные компетенции, предпочтения и знания как ценные активы в экономике символических товаров, духовные предпочтения – как форму культурного капитала и как маркер статуса в борьбе за доминирование в различных контекстах¹⁴⁸. Для подобного прочтения духовного капитала он выдвигает несколько аргументов.

Во-первых, у П. Бурдьё агентство ограничено религиозными профессионалами (священник, пророк, колдун), а миряне, интерпретируемые как профаны, лишены инструментов символического производства, что возможно и имело место в средние века

¹⁴⁷ Guest M. In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource. P. 189.

¹⁴⁸ См.: Verter B. Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu // Sociological Theory. 2003. Vol. 21 (2). P. 152.

и в традиционных обществах, но современная ситуация духовности требует отказаться от этого положения. Миряне могут накапливать и владеть религиозным капиталом. От себя дополним, что термин «миряне» в ситуации духовности, внеинституциональной религиозности с претензией на индивидуальную работу с сакральным может быть не самым удачным. Однако в данной работе, как и в статье Б. Вертера, этот термин используется для обозначения группы людей, не исполняющих прямые иерократические функции внутри институциональных религий.

Во-вторых, в концепции П. Бурдьё религиозный капитал циркулирует в замкнутой системе и имеет две формы: религиозные символические системы (например, мифы и идеологии) и религиозные компетенции (например, конкретные практики). Здесь же Б. Вертер развивает идею о пересечении полей, также намеченную П. Бурдьё. По Вертеру, здесь действует параллельная «логика практики»: «”психологи и священники делятся терапевтическими методами и предлагают схожие товары”, другими словами, они используют похожие виды капитала»¹⁴⁹. Сам факт пересечения полей и обменов капиталов между собой для Б. Вертера принципиален.

В-третьих, Б. Вертер предлагает различать духовный и религиозный капиталы. Религиозный капитал конвенционально может быть определен так же, как у П. Бурдьё, – нечто, производимое и накапливаемое в рамках иерократической структуры (например, церковь): «духовный капитал можно рассматривать как широко рассеянный товар, управляемый более сложными моделями производства, распределения, обмена и потребления»¹⁵⁰.

Социально-экономический подход. Проблема религиозного капитала стала изучаться в социально-гуманитарных науках со второй половины XX в. не только представителями социально-топологического подхода, но и многими экономистами и социологами в контексте теорий рационального выбора и рынка. Однако этот подход намного шире и включает в себя разные проблемы религии и духовности, находящиеся на пересечении с экономикой.

Социально-экономический подход в научной литературе обозначается по-разному: как «новая парадигма»¹⁵¹, как «теория рационального выбора», как «религиозная

¹⁴⁹ Verter B. Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu. P. 156.

¹⁵⁰ Там же. P. 158.

¹⁵¹ Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: pro et contra // Вестник института социологии. 2013. №6. С. 208-233.

экономика и рынки», «религиозные фирмы» и т. п. Цель социально-экономического подхода помочь исследователям понять, как работают религиозные рынки, почему человек совершает определенный выбор, какие правила существуют на рынке религий, как на религиозном рынке происходит обмен капиталом, кто и как накапливает капитал и т. д.

Религиозный капитал стал предметом особого рассмотрения экономиста Л. Ианнаконе (L. Iannaccone) и социологов Р. Старка (R. Stark) и Р. Финка (R. Finke). Рассмотрим их концепции, а потом вернемся к идеям Б. Вертера, чтобы прояснить, что нового ученый предлагает для понимания духовного капитала и почему его идеи полезны для данного исследования.

Л. Ианнаконе, один из представителей направления экономики религии, в основание своих рассуждений о религиозном капитале положил идею человеческого капитала Г. Беккера (G. Becker). Отсылки к идеям Беккера привели к тому, что его концепция со временем стала называться «религиозный человеческий капитал» (religious human capital – RHS). Большую часть религиозной деятельности можно маркировать как личные инвестиции: «...религиозные службы не только предназначены вдохновлять или развлекать участников, но инструктировать их; религиозные акты благотворительности и любви предполагают не только заботу о других, но и о себе»¹⁵². Религиозный капитал – это один из подвидов человеческого капитала и важнейший продукт религиозной деятельности. Фундаментальное взаимодействие между религиозным капиталом и религиозным участием может быть обнаружено, а сам религиозный капитал – это одновременно предпосылка и следствие большей части религиозной деятельности. Сам Л. Ианнаконе так определил религиозный капитал: это знакомство с религиозными доктринами, ритуалами, традициями, религиозные навыки и опыт участников, повышающий их внутреннюю удовлетворенность от участия в религии¹⁵³. Проявляется же религиозный капитал в товарах и финансовых взносах, времени и труде, человеческом капитале.

Для Л. Ианнаконе религиозный капитал в первую очередь – личный капитал, личный товар, личная ценность. Во-вторых, он производится домохозяйством в повседневности (Л. Ианнаконе изучал американские домохозяйства). В большей степени

¹⁵² Iannaccone L. R. Religious Practice: A Human Capital Approach // Journal for the Scientific Study of Religion. 1990. Vol. 29 (3). P. 299.

¹⁵³ См.: Iannaccone L. R. Religious Practice: A Human Capital Approach. P. 299.

этот капитал предстает у исследователя как консервирующая сила, сила религиозного стазиса, например, ограничивающего конверсии, деноминационную мобильность, религиозные браки. Однако эта модель религиозного капитала плохо справляется с объяснением изменений, религиозных динамик современности.

Исследователь пытался справиться с этой проблемой в другой работе, привлекая теорию рационального выбора, которая «предполагает, что люди относятся к религии так же, как к другим объектам выбора. Они оценивают ее затраты и выгоды и действуют так, чтобы максимизировать свои чистые выгоды. Следовательно, они выбирают такую религию (если таковая имеется), которую они будут принимать и активно в ней участвовать. Также эти решения не являются неизменными – люди действительно могут, со временем, изменить свою религиозную идентичность или уровни участия в религии»¹⁵⁴.

Теория религиозного человеческого капитала Л. Ианнаконе имеет хорошие эвристические возможности анализа микроуровня участия в религии. Она описывает когнитивно-психологические следствия участия индивидов в религии: «люди, участвующие на одном и том же уровне, не обязательно получают одинаковое количество религиозного человеческого капитала, так как люди изучают и запоминают религиозное содержание с разной скоростью»¹⁵⁵. Из этого следует, что «люди с одинаковым уровнем религиозного участия, убеждений и предпочтений, но с разными запасами религиозного человеческого капитала, будут иметь разные уровни будущей вовлеченности (в религию – прим. Кузнецова О. В.), при прочих равных условиях»¹⁵⁶.

Р. Старк и Р. Финк в своем исследовании опирались на модель религиозного капитала Л. Ианнаконе и теорию рационального выбора. Люди стараются делать рациональные выборы на микроуровне, пытаясь максимизировать свой капитал, тратить меньше ресурсов. Такие формы капитала, как социальный и религиозный, не являются исключениями из общего правила. Для Р. Старка и Р. Финка социальный капитал состоит из межличностных привязанностей, сети отношений людей, которую они считают ценной. Религиозный капитал они определяют как «степень мастерства и привязанности

¹⁵⁴ Там же. Р. 124.

¹⁵⁵ Corcoran K. E. Religious human capital revisited: Testing the effect of religious human capital on religious participation // *Rationality and Society*. 2012. Vol. 24(3). P. 349.

¹⁵⁶ Там же.

к определенной религиозной культуре»¹⁵⁷. Фактически, они уточнили определение религиозного капитала Л. Ианнаконе, исключив из него социальные связи.

Для полноценного участия в любой религии требуется владение культурой: важно знать, «как и когда сделать крестный знак, следует ли произносить “аминь”, слова литургии и молитвы, отрывки из Священных Писаний, рассказы и историю, музыку и даже шутки»¹⁵⁸. Последствия таких ритуальных действий, как молитвы, ритуалы, чудеса, мистические переживания, накапливаются в течение жизни, укрепляя как уверенность в истинности конкретной религии, так и эмоциональные связи с определенной религиозной культурой. Именно эти эмоциональные и культурные инвестиции, накопленные со временем, составляют религиозный капитал.

В работе Р. Старка и Р. Финка религиозный и социальный капиталы связаны и разделены. Люди основывают свой религиозный выбор на предпочтениях тех, к кому они привязаны, так они сохраняют (максимизируют) свой социальный капитал. При принятии религиозных решений люди будут пытаться сохранить свой религиозный капитал: «различия в религиозном составе их отдельных социальных сетей и отношений влияют на то, какой религиозный выбор делают люди»¹⁵⁹. Брак и миграция являются основными факторами, способствующими изменению привязанности. В нормальных обстоятельствах большинство людей не прибегают к религиозным конверсиям и реаффилиациям (религиозная конверсия – это переход из одной религии в другую; религиозная реаффилиация – переход между конфессиями или деноминациями). Поэтому, как показало исследование Р. Старка и Р. Финка, дети обычно придерживаются верований своих родителей и родственников, однако социальные кризисы могут сильно влиять на социальные сети, отношения. Религиозная реаффилиация встречается чаще, чем религиозная конверсия (при нормальных условиях): «это отражает тот факт, что реаффилиация намного дешевле с точки зрения религиозного капитала»¹⁶⁰.

Итак, подведем промежуточные итоги. Модель религиозного капитала Р. Старка и Р. Финка, как и модель Л. Ианнаконе, хорошо применима для описания капитала на индивидуальном уровне. Обе модели указывают на религиозный капитал как на ценность, установленную «золотым стандартом традиции». Также и та, и другая

¹⁵⁷ Stark R., Finke R. Acts of Religion: Explaining the Human Side of Religion. Berkley. CA, 2000. P. 120.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Там же. P. 118–119.

¹⁶⁰ Там же. P. 123.

модель учитывают эмоциональное измерение религиозного капитала. Однако эти исследователи, как отмечает Б. Вертер, не определяют капитал как объект или средство конфликта и конкуренции. Для П. Бурдьё конкуренция за капитал связана с позицией актора в поле, является важным теоретическим положением. Так, конкуренты не пользуются равными преимуществами, рынки идей структурированы как слабые и сильные, не существует раз и навсегда фиксированного преимущества в поле. Причина этому – разные позиции акторов (сильные и слабые) внутри поля: «позиция человека определяет его действия, а действия определяют общую область»¹⁶¹. Внутри поля обнаруживаются решетки властных отношений, которые нестабильны, меняются в соответствии с динамикой агентов внутри поля. Таким образом, поскольку структура поля постоянно меняется, оценка капитала в нем тоже всегда меняется. Борьба в поле идет в отношении такой формы культурного капитала как духовный капитал. Б. Вертер приводит примечательную метафору для духовного капитала: «...духовный капитал не является стабильной валютой, он меньше всего похож на золото, скорее на акции, подверженные внезапной инфляции и краху Enronesque, а стоимость конкретных наименований зависит от колебаний рынка»¹⁶².

Как уже упоминалось выше, для Б. Вертера важен тезис о пересечении или взаимодействии полей. Дело в том, что акторы занимают несколько полей одновременно, а изменения в одном поле может повлиять на другое¹⁶³. Соответственно, оценка духовного капитала должна варьироваться в зависимости от той широкой области, в которую он встроен. Особенно это важно учитывать в рассуждениях о религии, которая пересекает разнообразные поля, например, она активно взаимодействует с областью политики и менее – с наукой. Ценность духовного капитала определяется не только профессионалами, но и мирянами, что влечет за собой подрыв автономии религиозной сферы. Более того, «духовный капитал может быть ценной валютой в других областях, помимо религии, а непрофессионалы могут осуществлять духовную власть в силу материального или символического капитала, накопленного ими в другой области»¹⁶⁴. Б. Вертер приводит примеры вкусов, социальных предпочтений и поведения элиты США, повлиявших на духовность и религиозность простых американцев. Высокий статус

¹⁶¹ Цит. по: Verter B. Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu. P. 159.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Там же. P. 159–160.

¹⁶⁴ Там же. P. 164.

успешных людей в своих областях «(в широком смысле в сфере культурного производства) наделял их полномочиями узаконивать альтернативные верования в качестве духовных образцов среди своих когорт и через силу медиа – в широкой общественности»¹⁶⁵.

Символическая ценность позиционных духовных благ зависит от реального или предполагаемого дефицита. При этом их ценность снижается по мере увеличения их доступности. «Стоимость» отдельных разновидностей духовного капитала подвержена колебаниям рынка. Поэтому духовные причуды в современном обществе, которые религиоведам приходится все чаще объяснять, по мнению Б. Вертера, представляют собой социальную траекторию религиозной ценности. Более того, для накопления капитала в рамках распространенной, популярной религиозной традиции обычно требуется низкий уровень инвестиций по сравнению с эзотерической духовной альтернативой. Стоимость поиска внутри одной альтернативной системы взглядов достаточно велика. Чтобы минимизировать возможные потери (это происходит не всегда осознанно, в теории П. Бурдьё, чаще – наоборот), развивается духовная всеядность. Идеологическим основанием духовной всеядности выступает универсализм – «убеждение, что в основе всех религиозных традиций лежит один и тот же элемент божественной истины, каждая традиция является в равной степени путем к трансцендентности»¹⁶⁶. Другим основанием духовной всеядности является стремление к максимизации социальной сети, при минимизации инвестиций – это действенная защитная стратегия в гетерогенных, пористых обществах, где ценность духовного капитала нестабильна (в отличие от изолированных, традиционных обществ).

Помимо исследований духовного и религиозного капиталов, в рамках социально-экономического подхода, выделяются работы, направленные на исследование связи между духовными практиками и потреблением. Рынок разнообразных духовных практик стимулировал рассмотрение духовности в контексте потребления, а сами духовные практики могут рассматриваться как потребительские практики. Духовность, особенно потребительская духовность, стали феноменами глобального масштаба. Соответственно, ими все больше и больше интересуются не только религиоведы, антропологи и социологи

¹⁶⁵ Verter B. *Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu*. P. 164. Например, Рудольф Валентино (спиритизм), Олдос Хаксли (веданта), Джек Керуак (дзен), Битлз (трансцендентальная медитация и МОСК), Джими Пейдж (ритуальная магия), Ширли Маклейн (ченнелинг), Том Круз (саентология), Ричард Гир (тибетский буддизм), Мадонна (каббала).

¹⁶⁶ Там же. P. 168.

религии, но и исследователи прикладных экономических дисциплин, таких как маркетинг и менеджмент. Так, на пересечении религиоведения и экономических исследований рождаются многочисленные исследования практик духовного потребления, взаимосвязи рынков духовности, материальности духовности, телесности потребительской духовности и т. д. К. Хузмман (K. Husemann) и Д. Экхардт (G. Eckhardt) предлагают выделять такой феномен, как потребительская духовность, которая определяется ими как практики и процессы, в которые вовлечены люди при потреблении рыночных предложений (продуктов, услуг, мест), которые приносят «духовную пользу», утоляют жажду потребителей к значимым встречам с собственным внутренним «Я» или высшей внешней силой¹⁶⁷.

Рассмотрим некоторые важные исследования, связывающие потребление и духовные практики. Д. Риналло (D. Rinallo), Л. Скотт (L. Scott) и П. Макларен (P. Maclaran) характеризуют духовность как стремление к осмыслению и изменению жизни, одновременно связанное с идеями материализма и священного. Большинство религий, особенно авраамические религии, рассматривают божество как трансцендентное, обитающее вне творения, отделенное от физического творения. С одной стороны, в таких религиях чрезмерная погоня за материальными благами критикуется как помеха духовным занятиям. С другой – религиозные и духовные верования нашли отражение в материальной культуре в форме почитаемых объектов, предметов культа, предметов, связанных с религиозной деятельностью и т. п. Таким образом, потребление товаров и услуг может обеспечить материальные средства для достижения духовных целей.

В исследованиях духовного потребления материализм может представлять по-разному. Материализм может представлять в виде поиска счастья через потребление, особенно такая позиция характерна для людей, имеющих убеждение: «если физический мир – это все, что есть, то счастье можно испытать только в течение жизни»¹⁶⁸. Однако рациональное потребление материальных предметов и услуг может свидетельствовать и о других мировоззренческих позициях. Потребность в трансцендентном может проявляться в потреблении духовности и в самом явлении духовности как таковом. Более того, «потребление может быть средством переживания священного»¹⁶⁹. Само священное

¹⁶⁷ См.: Husemann K. C., Eckhardt G. M. Consumer spirituality // Journal of Marketing Management 2019. Vol. 35. № 5–6. P. 393.

¹⁶⁸ Rinallo D., Scott L. Maclaran P. Unravelling Complexities at the Commercial/Spiritual Interface // Consumption and spirituality. New York. 2013. P. 6.

¹⁶⁹ Там же.

может содержаться в актах потребления, которые выходят за рамки удовлетворения функциональных потребностей, которые могут быть рассмотрены широко (в нижнем регистре не обязательно связаны с трансцендентным, экстатическим опытом, а в верхнем регистре свидетельствуют об индивидуальном духовном, религиозном опыте). Авторы выдвигают идею о коммодификации духовного и сакрализации мирского в современном обществе, которые происходят по многим причинам. При этом исследователи наделяют особыми ролями потребителя и производителя/продавца духовных товаров и услуг, первые придают духовное значение актам потребления, вторые используют маркетинговые стратегии, стимулирующие эти значения.

Маргинализация материального в изучении духовной и религиозной практики не должна допускаться – считает Р. Кедзиор (R. Kedzior)¹⁷⁰. В контексте духовных и религиозных движений, размытие границ между сакральным и профанным наиболее обнаруживается в Нью Эйдж, где элементы сакрального смешиваются с рыночной экономикой. Кроме того, аморфная структура Нью Эйдж, отсутствие устоявшейся ортодоксальности и рукополагаемого духовенства расширяют возможности запуска новых духовных продуктов. Р. Кедзиор на примере «энергетических вихрей» г. Седоны (США) показывает роль рынка в обеспечении возможности потребления духовного опыта искателями. Самая интересная для нас часть его исследования касается непосредственно анализа практик потребления, которые обуславливают выбор той или иной духовной практики искателем и даже влияют на ее форму.

Паломничество – это одна из распространенных практик религии и духовности, которая традиционно определяется как физическое путешествие в поисках священного. В контексте духовности паломничество – это один из способов восстановить духовную энергию, истощенную повседневной жизнью, но это еще и поиск своего Я. Среди духовных искателей, г. Седона пользуется популярностью как место с высокой концентрацией «энергетических вихрей». «Энергетические вихри» Седоны могут быть рассмотрены как проблематичные, в смысле отсутствия общего понимания среди самих искателей духовности, что эти «вихри» собой представляют и как влияют на людей (в данном случае, мы ведем речь не о научной оценке, констатирующей отсутствие доказательств существования седонских «энергетических вихрей» как физического

¹⁷⁰ См.: Kedzior R. Materializing the Spiritual. Investigating the Role of Marketplace in Creating Opportunities for the Consumption of Spiritual Experiences // *Consumption and spirituality*. New York. 2013. P. 178.

явления). Это приводит духовных искателей к ряду проблем: что такое энергетические вихри, где они находятся, как получить к ним доступ, как присвоить энергию, какие последствия ожидать? Кедзиор называет эти проблемы «потребительской напряженностью» и указывает, что они служат аналитическим фоном для демонстрации того, как рынок занимает центральное место в обеспечении потребления и способствует материализации духовных переживаний с помощью «вихревой энергии». Потребительская напряженность снимается через рынок услуг: гидов, экстрасенсов, различных товаров, курсов и др. – в зависимости от потребностей искателей. По замечанию Р. Кедзиора, «задания находить вихри под руководством экстрасенса или целителя напоминают стратегию объединения продуктов, в которой одновременно решаются две проблемы потребителей: как найти вихрь, и как извлечь выгоду из его энергии»¹⁷¹.

Конкретные духовные практики по форме нахождения, переживания, присвоения вихревой энергии разнообразны вследствие проблематичности определения таковой. Это приводит к разным способам ее обретения (если не получается одним способом, можно иначе). Р. Кедзиор подчеркивает, что текучий и неоднозначный характер ожиданий потребителя дает рынку возможность поддерживать широкий спектр продуктов и услуг, связанных с вихрями. Конкуренция между поставщиками и увеличение продуктов на духовном рынке г. Седоны привели к дифференциации и нюансированию значений, придаваемых вихрям, тем самым дестабилизировав ожидания потребителей, усилив уже существующую потребительскую напряженность. Подобный маркетинг духовных переживаний обеспечивает широкий доступ на рынок различных групп потребителей с разной религиозной принадлежностью. Таким образом, существенное влияние на выбор той или иной духовной практики и на сочетаемость практик будет оказывать рынок, а сами духовные практики будут нести следы потребительских стратегий искателей.

Религиозные и духовные смыслы в современном мире переместились из формальных мест, таких как храмы, в область неформальных собраний: фестивалей духовности, ярмарок, семинаров, концертов и т. п. Р. Козинетс (R. Kozinets.) и Д. Шерри (J. Sherry) выявили три столпа современной потребительской культуры: 1) свобода выбора (условие автономии, рационального личного интереса, индивидуализма); 2) изменчивое «я» (постоянное прояснение своей идентичности на фоне конкуренции и

¹⁷¹ Kedzior R. Materializing the Spiritual. Investigating the Role of Marketplace... P. 188.

неопределенности); 3) популярное зрелище (взаимосвязь смыслов и ценностей повседневной жизни с новостными, спортивными, развлекательными брендами)¹⁷². Каждый из этих элементов связан с религиозностью потребителей или стремлением к трансцендентности. А вместе они составляют три фундаментальных базовых принципа практики, которую исследователи назвали «автотематолудизацией» (autothemataludicization). В их представлении, «автотематолудизация описывает процесс, в котором осмысленные переживания создаются сами собой (автоматически – как в “автобиографии” или “автоэротике”) не только индивидуумами, но и коллективами»¹⁷³. Это совместное создание коллективного потребителя, который включает в себя индивидуальные значимые и игровые духовные переживания, проявляющиеся в определенном месте. Р. Козинетс и Д. Шерри предполагают, что суть автотематолудизации, «по-видимому, заключается в приостановке рутины и приведении социальной логики повседневной жизни в мифологическое царство, где вопросы значения, самости и существования высшего порядка могут быть обдуманы и, по крайней мере, на мгновение приостановлены»¹⁷⁴. Таким образом, они не соглашались с теми исследователями, которые считают, что культура потребления губит человеческую душу. На примере фестиваля «Burning Man» («Горящий человек»), фундированного идеями Нью Эйдж, американской культуры DIY (Do It Yourself – сделай сам), а также потребительского сознания и протеста, исследователи демонстрируют вызывающую «парадокс в голове» участников диалектику духовных практик: с одной стороны – потребление, с другой – игра, творчество и перевоплощение. Р. Козинетс и Д. Шерри полагают, что духовные практики вне формальных мест и институтов, наподобие «Горящего человека», можно понимать, как трансформационные в силу концентрации участников на преобразовании себя, например, через исцеление, регресс в детство, внеэкономическое потребление (сжигание денег, топлива), публичную проблематизацию пола, секса, стигмы. При этом они сопровождаются глубокими трансцендентными переживаниями человека.

¹⁷² См.: Kozinets R. V., Sherry Jr. J. F. The Autothemataludicization Challenge Spiritualizing Consumer Culture Through Playful Communal Co-Creation // Consumption and spirituality. New York. 2013. P. 244.

¹⁷³ Термин состоит из несколько частей. «Auto» – сам. «Themata» исторически относится к административным единицам, созданным в середине седьмого века после мусульманских завоеваний византийской территории. «Themata» резонирует с идеей о том, что конкретный участок земли (также онлайн-пространства) присваивается и осваивается. Kozinets R. V., Sherry Jr. J. F. The Autothemataludicization Challenge Spiritualizing Consumer Culture Through Playful Communal Co-Creation // Consumption and spirituality. New York. 2013. P. 255–256.

¹⁷⁴ Kozinets R. V., Sherry Jr. J. F. The Autothemataludicization Challenge Spiritualizing Consumer... P. 261.

Альтернативные духовные практики и потребительская культура имеют много общего: в обеих областях идет поиск чего-то нового и лично значимого, присутствует постоянное стремление к будущему. К тому же в них наблюдается важная тенденция перехода от поиска вещей к поиску значимого опыта. Привлекательность «Burning Man» и его центрального ритуала сожжения заключается в отсутствии навязанного смысла, открытости и гибкости, в оставлении организаторами для участников возможности интерпретировать самостоятельно. Это соответствует философии духовности, согласно которой ритуал не имеет никакого смысла вне участника. Р. Козинетс и Д. Шерри полагают: «это сопротивление навязанному значению прямо противоречит традиционной организованной религии, деноминационные основы которой формируются на основе коллективной интерпретации значения определенных систем символов»¹⁷⁵. В конечном счете, «Burning Man» больше похож на веру, культуру или совокупность духовных искателей, не привязанных к конкретной вере, но открытых разным верам. Сами участники фестиваля задействованы в создании большого духовного рынка всевозможных предложений, который становится царством конкурирующих дискурсов, сливающихся вокруг одного события.

Еще одно значимое для нас исследование потребления, духовности и ее практик представлено в работах А. Поссамаи (A. Possamai). Под влиянием идей Ф. Джеймисона, А. Поссамаи пишет об альтернативной духовности как о части постмодернистских религий, а более точно – как о потребительской религии¹⁷⁶. Люди потребляют духовные товары и услуги для получения и обострения духовных переживаний. По сути, потребители духовности действуют в русле позднего капитализма, а религиозные супермаркеты являются выражением этого сдвига. Практики потребления и культурного заимствования, обнаруживаемые в духовности, при первом взгляде могут показаться поверхностным материализмом, однако их следует рассматривать как нечто более глубокое – это образ жизни, часть повседневности духовных искателей. Также это новый духовный способ существования в фазе позднего капитализма, это способ быть религиозным индивидуалистом, помещая власть в свое внутреннее «Я». Таким образом, по замечанию Поссамаи, «становится почти оксюмороном называть эти духовности

¹⁷⁵ Там же. Р. 248.

¹⁷⁶ См.: Possamai A. Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism // Culture and Religion. 2003. № 4. URL: <https://www.researchgate.net/publication/248934591P> (дата обращения: 12.04.2020).

“альтернативными”, поскольку они предстают частью доминирующей культуры современного общества, это часть логики позднего капитализма»¹⁷⁷.

Следующая важная идея А. Поссамаи связана с корреляцией между неолиберальным капитализмом и религией. Крепкие отношения между религией и экономикой существовали с момента их возникновения. В современном мире они сильно изменились, «поскольку неолиберальная экономика берет на себя сферу религии»¹⁷⁸ — религия теперь является частью неолиберализма и даже усиливает неолиберальную идеологию. Как это происходит? В рамках неолиберализма человек ответственен за себя сам, он определяет свое образование, карьеру, здоровье, ответственен за свое счастье и несчастье и т. п. В этой логике, выбор потребителя распространяется и на религию, а сама религия вследствие этого может рассматриваться в контексте потребительской культуры. Исследователь выделяет два идеальных типа религии, полностью охватывающих неолиберализм, пусть и по-разному: 1) гиперпотребительские религии, которые помещены в свободный рынок религии, философии и массовой культуры; 2) гипопотребительские религии, которые задействованы на более контролируемом религиозном рынке, торгуя продуктами в соответствии с принципами своих конкретных верований. Первый тип более эклектичен, тогда как второй тип использует только то, что соответствует следуемому религиозному тексту. На полюсах, образуемых этими типами религии, находится потребление, с той лишь разницей, что на одном — «праздник выбора», на другом — осознанный выбор в пользу меньшего выбора, а сам выбор контролируется сильной или слабой религиозной властью. Следовательно, альтернативная духовность относится к гиперпотребительскому типу религии.

Помимо социально-экономических оснований, духовные практики имеют антропологический фундамент, который рассматривается в рамках **антропологического подхода**. Этот способ изучения нацелен на исследование самих акторов духовных практик, на рассмотрение поведения участников духовных практик, на анализ отдельных сообществ и центров духовности, на выявление социальной организации искателей духовности и т. п.

Д. Холлоуэй (J. Holloway) призывает нас обратиться к исследованию практической стороны духовности. Духовность не состоит исключительно из идей, видений и

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Possamai A. The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Singapore. 2018. P. 20.

ценностей, она включает в себя практики. Более того, важно обратить внимание на телесные практики носителей духовности и то, как они меняют представление о сакральном и профанном в повседневности. Для этого исследователь обращается к изучению практик британских искателей духовности, например, медитаций, практик осознанности и т. п. Особый акцент он делает на телесных духовных практиках, столь важных для ньюэйджеровской духовности, так как полагает, что вера может возникать именно в них. Во время этих практик вера (как набор знаний, направляющих и вписывающих тело) возникает из телесной практики: «делай-верь (make-believe), а не верь-делай (believe-make)»¹⁷⁹. Люди, практикующие ньюэйджеровские медитации, фокусируют свое внимание на том, *как* медитация дает знание о духовном «я», при этом действия тела заставляют верить не меньше, чем сама исходная вера или убежденность. Таким образом, воплощенное телесное действие неизбежно и важно для подобных практик, через которые обретаются просветленные знания.

Для участников духовных практик характерно переживание священного пространства и времени через тело, которое формально остается в антураже повседневности. Эта достаточно интересная идея Д. Холлоуэя согласуется с нашими эмпирическими материалами. О чем же идет речь? Британский исследователь на примере духовных практик показал, как профанные повседневные пространства и времена реконфигурируются в сакральные топологии, а также, как духовные искатели достигают духовного просвещения через практику «перезаселения и сочленения мира». В качестве отправных точек своего рассуждения он, во-первых, оспаривает идею о том, что повседневность всегда означает профанное; во-вторых, указывает, что существуют практики, которые стремятся «очаровать» рутинные пространства и времена; в-третьих, необходимо вспомнить роль тела в первую очередь как производителя священного пространства и времени, а не только лишь как посредника или вместилища¹⁸⁰.

По наблюдению Холлоуэя, «священное воспроизводится или переизобретается в определенных ритуальных практиках или формах духовности», а понимание самого этого разделения на сакральное и профанное «является результатом такой религиозной или духовной работы»¹⁸¹. Следовательно, священное пространство и время – это результат

¹⁷⁹ Holloway J. Make-Believe: Spiritual Practice, Embodiment and Sacred Space // Environment and Planning. 2003. Vol. 35. P. 1966.

¹⁸⁰ Там же. P. 1962–1963.

¹⁸¹ Там же. P. 1963.

определенного набора отношений и практик. А духовные телесные практики можно считать трудом по разделению священного и мирского, в обрамлении повседневности. Обратим внимание, что сами повседневные ситуации в рассказах информантов Д. Холлоуэйя «заколдовываются» посредством телесного переживания сакрального.

Эмпирические наблюдения за духовными практиками привели Д. Холлоуэйя к обращению к акторно-сетевой теории Б. Латура. Холлоуэй пишет, что становление коллективного священного пространства-времени практикуется с тем, что обычно называется мирским: «телевизоры, каминные полки и диваны творчески вплетены и совместны в поле возникающей сакрализации»¹⁸². Таким образом, создание священного пространства-времени включает в себя коллективное агентство, где гетерогенные элементы являются со-творцами в освящении. С одной стороны, возражая Д. Холлоуэю, скажем, что нечто подобное мы можем обнаружить и в храмах, и в домах верующих «традиционных» конфессий. С другой – в этом случае вариативность предметов, участвующих в создании священного, будет значительно ниже, а самая низкая будет наблюдаться в храмах. Так как для духовных искателей правила ритуала и его вещного мира легко пересоздаются в зависимости от момента, следовательно, набор предметов и всего того, что окружает человека, и войдет в ритуал, будет наиболее вариативным. С третьей стороны, создание и ощущение священного в повседневности верующих «традиционных» конфессий тоже встречается. И этот вопрос требует дополнительного изучения.

Духовные практики напрямую связаны с просвещенческим проектом, запущенным Нью Эйдж, который частично состоит в осознании своей роли в сверхъестественном космическом плане. Соответственно, каждый должен сыграть свою роль в космическом плане распространения любви, увеличения знаний, исполнить духовную миссию. А это означает, что истинное или высшее духовное «Я» должно быть раскрыто, для чего используются различные исцеляющие практики, которые варьируются от регрессий в прошлую жизнь и сеансов очищения от токсинов до приобретения духовных знаний. Как поясняет Д. Холлоуэй, «одним из ключевых и повторяющихся способов достижения таких знаний является разграничение смысла ежедневных случайных событий и совпадений»¹⁸³. Переживания «синхронности» и «остановки», описанные Д. Холлоуэйем,

¹⁸² Там же. Р. 1968.

¹⁸³ Там же. Р. 1970.

позволяют искателям понять свою духовную судьбу через повседневность, наполненную непрерывным потоком событий. «Синхронность» – это стратегия объяснения совпадения действий, произошедших в повседневности, которые показывают правильность повседневной жизни духовного искателя в космическом плане. «Остановка» – это стратегия объяснения прерывистого упорядочивания практики повседневности. Остановка позволяет священному стать очевидным, открывает возможность понять внутреннюю духовность. Внутри остановки и синхронности искателями обнаруживается духовное существование и содержание. Также синхронность и остановка свидетельствуют, что каждое возможное действие, ситуация, событие или встреча могут быть истолкованы как проявление священного, его прорыв в повседневную жизнь.

Как уже отмечалось в нашей работе, большое значение имеет практический характер самопознания, признание своего тела как надежного инструмента для ориентации в мире. Изучение телесного аспекта духовных практик породило целое направление в исследованиях религии, которое занято исследованием проблем MBS-практик (mind-body-spirit (MBS) – разум-тело-дух (РТД)), альтернативного духовного целительства, медицинских аспектов духовности и ее практик¹⁸⁴. РТД-практик огромное количество, а их разнообразие поражает даже искушенного потребителя. Для того чтобы упорядочить конгломерат этих практик, С. Оу (S. Oh) и Н. Саркисян (N. Sarkisian) предлагают классифицировать основные духовные практики, описываемые в научной литературе как MBS-практики (mind-body-spirit), на следующие типы практик: 1) тип фитнес – акцентирует внимание на физической форме; 2) терапевтический тип – направлен на исцеление; 3) культовый тип – придает особое значение эзотерической духовности¹⁸⁵. От себя добавим, что значительная доля духовных практик так или иначе связана с практиками исцеления, которые мыслятся шире, чем просто исцеление от физической болезни.

Интересное исследование духовных практик исцеления и их связи с идеями духовности представлено в работе американского религиоведа Р. Фуллера. Он в своей известной книге «Spiritual, but not religious: understanding unchurched America» («Духовные, но не религиозные: понимание нецерковной Америки») продемонстрировал

¹⁸⁴ См.: Miller W. R., Thoresen C. E. Spirituality, Religion, and Health: An Emerging Research Field // American Psychologist 2003. № 58. P. 24–35 ; Fontana D. Psychology, Religion and Spirituality. Malden. 2003. 270 p; Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare / ed. M. Cobb, C. M. Puchalski, B. Rumbold. Oxford. 2012. 520 p.

¹⁸⁵ См.: Oh S., Sarkisian N. Spiritual Individualism or Engaged Spirituality? Social Implications of Holistic Spirituality among Mind–Body–Spirit Practitioners // Sociology of Religion. 2012. Vol. 73, №3. P. 301.

обращение духовных, но нерелигиозных искателей к альтернативным целительским духовным практикам не по причине отчаяния и неспособности научной медицины излечить человека, а совершенно по иным причинам, таким как возможность достижения здоровья и благополучия на еще более высоком уровне. Духовные целительские практики особой популярностью пользуются у среднего класса, у вполне здоровых людей. Также чаще ими занимаются образованные люди, соответственно, причина полного невежества тоже не имеет объясняющего значения. Р. Фуллер связывает причины популярности альтернативных систем исцеления с тем, что они позволяют людям быть духовными, но не религиозными, при этом успешно обеспечивая экзистенциальные встречи с нуминозной реальностью.

Доктрины (мифы) и терапевтические методы (ритуалы) альтернативных духовных систем исцеления помогают людям сделать свой мировоззренческий выбор через обращение к нецерковным традициям. При этом духовные практики исцеления всегда обнаруживают альтернативные мировоззрения. Через них зачастую происходит первое знакомство с новыми философскими и духовными взглядами на мир учителей-лекарей, чьи «нетрадиционные теории человеческой природы, часто включают откровенно метафизические взгляды на человеческий потенциал для достижения гармонии с высшими целительными силами»¹⁸⁶.

В современном мире духовные практики исцеления фактически заняли место религии (или значительно ее потеснили) в интерпретации здоровья и болезни, привлекая трансцендентный/сверхъестественный аргумент в свои толкования. Это стало возможно в силу сложившихся культурно-исторических обстоятельств. До научной революции религия доминировала в интерпретации болезни. После нее возникло фундаментальное разделение: церкви стали ответственными за лечение душ, в то время как медицинским работникам поручено лечение тел. Таким образом, церковь отказалась от своих методов исцеления, а альтернативные системы ««заново открыли» силу исцеления, чтобы привести людей к экзистенциальной встрече со священной реальностью»¹⁸⁷. Иными словами, воссоздание космологических драм, соединение этого и сверхъестественного миров вернулось в современный мир в рамках духовных практик. Фактически, альтернативные системы исцеления выполняют функции инициаций, ведя людей через

¹⁸⁶ Fuller R. Spiritual, but not religious: understanding unchurched America. Oxford. 2001. P. 102.

¹⁸⁷ Там же. P. 104.

опыт конкретной практики, направленной на духовную трансформацию. Подобные ритуалы обеспечивают проходящему через них человеку чувство удивления и тайны.

Р. Фуллер акцентирует наше внимание, что не каждая система альтернативного исцеления имеет свое духовное измерение. Большинство из существующих на сегодняшний день альтернативных систем новы для западной культуры, а степень новизны напрямую зависит от того, насколько альтернативное мировоззрение в них присутствует и как оно доносится до клиента. Изучив обширное метафизическое наследие хиропрактики Д. Палмера и Б. Палмера, холистического исцеления К. Пеллетье (K. Pelletier), Б. Сигела (B. Siegel), Г. Отто (H. Otto) и Д. Найта (J. Knight), терапевтические прикосновения и передачу праны Д. Кригер (D. Krieger), ньюэйджеровские концепции связи с духовным миром Э. Кейси (E. Cayce) и Д. Чопры (D. Chopra), хрустального исцеления К. Рафаэль (K. Raphael), исследователь убедительно показывает их отличие от современных моделей психосоматической медицины, признающей связь между телом, разумом и эмоциями. В случае холистической медицины ее основная предпосылка состоит в том, что «каждый человек является уникальным, целостным, взаимозависимым отношением тела, разума, эмоций и духа»¹⁸⁸. Несмотря на видимую схожесть положений научной психосоматической медицины и альтернативного холистического исцеления, между ними лежит непреодолимое препятствие, которое кроется в добавлении к формуле холистическими врачами «духа». Духовный аспект выходит за пределы нашей физической и психологической природы. И именно он в исследуемой системе координат играет причинную роль болезни – отмечает Р. Фуллер. Духовные практики исцеления требуют от людей в первую очередь внесения изменения в свое мировоззрение (духовное понимание), чтобы они смогли открыть потоки энергии и гармонии в теле, себе, вселенной, боге. Все разнообразие практик исцеления направлено на пробуждения духа внутри себя и открытые отношения с множественными мирами вокруг.

Истоки альтернативных духовных практик можно обнаружить в месмеризме, витализме, трансцендентализме, сведенбогианстве, теософии, увлечении восточными философиями и религиями. Нью Эйдж также повлиял на духовные практики: вернул связь с духовным миром для постановки «диагноза»; привнес ориентацию не на исцеление как таковое, а на достижение «наполненности и благополучия». Итог, подведенный Р. Фуллером, заключается в том, что основания для альтернативных

¹⁸⁸ Там же. Р. 108.

практик исцеления присутствуют уже не менее двух столетий в американской культуре. Рассматривать поведение среднего класса, обратившегося к духовности и к альтернативным практикам исцеления как ненормальное и привнесенное извне нельзя. Более того, если рассуждать в логике У. Джеймса, то в ситуации отсутствия вынужденного обращения к религии (кризиса), духовность и альтернативные практики исцеления оказываются более востребованы, при этом причудливым образом делая «религиозные убеждения живыми и важными для тех, которые не имеют серьезных физических недугов»¹⁸⁹.

Отдельным пунктом данного подраздела следует рассмотреть **классификацию духовных практик**. Значимость духовных практик внутри духовности колоссальна, т. к. она практико-ориентирована, не теоретична, а саморазвитие искателей духовности осуществляется в основном посредством практической деятельности. Свойственный духовности конгломерат разрозненных представлений, теорий и различных традиций порождает многообразие духовных практик. В зарубежном религиоведении не раз предпринимались попытки описать и классифицировать духовные практики, и здесь мы рассмотрим наиболее показательные из них.

Р. Ватноу, критикуя теории секуляризации, отмечает их недостаточную сосредоточенность на качественных изменениях самой духовности, на понимании позиции личности в отношении религии, личной религии. Причиной этого положения дел он называет неверную посылку исследователей религии, которые по-прежнему берут в качестве отправной точки религиозные убеждения и институты. Оттолкнувшись в своих рассуждениях от идеи У. Джеймса о «живой религии» (отсутствии доктрин, связи духовной практики с представлениями о себе), Р. Ватноу указывает на необходимость рассмотрения духовных практик в связи с культурными обстоятельствами, в которых они возникают. Люди, считает Р. Ватноу, прибегают к духовным практикам, чтобы лучше осознать свою духовность, ее обогатить и внутренне вырасти. Если духовность «указывает на трансцендентное состояние бытия или невыразимый аспект реальности, то духовная практика является более активной или намеренной формой поведения»¹⁹⁰, она проявляется в молитве, медитации, чтении, групповых ритуалах и т. п. В отличие от институтов, фокусирующих наше внимание на темах организации, лидерства, статуса,

¹⁸⁹ Fuller R. Spiritual, but not religious: understanding unchurched America. P. 121.

¹⁹⁰ Wuthnow R. Spirituality and Spiritual Practice // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by Richard K. Fenn. Malden. 2001. P. 309.

иерархии и власти, практики отсылают нас к слабоструктурированному поведению людей, они встроены в повседневную жизнь. Таким образом, согласно Ватноу, представляется полезным сосредоточиться не столько на членстве в учреждениях, сколько на духовных практиках, которые составляют духовность в повседневной жизни.

Р. Ватноу, описывая духовные практики, включает в них практики, проистекающие непосредственно из религии или связанные с ней, сами религиозные практики, практики духовности (личной духовности «personal spirituality»). Все они меняются со временем, однако, этот вопрос остается недостаточно исследованным в религиоведении. Так, он намечает три блока проблем, которые следовало бы изучить, сделав при этом именно духовные практики центром изучения. Во-первых, «мы все еще относительно мало знаем о том, что делают люди и как они это понимают»¹⁹¹; смутно представляем пути развития и изменения духовных практик в течение жизни человека; так же хорошо бы было их сопоставить с изменяющимися моделями институциональной привязанности. Во-вторых, почему еще следует изучать духовные практики – это дебаты о природе духовности и о людях, не интересующихся религией, но жизненно заинтересованных в духовности. Основная проблема этой дискуссии заключается в том, «что духовность является слишком неопределенным термином, чтобы иметь конкретное значение»¹⁹². По сути, автор предлагает отказаться от спекулирования по поводу новых настроений, волюнтаризма и я-изма (me-ism) и «извлечь выгоду из изучения того, что же на самом деле люди делают, чтобы следовать своей духовности»¹⁹³. Духовные практики – это наблюдаемые постоянные действия – о них говорят практикующие. Соответственно, они могут рассматриваться нами как «окно в духовность». В-третьих, взаимоотношения между духовной практикой и организованной религией становятся все более проблематичными. В дополнение к тому, что сами люди различают духовность и религию, произошел сдвиг в сторону большего разнообразия духовных практик. В условиях информационного взрыва люди расширили свои источники знаний о вариантах духовных практик – это не может не учитываться исследователями.

Опираясь на концепцию практик А. Макинтайра, где практика – это «связанная и сложная форма <...> кооперативной человеческой деятельности, с помощью которой блага, внутренние для данной формы деятельности, запускаются в ход в процессе

¹⁹¹ Там же. Р. 311.

¹⁹² Там же. Р. 312.

¹⁹³ Там же.

попыток установить те стандарты превосходящих другие достижения, которые являются присущими данной форме деятельности (и являются частично определяющими ее)»¹⁹⁴, Р. Ватноу выводит свое определение духовной практики: «духовная практика – это группа преднамеренных действий, связанных со священным», она «может привести к необычным переживаниям, но главным образом они происходят в повседневной жизни»¹⁹⁵. Наложив возвышенную концепцию практик на духовные практики, А. Макинтаир, получает их общие черты, которые «состоят в том, что они (практики) являются преднамеренными, они ориентированы на достижение внутренних благ, встроены в социальные институты, подразумевают моральные обязательства (или обязательства следовать определенным нормам), требуют интерпретации и самопознания, имеют истории и они переплетаются с другими практиками»¹⁹⁶. Р. Ватноу очень важно подчеркнуть намеренность духовных практик. Религиоведческие дискуссии о духовности зачастую характеризуют их как набор убеждений, как «неявное мировоззрение». Его же точка зрения заключается в том, что духовность есть нечто, что люди решаются делать, это обдуманное способы контакта с божественным, а не только само собой разумеющееся существование божественного. При этом, духовные практики, в отличие от набора методов, становятся достаточной частью жизни людей, поэтому им не нужно думать о каждом шаге.

Осознавая широту своего определения духовных практик, Р. Ватноу предлагает конкретизировать группы практик и проводить различия внутри них. Первый тип духовных практик – «практики благочестия». Различие лежит между духовной (spiritual) практикой в целом и практикой благочестия/набожности (devotional) как ее части: «Благочестивая практика – это действия, выполняемые с целью сосредоточения внимания на божественном, она обычно включает в себя усилия по передаче просьб или выражения поклонения, или благодарности божественному»¹⁹⁷. Подобную практику благочестия можно встретить в любой религии. Она касается не только коллективного участия в религиозной жизни, но и совершения религиозных обрядов в частной повседневной жизни, что поощряется внутри любой религии. Насколько можно понять Р. Ватноу, это, собственно, религиозные практики, например, молитвы, песнопения, медитации,

¹⁹⁴ Цит. по: Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик. СПб., 2008. С. 209. Измененный перевод Макинтаир А. После добродетели. М. 2000. С. 255.

¹⁹⁵ Wuthnow R. Spirituality and Spiritual Practice. P. 312.

¹⁹⁶ Там же. P.314.

¹⁹⁷ Wuthnow R. Spirituality and Spiritual Practice... P. 313.

дыхательные практики и т. п., а также обучение им внутри институциональной религии через курсы, самоучители и т. п., но совершаются они по желанию, по благочестию индивида в повседневной жизни.

Второй вид практик внутри конгломерата духовных практик – это практики, направленные на обогащение духовной жизни. Они не нацелены, в сравнение с практиками благочестия, на общение с сакральным. Скорее они направлены на понимание и интерпретацию благочестия. Групповые занятия по изучению катехизиса, чтение книг по истории религии, ретриты по выходным дням и т. д. поощряют вовлеченность, становление верующего. Таким образом, это своего рода «технологии», фундированные религиозными смыслами, поощряющие духовный рост.

Третьи – практики выражения духовности (*expressing spirituality*). В отличие от практик благочестия, направленных на прямой контакт с божественным, эти практики рождаются из осознания таких отношений. Живопись, искусство, музыка могут использоваться как средства для входа в контакт с божественным, быть способами выражения четкого или полусформированного чувства священного.

Четвертый вид практик основывается на личном отношении человека к священному. Для Р. Ватноу они выражаются в служении, гостеприимстве, управлении деньгами и временем, преданности работе и т. п. На первый взгляд, эти практики могут показаться похожими на практики выражения духовности. Однако для Р. Ватноу это не так: люди, демонстрирующие такую практику, могут в большей степени руководствоваться интеллектуальной рефлексией религиозного учения. Большинство религиозных учений устанавливает связь между чувством сакрального и выражением своего отношения к божественному через служение другим людям.

Классификация практик Р. Ватноу является важным шагом в попытке упорядочить массив духовных практик, однако для проведения эмпирического исследования представляется недостаточной. С одной стороны, известные духовные практики попадают сразу в несколько видов практик, также в классификации нет отчетливого разграничения между религиозными и духовными практиками. С другой стороны, соединение религиозных и духовных практик внутри классификации выглядит частично оправданным, так как духовность и религия связаны.

Итак, важным понятием этого исследования являются духовные практики. Для нашего эмпирического исследования духовных практик мы должны очертить круг тех

практик, которые будем называть духовными. В данном исследовании под духовными практиками мы будем понимать всю совокупность интерпретаций и действий, совершаемых людьми в связи с их опытом участия в духовности, находящуюся вне контроля и вне взаимодействия с религиозными институтами. Говорить о духовных практиках как о разновидности социальных практик можно по ряду признаков: присутствует регулярная повторяемость действий духовных искателей; существует разделение данного регулярно воспроизводимого способа действий средой духовных искателей; есть наличие смыслового основания, объясняющего способ проявления и закрепления духовных практик. Такое понимание духовных практик – как социальных практик – в данном исследовании позволяет избежать ряда трудностей: «представление о социальных практиках как неких видах регулярно повторяющихся действий, разделяемых и значимых для всего сообщества, но при всем этом отображающих реальное соотношение сил между материально-экономическим и коммуникативно-символическим началами социума, снимает многие методологические затруднения»¹⁹⁸.

Теоретический подход, заложенный П. Бурдьё и развитый Б. Вертером, оправдывает себя в отношении изучения духовности и ее практик. Представляется перспективным рассмотрение духовных практик в контексте социально-топологического подхода. Модель духовного капитала Бурдьё и Вертера для нашего исследования имеет ряд преимуществ. Во-первых, рассуждая о религии и духовности в современном мире, мы в большей степени говорим об изменениях. Именно для описания происходящих динамических процессов эта модель подходит лучше, т. к. ориентирована в большей степени на исследование изменений, а не стазиса. Б. Вертер показал, что скорость изменений в ограниченном (замкнутом на себе) поле намного быстрее, чем в крупномасштабном поле, которое характеризуется определенной структурной инерцией. Во-вторых, эта модель определяет «индивидуальные инвестиции не как линейное устойчивое накопление, а как непрерывный пересчет своей позиции»¹⁹⁹, что объясняет многообразие духовных практик, центров и поведение участников. В-третьих, поля могут быть изолированы религиоведами ради аналитических процедур, при этом нельзя забывать, что поля взаимозависимы. Именно в таких условиях взаимосвязанных полей мы обнаруживаем феномен духовности в наших эмпирических исследованиях.

¹⁹⁸ Дьяков А. А. Теория практик: социально-философский потенциал концепции // Известия Саратовского университета. 2011. Т. 11. Вып. 1. С. 9.

¹⁹⁹ Verter B. Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu. P. 170.

Духовность проявляется не только в дискурсах ее носителей, но и в определенных практиках, которые должны тоже рассматриваться во взаимосвязи друг с другом. Именно этого аспекта изучения духовности не хватает многим исследованиям, особенно изучающим исключительно дискурсы духовных искателей. Как отмечает М. Вуд, убеждения и ценности механически не трансформируются в действия, при этом дискурсы инсайдеров о самоуправлении, саморефлексии и детрадиционализации могут у ряда исследователей превращаться в «утверждения о том, что эти люди на самом деле действуют исходя из собственного авторитета, а не авторитета других»²⁰⁰, что методологически неверно. Также концентрация исключительно на дискурсе о субъективном опыте искателя духовности и его представлениях об отсутствующем внешнем источнике авторитета не позволяют дать теоретическое объяснение почему, казалось бы, столь независимый субъективный выбор индивидов, приводит их к схожему выбору.

²⁰⁰ Wood M., Bunn C. Strategy in a Religious Network: A Bourdieuan Critique of the Sociology of Spirituality // Sociology. 2009. № 2. P. 289.

§3. Современная религиозная ситуация в России как условие появления и развития духовных практик

В этом параграфе мы рассмотрим российский контекст духовных практик. Исследование религиозного контекста необходимо для понимания причин популярности духовных практик и специфики российского варианта их существования. Для этого мы обратимся к различным исследованиям религиозности позднесоветского времени и современности, проследуем от религиозной самоидентификации россиян, их представлений о ценностях и «других» религиях конца XX – начала XXI в. к внеинституциональной религиозности россиян.

С ослаблением советского атеизма в перестроечное время начинается быстрый процесс обращения к религии советских людей. Любопытно, что до демократических преобразований, инициированных М. С. Горбачевым, советские исследователи говорили о почти полном исчезновении религии. Имеющиеся цифры опросов населения РСФСР указывали на отличное усвоение уроков научного атеизма, верующих было очень мало. В 90-е гг. XX в. картина зеркально перевернулась – верующих стало больше, чем атеистов. С начала 90-х гг. наблюдается бурный рост численности всех конфессий. В целях нашего исследования мы коснемся роста численности православных верующих, так как в нашей стране и регионе исследования православными себя называет большинство населения. Динамика православной идентификации за 20 постсоветских лет поражает своими масштабами: если «весной 1989 г. 75% считали себя неверующими, а православных было лишь 17%, то в 2009 г. православными себя назвали 73%, атеистами – 7%, а каждый десятый не мог отнести себя ни к какому определенному вероисповеданию»²⁰¹. По разным социологическим опросам к концу 20-х гг. XXI в. в России от 56 до 80% респондентов идентифицируют себя с православием²⁰². При этом процент практикующих православных верующих (т. е. обладающих фактической религиозностью как комплексом поведенческих практик) крайне низкий – от 2 до 14%²⁰³

²⁰¹ Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестн. общ. мнения. 2009. №2. С. 65.

²⁰² На 2018 год по оценкам Левада-центра 75–80 % россиян относят себя к «православию» (См. <https://www.levada.ru/2018/01/23/otnoshenie-k-religiyam/>); по оценкам всероссийского опроса, проводимого «ЦИРКОН» на конец 2018 года 56 % россиян считают себя православными христианами. Подробнее см.: Задорин И. В., Хомякова А. П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями // Полития. 2019. №3. С. 161–184.

²⁰³ См.: Маркин К. В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии// Мониторинг общественного мнения. 2018. №2. С. 277.

(скорее, ближе к первой цифре). Во всероссийском опросе, проводившемся в январе 2020 г. «Левада-центром», доля людей, отнесших себя к группе «очень религиозных», составила 9% (как в целом по выборке, так и среди православных)²⁰⁴. Чем же объясняется стремительная смена мировоззрения и столь низкий процент практикующих верующих? И как это связано с распространением духовных практик в России?

Религиозная идентификация в России. Одними из простых объяснений результатов позднесоветских исследований религиозности могли бы быть отсылки к ангажированности исследователей и к страху респондентов. Социологи Д. Фурман, К. Каарияйнен и В. Карпов исключают идеологическое давление на информантов и исследователей, указывая, что в позднесоветское время опросы проводились с целью выявить удельный вес верующих в структуре населения. Частичное объяснение четкому атрибутированию себя не как атеиста, а как верующего, авторы видят в маятникообразном отношении к религии (к православию) существующее значительное время в России. Высшая точка – тотальная средневековая православная религиозность, постепенно размывается в Новое время процессами модернизации общества. Сами же результаты воздействия процессов модернизации на религиозную сферу России, по мнению исследователей, отличаются от большинства европейских: «крайний традиционализм православной церкви, ее полная, особенно с петровских времен, зависимость от самодержавного государства, жесткость и формализм идеологического контроля со стороны церкви и самодержавия подталкивали русское общество не к поискам новых форм религиозной жизни, а к идеологиям, прямо противоположным официальной идеологии “православия, самодержавия и народности”, атеистическим»²⁰⁵. Существовавшие институциональные препятствия для развития свободной религиозной мысли в дореволюционной России сделали почти невозможным публичное полемизирование с официальным православием: религиозное свободомыслие приравнивалось к ереси и преследовалось церковными и светскими властями. В такой ситуации «отрицание официальной религии было и проще, естественнее, и даже безопаснее, чем заинтересованные попытки реформировать и “оживить” ее»²⁰⁶.

²⁰⁴ См.: Пипия К. Кому нужен бог в конституции // «Левада-центр». 26.02.2020. URL: <https://www.levada.ru/2020/02/26/komu-nuzhen-bog-v-konstitutsii/> (дата обращения: 11.12.2019).

²⁰⁵ Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. М.: СПб. 2007. С. 7.

²⁰⁶ Там же. С. 8.

Исследователи считают, что логика обращения к православию при советской власти близка к логике обращения к атеистическим формам идеологии при царизме. По замечанию Д. Фурмана и соавторов, «...при советской “марксистской” власти стать и быть верующим было проще и безопаснее, чем стать неортодоксальным марксистом»²⁰⁷. А разочарование в сталинской редакции марксизма или последующих советских прочтениях марксизма толкало людей к диаметрально противоположным вариантам (в том числе – к религии).

Самые резкие перемены в общественном сознании приходятся на 1989–1990 гг. XX в.: «В 1991 г. доверяют РПЦ уже 68% (коммунистов 56%) – больше чем любому другому государственному или общественному институту; 72% (и 61% коммунистов) считают, что церковь дает ответы на моральные вопросы, 59% (50% коммунистов) – на семейные проблемы, 76% (71%) – на духовные запросы и 43% (40%) – даже на социальные»²⁰⁸. В сложных условиях распада советского мира, РПЦ, религия в целом, обрели огромный моральный авторитет у населения. Так, в начале 90-х гг. сложился и сохранился по сей день «проправославный консенсус». Он характеризуется большим количеством православных, чем верующих в бога и крайне низким количеством практикующих верующих. Исчезновение марксистско-ленинской идеологии не привело к резким изменениям в социальной психологии россиян, привычка к безальтернативности власти и к единой идеологии сыграла свою роль.

Другое объяснение, поставленным в начале параграфа вопросам, мы находим в работах Н. А. Зоркой и Б. В. Дубина. Авторы указывают на нерелигиозные причины самоидентификации как православного, связанные с социальной травмой постсоветского человека. Б. В. Дубин, анализируя российскую религиозность 90-х гг. XX в., формулирует несколько причин массового обращения к православию. Во-первых, это смыслоориентирующее и моральное значение, которое находят в нем россияне, но без религиозных обязательств, без личной ответственности и без практических императивов поведения. Во-вторых, в условиях органистических представлений об обществе в духе социальной мистики Л. Гумилева, Д. Андреева, с элементами социал-дарвинизма и коммунно-патриотических страхов вырождения и геноцида русских, православие соединяется с «русским мифом». Утверждение «русский, значит православный»

²⁰⁷ Там же. С. 10.

²⁰⁸ Фурман Д., Каариянен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. С. 20.

усиливает ксенофобские настроения, не толерантные к иным религиям, и прочие негативные установки. Причем, по замечанию Б. В. Дубина, «темпы роста подобного недоверия к окружающим выше как раз среди тех, кто заявляет о своей принадлежности к православию (особенно среди новообращенных и редко посещающих церковь), чем среди неверующих и никогда не веровавших»²⁰⁹. Происходит самоопределение через отрицание.

Н. А. Зоркая настаивает на «интерпретации массового обращения к православию не как на проявлении возрождения (утверждения религиозных систем ценностей) или формирования массовой религиозной культуры, а как на существенной составляющей идентичности постсоветского человека как государственного подданного, но не гражданина в политическом и современном демократическом понимании»²¹⁰. Исследователь обращает внимание, что среди российского населения число тех, кто связывает себя с православием, оказывается почти на 20% выше числа тех, кто верит в Бога (55% и 73% соответственно). И поясняет, что «называть себя православным стало общепринятой нормой для большинства, но для значительной части россиян такая идентификация не связана с религиозной верой или связана очень слабо»²¹¹. Можно согласиться с выводами социологов, что «в современной России понятия “православный” не является частью более широкого понятия “верующий”, а, скорее, наоборот – понятие “верующий” стало частью понятия “православный”»²¹².

Отношение верящих и не верящих в бога за 1990–2000-е гг. не изменилось. Данные социологических исследований свидетельствуют о том, что рост православной самоидентификации не сопровождался ростом религиозной веры. Более того, стремительный рост православной самоидентификации не привел к росту доли прихожан, отличающихся ортодоксальностью религиозной практики: «динамика такого важнейшего показателя связи веры и церкви, как частота посещения религиозных служб, показывает, что церковь даже теряет своих потенциальных прихожан»²¹³. Из этого видно, что люди не связывают свое «православие» с церковью.

²⁰⁹ Дубин Б. В. Православие, магия и идеология в сознании россиян (90-е годы) // Вестн. общ. мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2004. С. 367.

²¹⁰ Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе. С. 65.

²¹¹ Там же. С. 72.

²¹² Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. С. 41

²¹³ Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе. С. 76.

Анализируя динамику доверия к РПЦ и самоидентификацию как православного в социально-историческом контексте, Н. А. Зоркая выявляет причины роста православных, но не воцерковленных или вообще не верящих в бога. В период перестройки, смысловой доминантой роста православной идентификации был процесс демократизации при высоком доверии к церкви. Рост православной идентификации в середине 90-х гг. XX в. связан с отодвинутой по времени травмой от рыночных преобразований, распада СССР и слома советской идентичности. Именно в это время «...православие выступает как субститут или функциональная замена этнической общности, как феномен редукции сложно и многообразно устроенных прежних идентификационных взаимосвязей и структур к более простым и архаичным»²¹⁴. А сама церковь начинает выступать как институт, символически репрезентирующий утраченное государство, величие, «национальное» поле – советский народ. В это же время прекращается проработка РПЦ тоталитарного прошлого. Последняя волна православной идентификации достигла своего максимума в середине 2000-х гг. В смысловом отношении она повторяла предыдущую, но все более упрощая формы солидарности и усиливая противопоставление «свои – чужие». По мнению Н. А. Зоркой, «терпимость по отношению к “чужакам”: католикам, протестантам, сектантам и др. – оказывается чрезвычайно низкой, что выражается в росте ксенофобии...»²¹⁵. Эта же нетерпимость распространяется и на «Запад», «Европу» и т. п. Запрос на традиционализм, возникший в конце ельцинского правления, повлек за собой укрепление идей изоляционизма и великодержавности, реанимацию советских ментальных и идеологических комплексов, антизападничества. Н. А. Зоркая полагает, что это порождает православную идентификацию у все большего числа граждан, которая обретает черты государственной принадлежности, выступая субститутотом гражданства²¹⁶. Действительно, данные всероссийского опроса 2012 г. подтверждают эту точку зрения: 38% опрошенных посчитали подходящим для людей, живущих в России, определение «граждане России», тогда как к «православным» причислило себя 75–77% россиян²¹⁷. Еще одним свидетельством в пользу мнения Н. А. Зоркой является демонстративное

²¹⁴ Там же. С. 68.

²¹⁵ Там же. С. 69.

²¹⁶ Подробнее см.: Зоркая Н. А. Православие в постсоветском обществе. С. 89–106.

²¹⁷ Зоркая Н. А. Православие в постсоветском обществе. С. 92.

православие российской бюрократии как элемента принадлежности к правящей элите. В 2013 г. россияне замечали: «сейчас модно ходить в церковь»²¹⁸.

Так религиозная самоидентификация стала выражением гражданской идентичности в России. Комментируя это, Т. С. Пронина указывает, что «при отсутствии собственно религиозного опыта человек заменяет личную идентификацию сверхидентификацией с некой субъектностью, которая ему видится олицетворением желаемых характеристик»²¹⁹. В каком-то смысле, обращение к православию заменило государственную и атеистическую идеологию советского времени.

Е. Г. Каргина, подобно Н. А. Зоркой и Т. С. Прониной, полагает, что в России религия (в первую очередь православие) играет заметную роль в отечественной политике, а также в формировании идентичности и национальном возрождении. При этом присутствует российская специфика данного процесса. Динамика религиозности достигла своей точки насыщения на рубеже веков и более не растет, при этом среди православных число регулярно практикующих, в сравнении с другими религиозными группами, остается незначительным. Е. Г. Каргина показывает, что общественное сознание россиян остается светским, наследие атеистической традиции и секуляризма сохраняют свое влияние на мировоззрение и повседневный социальный мир россиян, которые не готовы видеть в религиозной традиции консолидирующую общество идею: «дальнейшая консолидация религиозных и политических элит как средства легитимации власти, будет усиливать обратный сакрализации и консолидации эффект – большую индивидуализацию религиозности, а также приводить к культурным противоречиям и конфликтам, протестным реакциям в ответ на стремление ограничить религиозный плюрализм»²²⁰.

Еще одно объяснение представлено в работе В. Карпова, Е. Лисовской и Д. Барри. Существуют субъективные основания того, как люди сами воспринимают, воображают и формулируют взаимосвязь своей этнической принадлежности и религии. В некоторых странах большинство жителей может считать себя римскими католиками (Польша), суннитами (Египет), шиитами (Иран) в силу истории и традиции. Однако, полагают

²¹⁸ «С точки зрения рационального человека, это шизофрения» // «Левада-центр». 29.11.2013. URL: <https://www.levada.ru/2013/11/29/s-tochki-zreniya-ratsionalnogo-cheloveka-eto-shizofreniya/> (дата обращения: 23.05.2015).

²¹⁹ Пронина Т. С. Религия и идентичность: «Homo post-Sovieticus» в поисках себя // Вестн. ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2017. №3. С. 166.

²²⁰ Каргина Е. Г. Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ : автореф. ... докт. соц. наук. Москва. 2015. С. 26.

исследователи, в действительности не все так просто, а такое отнесение себя к религии далеко от естественного и беспроblemного. В десекуляризационных обществах (посткоммунистических, постатеистических) возрождение религий может быть связано с возрождением этнорелигиозной идентичности. Представления о себе могут быть социально сконструированы, функционировать как идеологии этнорелигиозного единства и различия²²¹. Возникает феномен этнодоксии – это «система верований, жестко связывающая этническую идентичность группы с ее доминирующей религией»²²². На основе социологических опросов авторы показывают связь для респондентов между «русскостью» и православием. Таким образом, православие может выступать как символ этнической солидарности для одной группы, одновременно отделяя другие группы. Российский кейс интересен еще и тем, что мировые религии предполагают (в теории), надэтническую и наднациональную солидарность верующих, в то время как реальность расходиться с теорией. В опросе 2005 г. о роли православия как символа русской идентичности: 88% респондентов согласны и скорее согласны с утверждением «русский человек, даже если **не** крещен и в церковь **не** ходит, все равно православный в душе», 47% согласны и скорее согласны с утверждением «не русский человек, даже если он крещен и ходит в церковь, все равно никогда **не** станет по-настоящему православным»²²³.

О культурной составляющей религиозной самоидентификации и религиозности как ответе на поставленные вопросы о росте численности верующих, но не практикующих пишут С. Б. Филатов и Р. Н. Лункин. Они именуют этот феномен «культурная религиозность», которая отражает мировоззренческие, идеологические позиции человека, но не саму религиозность в прямом смысле²²⁴. Социолог религии Ю. Ю. Синелина рассматривала православную самоидентификацию россиян при низком уровне религиозного сознания как специфический вариант культурной самоидентификации. Изучив показатели религиозного поведения и сознания, а также участия в жизни религиозных организаций (за период 1989–2012), она находит, что в России сформировалось своеобразное ядро верующих в религиозном населении. Ядро «составляет около 10–15% населения (из них не менее 10% – православные, остальные

²²¹ См.: Karpov V., Lisovskaya E., Barry D. Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities // Journal for the scientific Study of Religion. Vol. 51. No. 4. P. 639.

²²² Там же. P. 644.

²²³ Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. С. 42

²²⁴ См.: Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная религиозность // Россия и мусульманский мир. Социологические исследования. 2005. №6. С. 36.

мусульмане и представители других конфессий)»²²⁵. Вокруг этого ядра сложилась периферия религиозного населения, время от времени участвующего в религиозной жизни, которая составляет около 30–35%. Остальных респондентов, аттестовавших себя как «православных» и «мусульман», исследователь определяет как «культурных православных и мусульман», для которых религия – это способ культурной самоидентификации, который мало сказывается на их образе жизни (это некий символ, но не основа для их мировоззрения).

В завершение обзора о православной самоидентификации, важной представляется работа К. В. Маркина о непрактикующих православных в контексте отечественной социологической теории. Он не удовлетворился объяснительными моделями Н. Зоркой и В. Чесноковой в отношении православной самоидентификации и религиозности. Анализируя данные «Ортодокс Монитор» (2011), К. В. Маркин обратил внимание на группу заявивших о «принадлежности к православному вероисповеданию, но при этом никогда или почти никогда не посещающих церковь» (таких 23%). Далее им проведено сравнение между упомянутой группой и группой «не относящих себя ни к какому вероисповеданию» по вопросу причин непосещения церкви. Он делает вывод о существенном различии между этими группами по вопросам веры в бога (10% и 45% соответственно), возможности быть христианином вне церкви (22% и 2%), желанию ходить в церковь, если бы не обстоятельства (20% и 7%)²²⁶. Несмотря на то что группа непрактикующих православных фреймирована институциональным православием, по словам К. В. Маркина, «за квазиинституциональной риторикой и даже редкой практикой вполне может скрываться внеинституциональная система предельных смыслов»²²⁷. Таким образом, картина отечественной религиозности заметно усложняется.

Характер ценностей. Обратимся к исследованиям ценностей, так как они являются важным показателем отношения к религии, представлений россиян о ценностях в целом и месте религии в них.

²²⁵ Синелина Ю. Ю. Динамика религиозности россиян (1989–2012) // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной) : материалы Третьей Международ. науч. конф. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород. 2013. С. 342.

²²⁶ Первая цифра в скобках – это группа «заявивших о принадлежности к православному вероисповеданию, но при этом никогда или почти никогда не посещающих церковь», вторая – «не относящих себя ни к какому вероисповеданию».

²²⁷ См.: Маркин К. В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения. 2018. №2. С. 288.

Одним из факторов повышения религиозности в России стал кризис ценностей и стремление преодолеть его в позднесоветское время. Травма, связанная с разрушением советской системы ценностей и распадом СССР, продолжает проявляться в XXI в. через поиск врага, радикальные противопоставления, разного рода компенсации, имеющие этнический, национальный, религиозный и другие характеры. Например, в опросе Фонда «Общественное мнение» (ФОМ) 2014 г. россияне продемонстрировали свою убежденность, что сейчас «меньше духовности, чем было в советские годы, но зато больше, чем в странах Запада»²²⁸. В 2000 г. М. П. Мchedлов указывал на привязку россиянами своих ценностей к определенной религиозной традиции: православие связывается с ценностями государства, великой державой, национальностью; ислам – с патриархальными ценностями²²⁹.

В ходе своего масштабного исследования российской религиозности (1991–2005), Д. Фурман, К. Каарияйнен и В. Карпов выявили секулярные основания современной российской морали и ее ценностей. Рост религиозности практически не влияет на моральную эволюцию российского общества, что исследователи охарактеризовали, как «парадоксальное явление – “секуляризацию” морали, идущую параллельно росту религиозности»²³⁰. В такой ситуации, от религии и церкви не ждут помощи в решении проблем личной и общественной жизни. Потребность в церкви как надмирном явлении²³¹, которое бы освещало жизнь, присутствует и даже растет, однако она соприкасается с повседневной жизнью ограниченно. Лишь отстраненность и «надмирность», неизменность церкви позволяет создать единство вне зависимости от статусов людей. При этом у православных фиксируется точка зрения о принципиальном отсутствии внутри церкви дискуссий, разногласий, поисков нового, конкретных повседневных дел и их оценки.

Во всероссийском опросе о ценностях 2018 г. присутствовал пункт о безопасности как ценности. У респондентов спросили: на кого они надеются, думая о возможных угрозах, и кто прежде всего поможет обеспечить эту безопасность. Из вариантов ответа (на себя, на друзей, на власти, на СМИ и т. п.) 18% всех респондентов выбрало «на бога»,

²²⁸ Россияне о духовности // ФОМ. 03 июля 2014. URL: <https://fom.ru/TSennosti/11589> (дата обращения: 11.03.2017).

²²⁹ См.: Мchedлов М. П. Вера в России в зеркале статистики // НГ-Религии. 17.05.2000. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2000-05-17/5_faithmirrored.html (дата обращения: 09.09.2020).

²³⁰ Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. С. 77.

²³¹ Там же. С. 28.

среди православных – 24%, среди православных, часто посещающих храмы – 38%²³². С большим отрывом лидирует по числу ответов позиция «на себя самого и своих близких» – 88%²³³. Таким образом, полагают исследователи, полученный результат двоякий: с одной стороны, религия продолжает выполнять свои психологические функции, придавая ощущение уверенности и защищенности; с другой – упование на бога – это косвенное свидетельство сомнений россиян в возможности достучаться до «земных» инстанций.

Ценностная картина, зафиксированная социологами в 90-е XX – середине нулевых годов XXI в., сохраняется и в 10-е гг. XXI в. Религиозность и религия могут оказаться слабосвязанными для россиян даже в среде верующих, как это было зафиксировано исследовательской группой ЦИРКОН в ходе всероссийского опроса 2018 г. На вопрос о значении религии для человека: «только для каждого пятого верующего (19%) религия означает возможность общения с богом, личного спасения»; «для значительной же части верующих (42%) религия – это национальная духовная и культурная традиция»²³⁴, с последним согласны 36% респондентов в целом.

И. В. Задорин и А. П. Хомякова выявили, что только 6% населения страны указывают веру в бога в качестве одного из своих потенциальных приоритетов. Даже среди православных христиан этот показатель невысокий и составляет 8%²³⁵. Выяснилось, что вера в бога находится в группе 5-и наименее важных ценностей для респондентов, которая выглядит так: путешествия, открытие новых мест – 35%, общественное признание, авторитет, уважение окружающих – 34%, вера в бога – 33%, насыщенная, многообразная жизнь, новые впечатления – 32%, общение с природой, регулярное пребывание на природе – 30%. Пятью важнейшими ценностями россияне назвали: здоровье собственное и близких – 76%, семейное счастье, дети – 62%, материальный достаток, благосостояние – 42%, личная безопасность (своя и своих близких) – 40%, свобода, независимость, возможность управлять собственной жизнью – 38%²³⁶. Таким образом, базовые витальные ценности в первую очередь востребованы

²³² Задорин И. В., Хомякова А. П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями // Политика. 2019. №3. С. 171.

²³³ Измерение степени ценностной солидаризации и уровня общественного доверия в российском обществе. Презентация в МИЦ «Известия» 26.03.2019 // «ЦИРКОН». URL: <http://www.zircon.ru/upload/iblock/925/Proekt-Doverie-i-zennostnaya-solidarizacia-strahi-i-opaseniya.pdf>

²³⁴ Задорин И. В., Хомякова А. П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах... С. 167–168.

²³⁵ Там же. С. 170.

²³⁶ Измерение степени ценностной солидаризации и уровня общественного доверия в российском обществе. Презентация исследования в МИЦ «Известия». 26.03.2019 // «ЦИРКОН». Исследовательская группа. URL: http://www.zircon.ru/upload/iblock/5cd/Doverie_i_solidarizacija_Obzor.pdf (дата обращения: 02.12.2020).

россиянами (52%), однако и ценности самоутверждения (14%), гедонизма (10%), альтруизма (10%), универсализма (9%) присутствуют²³⁷.

Сохраняющаяся с перестроечного времени общая лояльность к православию и признание роли РПЦ в жизни страны не приводят к слиянию светского и религиозного. Еще один интересный результат группы «ЦИРКОН», подтверждающий выводы социологических исследований предыдущих лет, указывает, что нравственность не определяется верой и даже не зависит от нее для россиян в целом и для православных верующих в частности (включая часто посещающих храм). В 2018 г. 24% населения полагали, что в основе нашего общества должны лежать религиозные ценности, а «остальные три четверти опрошенных (74%) убеждены, что оно должно строиться на общих ценностях, разделяемых всеми вне зависимости от этноконфессиональной принадлежности»²³⁸. По данным «Левада-центра» видно, что большинство россиян предпочитают отделять светское от религиозного, и число соотечественников, придерживающихся данного постулата, растет: «в январе 2020 г. суммарная доля респондентов, согласных с мнением, что “церковь не должна оказывать влияние на принятие государственных решений”, достигла 68%, и за последние два года мы видим максимальную с 2005 г. поддержку этого мнения»²³⁹. При этом из них 40% ответили – «определенно нет», что само по себе показательно. Только 9% опрошенных – «определенно да», но доля выбирающих такой ответ респондентов с 2005 к 2020 г. снизилась с 16 до 9%.

В этом разделе мы не можем не упомянуть результаты исследований Всемирного обзора ценностей (World Values Survey или WVS), стартовавшие под руководством Р. Инглхарта в 80-е гг. XX в. Результаты WVS согласуются с выводами отечественных социологов. На шкале ценностей, состоящей из двух категорий – ценности выживания vs самовыражения и традиционные vs секулярно-рациональные ценности – в проведенных 6 волнах исследований Россия устойчиво демонстрирует главенство ценностей выживания и секулярно-рационального толка²⁴⁰. Таким образом, все же нерелигиозные ценности выходят на первый план у россиян.

²³⁷ Там же.

²³⁸ Задорин И. В., Хомякова А. П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах... С. 174.

²³⁹ Пипия К. Кому нужен бог в конституции // Ведомости. 26.02.2020. URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2020/02/26/823821-komu-nuzhen> (дата обращения: 03.03.2020).

²⁴⁰ Подробнее см.: <http://www.worldvaluessurvey.org> Седьмая волна (2017–2021) еще не завершена.

В контексте разговора о ценностях может быть поднят вопрос о доверии и солидарности, группах, объединенных целостным комплексом взглядов. В современной России наблюдается низкий уровень доверия к институтам и Другому²⁴¹, что дополнительно стимулирует индивидуализацию поведения россиян и его представлений. Также исследователи отмечают, что российское общество внутренне разнообразно и фрагментировано, более того, «...идеологические построения-цепочки уже не объединяют людей в крупные общности»²⁴², общество представляет собой узкие и максимально разнящиеся по своим внутренним параметрам группы. Полагаем, в таких обществах, в которых религия является объектом выбора и нет доверия к институтам и к Другому, а вся ответственность за личное благосостояние лежит на самом человеке, духовность и ее практики оказывается востребованными. Дело в том, что духовность становится инструментом, позволяющим настроить различной природы идеи и практики (в том числе религиозные) к потребностям конкретного индивида. В этом отношении можно было бы сказать: сколько людей – столько духовностей. Однако мы согласны с наблюдением А. Матецкой: «Множество уникальных биографических ситуаций могут иметь типологические черты, порождающие некий общий запрос к религии и соответствующие изменения в религиозной сфере»²⁴³. Именно общий запрос порождает общие черты духовности и позволяет нам говорить о ней в целом.

Итак, отношение к ценностям, к религии как ценности, специфика современной российской религиозности, не зависимо от широко или узкого ее понимания²⁴⁴ приводит к мысли об одновременном сосуществовании разных мировоззренческих парадигм. Мы находим вполне обоснованную позицию И. В. Задорина и А. П. Хомяковой, согласно которой в российской религиозности можно обнаружить черты традиционализма и попыток его реконструкции (этническое-конфессиональное-культурное), модерна с

²⁴¹ Подробнее см.: Ценности солидаризации и общественного доверия в России // URL: <http://doverie.zircon.tilda.ws/> (дата обращения 22.09.2020); Доверие институтам. 21.09.2020 // «Левада-Центр». URL: <https://www.levada.ru/2020/09/21/doverie-institutam/> <http://doverie.zircon.tilda.ws/> (дата обращения: 22.09.2020); Edelman Trust Barometer. Global Report 2019. URL: https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2019-02/2019_Edelman_Trust_Barometer_Global_Report.pdf; Доверие институтам. 21.09.2020 // «Левада-центра». URL: <https://www.levada.ru/2020/09/21/doverie-institutam/> <http://doverie.zircon.tilda.ws/> (дата обращения: 22.09.2020).

²⁴² Задорин И. В., Хомякова А. П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах... С. 179.

²⁴³ Матецкая А. В. Рефлексивность и религиозность в современном обществе // Южный полис. Исследования по истории современной западной философии. 2017. №3. С. 91.

²⁴⁴ Узко понимаемая религиозность – это выполнение людьми официально установленных в религиозных системах норм и предписаний. Широко понимаемая религиозность – это направленность сознания и поведения людей на ценности, в основе которых лежит вера в их сверхъестественное происхождение.

отзвуками советского прошлого (рационализм, атеизм, индивидуализм) и постмодерна (деконструкция религии, эклектизм, саморегуляция).

В данных социологических опросах начала 2000-х – конца 2010-х гг. важным для нашего исследования представляется, то что люди ищут поддержки в решении своих личных и общественных жизненных проблем вне сложившихся религиозных организаций. Надежда в первую очередь на себя может порождать интерес к различного рода практикам, знаниям, средствам и методикам, которые бы быстро повышали жизнестойкость человека. В этом отношении духовные практики претендуют на роль как раз как таких способов повышения жизнестойкости. Духовность представляется искателям как концентрат всего лучшего и эффективного, что только может быть обнаружено в психологии, религии, философии, науке, этнических традициях и т. п., выраженный в практической форме – такой, которая должна решать проблему на всех уровнях жизни человека здесь и сейчас (при этом вопрос научного подтверждения эффективности здесь находится на периферии или вообще отвергается).

«Другие религии» и внеконфессиональная религиозность. Для понимания контекста духовных практик в России важно осознание отношения россиян как к религии в целом, так и к разным вероисповеданиям. Возникшие свобода совести и свобода вероисповедания в России конца XX в. позволили появиться на российском рынке религий широкому их предложению и увеличению числа верующих. Однако рост числа верующих в постсоветское время не сопутствовал росту значимости религии как внутренней потребности человека для большинства россиян. Из вышеописанного в параграфе явствует, что причисление себя к конфессии зачастую связано с нерелигиозными факторами. Исследователь российской религиозности Е. Кочергина считает, что «речь идет о действии коллективных норм, заставляющих человека некритически и не слишком осознанно присоединяться к “своим” в противоположность всем “чужим”»²⁴⁵. Таким образом, она заключает, что, в социологическом смысле, все это указывает на давление среды, общих мнений, принуждающих индивида к условному или конформистскому переопределению себя.

Отечественные социологи зафиксировали определенную иерархию в отношении к различным религиям. Отношение к православию неизмеримо лучше, чем к другим

²⁴⁵ Кочергина Е. Религиозность // «Левада-центр». 18.07.2017. URL: <https://www.levada.ru/2017/07/18/religioznost/> (дата обращения: 09.09.2020).

религиям, при этом отношение к другим религиям скорее отрицательное. За 9 лет исследований Д. Фурмана, К. Каарияйнена и В. Карпова эта иерархия оставалась относительно стабильной. Иерархия строится не по принципу близости к распространенному православию/христианству: «отношение к исламу, буддизму, например, лучше, чем отношение к баптизму, к иудаизму – лучше, чем к адвентизму»²⁴⁶. Сами авторы объясняют это тем, что ислам, буддизм, иудаизм и католицизм воспринимаются как религии соседних народов, не распространявшиеся на русских, и не вторгавшиеся в область самоидентификации, тогда как баптизм и адвентизм «вносят плюрализм в сферу, где нет места плюрализму, новое – в сферу, которая должна оставаться неизменной, создают возможность выбора в сфере, где не должно быть выбора»²⁴⁷. Еще одно объяснение этому феномену иерархии и разделению религий дает Е. Кочергина, которая видит основания для разделений между верующими не по догматическому признаку (христиане/не христиане), а по признаку институциональному – церковь/секта: «подобная инаковость маркируется в обществе как “не свои” и запрещается»²⁴⁸.

В ходе множества исследований зафиксировано амбивалентное отношение к религиям в России. Например, представители «Левада-центра», проанализировав данные всероссийского опроса об отношении к религии среди городского и сельского населения (декабрь 2017 г.), выявили, что, «несмотря на заявленное положительное отношение к людям других конфессий или атеистам, абсолютное большинство граждан России готовы запрещать существование инакомыслящих и инаковерующих (как чужих), даже если знания об их жизни и вере носят очень аморфный и неопределенный характер»²⁴⁹. За 2008–2018 гг. отношение россиян в целом к представителям религиозных конфессий осталось без изменений, не смотря на определенный рост декларативной терпимости населения в отношении атеистов и иудаистов²⁵⁰. Интересным представляется некоторое увеличение числа положительно относящихся к представителям восточных религий: индуистам и буддистам (с 40% до 46% и с 41% до 47% соответственно)²⁵¹. «Левада-центр»

²⁴⁶ Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. С. 29.

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ Кочергина Е. Религиозность // «Левада-центр». 18.07.2017. URL: <https://www.levada.ru/2017/07/18/religioznost/> (дата обращения: 09.09.2020).

²⁴⁹ Отношение к религии // «Левада-центр». 23.01.2018. URL: <https://www.levada.ru/2018/01/23/otnoshenie-k-religiyam/> (дата обращения 09.09.2020).

²⁵⁰ Там же.

²⁵¹ Там же.

объясняет это их возросшей популярностью на уровне повседневности и потребления (вегетарианские кафе, центры йоги). В отношении неправославного христианства, картина 90-х – 2000-х гг. в целом сохраняется. Согласно Д. Фурману и соавторам, о позитивном отношении к протестантам заявляют больше 60% респондентов. В то же время, почти 80% россиян одобряют запрет «Свидетелей Иеговы»²⁵², хотя большинство знает, что это вариант христианства. При этом отмечаются гендерные различия в ответах на подобные вопросы: «в целом у российских женщин чаще встречается положительное отношение к представителям всех религий, чем у мужчин, которые чаще женщин выбирают индифферентную позицию «ни положительно, ни отрицательно»²⁵³.

Об отношении россиян к новым религиозным движениям (НРД) мы знаем из опросов Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) и Фонда «Общественное мнение» (ФОМ). Несмотря на то что большая часть населения не сталкивалась с представителями организаций НРД, отношение к подобным организациям носит скорее негативный характер²⁵⁴. На открытый вопрос ФОМ: «какие мысли, чувства, ассоциации у вас возникают, когда вы слышите выражение “новые религиозные движения”?» даны следующие ответы, которые были объединены в группы: в 25% случаев респонденты отвечали – «резко отрицательные», в 7% – «секты», 6% – «я исповедую традиционные религии», 5% – «обман, мошенничество, опасность, зомбирование людей», по 3% пришлось на ответы: «я за свободу вероисповедания» и «безразличие», 2% – относятся «положительно», остальные ответы (в основном отрицательного характера) укладываются в 1–2%, самая большая группа – 40% респондентов – «затрудняюсь ответить, нет ответа»²⁵⁵.

Представителей НРД россияне часто называют «сектантами», что неверно с религиоведческой точки зрения. В «сектанты» современные россияне записывают всех, кто малопонятен, на кого направлен антикультистский дискурс. В эту категорию попадают все: от виссарионовцев и саентологов, до кришнаитов и баптистов. Такое мировоззрение в отношении новой религиозности в России не является чем-то новым, на наш взгляд. Исследователь истории отечественного религиоведения Р. О. Сафронов указывает на доминирование термина «секта» в обозначении «нетрадиционных»

²⁵² Кочергина Е. Религиозность.

²⁵³ Отношение к религии.

²⁵⁴ Гёзаян И. Г. Трансформация религиозности // Мониторинг общественного мнения. 2011. №1. С. 155.

²⁵⁵ Отношение к новым религиозным движениям. Что думают россияне о новых религиозных движениях?// ФОМ. 25.03.2014. URL: <https://fom.ru/TSennosti/11418> (дата обращения: 09.09.2020).

религиозных движений в советской научной литературе, которая генетически связана с предыдущим этапом становления науки о религии в России: «понятие «секта» и для дореволюционных, и для советских исследователей имеет негативный смысл: для одних в догматическом плане, для других в идеологическом»²⁵⁶. При этом в советской науке понимание сектантства сложнее дореволюционного. С одной стороны, оно служит примером классовой борьбы (потому – положительно), с другой – примером религиозного (потому – отрицательно). Объяснение исследователь здесь видит в том, что «столь долгая история негативного понимания термина делает очень сложным восприятие его сегодня в качестве нейтрального»²⁵⁷.

Нам представляется важным рассмотрение истории термина, а также способов его использования современными россиянами: на наш взгляд, и в случае НРД продолжают действовать те же принципы отношения к религии, которые изложены выше. Так как «сектанты» – это «чужие», то в свое пространство россияне не готовы их пускать, а сами слова «секта» и «сектантство» – уже хорошо знакомые (несмотря на неверное их понимание) – стали маркерами враждебного Другого. По данным опроса ВЦИОМ за декабрь 2007 г., «врагами православия» были названы: сектанты (26%), в меньшей мере – оккультисты, последователи магии, астрологи (9%), представители нехристианских религий (5%), других ветвей христианства (2%), атеисты (4%)²⁵⁸. И. Г. Гёзаян приводит данные опроса ВЦИОМ о НРД/сектах: только 1% готов вступать с ними в брак, 2% могли бы их принять в качестве коллег, 3% – друзей, 5% – в качестве соседей, а 49% – почти каждый второй респондент – «не хотел бы иметь с представителями религиозных сект ничего общего, вплоть до отказа от совместного проживания в одной стране»²⁵⁹. Примечателен выяснившийся в ходе опроса факт, что среди респондентов, имевших отношения с представителями «сект», социальная дистанция и неприязнь меньше.

Чтобы узнать об отношении россиян к эзотерике и мантике в 10-е и 20-е гг. XXI в., мы можем обратиться к результатам международной программы социальных исследований (ISSP) по теме «Отношение к религии» (1998, 2008, 2017) и данным ВЦИОМ (1990, 2015, 2019). Во время третьей волны ISSP было выяснено: каждый

²⁵⁶ Сафронов Р. О. Изучение сект в советском религиоведении: терминология и подходы // Религиозная жизнь. URL: 05.12.2013. <https://religious.life/2013/12/safronov-izuchenie-sekt-v-sovetskom-religiovedenii/> (дата обращения: 09.09.2020).

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ Гёзаян И. Г. Трансформация религиозности. С. 155.

²⁵⁹ Там же.

седьмой россиянин в своей жизни прибегал к услугам альтернативной медицины; каждый десятый пользовался услугами гадалки/астролога; каждый пятый россиянин читал журналы/книги по эзотерике (среди женщин – уже каждая четвертая)²⁶⁰.

Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ) анализировал отношение россиян к приметам и явлениям из разряда сверхъестественного. Позиции россиян относительно вопросов веры в предсказания, приметы, колдовство, спиритические сеансы, НЛЮ и т. п. стали смещаться в сторону скептицизма. Но не все настолько однозначно, как может показаться на первый взгляд: социологи считают важным подчеркнуть, что с 2015 г. стремительно растет доля неопределившихся со своим отношением к паранормальным явлениям. На 2019 г. увеличилась доля россиян, которые затрудняются в ответах, т. е. не были однозначны в своей позиции к сверхъестественному. Например, увеличилась доля россиян, которые не могут «однозначно оценить существование способностей у других людей к предсказыванию будущего, судьбы (27% против 7% в 2015 г.)», «выросла доля неопределившихся с отношением к возможности лечения болезней биополем (31% против 12% в 2015 г.)», выросла «доля тех, у кого нет однозначного мнения о существовании возможности передавать и принимать мысли на расстоянии, а также перемещать предметы усилием мысли (25% против 8% в 2015 г. по каждому из указанных пунктов)», увеличилась доля тех, которые «не определились в отношении колдовства и порчи (с 8% в 2015 г. до 22% в 2019 г.)»²⁶¹. В ходе исследования было выявлено, что 31% россиян уверены в личном обладании колдовскими силами и способностями. Чаще (36%) такая позиция характерна для женщин.

Несмотря на знакомство большого числа россиян с эзотерикой, мистикой, идеями Нью Эйдж и т. п., собственно сторонников НРД мало. По данным «ЦИРКОН», число зарегистрированных религиозных организаций, собранных на основе Госстата, – от 1 до 2,3%, причем доля официально зарегистрированных НРД существенно не менялась в течение 14 лет: «в 2005 г. их количество составляло 2,9% от общего числа религиозных организаций»²⁶². Также стоит отметить, что внутри НРД не существует организационного единства, а сами организации немногочисленны.

²⁶⁰ Вера в сверхъестественное // «Левада-центр». 16.01.2018. URL: <https://www.levada.ru/2018/01/16/17439/> (дата обращения 11.12.2019).

²⁶¹ Вера в необъяснимое: мониторинг // ВЦИОМ. 2 июля 2019. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9783> (дата обращения: 04.05.2020).

²⁶² Нетрадиционные верования в России. Итоговый аналитический отчет / под рук. А. П. Хомяковой. URL: <http://www.zircon.ru/upload/iblock/6a1/netraditsionnye-verovaniya-v-rossii-itogovyy-analiticheskiy-otchet.pdf> (дата обращения: 11.12.2019).

Оценки численности приверженцев НРД в России практически отсутствуют. По мнению Р. Н. Лункина, в 1990-е гг. был всплеск НРД, сейчас же число сторонников НРД стабилизировалось, а численность активных последователей НРД в России не более 300 тыс. человек²⁶³. Не ожидает численного увеличения последователей НРД на российском религиозном поле и Н. В. Шангин, который полагает, что существующие механизмы закрепления статуса (такие как юридическая система, средства массовой информации, позиция экспертного сообщества) не позволяют им изменить свой статус, скорее, работают против них. По наблюдению Н. В. Шангина, «юридическая система затрудняет создание новых организаций. СМИ показывают деятельность НРД исключительно в негативном свете. Позиция научного сообщества неоднозначна, но большим влиянием вне научной среды пользуются ученые, негативно относящиеся к НРД»²⁶⁴.

Проблема внеконфессиональной религиозности является новой и слабо изученной в отечественном религиоведении. На текущий момент в России как количественные, так и качественные эмпирические исследования по проблемам внеконфессиональной религиозности малочисленны. (Мы намеренно не обращаемся здесь к исследованиям, связанным с изучением Нью Эйдж и духовности в России, а сосредоточились именно на проблеме внеконфессиональности как феномена.) Отмечается, что в основном это спекуляции, а уровень этих работ низкий²⁶⁵. Более того, авторов таких работ характеризует скорее склонность к оценочной позиции и необоснованное морализаторство, нежели научная методология и стремление к объективности. Например, указания на внеконфессиональную религиозность представляются как свидетельства «хаоса» и «узости сознания», которым должно быть противопоставлено нечто, аргументируемое весьма специфическим образом, например: «...лишь плотная символическая ткань культа, имеющая свое основание в конкретном Боге, позволяет человеку взойти до *светоносности* сознания»²⁶⁶.

Все же и по этой тематике есть исследования, характеризующиеся высоким качеством. Оценка масштабов внеконфессиональной религиозности в России

²⁶³ См.: Лункин Р. Н. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков // Двадцать лет религиозной свободы в России. URL: <https://www.keston.org.uk/r/40/03-lunkin-in-carnegie.htm> (дата обращения: 06.10.2018).

²⁶⁴ Шангин Н. В. Новые религиозные движения в современной России как акторы религиозного поля: автореф. дис. ... канд. соц. наук. Нижний Новгород, 2015. С. 8–9.

²⁶⁵ Подробнее о специфике работ о духовности в отечественной академической среде см.: Ореханов Г., Колкунова К. «Духовность»: дискурс и реальность. М. 2017. 152 с

²⁶⁶ Ростова Н. Н. Феномен внеконфессиональной религиозности с точки зрения философии // Философия и общество. 2016. № 4 (81). С. 111.

проводилась в ходе опросов ВЦИОМ (2010). По их данным, 3% респондентов определили себя следующим образом: «являюсь верующим, но к какой-либо конкретной конфессии не принадлежу». Особого внимания заслуживает исследование «Среды» (2012), выполненное в ходе проекта «Атлас религий и национальностей». «Среда» дает совершенно иные цифры – 25% «верят в Бога, но конкретную религию не исповедуют»²⁶⁷. В чем причина такой разницы в цифрах у ВЦИОМ и «Среды»? Разница может быть связана с подходом. Как пояснил куратор проекта «Атласа религий и национальностей» религиовед Р. Н. Лункин: опрос проводился по каждому субъекту РФ в отдельности, был более нюансированным, т. е. затрагивал мировоззренческие аспекты человека, а также в ходе опроса респондентам приходилось думать над своей религиозной идентичностью²⁶⁸. К сожалению, подобного типа опрос о религиозности в РФ более не проводился.

Исследовательская группа «ЦИРКОН» для выяснения религиозной самоидентификации россиян добавила в опросник позицию «я верю в бога, но конкретную религию не исповедую». Добавление этой позиции существенно изменило картину религиозной реальности России, оказалось, что группа внеконфессиональных верующих, которая зачастую попадала в иные группы, существенна и составляет 17%. А именно, при такой постановке вопроса сократилось число, позиционирующих себя как «православные» (с 65 до 56%), «мусульмане» (с 7 до 4%) и «затруднившиеся ответить» (с 5 до 2%)²⁶⁹. Внеконфессиональных верующих «ЦИРКОН» отождествляет с «духовно ищущими». По формулировке исследователей из группы «ЦИРКОН», это «люди, верящие в Бога, но обычно не отождествляющие себя с какой-то конкретной конфессией как традиционной, так и нетрадиционной»²⁷⁰. Исследователями установлен социально-демографический портрет внеконфессиональных верующих – это чаще люди молодого возраста (25–34 лет), работающие и материально обеспеченные.

Д. Б. Петров полагает, что процент внеконфессиональных верующих в России вырос за 12 лет с 6,6 до 25 %²⁷¹ (2000 по 2012 г.). (К сожалению, автор не дает ссылок, связанных с первой цифрой, а именно на социологический опрос 2000 г., данные которого

²⁶⁷ Атлас религий и национальностей России // Сред. URL: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 11.12.2019).

²⁶⁸ См.: Филина О. Верю – не верю // Огонек. №34 от 27.08.2012. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1997068> (дата обращения: 11.12.2019).

²⁶⁹ Нетрадиционные верования в России. Итоговый аналитический отчет / под рук. А. П. Хомяковой. М., 2019. URL: <http://www.zircon.ru/upload/iblock/6a1/netraditsionnye-verovaniya-v-rossii-itogovyy-analiticheskiy-otchet.pdf> (дата обращения: 11.12.2019).

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ Петров Д. Б. Типология неконфессиональных верующих: культурный, политический и социальный потенциал // Аспирант. вестн. Поволжья. 2015. №7-8. С. 96.

он приводит. При этом он отмечает разницу выборок и методик проведения опросов 2000 и 2012 гг.) В другой своей работе Д. Б. Петров представляет результаты интернет-опроса и данные опросов студентов Саратовского государственного университета и религиозных общин Саратова о внеконфессиональной религиозности. К сожалению, автор не дает какого-либо описания теоретико-методологического аппарата своего исследования, поэтому составить представление о характеристиках и валидности его исследования сложно. Однако идея о том, что отечественная внеконфессиональная религиозность внутренне разнородна и может быть разделена на две большие группы – «внеконфессиональные христиане» и «внеконфессиональные верующие более сложного типа»²⁷² – заслуживает внимания.

Подобная попытка классификации внеконфессиональной религиозности представлена в результатах экспертного опроса, проведенного «ЦИРКОН»²⁷³. Все внеконфессиональные верующие разделены на 2 больших группы. Первую составляют верующие, условно названные «верующими простого типа», – это люди, принимающие общие аспекты веры и культа, но не догматику, и не принимающие все остальные аспекты религии (такие в России есть и с христианским, и с мусульманским бэкграундами). Вторую группу составляют «верующие сложного типа»: для этих людей характерно сочетание разных религий и т. п. Обе группы мало изучены в России. В нашей работе мы попытались в какой-то мере заполнить эту лакуну, обратившись к исследованиям второй группы.

Итак, религиозные и ценностные контексты функционирования духовных практик в России демонстрируют нам их специфические российские черты и возможности для их дальнейшего развития. Реформы в области свободы совести и вероисповедания 90-х гг. XX в. способствовали становлению многоконфессиональной России. Был сформирован рынок религии, возник религиозный плюрализм. Смена самоидентификации с атеистической на религиозную у россиян происходила стремительно, и уже в начале 2000-х гг. динамика религиозности достигла точки насыщения. Высокий процент россиян, связывающих себя с православием, не свидетельствует о глубоком погружении в религиозную жизнь. Православную самоидентификацию россиян при низком уровне

²⁷² Петров Д. Б. Внеконфессиональная религиозность россиян: опросы, интервью, мониторинг Рунета // Изв. Саратов. ун-та. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17. № 2. С. 174.

²⁷³ Нетрадиционные верования в России. Итоговый аналитический отчет / под рук. А. П. Хомяковой. М. 2019. URL: <http://www.zircon.ru/upload/iblock/6a1/netraditsionnye-verovaniya-v-rossii-itogovyy-analiticheskiy-otchet.pdf> (дата обращения: 11.12.2019).

религиозного сознания можно связать с культурными, этническими и национальными причинами в жизни современных россиян.

Выводы по главе. Специфика существующего религиоведческого взгляда на феномен духовности тесно связана с историей развития явления, возникшего во второй половине XX в. Появление значительного числа людей, которые по разным причинам отказались себя идентифицировать с институциональной религией, а также различными способами выражали свою незаинтересованность в ней и ее критику, привело их к попыткам как-то себя обозначить. В стремлении к самоидентификации они стали использовать слово «духовность» (spirituality) и производные от него. При этом само слово наполнилось новым содержанием: так «духовность», в данной среде, стала пониматься как антитеза религии. Все эти изменения в религиозном поле не могли быть не замеченными религиоведами. Таким образом, «духовность» (наполненная подобным содержанием) становится предметом религиоведения, а категории «духовные, но нерелигиозные» (spiritual but not religious (SBNR)) и «духовность» прочно утвердились в современном религиоведении.

Проблема духовности в религиоведении стала своего рода вызовом, повлекшим за собой пересмотр религиоведческой оптики в отношении Нью Эйдж и религии в целом. Мы согласны с исследователями, указывающими, что явление духовности генетически связано с процессами, которые повлияли на возникновение и рост новых религий, НРД, Нью Эйдж в XX в. При этом новые религии, Нью Эйдж и духовность все же следует разделять. Если для новых религий (пусть в видоизмененной, часто, усеченной форме) все же характерно наличие относительно устойчивого вероучения и культа, общей религиозной догматики и практики, то в случае с духовностью это не так. С Нью Эйдж духовность обнаруживает большее сходство, особенно – с его идеями восхождения, синтеза и контакта. Вслед за С. Сатклифом мы полагаем, что наследников Нью Эйдж с 80-х гг. XX в. можно включать в группу искателей духовности. Дело в том, что с этого времени исследователи фиксируют значительные изменения в религиозном поле: Нью Эйдж как вариант эсхатологического движения, пронизанного идеями контркультуры, политическими лозунгами и экспериментами с наркотическими веществами, в основном перестал существовать, так же как люди перестали напрямую называть себя «ньюэйджерами». Таким образом, наследие Нью Эйдж может рассматриваться как часть проблемы духовности.

В нашем исследовании было показано, что в отношении феномена духовности в религиоведении существуют дискуссии, однако, независимо от исходных позиций исследователей, существует определенный консенсус в отношении ее основных специфических черт. Мы считаем, что можно говорить о восьми таких чертах: 1) духовность рассматривается как внеинституциональное явление, противостоящее институциональной религии; 2) важным элементом является сакрализация своего «Я» и всего, что с ним связано; 3) перенос внимания на повседневность и настоящее, а не на будущую жизнь и воздаяние после смерти (одним из следствий этого переноса стали перемены в представлениях об образах сверхъестественных агентов); 4) доминирование культуры индивидуального духовного поиска (*spiritual quest*) в экзистенциальных вопросах; 5) эклектичность и плюралистичность содержания и форм практик духовности; 6) холизм, выражающийся в уверенности, что все варианты духовных поисков ведут к единой цели; 7) изменчивые организационные формы духовности; 8) активная роль женщин в духовности.

Новизна самого явления, разнообразие и гибкость его форм, в которых оно проявляется в эмпирической реальности, до сих пор затрудняют его определение. Однако в целях данного исследования мы должны обозначить наше понимание духовности. Существующий отказ искателей духовности отождествлять себя с институциональной религией, отсутствие признаков институциональной религиозной жизни, зафиксированное исследователями, все же окончательно не выводят духовность из сильно трансформировавшегося религиозного поля. Мы полагаем, что духовность имеет отношение к религии, так как в ней присутствует система значимых императивов (пусть весьма аморфных), которая подкреплена верой в сверхъестественного агента (в зависимости от кейса, выраженная слабее или сильнее), соответственно, влекущая степень активности в установлении с ним контакта. Нам представляется возможным рассматривать явление духовности как одну из крайних форм проявления сильно изменившейся религии, прошедшей через культурные процессы XX в. и секуляризацию, и которая обнаруживается в новых ценностях (индивидуализм, холизм, личный контакт, восхождение, самопознание и т. д.), нормах (индивидуальные нормы, самотрансформация как важное правило жизни, внеинституциональность норм и т. д.), материальных объектах (спиритуальные центры, отшельные вещи и т. д.). Соответственно, под духовными практиками мы будем понимать всю совокупность интерпретаций и

действий, совершаемых людьми в связи с их верованиями в сверхъестественные силы и их опытом участия в духовности, находящуюся вне контроля и взаимодействия с религиозными институтами.

Для понимания феномена духовности исследование духовных практик представляется значимым. Во-первых, духовность являет себя миру в форме практик. Интересным и полезным будет рассмотрение практик духовности как живых практик, как действий, которые имеют свою собственную логику. Во-вторых, концентрация исключительно на речевом дискурсе информантов, их интерпретации субъективного опыта, их представлениях об отсутствии внешнего источника авторитета, не позволяет дать теоретическое объяснение, почему, при всей исходно декларируемой разнице субъективных предпочтений, искатели духовности приходят к схожему выбору и практикам. На наш взгляд, по этой причине социально-топологический подход, заложенный П. Бурдье и дополненный в отношении практик духовности Б. Вертером, оправдывает себя в изучении как духовности, так и ее практик. Он позволяет объяснить, как работают эти практики, как происходит накопление и обмен духовного капитала, а также, как это все определяет формы организации духовных практик.

Российский контекст существования духовных практик будет оказывать влияние на их восприятие и распространение. Выявленные нерелигиозные причины отнесения себя к той или иной конфессии, а также особенности понимания и участия россиян в религии имеют три важных следствия: первое – низкая ценность институциональной религиозной жизни как таковой; второе – недоверие к иным религиям (особенно к НРД), которые воспринимаются как враждебные «Другие»; третье – поиск ответов на экзистенциальные и насущные вопросы вне институциональных религий. Духовность, со своими адаптивными структурами, системой ценностей и постулируемым образом жизни, становится серьезным конкурентом старым и новым религиям на отечественном религиозном поле.

Мы считаем, что конструирование своего внутреннего мира без опасений попасть в «Другие», чужие, «сектанты» может происходить по-разному. Во-первых, – через формальное сохранение самоидентификации с религией. В России одновременно присутствует конформистское и постмодернистское определение себя как принадлежащего конкретной религиозной традиции, которое на практике прекрасно сочетается с увлечением мантикой, эзотерикой, альтернативной медициной,

прикладными аспектами других религиозных традиций, духовными практиками и т. п. Во-вторых, – через выведение экзистенциальных поисков и рассуждений о сверхъестественном из институционального контекста религий в иные плоскости (например, в духовность). При этом духовные искатели не придают этим поискам религиозного измерения не только по причинам основных идей духовности, связанных с противопоставлением с религией и восприятием духовности как более широкого понятия, но и по вышеуказанным специфическим российским причинам.

Главенство ценностей выживания и секулярного типа, с характерной для россиян опорой исключительно на свои силы, в их достижении будет создавать благоприятный фон для распространения духовных практик в России. Таким образом, мы полагаем, что в современной России пространство для экспериментов и поисков в религиозном поле будет смещаться в сторону духовности.

ГЛАВА 2. ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ: ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ ФОРМЫ, УКЛАД, УЧАСТНИКИ

В этой главе мы исследуем основные организационные формы духовных практик, установившиеся порядки внутри спиритуальных центров, индивидуальных мастерских и домашних групп, основных участников духовных практик (мастеров и учеников).

§1. Организационные формы духовных практик

Многие исследователи, изучавшие духовность, обращают внимание на характерное для искателей духовности сопротивление организации, особенно иерархического вертикального типа²⁷⁴. Чаще всего этот факт изучается на уровне идей, характерных для духовных искателей. Однако, нам представляется перспективным рассматривать не столько историю этого неприятия организационных структур искателями духовности (как и сами идеи об отсутствующей организации носителей духовности), сколько изучать на эмпирическом уровне организационные формы духовности. Именно обратившись к изучению способов организации культовой среды можно выявить организационные формы, в которых являет себя духовность. Вслед за Э. Тейвис (A. Taves) и М. Кинселлой (M. Kinsella), мы полагаем возможным использовать метафору рынка в исследовании духовности и ее организационных форм, помня, что «рынки состоят не только из потребителей, но и из производителей, которые создают предприятия, производят и продвигают продукты, борются за лояльность своих клиентов»²⁷⁵.

На основе собранного материала²⁷⁶ в Свердловской области, мы рассмотрим организационные формы существования духовных практик: спиритуальные центры; индивидуальные мастерские; домашние группы. Критериями для выделения

²⁷⁴ См.: Sutcliffe S. *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London. 2003. 267 p. ; Hanegraaf W. J. *New Age Religion // Religions in the Modern World: traditions and transformations* / ed. by L. Woodhead, H. Kawanami, C. Partridge. New York. 2009. P. 339–356 ; Wood M. *The Non formative Elements of Religious Life: Questioning the 'Sociology of Spirituality' Paradigm* // *Social Compass*. 2009. №2. P. 237–248.

²⁷⁵ Taves A., Kinsella M. *Hiding In Plain Sight: The Organizational Forms Of "Unorganized Religion"* // *New Age Spirituality: Rethinking Religion* / ed. by S. J. Sutcliffe, I. S. Gilhus. London. 2014. P. 85.

²⁷⁶ В 2018–2020 гг. собраны интервью с участниками духовных практик. Данные включенных наблюдений были собраны в 2014, 2017–2020 гг. в ходе посещения занятий и гостевых встреч, проводимых спиритуальными центрами и мастерами города Екатеринбурга. Также использовались данные с сайтов, страниц мастеров и спиритуальных центров в социальных сетях, с сайтов-агрегаторов духовных практик и мастеров.

организационных форм духовных практик стали: внутреннее устройство; характер связей, образующийся между людьми (долговременные/кратковременные, формальные/неформальные); наличие стационарной площадки.

Спиритуальные центры (далее – СЦ). Многообразие организационных форм духовных практик велико, а классификация их представляется делом весьма непростым. Однако для значительной части духовных практик есть одно общее обстоятельство – они сосредоточены вокруг спиритуальных центров. В нашем исследовании мы не затрагиваем центры паломничества и туризма, значимые географические места, притягивающие людей, такие как Аркаим в России или Седона в США. Мы обращаем внимание на городские центры, комплексно оказывающие духовные услуги, являющиеся местом проведения духовных практик и встреч учеников и мастеров. Они могут представлять перед нами, по выражению П. Хиласа, в виде духовных аутлетов – торговых точек. В Свердловской области это всевозможные центры (саморазвития, развития, досуга, здоровья и т. п.), магазины, которые предлагают товары для здоровья и развития, клубы по интересам и т. п. В ходе исследования мы встречали даже салоны красоты, проводившие духовные практики, однако, такое бывает редко. Зачастую границы между магазином и центром могут быть весьма условными, т. к. и там, и там осуществляется сходная деятельность, например, проводятся тренинги, практики, продаются товары. Но что их объединяет, согласно нашим наблюдениям (и что согласовывается с исследованиями П. Хиласа), так это то, что все эти заведения обслуживают тех, кто стремится к духовности в неавторитарной форме, в форме с акцентом на самопомощь, без навязывания единственного и безальтернативного способа руководства жизнью. Для удобства исследования мы будем называть СЦ все заведения, оказывающие духовные услуги, проводящие духовные практики и имеющие относительно выраженную организационную структуру (руководство, штат духовных мастеров) и стабильное местоположение в городском пространстве. СЦ являются центрами притяжения искателей духовности и выполняют связующую функцию между мастерами и учениками. Именно СЦ могут претендовать на более или менее структурированные формы организации духовных практик.

Каждый из центров представляет своего рода бренд, имеет определенную репутацию и аудиторию. Таким образом, желая посетить тренинг, человек выбирает тот центр, который больше всего соответствует его представлениям о самом себе,

ожиданиям, социальному статусу и финансовым возможностям²⁷⁷. Действительно, финансовый аспект деятельности СЦ присутствует, отсюда правомерно говорить о «духовных супермаркетах» и вполне допустимо изучать явление как спиритуально-коммерческое движение, например, как это делают Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая и С. И. Самыгин²⁷⁸.

Духовные практики, проводимые в этих центрах, в большинстве своем осуществляются на коммерческой основе. Плата за обучение, услугу заранее известна участникам сделки, она оговорена по своему размеру и времени, и по этому признаку не может быть пожертвованием. При этом отметим, что и пожертвование тоже встречается в СЦ, так как услуги и занятия могут оплачиваться в форме свободного пожертвования, однако такое случается значительно реже. Для привлечения учеников периодически проводятся бесплатные или недорогие мастер-классы, участники которых приглашаются на дальнейшие платные мероприятия. Также на подобных мероприятиях раздаются листовки, брошюры, действует развитая система скидок, используется маркетинг для успешного продвижения духовных практик и товаров.

Большинство СЦ внешне напоминают одновременно учебные, досуговые, а иногда и медицинские центры. Как правило, это офисные помещения, в которых организованы классные комнаты, посвященные той или иной духовной практике, но чаще классы имеют полифункциональный характер. В них же проводят индивидуальные консультации разнообразные спиритуальные специалисты. Клиентов в СЦ сразу встречает администратор, который для новичков выступает в качестве проводника-консультанта. Он знакомит их с услугами и продукцией, помогает выбрать ту или иную практику, товар. Основная задача администратора – обеспечение клиентского сервиса, создание комфортных условий. Нам довелось наблюдать, как во время массового рекламного мероприятия в одном из СЦ администратор выполнял функцию управления потоками людей, являлся своего рода дирижером процессов в СЦ.

Информанты проговаривают совмещение образовательного и досугового аспекта в занятиях в СЦ: *«провела выходные с пользой»*, мастер *«дала основы, как выстраивать отношения»* и *«вечером я попробовала на муже»*²⁷⁹. Для осуществления плана

²⁷⁷ Grishaeva E. I., Kuznetsova O. V. Alternative Spirituality as a Phenomenon of Consumer Society // Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences. 2014. №7. P. 1140.

²⁷⁸ См.: Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учеб. пособие. М. 2011. 224 с.

²⁷⁹ Здесь и далее особенности речи информантов сохранены.

личностного самосовершенствования ученикам нужны знания, причем особой ценностью будут пользоваться прикладные знания, приносящие результат здесь и сейчас.

Исследования представлений о ценности знания и образования указывают на существенное место их в системе ценностей россиян. Образование в первую очередь связывается с карьерными устремлениями соотечественников. Причем «мнение о престижности высшего образования сформировалось в советское время, когда любой человек с дипломом обладал большими возможностями для восхождения по социальной и карьерной лестнице»²⁸⁰. В опросе ФОМ были выявлены главные причины получения высшего образования: чтобы работать на высокой должности; много зарабатывать; получить желаемую профессию, интересную работу; заниматься умственным, а не физическим трудом; расширить кругозор и т. д.²⁸¹. Интересным представляется, что, чем выше уровень образования респондента, тем больше расхождений с ответами респондентов в целом. Так, люди с высшим образованием чаще выбирают ответы: получить желаемую профессию, интересную работу; расширить свои знания, кругозор; раскрыть свои способности, таланты. При этом по данным опроса, проведенного ВЦИОМ в 2018 г., растет число молодежи в возрасте от 18 до 24 лет (72%), которая придерживается позиции, что «в наше время и без диплома можно подняться по карьерной лестнице»²⁸². Среди когорт 25–34-летних и 35–44-летних наблюдается положительная динамика в отрицании значимости диплома вуза (рост с 48% в 2008 г. до 66% в 2018 г. и с 46% в 2008 г. до 65% в 2018 г. соответственно)²⁸³. Обратим внимание, ценность высшего образования в глазах молодежи упала, но в целом ценность знаний и образования – нет. Социолог ВЦИОМ С. Львов отметил: «современная молодежь рассматривает траты на образование как инвестицию, от которой ожидает результат»²⁸⁴. Таким образом, ценно не любое знание, а в первую очередь полезное знание.

Духовное знание, преподаваемое в СЦ, встраивается в ценностную систему россиян и выглядит как полезное практическое знание, помогающее добиться успеха,

²⁸⁰ Социологи выяснили отношение молодых россиян к высшему образованию // РИА «Новости» от 01.08.2018. URL: <https://sn.ria.ru/20180801/1525732659.html> (дата обращения: 12.12.2020).

²⁸¹ Зачем нужно высшее образование? // ФОМ. 08.07.2014. URL: <https://fom.ru/Nauka-i-obrazovanie/11596> (дата обращения: 12.12.2020).

²⁸² Высшее образование: путь к успеху или лишняя трата времени и денег? // ВЦИОМ. 01.08.2018. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/vysshee-obrazovanie-put-k-uspekhu-ili-lishnyaya-trata-vremeni-i-deneg> (дата обращения: 12.12.2020).

²⁸³ Там же.

²⁸⁴ Социологи выяснили отношение молодых россиян к высшему образованию // РИА «Новости» от 01.08.2018 URL: <https://sn.ria.ru/20180801/1525732659.html> (дата обращения: 12.12.2020).

решить проблемы, расслабиться. Информанты сообщали нам о «полезных» знаниях и навыках работы с собой и миром, которые они приобрели в ходе занятий в СЦ. В дискурсах информантов прослеживалась образовательная тематика: «научилась», «обучали», «на занятиях», «практические занятия», «училась», «учитель», «ученица», «учебный поток», «задавали на дом», «как в институте», «обучать началам», «учить астрологию», «поизучала», «затянуло сразу, вот с первой лекции», «задания давались», «сдавать тестирование», «тестовая платформа», «практические задания», «отправляли домашние куратору нашему, учителю», «выдавали дипломы», «сертификат», «выучилась на инструктора и стала преподавать». Интересным представляется то, как информанты дополняют свою профессию, ранее полученное образование, учебу в вузе/сузе учебой в спиритуальных институциях:

«Заинтересовала соматипология²⁸⁵ тем, что я медицинский работник по образованию, поэтому связь вот именно с гормональной сферой, связь вот именно с медициной, вот, что научно подтвержденный метод – меня зацепило» (И20, жен., 37 лет,).

«Я окончила УрГУ, я могу преподавать, это – классика. У меня корочки есть для того, ну, чтоб вот было, потому что некоторым людям это очень важно. Традиционное (имеются в виду принципы и концепции академической психологии. – О. К.) не подходит мне, я пошла дальше... По мере готовности, вот у нас сначала приходит один учитель от школы, там, УрГУ, и дальше, там. Получается, как бы идешь с первой ступеньки: первая, вторая, третья и выше, выше, выше – чем выше учитель, сильнее учитель, сильнее знания, глубже знания, глубже открытие» (И18, жен., 41 год).

Таким образом, СЦ могут выступать в роли образовательных центров, предлагающих программы саморазвития. Отталкиваясь от того, что мы уже знаем о духовности из религиоведческих исследований, мы можем предположить, что именно эти духовные институции в максимальной степени ориентированы на практическое изучение своего «Я» на всем рынке образовательных услуг. Университетское академическое

²⁸⁵ Соматипология – альтернативная целительская система знаний о человеке, которая опирается на представления о том, что тело обладает врожденными характеристиками, по которым можно прочесть будущее человека, его характер, исправить что-то в его судьбе. На странице К. Щадрина, гуру соматипологии в ВК <https://vk.com/somatypology>, так описаны ее задачи: «С помощью этих параметров (соматип, подсознательные ценности, уровень развития, основную силу и СУРК) мы можем очень точно определить, кем человек является на самом деле, на каком уровне своего развития он находится, в каких сферах может максимально раскрыть свой потенциал, с помощью какой силы он может прийти к своей цели, в каких компаниях он наиболее эффективен». Также «применяя знания соматипологии вы сможете познакомиться со своей сущностью, принять себя, найти свой путь, лучше разбираться в людях, находить общий язык со всеми, найти вторую половинку, находить нужных людей для успеха».

знание и познание в большей степени ориентированы на абстрактное, зачастую универсальное знание, способное объяснять мир и протекающие в нем процессы. Сложно представить университетские дисциплины, ориентированные исключительно на конкретного индивида и его эмоциональные и мировоззренческие потребности. А. Поссамаи в своем исследовании духовного знания описывает два вида знания, которое распространено в среде искателей духовности: «...одно основано на самом себе, а другое – на внешнем источнике»²⁸⁶. Он отмечает упор респондентов на познание своего «Я», в то время как «макрознание» или универсальное знание (даже если это была духовная система) интересовало меньшинство опрошенных. Как раз на индивидуальную стратегию познания себя ориентировано духовное знание, а СЦ становятся операторами, управляющими потоками желающих получить и дать это знание.

Индивидуальные мастерские как формы организации духовных практик возникают в связи с деятельностью независимых мастеров. К этому типу организационных форм отечественной духовности мы отнесли кратковременно возникающие сообщества для реализации духовных практик, организуемые отдельными независимыми от СЦ мастерами в строго установленный период времени. Для индивидуальных мастерских характерно отсутствие стационарного места проведения занятий (что их отличает от СЦ) и совмещение ролей мастера духовных практик и менеджера. При этом роднит с СЦ дискретность духовных практик, слабые и кратковременная связи между участниками.

В качестве мест проведения занятий индивидуальные мастерские используют кратковременные съемные площадки, это чаще всего разного размера залы, снимаемые в офисных зданиях или гостиницах. Встречаются помещения кафе, домов культуры, колледжей и т. д. Такие площадки снимаются для проведения мероприятий в форме лекций, тренингов, семинаров, обучающих курсов. Как правило, мероприятия длятся от нескольких часов до нескольких дней (чаще один уикенд). Формы и способы оплаты аналогичны существующим в СЦ.

Индивидуальные мастера могут организовывать свои мастерские в форме трэвел-групп – это кратковременные группы для духовных путешествий, организуемые независимыми мастерами. По сути эта форма организации духовных практик направлена

²⁸⁶ Possamai A. Not the New Age: perennism and spiritual knowledges // Australian Religion Studies Review. №1. Vol. 14. P. 87.

на практическое погружение в идеи духовности в форме выездного мероприятия, как правило, длящегося от одного дня до месяца. На выездных мероприятиях происходит знакомство с «теорией» духовных практик и знакомство с самими духовными практиками «на практике». Все это дополняется вполне обычными рекреационными и культурными возможностями места визита. Мы встречали сочетание духовных практик с экскурсиями, отдыхом на море/в пансионате, походами, волонтерством и т. п.

Рассуждая о формах организации духовных практик, мы должны отметить, что зачастую они пересекаются. Так, СЦ могут выступать в качестве арендных площадок для независимых мастеров, для проведения единичных мероприятий. Как независимые мастера, так и СЦ могут организовывать трэвел-группы, выездные мероприятия. Независимые мастера могут приглашаться в СЦ для проведения разовых мероприятий. За рубежом это происходит схожим образом, подтверждение чему мы можем найти у М. Бирч (M. Birch): фасилитаторы (мастера) могут быть приглашены конкретными центрами для проведения групп и консультаций, а могут использовать свой дом в качестве рабочего места²⁸⁷. Полагаем, что общая сфера деятельности, общий потребитель товаров и услуг, общность идей способствуют пересечению СЦ и независимых мастеров в поле духовности.

Домашние группы. Данный тип организационных форм духовных практик, как и в случае СЦ, характеризуется наличием стационарной площадки проведения духовных практик (дом, квартира, место, принадлежащее участникам). Принципиальное отличие его от СЦ и индивидуальных мастерских заключается в присутствии интенсивных и неформальных связей между участниками духовных практик. Также специфичен для данной организационной формы духовных практик ее неформальный характер, основанный на дружеских отношениях, сопричастности, взаимопомощи. Собственно, поэтому мы и называли такие группы «домашними», туда входят «свои» – это члены семей, друзья, близкие знакомые, т. е. люди, которых можно было бы описать как ближний круг общения. В этом типе присутствуют и максимальное расхождение с вышеописанными формами организации духовных практик в отношении оплаты полученных знаний и навыков.

²⁸⁷ См.: Birch M. The Goddess/God Within: The Construction of Self-Identity through Alternative Health Practices // Postmodernity, Sociology and Religion. London. 1999. P. 85.

На сегодняшний день, по данным наших информантов, редкие занятия «на дому» оплачиваются по заранее оговоренной и фиксированной цене, а если и есть финансовый аспект, то скорее он выражается в форме добровольных пожертвований. Зачастую инициатор домашней группы проговаривает бесплатность всего происходящего, как и свои цели и намерения. Информант сообщил: *«нам всегда говорили всё – бесплатно, знания – бесплатно <...> можно принести к чаю печенюшки-тортики, там, при желании, никто не заставлял платить»* (И21, муж., 23 года). Именно в таких группах коммерческий аспект духовных практик слабо реализуется или его совсем нет. Стоит отметить, что мы исключили из данной формы организации духовных практик случаи, в которых дом или квартира выполняли функцию кратковременной/долговременной сугубо коммерческой площадки для проведения духовных практик. Например, информант, открывший СЦ, сообщил о его квартире, выступавшей какое-то время местом проведения занятий для разных людей за фиксированную плату. В этом случае, речь должна идти не о домашней группе, а о других вышеописанных формах организации духовных практик.

Домашние группы по изучению духовности и духовных практик несколько напоминают малые религиозные группы, собирающиеся на дому, читающие тексты своей религии. С той лишь разницей, что тексты не ограничиваются кругом одной традиции: *«мы читали Коран, Библию, Гиту, эзотерику всякую, мы ну всё читали, обсуждали. Пытались понять, ну, как там все устроено. Потом совместно медитировали над прочитанным»* (И21, муж., 23 года). Тот же информант сообщил, что они свою совместную деятельность не рассматривали как религиозную, *«мы не сектанты, не религия вообще»* (И21, муж., 23 года). На следующий вопрос о том, как они себя идентифицировали, информант затруднился ответить, пояснив, что они не задавались подобным вопросом. Другой информант из г. Екатеринбурга сообщил об осознании членами своей группы религиозных истоков ритуалов, которые они исполняли, при этом сами проводимые ритуалы как религиозные никто не рассматривал.

В рамках нашего исследования, у участников домашних групп удалось выяснить истоки их возникновения. В ряде случаев такие группы появлялись на основе уже существующих дружеских отношений. Так, один информант сообщал об уже существовавшей накануне рождения их домашней группы дружбе нескольких семей, заинтересованных в духовном развитии (И2, жен., 36 лет), на основе дружбы и родилась

их группа, состоящая из семей. Со временем в группу входили и выходили из нее друзья и знакомые этих семей. Еще об одном похожем способе, основанном на знакомствах и дружбе, рассказал другой информант. Он имел опыт участия в домашней группе, в которой присутствовали не столько родственники, сколько знакомые единомышленники, интересующиеся идеями духовности. Знакомство со средой, идеями и отдельными людьми послужило своего рода входным билетом в группу.

Домашние группы складываются вокруг людей, берущих на себя организаторские функции. Например, информант (И15, жен., 48 лет) рассказала, как сама стала организовывать встречи у себя в городской квартире: *«Я созывала по всему району всех знакомых и говорила: ко мне приехала целительница. Они тогда денег не брали, а все несли, что могут. В общем, раз в неделю у меня дома проходили такие вот (встречи. – О. К.), поэтому для меня это уже знакомо, организовывать именно такие целительские сеансы там и собирать людей. У меня, помню, мама там всем своим подружкам звонила, и подружки приходили».*

В рамках этой организационной формы складываются тесные взаимоотношения внутри сообщества духовных искателей. Сами отношения выходят за пределы формальных отношений, чего нет в первых двух формах организации духовных практик. Вероятно, данный организационный тип духовных практик обладает определенной потенцией к рождению религиозных культов, новых религий. В какой-то мере, в домашних группах, присутствует некоторая, хотя бы минимальная, общность идей и практик, достигаемая за счет регулярно обсуждаемых одних и тех же тем, принадлежности относительно устойчивому сообществу. Информант (И21, муж., 23 года) сообщил, что им по части вопросов, обсуждаемых в группе, удавалось достигнуть согласия – своего рода коллективного понимания проблемы. По словам информанта, особого успеха они добились в понимании устройства мира, сформулировали общую *«космологию»* на основе священных писаний и прочих текстов. Заметим, что космологический нарратив является одним из центральных в религии, фундирующим свойства мира.

На первый взгляд, обращает на себя внимание схожесть основных форм организации духовных практик с клубными формами организации сообществ. В большинстве отечественных толковых словарей «клуб» определяется как: 1) «общественная организация, объединяющая лиц одного социального круга для

совместного отдыха и развлечения»²⁸⁸ и 2) «культурно-просветительное учреждение»²⁸⁹. И первое, и отчасти второе свойственно изученным в параграфе формам организации духовных практик.

Обратившись к признакам клубов в научной литературе, мы увидели их высокую вариативность, зависимость от региональных традиций и от времени их существования. Однако нечто общее у клубов все же обнаруживается. Е. В. Выгузова, исследовав английские и российские клубы нового времени, предположила существование некоторых относительно устойчивых признаков клубов, которые она разделила на внешние и внутренние признаки. К внешним признакам клуба относятся: «регистрация клубов в официальных органах (министерствах), обязанность входящих в клуб вносить регулярные членские взносы, аренда помещений клубами, наличие собственного устава, избрание старейшин клуба и т. д.»²⁹⁰. К внутренним – «наличие субъектов, входящих в сообщество; коммуникация (взаимодействие) между этими субъектами; наличие общих (схожих) интересов субъектов; локализованное социокультурное пространство»²⁹¹. В отличие от классических английских клубов или российских клубов нового времени, в нашем случае наблюдается больше сходств именно с внутренними признаками клуба.

Если говорить о нашем кейсе, то добавляется еще и такое существенное свойство, как кратковременность этих клубных сообществ, занимающихся духовными практиками (особенно это характерно для СЦ и индивидуальных мастерских). В этом отношении, значительная часть организационных форм духовности чем-то будет напоминать скорее обеденные клубы, чем аристократические, но без постоянного членства. Искатели духовности ориентируются на определенного типа СЦ, бренды СЦ и мастеров, услуги, а также на аудиторию, которая приходит в эти места, и цену, позволяющую стать входным билетом для одной группы и отсеять другую. По финансовым, культурным и прочим возможностям публика одного заведения будет отличаться от другого.

При более пристальном взгляде на организационные формы духовных практик в Свердловской области все же оказывается сложным описать их исключительно в терминах клуба, пусть даже и кратковременного. Действительно, есть некоторые черты

²⁸⁸ Клуб // Толковый словарь Д. Н. Ушакова. URL : <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/835254> (дата обращения: 09.01.2021).

²⁸⁹ Клуб // Толковый словарь иностранных слов / под ред. Л. П. Крысина. М., 1998. URL : https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_fwords/19944 (дата обращения: 09.01.2021).

²⁹⁰ Выгузова Е. В. Элитарные клубы в культурном пространстве России конца XVIII – начала XX вв. : автореф. дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург. 2005. С. 16.

²⁹¹ Там же.

сходства между ними, но сходство это – скорее не с самим клубом (в классическом смысле), а с кратковременным клубным сообществом. В значительной мере, это больше напоминает аморфную сеть с разными центрами притяжения духовных искателей в виде СЦ, индивидуальных мастерских и домашних групп. Встает закономерный вопрос: почему возникает тяготение к напоминающим сеть или кратковременное клубное сообщество формам организации носителей духовных практик?

Для лучшего понимания этого, стоит обратиться к широкому культурно-историческому контексту. Начавшийся в Новое время процесс индивидуализации продолжается и сейчас. Как мы уже говорили в первой главе, истоки сосредоточенности на «Я» современного человека, многие философы видят в европейской философии Нового времени и культуре XX в. Социально-экономические, духовные, религиозные изменения Нового времени (становление буржуазного общества, капитализма) привели к появлению нового культурного пространства. Именно такие изменения – считает Е. В. Выгузова – рождают клубы как новую модель организации культурного пространства, призванную выражать человеческую индивидуальность, в отличие от средневековой общественной модели. При этом «индивидуализм и принцип дистанции в городской культуре порождают встречное движение – поиск контакта»²⁹². Контакт, обеспечиваемый подобными социокультурными объединениями, давал человеку поддержку единомышленников: «...в этом смысле клуб становился светским преемником церкви»²⁹³. В каком-то смысле идея клуба как сообщества индивидов-единомышленников, пусть и кратковременного, воплощается в ряде организационных форм духовных практик.

Мы полагаем, что на организационные формы духовных практик будут оказывать влияние реалии позднего капитализма²⁹⁴. Л. Болтански и Э. Кьяпелло следующим образом описывают нацеленность практик менеджмента позднего капитализма на личностное совершенствование: «...в новом мире капитализма все возможно, ибо его девиз – гибкость, креативность, реактивность»²⁹⁵. Соответственно этой логике ценный работник обладает качествами открытости, «умеет адаптироваться к новым

²⁹² Выгузова Е. В. Элитарные клубы в культурном пространстве России... С. 15.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Поздний капитализм рассматривается как форма постфордистского капиталистического производства, которая пришла на смену развитым формам капитализма в 1950-х – 1960-х гг., а новый дух капитализма отчетливо проявил себя начиная с 1980-х гг. (Подробнее см.: Канарш Г. Ю. Феномен позднего капитализма // Знание. Понимание. Умение. 2020. №1. С. 38).

²⁹⁵ Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М. 2011. С. 176-177.

обстоятельствам»²⁹⁶. Личные компетенции работника становятся важнейшим капиталом, а забота о своем «Я» – прямыми инвестициями в себя и способом жизни/выживания. В этом отношении духовность и поздний капитализм имеют родство, что было отмечено в работах религиоведов и социологов религии П. Хиласа, М. Йорка, Г. Реддена и А. Поссамай²⁹⁷. Дело в том, что стержневым элементом духовности является все, связанное с «Я» (self, me, I), с саморазвитием и адаптацией. Концентрация на себе, на своих чувствах и переживаниях если и подразумевает «Другого», то только временно.

Необходимость адаптироваться к меняющимся условиям мира и отсутствие схем действий, приводящих к гарантированным результатам, существовавших в предыдущие эпохи, приводят к тому, что погружение в поиски «лучшей версии себя» не определено ни в способах, ни во времени, а сама цель этих поисков со временем заменяется прагматическим индивидуальным поиском, который для каждого искателя свой. Как многие исследователи духовности и духовных практик, мы в своем эмпирическом исследовании, тоже зафиксировали отсутствие четкой самоидентификации в среде отечественных носителей духовности. И что еще более важно, отторжение самой самоидентификации, которая только «мешает» духовному искателю, из-за его желания сочетать все «лучшее в мире» (от религиозных традиций и ЗОЖ до популярной психологии). Сама по себе, подобная установка на «Я», декларируемый духовными искателями отказ от единой и единственной самоидентификации не способствуют рождению устойчивых организационных форм сообществ, наподобие церкви, клана.

Еще одна связь между устройством позднего капитализма и организационными формами духовных практик обнаруживается в представлениях о проектах и самосовершенствовании. Л. Болтански и Э. Кьяпелло указывают на такие черты позднего капитализма, как: упадок иерархических структур в управлении; рост горизонтальных сетевых организационных структур; замена иерархического карьерного роста на последовательность осуществляемых проектов; самообеспечение способности работника к занятости (приглашение в проект, базируемое на компетенциях работника). Более нет необходимости (часто, и возможности) принадлежать одной организации: на смену

²⁹⁶ Там же. С. 180.

²⁹⁷ См.: Heelas P. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden. 2008. 282 p.; Possamai A. *Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism* // *Culture and Religion*. 2003. Vol. 4. № 1. P. 31–45; Redden G. *Revisiting the Spiritual Supermarket: Does the Commodification of Spirituality Necessarily Devalue It?* // *Culture and Religion*. 2016. Vol. 17. № 2. P. 231–249; York M. *New Age Commodification and Appropriation of Spirituality* // *Journal of Contemporary Religion*. 2001. Vol. 16. № 3. P. 361–372.

принадлежности пришла черед проектов в разных организациях и сферах. Личное самосовершенствование, по мнению социологов, достигается через участие во множестве проектов. Мы считаем, что именно на предложении различных проектов самосовершенствования специализируются центры духовности: потребителю остается только выбрать для себя оптимальный проект (в виде занятий, курсов, услуг по саморазвитию), подходящий целям индивида. В этом отношении СЦ и индивидуальные мастерские становятся своего рода операторами проектов саморазвития, характеризующимися ограниченностью по времени, с заявленными результатами здесь и сейчас. Институциональная же религия предлагает единственный тотальный проект длиною в жизнь, зачастую, с отсроченным воздаянием. Таким образом, такие организационные формы, как СЦ, независимые мастерские, домашние группы, соответствуют запросам духовности и ее практик.

§2. Особенности внутреннего уклада спиритуальных центров, индивидуальных мастерских, домашних групп

Ранее в работе мы уже зафиксировали наличие в современном обществе потребности в духовности и духовных практиках. В этом параграфе мы обратимся к механизмам удовлетворения этих потребностей, к вопросу, как организованы духовные практики внутри СЦ и индивидуальных мастерских. Таким образом, мы рассмотрим особенности внутреннего уклада, характерные СЦ, индивидуальным мастерским и домашним группам: строение занятий и курсов, вещный мир спиритуальных институций, расписание, рекламу, сопровождение, площадки для обсуждения духовных практик.

Занятия. Под занятиями в СЦ и в индивидуальных мастерских мы понимаем организованную деятельность человека, проходящую в определенное время и направленную на получение различных духовных знаний и навыков. Построение занятий внутри СЦ заслуживает отдельного внимания. Несмотря на существующую специализацию СЦ на отдельных видах духовных практик и мероприятий (которая порождает специфику организации работы отдельных заведений), есть множество общих внутренних моментов для всех СЦ. Так, для всех них ассортимент занятий по форме и содержанию будет широким. По форме, занятия бывают практическими (чаще) и теоретическими (реже), постоянными и временными в сетке расписания. Это всевозможные курсы, тренинги, сертификационные программы, групповые и индивидуальные консультации, семинары, мастер-классы, практикумы, игры, выездные мероприятия, путешествия, отдельные ритуалы, гостевые занятия, сеансы, массажи, медитации и т. п. В содержательном отношении, занятия определяются идеями духовности: соответственно присутствуют разнообразные сочетания психологии, религии, эзотерики, философии, науки, этнических традиций, квазимедицинских телесных практик.

Важной спецификой построения курсов является их принципиальная совместимость. Так, движение ученика между курсами может осуществляться по вертикали (от азов – к мастерству) и по горизонтали (между разного рода занятиями). Как правило, горизонтальное перемещение слушателей между курсами и практиками встречается чаще. В ответе на вопрос, почему это так, есть несколько пунктов.

Во-первых, холистическое мировоззрение участников духовности уравнивает виды духовного опыта. Все едино, все со всем связано, поэтому в духовном развитии можно двигаться почти произвольно, выбирая различные практики и курсы.

Во-вторых, сама система духовных практик и реализация их через курсы и занятия СЦ обуславливает такое поведение их участников. Значительное число тренингов и курсов изначально представляют собой единичные мероприятия. Непрерывность может достигаться через смежные, побочные занятия, то есть через переход к другим видам практик. Этот факт еще раз напоминает принцип самосовершенствования через отдельные проекты разных видов и в разных сферах, описанный Л. Болтански и Э. Кьяпелло.

В-третьих, в СЦ учитывается, что сами участники духовных практик постоянно стремятся к новому, к поиску чего-то, соответствующего их потребностям и финансовым возможностям в конкретный момент времени. Клиентки СЦ в интервью нам это подтверждали: *«что тебе подходит»*, если нет – *«это не твое, нужно искать»* (Иб, жен., 27 лет). Это приводит к постоянному поиску со стороны мастеров и менеджеров СЦ новых форматов и содержания занятий. По этой же причине длительное нахождение в расписаниях СЦ «одних и тех же курсов не всегда рентабельно, пожалуй, за исключением йоги, хотя и там присутствуют постоянные изменения, нововведения»²⁹⁸ (йога в гамаках, йога для беременных).

Вышеперечисленные основания для разнообразия курсов и практик приводят СЦ к необходимости мониторинга вкусов и потребностей посетителей. В ходе включенного наблюдения за СЦ г. Екатеринбурга, в 4 из 5 центров нам предлагали заполнить анкету-опросник. Анкеты направлены на изучение вкусов и потребностей посетителей в отношении духовных практик. Большинство анкет достаточно обширные, самая большая, из заполненных нами, состояла из листа формата А4 в 2 колонки, полностью заполненного предложениями духовных практик, которые СЦ может реализовать на своей площадке при наличии потребностей и интереса со стороны посетителей. А как подробный пример приведем здесь самую короткую из встреченных нами анкет²⁹⁹:

²⁹⁸ Кузнецова О. В., Гришаева Е. И. Практики спиритуально-коммерческого движения как феномен общества потребления // Отчет о НИР (Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина). Екатеринбург. 2013. 26 с.

²⁹⁹ Орфография и пунктуация источника сохранены. Екатеринбург, сентябрь 2020.

Какие из предложенных направлений Вы бы хотели посетить? (нужное подчеркнуть)

1. Творчество: плетение народных обережных кукол, арт-терапия и плетение Мандалы.

2. Работа с телом: Йога в гамаках, Йога Эндерджи, Славянская гимнастика, Гимнастика для лица, Тибетская гимнастика, Энергопрактики, Кундалини Йога.

3. Динамика: Чакровое дыхание, Рефлекс оргазма, Растряска тела, Гармонизация стихий.

4. Танцы: «Храмовый танец», «танец Мандала», «танец кружения Спинфлай».

5. Эзотерика: обучим картам Таро, ритуалы, Тета-Хилинг, Рейки, яснознание, ясновидение.

6. Женские тренинги и семинары по саморазвитию, сексуальные практик.

7. Духовные и телесные работы (массаж).

8. Индивидуальные приемы: таролог, рунолог, нумеролог, астролог, «Формула души», психоэколог, парапсихолог, психотерапевт.

Вам интересно что-то другое? Напишите Ваши предложения.

Расписание занятий. Расписание занятий можно рассматривать одновременно как документ, связывающий в единую систему все звенья процесса обучения духовным практикам, так и дисциплинарную практику, регламентирующую работу учащихся и мастеров.

Во всех исследуемых СЦ зафиксировано наличие расписаний занятий. Условно все виды встреченных нами расписаний занятий духовными практиками можно разделить на расписания регулярных занятий и расписания временных занятий. Нововведением 2020 г. стали отдельно выделенные расписания онлайн-занятий, сочетающие в себе регулярные и временные занятия, курсы и практики, с акцентом на форму занятия онлайн.

В расписание регулярных занятий попадали занятия, проводимые на постоянной повторяющейся основе, мастера которых являются штатными сотрудниками центра или имеют оговоренный на определенный период времени контракт с СЦ на проведение занятий. Реже встречаются случаи, когда мастера являются съемщиками площадки для проведения занятий, а СЦ всего лишь включает упоминание об их занятиях в свое расписание. Чаще всего в регулярные расписания попадают следующие виды занятий:

йога (всевозможных направлений); различные медитации; сакральный танец (спинфлай, танец мандала, женский сакральный танец и т. д.); занятия по релаксации (дыхательные духовные практики, миофасциальная релаксация, телесные практики релаксации); массаж (от классического медицинского до вибрационно-акустического массажа тибетскими чашами); консультации специалистов (астрологов, тарологов, рунологов, биоэнерготерапевтов, регрессологов и др.) и т. п. В список занятий регулярного расписания попадает все то, на чем специализируется СЦ.

В расписание временных занятий входит значительная часть проводимых СЦ мероприятий: гостевые встречи, визиты популярных мастеров, временные курсы и занятия. Гостевые встречи, проводимые для знакомства с услугами и товарами центра (своего рода «дегустационные встречи»). Они могут быть специализированными, то есть направленными на продвижение одного вида занятий, объединенных общей темой, например, «Встреча “Знакомство с самоисцелением”» (на которой рассказывали о рейки и светоомоложении). Сюда же относятся время от времени проводимые «Дни» спиритуальных центров – это ярмарки, выставки всего ассортимента предлагаемых услуг и товаров. Гостевые встречи могут быть направлены только на одну практику или курс, например, «Встреча “Тета-хилинг – волшебная методика”» или «Базовое чтение: human design». Также гостевые встречи могут быть направлены на единичное мероприятие в СЦ (как правило, связано с визитом известного мастера).

Индивидуальные консультации мастеров могут: а) попадать в регулярное расписание; б) проводится по индивидуальным запросам клиентов в удобное для них время. Разнообразие духовных специалистов и предоставляемых ими консультационных услуг поражает. Формат самих расписаний в СЦ различен. Для одних СЦ характерно выстраивать регулярное расписание на манер школьного или вузовского расписаний с разнесением занятий по дням недели без привязки к дате. Чтобы учесть вторую часть занятий, временных занятий, приходится строить еще одно расписание с привязкой мероприятия к конкретной дате. Таким образом, получается два документа: регулярное расписание и временное расписание мастер-классов и практик. Для других СЦ расписание выглядит иначе: все занятия, регулярные и нерегулярные, выстраиваются по конкретным датам месяца. Для удобства поиска по такому расписанию предлагаются автоматизированные фильтры: по дате, по акциям, по рубрике (например, женские

практики, телесные практики, самосовершенствование, финансы, выездные мероприятия, развитие личности и т. д.).

Рассмотренные выше расписания в большей степени характеризуют деятельность и планирование внутри СЦ. Есть и другие расписания, которые составляются отдельно для индивида. Ученик-духовный искатель может самостоятельно или при помощи консультанта СЦ составлять план саморазвития и личное расписание занятий в соответствии с этим планом. Расписание, составленное учеником с помощью или без консультанта в процессе подготовки к обучению, напоминает вариант расписания, которое в отечественной педагогике принято называть индивидуальным графиком занятий. Нам посчастливилось присутствовать в момент составления подобного расписания. Клиентка СЦ при составлении своего индивидуального графика самосовершенствования ориентировалась в первую очередь на занятия, которые решали ее основную проблему, с которой она обратилась в СЦ. Так, она вокруг курса по «развитию женской энергии» выстраивала свои прочие визиты к духовным специалистам. Сам процесс выстраивания курсов напоминал попытку диагностировать, «что пошло не так в моей жизни?», «как исправить?». Поэтому при выборе консультаций, курсов, занятий она старалась сочетать диагностику «судьбы», «родовой кармы» – для осознания причин своего положения – с исправлением положения – через работу с женскими энергиями. В силу ограниченности финансовых и временных ресурсов, она прагматично отметала одни предложения консультанта и принимала другие. В конечном итоге индивидуальное трехмесячное расписание самосовершенствования было составлено. Оно сочетало в себе занятия, проходящие на регулярной и нерегулярных основах в СЦ, и индивидуальные консультации у мастеров.

По сведениям наших информантов, существуют редкие случаи полностью индивидуальных графиков самосовершенствования, находящиеся полностью вне сетки расписания регулярных и нерегулярных занятий СЦ. Они стоят весьма дорого, и только очень состоятельные люди могут себе их позволить. Одна из мастериц СЦ поведала о клиенте, который, по причине своей медийной известности, решал свои духовные проблемы в частном порядке, выкупая целые курсы и временные слоты в расписании мастеров. Другой состоятельный клиент, составив график индивидуальных занятий, соблюдал его, каждый раз прилетая на индивидуальные занятия и практики в СЦ из другого города.

Таким образом, без расписания, функционирование СЦ представляется сложным или невозможным. В расписание СЦ заложены идеи экономической эффективности центра, комфортности для учеников и мастеров, распределения ресурсов СЦ во времени и пространстве, ограничения по времени обучения, периодичности занятий и др. Сетки расписаний организованы так, чтобы ученик мог в удобном для себя режиме заниматься духовными практиками, своеобразно сочетая нужные ему курсы, тренинги, семинары и т. п.

Внутренние совместные площадки для обсуждения занятий. Вокруг духовных практик выстраивается целая инфраструктура, обеспечивающая их деятельность. Одной из частей этой инфраструктуры являются площадки для обсуждения духовных практик, их результатов и процесса погружения в них. Подобные площадки бывают разные: связанные и несвязанные с занятиями определенного мастера или СЦ, платные и бесплатные, открытые и закрытые. В своем исследовании мы не будем затрагивать площадки, организованные искателями-единомышленниками, находящиеся вне контроля СЦ и независимых мастеров. Также мы не будем концентрироваться на тех онлайн-площадках, где проходит непосредственное обучение духовным практикам. Нас интересует коммуникативное пространство между учениками, между мастером и учениками – внутри оговоренного процесса обучения, но вне основных занятий.

Под внутренними совместными площадками для обсуждения занятий духовными практиками мы будем понимать различные медиа-площадки, создаваемые СЦ и независимыми мастерами для обсуждения процесса и результата духовных практик. Чаще всего они предстают в виде форумов, групп в социальных сетях, частей порталов, чатов. Часть площадок является открытой и бесплатной и доступна любому пользователю в Сети. Некоторые информанты сообщали о своих визитах на подобные площадки и до, и во время, и после окончания занятий. Вокруг этих открытых и бесплатных площадок концентрируются те искатели, которые только начинают интересоваться той или иной духовной практикой. На них же те, кто уже прошел обучение, могут выступать в роли опытных практиков, давая советы: что и как лучше делать, а от чего отказаться.

Внутренние совместные площадки для обсуждения занятий духовными практиками, как правило, являются закрытыми и ориентированы на конкретную группу учащихся. Таким образом, они оказываются ограниченными по времени, то есть время их активного существования совпадает с периодом активных занятий и некоторый период

спустя. Мы провели включенное наблюдение 7 таких площадок и поведения участников на них. По этическим причинам мы не можем приводить прямые и даже косвенные цитаты из обсуждений на закрытых площадках, как и названия некоторых сообществ. Информация, случаи из жизни участников групп, обсуждаемые там, носят интимный личный характер. К тому же не от всех таких групп было возможно получить информированное согласие, по причине размера группы или отказа отдельных членов группы (данные в исследования не включены). Однако устройство и способы организации этих групп мы можем озвучить. Со временем мы включили в гайд интервью несколько вопросов о подобных площадках, поэтому все цитаты, касающиеся деятельности внутренних совместных площадок для обсуждения духовных практик, приведены из них.

Что из себя представляет коммуникация на этих площадках? В основном, это виртуальные полилоги, разворачивающиеся между участниками обучения духовным практикам. Они могут концентрироваться вокруг тем, заданных мастером, или тем, возникающих непосредственно у участников. Полилогичность речевого коммуницирования связана с тем, что роль говорящего переходит от одного лица к другому, говорят многие участники одновременно. Почему все же полилог, а не диалог? В своих рассуждениях мы опирались на работы филолога Э. Б. Яковлевой, указывающей, что политематизм в полилоге и диалоге – это разнородные понятия: «политематичность в диалоге задается лишь двумя коммуникантами и, следовательно, зиждется на ментальной репрезентации лишь двух индивидов, в то время как в полилоге тематическое многообразие представлено ментальностью нескольких личностей, что в значительно большей степени расширяет его тематическое пространство, обогащает общение, делает его разнообразнее»³⁰⁰.

Не важно, кем задается тема для обсуждения, важно, что обсуждение, построенное на заданной макротеме, быстро распадается на микротемы. Так, например, в одном из обсуждений домашнего задания по утренней денежной медитации образовались микротемы, прямо и косвенно вытекающие из нее: об ощущениях во время медитации; где и как удобнее медитировать в квартире; что делать с маленькими детьми на это время; к каким энергиям лучше прибегать, а к каким – нет; медитировать до или после завтрака

³⁰⁰ Яковлева Э. Б. Полилог – третья форма речи? // Изв. высш. учеб. заведений. Поволжский регион. Сер. Гуманитарные науки. Филология. 2007. №1. С. 84.

(если да, то что лучше есть, а что не есть); вегетарианство, сыроедение, малоедение; практическая польза диеты; личные впечатления и результаты; иные полезные денежные и не только практики; ощущения в процессе этой и других медитаций; прозрения и явления иных сущностей (ангелов, энергий, света); индивидуальные проблемы в практике медитации; есть ли строгая последовательность этапов денежной медитации или нет; и т. д. Разговор происходит по всем микротемам одновременно.

На наш взгляд, разветвлению такой коммуникации способствуют несколько факторов. Во-первых, формат площадки. Например, форум изначально предполагает такое разветвление. Устройство чата в WhatsApp, Telegram, беседы в «ВКонтакте» как потока сообщений от говорящих способствуют сменам и чередованиям тем.

Во-вторых, еще более важным объяснением нам представляются практические сложности, которые обусловлены самими идеями духовности. Поясним. Знание о том, как все устроено в мире и как практиковать духовность, дается слушателям в неавторитарной, недогматичной форме. Сами духовные практики подразумевают значительное индивидуальное понимание происходящего во время них, так как «Я» и личные переживания – это центр, на который все ориентировано. Соответственно, критерий правильности протекания духовной практики тоже должен находиться внутри «Я» практикующего. Мастер только направляет, а большую часть по саморазвитию и выстраиванию своего критерия «правильности» протекания духовных практик должен проделать сам ученик. Однако, как выяснялось, ученикам не всегда понятно, что происходит «оно самое», «энергия правильно течет». Возможность создания списка «правильных общих ощущений» в контексте ориентации духовности на каждого конкретного индивида в духовных практиках, духовности нереализуема. При этом желание найти ответы на вопросы, определенное внутреннее напряжение, вызванное их отсутствием, интрига открытия у учеников присутствуют.

Как решается эта проблема участниками подобных площадок? На наш взгляд, вопросы: «как понять?» и «как лучше?» – снимаются через обмен мнениями и обсуждение трудностей процесса духовных практик. Индивидуальные истории «как это было у меня» позволяют на примерах соотнести свой опыт занятий духовными практиками с опытом Другого, не прибегая к тотальным, догматическим схемам. Навыки и компетенции практикующих в восприятии и участии в процессе духовных практик существенно разнятся. Их индивидуальные повествования создают вариативное, но общее поле: «как

это может происходить», «мои ощущения», «как эффективней» и т. п. Путешествия по вариантам личных историй опыта духовных практик, задавание вопросов их авторам, расстановка акцентов на чем-то интересном лично воплощающему, признание равенства всех путей (а значит и опытов) способствует расщеплению макротемы на множество микротем на подобных площадках.

На вопросы, которые задают ученики, отвечают не все участники площадки, а лишь те, которые могут или желают что-то сказать, при этом ответы, как и вопросы, доступны всем. Это интересная особенность, характерная для подобного формата площадок в целом. Неактивность ряда участников в выдвижении вопросов и предоставлении ответов, не является свидетельством их неучастия: в теории полилога, «...молчание, во-первых, являясь нулевым актом, тем не менее многозначно; во-вторых, находясь в рецептивном состоянии, участник “переваривает” услышанное, сопереживает, готовит контраргументы и т. д., то есть он фактически “не выпадает” из процесса»³⁰¹. Теория полилога действительно описывает практику взаимодействия на таких площадках: по данным наших интервью, участники не всегда пишут на площадках для обсуждения, а вот читают чаще, обнаруживая полезную информацию для себя и сверяя свой личный опыт духовных практик.

Роли собеседников на внутренних совместных площадках для обсуждения занятий духовными практиками можно разделить на две большие группы. Первая группа – это статусные роли: опытный мастер, дающий советы и объясняющий смысл и технику духовной практики; продвинутые ученики, которые могут выступать советчиками; администратор – представитель центра, сообщающий об изменении в расписании и т. п. Иногда мастер и администратор – это один человек (чаще – в случае независимого мастера), иногда разные люди (чаще – в СЦ). Статус мастера и опытных учеников основывается на их наработанных компетенциях в области духовных практик, в то время как администратор СЦ обладает формальным статусом, данным им руководителем центра для поддержания формального распорядка жизни СЦ. Вторая группа состоит из одной роли – ученика. В ней обнаруживаются люди, начинающие свой путь в освоении какой-то духовной практики. Время от времени, активные члены обсуждений могут брать на себя роль модераторов дискуссии, задавая ей направление и динамику.

³⁰¹ Яковлева Э. Б. Полилог – третья форма речи? С. 87.

Как правило, решающее слово в дискуссиях остается за мастером (как за человеком, обладающим превосходящим опытом и знанием духовных практик). В ходе исследования мы выяснили, что на подобных площадках, как и на занятиях, признавая многообразие путей духовного поиска, мастера все же задают некоторые правила духовной практики. Они дают инструкции по проведению практики, описывая необходимый минимум для совершения элемента или всей практики (например, держать спину прямо или делать это строго утром и т. п.). Действительно, рекомендуется некоторый минимум действий, необходимых для успешного выполнения практики, вокруг которого выстраивается разнообразие условий, прочтений и т. п., позволяющих включаться в духовные практики людям с разным бэкграундом.

Еще одной специфической чертой коммуникаций на подобных площадках является возможность отсроченности ответа на вопрос (запрос), которая не ведет к прекращению коммуникации (как, например, это может быть в диалоге) и является специфической чертой полилога. Для нашего исследования, это важно, по причине нескольких существенных следствий отсроченности ответа: а) она косвенно указывает на сохранение интереса к духовной практике во времени (разной степени длительности); б) создает промежуток времени, когда вопрос сформулирован (это уже какой-то минимальный уровень рефлексии по проблеме) и искатель сам имеет возможность ответить на него; в) вопрос без ответа, прочитанный другим учеником, может присваиваться. Информанты поделились с нами опытом участия на внутренних форумах, связанных с обучением и коммуникацией вокруг него. Они сообщили о попытках найти ответы на поставленные вопросы самостоятельно, для чего занимались «гуглением» (И29, жен., 44), привлекали дополнительную литературу или просто размышляя о проблеме. Таким образом, приращение знаний и навыков происходит через обмен личным опытом и информацией, получаемой на внутренней площадке по обсуждению духовной практики от мастера и других учеников, а также самостоятельно приносимой извне.

Вещный мир мест существования духовных практик. Сбор материалов о центрах духовности мы начинали с наблюдения за СЦ как за «сценой», на которой разворачиваются духовные практики. Для описания и анализа материальной среды СЦ мы использовали типологию материальных объектов С. Г. Риггинса (S. H. Riggins)³⁰² и

³⁰² См.: Riggins S.H. Fieldwork in the Living Room // The Socialness of Things / ed. by S. H. Riggins. N. Y. 1994. P. 101–147.

матрицу анализа материальной среды («декораций») В. И. Ильина³⁰³. По мнению Ильина, «достоинством такого анализа является то, что “мы можем собирать данные о социальной жизни, прямо не вовлекая респондентов и в исследовательский процесс”»³⁰⁴. Следуя за В. И. Ильиным, мы будем рассматривать декорации СЦ в качестве ресурсов (материальная структура), знаков (непроизвольные следы деятельности изучаемых людей), символов (сознательно сконструированные знаки).

Как правило, вещная грамматика (дизайн, правила расстановки предметов и т. п.) СЦ задается его основателем или/и владельцем, а администратор является ее распорядителем. Но не все разнообразие материального мира СЦ становятся очевидным ресурсом, а только то, что «осознанно действующими лицами как важные для них и используемые в контексте данной ситуации»³⁰⁵. В этом отношении холл (место ожидания, общее пространство) заслуживает отдельного внимания. Комфортная мебель, напитки, приглушенный свет, тапочки – это ресурсы, помогающие расслабиться. А касса, книга жалоб и предложений, лицензия, расписание занятий – ресурсы, свидетельствующие о типичности происходящего. Анализируя материальную среду холла в рамках идей В. И. Ильина, для нас важно отметить, чего в этом пространстве нет. Отсутствовало все то, что можно назвать чересчур эксцентричным, что вызвало бы неоднозначную реакцию. Даже некоторые весьма «экстравагантные» идеи духовности упакованы в привычные адресатам материальные формы.

Самыми распространенными вещами в холлах СЦ (как по частоте внутри одного СЦ, так и по встречаемости во всех подобных заведениях), представляющих мастеров³⁰⁶ и сами СЦ, стали свидетельства, дипломы об их квалификации – «дипломы в рамках». Через демонстрацию свидетельств о духовном образовании, достигнутых в нем уровнях, адресату посылается сообщение о качестве, надежности, подлинности, признанности оказываемых услуг. Фактически, «дипломы в рамках» – это знаки общественного признания, сравнимые с дипломом о высшем образовании, ученой степени. Клиенты, находясь в холле, должны увидеть статусные документы и сделать выводы, о профессионализме сотрудников центра. Тот же посыл о квалифицированном специалисте, сертифицированной методике духовной практики характерен и для

³⁰³ См.: Ильин В. И. Драматизация качественного полевого исследования. СПб. 2006. 256 с.

³⁰⁴ Там же. С. 125.

³⁰⁵ Ильин В. И. Драматизация качественного полевого исследования. С. 126.

³⁰⁶ Мы будем использовать как синонимы слова – мастер, учитель, наставник СЦ. Все они образуют единую прослойку специалистов спиритуальных центров или частнопрактикующих.

частнопрактикующих мастеров как в офлайне, так и в онлайне: «*Дизайн Человека Human Design. Сертифицированный Гид* ~~Ха~~ *не горе самоучка*» – пишет на своей странице в «Инстаграме» мастер Наталья Борисова, а в сторис она помещает подборку своих сертификатов³⁰⁷.

Первоначально в ходе полевых наблюдений мы усмотрели в этом исключительно материальный ресурс, расширяющий продвижение своих услуг и товаров, то есть мы напрямую связали это с маркетинговой стратегией СЦ и мастеров. Еще одним дополнительным, но косвенным обстоятельством основания для нашей убежденности в этой идее стало то, что часть спиритуальных специалистов имеет психологическое образование. Возможно, именно психологи в большей степени ориентированы на западные способы продвижения и продаж своих услуг. Там подобная демонстрация дипломов является общепризнанной нормой, служит предметом гордости и целям маркетинга одновременно. Во всероссийском опросе портала Superjob о публичной демонстрации своих дипломов в офисах, журналисты (78%) и психологи (77%) наиболее активно поддержали идею демонстрации дипломов³⁰⁸.

Однако по ходу исследования, мы частично пересмотрели свой взгляд на причины публичной демонстрации свидетельств о квалификации. Помимо вышеуказанного, «дипломы в рамке» стали нами рассматриваться в контексте линии духовной традиции, линии передачи знания от учителя к ученику. Это отчасти напоминает мистико-эзотерическую традицию передачи знания, а не просто представляет свидетельство об окончании курсов. Знания передаются от учителя к ученику напрямую, необходим почти «физический контакт», но который все же трактуется метафизически. Чем ближе ученик к источнику знания (основателю традиции, учения), тем значимее его место на карте традиции, тем более «оригинальное» и «не искаженное» знание от учителя-источника получил этот мастер. Для нас – научных наблюдателей – новичков, с точки зрения традиции духовности, этот ресурс оставался невидимым какое-то время. Лишь по мере включения в среду, продвижения исследования этот аспект «дипломов в рамке» стал нами осознаваем как важный и считываемый в контексте ситуации. Таким образом, «дипломы в рамке» выступили своего рода рекомендательными письмами, подтверждающими

³⁰⁷ @humancoach.borisova <https://www.instagram.com/humancoach.borisova/>

³⁰⁸ См.: Диплом на стене кабинета вызывает больше доверия к специалисту // Исслед. центр портала Superjob. URL: <https://www.superjob.ru/community/life/61688/> (дата обращения: 19.10.2017).

степень близости к источнику традиции. В дальнейшем, в интервью это подтвердилось: оказалось важным кто, чему и у кого учился. Внутри прослойки мастеров и глубоко вовлеченных учеников СЦ этот факт играл большое знание, создавая между мастерами дистанцию.

Сертификаты, дипломы и свидетельства получают ученики, прошедшие тренинги, курсы, занятия. Некоторые информанты сами отмечали этот факт в интервью как значимый: *«По соматипологии, когда я обучалась, еще не выдавали дипломы, но я получила сертификат, вот. А сейчас я вот, получается, через год после обучения, чтобы подтвердить квалификацию вот эту, прошла повторное тестирование аттестационное. И должны мне выслать уже диплом, негосударственное образовательное учреждение, ну, такой уже официальный диплом будет, а по нумерологии – сертификаты»* (И20, жен., 37 лет). Здесь мы видим логику подтверждения получения образования и присвоения квалификации. Слова другой информантки подтверждают этот тезис и указывают на наличие экономических стратегий учениц, где сертификаты и дипломы становятся своего рода лицензиями на ведение экономической деятельности: *«я практиковать сразу же начала (во время обучения. – О. К.). Я вот занимаюсь, учусь еще, поэтому принимаю бесплатно вопросы. Потом создала отдельную страничку в “Инстаграме” и просто запустила, ну, не рекламу, а клич в “Инстаграме”, ну, вот всем своим написала, что так. Летом в июне окончила, сертификат выставила (имеется в виду в «Инстаграм». – О. К.), фотки сделала и платно начала»* (И13, жен., 25 лет).

Важны не только сами дипломы и сертификаты, но и их упоминание в контексте процесса обучения и результатов этого обучения. Не раз на сайтах, в социальных сетях спиритуальных институций мы видели фотографии групп, окончивших тот или иной курс и получивших подтверждение в виде сертификата, диплома. На наш взгляд, фото с сертификатами как бы подтверждает реальность прошедшего обучения, успешное его окончание и новую ступеньку в жизни, также учитывая значение знания, его постоянного поиска и «присвоения» в рамках духовности. Таким образом, система сертификации и присуждения квалификации ученикам выглядит в контексте духовности внутренне логичной.

Интересной группой материальных объектов СЦ были «коллективные объекты» (в терминологии С. Г. Риггинса). По С. Г. Риггинсу, это предметы, демонстрирующие

широкие социальные связи. В нашем случае к коллективным объектам могут относиться различные предметы религиозных культов, этнические и национальные предметы быта и т. п. Именно их мы можем обнаружить соседствующими в классных комнатах. При этом важен синтаксис их демонстрации: группировка или рассредоточение, фокусировка внимания или приуменьшение, статусная согласованность или рассогласованность, степень конформизма. Приведем пример синтаксиса демонстрации предметов, когда объекты между собой сгруппированы организатором, то есть для него они имеют общий смысл и принадлежат к одному виду. Это описание своего рода алтаря, сооружаемого на время проведения духовной практики – «НамМаРеал».

В центре комнаты, организован алтарь – деревянная доска 1,5 на 0,5 метра, на которой расставлены статуэтки (китайские драконы, даосские божки, маленькие славянские идола) и иные ритуальные предметы из разных культур (небольшой деревянный круг с изображением «коловората», изображения Кришны и Шивы на открытках). Также здесь есть предметы, не относящиеся к отправлению какого-либо культа, но имеющие изящный внешний вид (бронзовая мельница для перца, миниатюрный узорчатый кальян, китайские пиалы для чаепития, серебристая ваза, увенчанная большим оранжевым шаром). На алтаре есть миска, в которой лежит множество бамбуковых дощечек размерами 2,5 на 1 сантиметр, а рядом с ними – перманентные маркеры.

Алтарь помещен в еще одно организованное пространство предметов.

Перед алтарем расположен поднос с водой и свечами, в котором сжигаются кусочки бумаги в процессе ритуала. За алтарем находятся места для руководителей ритуала – подушки и табурет, там же расставлены этнические музыкальные инструменты: шаманский бубен, малый шаманский бубен, глюкофон, дарбука и джембе (от случая к случаю эти инструменты могут быть различными).

На стенах комнаты, кроме окон, закрытых плотными шторами, расположено множество картин с изображениями мифологических существ, человеческих фигур с острыми ушами и длинными волосами, абстрактных узоров, геометрических фракталов. В помещении стоит сладковато-пряный запах, напоминающий запах индийских благовоний, после сожжения в ходе ритуала кусочков бумаги на алтаре он сменяется запахом дыма³⁰⁹.

³⁰⁹ Наблюдение за НамМаРеал. г. Екатеринбург, 07.03.2019.

На этом примере мы видим, сколь разнообразные по тематике, этническим и религиозным корням вещи могут соединяться в нечто единое по смыслу в рамках эклектического видения мира, свойственного духовности. Границы эклектики вещного мира определяются возможностями искателей духовности.

Вообще мир вещей СЦ – явление по своей сущности мобильное и активное. Во-первых, вещи могут быть рассредоточены в комнате во время и после проведения практики. Вне времени практик вещи из разных практик произвольно хранятся в тех же комнатах, не образуя групп. Например, мы наблюдали вещи разных практик совместно. Так, на полке одновременно располагались африканская статуэтка, изображения индийских богов, рисунок мандалы, свечи, ароматические палочки и подставка к ним, щетка для одежды, статуэтка рыбки, одноразовые салфетки в коробке, пластиковые цветы, ленты, камешки, маркер.

Во-вторых, большинство вещей не являются табуированными объектами. К ним можно свободно прикасаться, брать в руки, перемещать с полки на полку, из комнаты в комнату. Это же касается и продаваемых товаров: как правило, они находятся на открытых полках для ознакомления (за исключением товаров со специфическими свойствами: изготовлены из ценных материалов или «заговоренные»). Единственные вещи, которые скрыты от посетителей и труднодоступны, – это индивидуальные инструменты мастеров, например, личные колоды карт Таро, приборы и т. п.

В-третьих, вещные скопления не позволяют идентифицировать зоны СЦ как сугубо сакральные или повседневные, в отличие от того, как это, например, можно наблюдать в храмах. Скорее священное пространство – это результат определенного набора отношений и практик, постоянно создающееся и распадающееся.

Вещный мир кратковременных, съемных площадок независимых мастеров достаточно скуден. Все необходимые инструменты приносятся и уносятся, контролируются мастерами духовных практик. Исходя из наблюдений, приносимые мастерами предметы чаще функционируют либо как учебные материалы, либо как товары для продажи.

Наши наблюдения за способами организации внутреннего пространства мест проведения духовных практик, как и сам выбор этого пространства, позволяют говорить о ряде общих паттернов, характерных для мероприятий на подобных площадках. Чаще всего пространство организуется в виде учебного класса, выделенной зоны для мастера-

учителя, проводящего занятие. Выделение зоны происходит классическим способом через противопоставление пространств учителя и ученика. Мастер стоит, у него есть доска, проектор, он свободно передвигается во время занятия в классе. В этом пространстве он один или с помощниками, которым в таковом пространстве разрешено быть. Пространство учеников выстроено в ряды, возможность свободного передвижения во время занятия затруднена. Второй распространенный тип организации пространства связан с телесными практиками, здесь присутствуют вариации: от расположения мастера в центре зала, а учеников по кругу на полу до классических классных схем рассадки учеников. В третий способ можно вынести все те варианты, которые жестко задаются типом снимаемой площадки. Например, во время одного из наблюдений за духовными практиками мы оказались в пространстве кафе за столом.

Вещный мир домашних групп, как и в случае СЦ, по своей сущности интерактивный. По нашим данным, все вещи, используемые в ходе духовных практик, находились в пределах досягаемости членов домашней группы. Не зафиксировано никаких табу на соприкосновение с этими вещами. Как правило, изображения богов/энергий, свечи, масло, предметы мантики и т. п. располагаются в обозримых местах (стеллажи, шкафы со стеклянными дверьми, столы и т. п.) либо в специальных местах (вплоть до простых картонных коробок), отведенных для хранения этих вещей. В создании «алтарей» и вещественной среды для проведения духовных практик могут принимать участие все члены группы. Иногда «алтари» существуют стационарно в специально выделенном пространстве (журнальный столик, подоконник, полка в шкафу и т. п.). Люди могут приносить свои вещи, добавлять их к вещам для проведения духовных практик, помещать на «алтари», оставлять их на время или навсегда. Информант (И21, муж. 20) сообщил, что в комнатах, в которых они занимались духовными практиками, у них выделенного священного места не было. Он же сообщил о наличии ряда изображений, нескольких статуэток (одна из них – Будды), иконы, разных книг. Единственным местом, которое могло бы претендовать на выделенное священное место, был небольшой поднос с различными значимыми предметами (свечи, статуэтки, сладости и т. п.). Информант через некоторое время посещений духовных практик домашней группы добавил на этот поднос предмет *«от себя»*, который привез из дальней поездки.

Реклама. Исследователи рекламы полагают, что она осуществляет активное и практически непрерывное воздействие на целевую аудиторию, выступает в качестве механизма направленной трансляции значений, организующих социальную реальность человека³¹⁰. Реклама XXI в. заняла свое существенное место в консьюмеристском обществе, выполняя различные функции от коммуникативных до идеологизирующих.

Рекламными инструментами активно пользуются как отдельные мастера, так и СЦ. В г. Екатеринбурге существует два десятка студий, каждая из которых представляет своего рода бренд, имеет определенную репутацию, аудиторию. Большая часть курсов и тренингов в них является платной, плата за обучение является заранее оговоренной относительно времени и размера. Для продвижения услуг и продуктов проводятся маркетинговые исследования, размещается на разных площадках реклама, устраиваются рекламные акции. Так, в рекламных целях «проводятся бесплатные или относительно не дорогие мастер-классы, участницы которых приглашаются на платные тренинги; раздаются флаеры, листовки, брошюры; действует система скидок при досрочной оплате; используется маркетинг для успешного продвижения товара»³¹¹. Отдельные мастера и СЦ активно продвигают свои услуги через социальные сети, интернет-площадки, находя новую потенциальную аудиторию:

Интервьюер (КОВ): *Как вы узнали о соматипологии?*

Информант: *А-а, случайно, «ВКонтакте», да. Просматривала различные объявления, ну, как бы, не объявления, а просто смотрела новости и увидела рекламу о бесплатном интенсиве, вот там предлагалась неделя бесплатного обучения. Я думаю, почему бы и нет, попробую, никогда не поздно закрыть эту страничку назад. И поэтому попробовала, и меня, конечно, сразу затянуло, сразу вот с первой лекции, которые я прослушала. И вопросов дальше уже не оставалось – обучаться дальше, там платные, конечно, уже курсы были, углубленные такие вот. (И20, жен., 37 лет).*

Схожим образом реклама подействовала на другого информанта. *«Я изначально подписалась в “Инстаграме”. Это была абсолютная случайность, мне понравилась подача, ну то есть, ну, интересно было, интересно рассказывала обо всем (мастер. – О. К.)» (И13, жен., 25 лет).*

³¹⁰ См.: Ларионов И. А. Реклама как феномен культуры в глобализирующемся мире: философский анализ : дис. ... канд. филос. наук. Астрахань. 2014. С. 3.

³¹¹ Grishaeva E. I., Kuznetsova O. V. Alternative Spirituality as a Phenomenon of Consumer Society // Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences. 2014. №7. P. 1142.

По данным проведенных интервью выяснилось существование жесткой конкуренции между разными центрами, а также между центрами и независимыми мастерами. СЦ изучают друг друга, отслеживают местные, иногородние и иностранные новинки, акции, цены на услуги. Учитывая широту рынка духовных услуг и товаров, обуславливающую жесткую конкуренцию на рынке духовности, все это приводит к некоторой специализации центров и мастеров, а значит, и спецификации их рекламы к аудитории, видам духовных практик.

Для части информантов фактор длительной специализации в определенной духовной практике, озвученный в рекламе, важен: *«А тот учитель, к которому я ходила, я просто искала в Екатеринбурге, нашла и пошла, вот. Сложно было, я хотела наверняка, чтобы профессионал, и природные способности важно, вот. Их кучу смотрела, потом вот в Инсте, там прямо все было и материалы все, вот, видео с ней (имеется в виду с учителем. – О. К.), там все понятно, ну, что она долго в теме, наработала энергетику, не пять минут, отзывы опять же хорошие были»* (И24, жен., 35 лет).

Через рекламу организаторы духовных практик пытаются вступить в коммуникацию со своим потенциальным потребителем и в конечном счете привлечь его к своему продукту, услуге. Рекламная коммуникация предполагает обмен информацией между рекламодателем и ее потребителем. Реклама в коммуникативном плане имеет сложную природу, сочетающую в себе готовность считывать коды послания потребителем и знание этих кодов, посылаемых производителем и заказчиком рекламы. Мы проанализировали изображения с сайтов СЦ и пришли к выводам, что – по стилю – это рекламные изображения, призывающие вступить на путь духовных практик в рамках СЦ. В рекламных изображениях чаще использовались узнаваемые образы из восточных религий и культур. Ранее, в одной из наших работ в соавторстве с Н. С. Смолиной, мы уже отмечали, что значение этих символов и образов очевидно для воспринимающих и не нуждается в комментариях: «они символизируют и иллюстрируют гармонию, доступные способы достижения внутреннего спокойствия, но главное, что они узнаваемы и легко считываются»³¹². Значительной составляющей «витринных» рекламных изображений являются образы, связанные с эзотерикой и мантикой, а также с темой социального успеха. В рекламе СЦ прослеживается холистическое мировоззрение,

³¹² Кузнецова О. В., Смолина Н. С.. Религия как фактор взаимодействия цивилизаций // Труды IV Конгресса российских исследователей религии : сб. докладов / под ред. А. П. Забияко, М. М. Шахнович, Е. А. Аринина, П. К. Дашковского и др. Благовещенск. 2018. С. 383.

популяризация и своеобразное прочтение отдельных видов национальных культур, глобализация.

Не стоит воспринимать рекламу СЦ исключительно в качестве обмана, красивого антуража, блестящей обертки товара. Современная реклама апеллирует к теме блага, к ценностям человека, его образу и стилю жизни, несет культурный компонент. И. А. Ларионов реконструирует самые распространенные ценности в современной рекламе: «...витальные (жизнь, здоровье, безопасность, комфорт), социальные (дом, семья, отношения поколений), моральные (дружба, честь, порядочность, справедливость), экзистенциальные (свобода, любовь, творчество) и эстетические (гармония, красота)...»³¹³. Эти ценности характерны и для рекламы СЦ, и для рекламы независимых мастеров.

Однако, как полагает ряд исследователей духовности, в современной рекламе прослеживается еще одна ценность. Исследователи потребительской духовности К. С. Хузманн (K. C. Husemann) и Д. М. Экхардт (G. M. Eckhardt) настаивают, что рыночные предложения специально разработаны для того, чтобы утолить жажду потребителей к значимым встречам со своим внутренним я или высшей внешней силой³¹⁴. Маркетологи все больше интересуются рынками, потреблением и людьми, находящимися в поисках смысла, что порождает целую область исследований на стыке духовности, религии, рынков и потребления. Хузманн и Экхардт указывают на реальность необратимого переплетения духовного и материального, священного и мирского, на взаимодействие потребителей с маркетологами и духовными учреждениями на «типичном духовном рынке», чтобы придавать смысл жизни потребителю. На наш взгляд, реклама СЦ отражает этот процесс переплетения сфер жизни человека. В рекламе СЦ прослеживается связь между духовными знаниями, умениями и практикой решения повседневных проблем. В этом отношении существует сходство: и маркетологи обычных коммерческих фирм, и маркетологи СЦ, через потребление определенных товаров и услуг, обещают встречу с подлинным «Я».

Всегда ли реклама духовных практик – это проявление исключительно коммерческого аспекта духовности? Полагаем, что нет. Рекламу можно рассматривать как инструмент, пришедший из бизнеса в иные сферы жизни. В современном мире

³¹³ Ларионов И. А. Реклама как феномен культуры в глобализирующемся мире: философский анализ. С. 30.

³¹⁴ См.: Husemann K. C., Eckhardt G. M. Consumer spirituality // Journal of Marketing Management 2019. Vol. 35. № 5–6. P. 391.

происходит размытие границ между коммерческим и некоммерческим секторами. Один из способов размытия этих границ – использование инструмента рекламы в некоммерческих целях. Информант сообщил о рекламных объявлениях в одной из социальных сетей, предлагавших поучаствовать в коллективной духовной практике по «*чистке поля Земли*» (ИЗ1, муж., 42 года). Рекламный инструмент использовался группой единомышленников для распространения информации и для привлечения внимания к духовной практике. Никаких финансовых отношений и обязательств, в данном случае, не возникло ни во время практики, ни после.

Оплата. Ранее в тексте мы уже оговаривали, что духовные практики, проводимые в СЦ, в большинстве своем осуществляются на коммерческой основе, а плата за обучение не может быть пожертвованием. Действительно, коммерческий аспект присутствует в деятельности СЦ и независимых мастеров. Под оплатой мы понимаем вознаграждение, выплачиваемое за выполнение договорных услуг и за товары, а под ценой – стоимость услуги или товара, выраженную в денежных единицах.

Как объясняют необходимость оплаты или ее отсутствие участники духовных практик? По данным нашего исследования, представления об оплате занятий у мастеров и учеников схожи. По результатам интервью, выявлены два основных нарратива об оплате: 1) гармония; 2) ценность и цена.

Первый нарратив концентрируется вокруг представлений о гармонии, при этом внутренне он неоднороден и передается через идеи баланса и обмена. Так, баланс представляется универсальным законом или силой, действующей во Вселенной. Информанты прямо указывают на связь оплаты и баланса. Ученица: «*это баланс*» (И11, жен., 36 лет). Мастер: «*Все, что делается в мире, я так оцениваю, должно как-то в гармонии находиться, выравниваться. То есть если я что-то делаю человеку – без разницы: время, внимание, услугу – значит, мне в ответ тоже должно что-то быть. И тогда будет выравнивание, тогда энергетика не нарушается, и у меня не будет проблем, ага, вот*» (ИЗ, жен., 47 лет).

Способ установления баланса в личной жизни и во Вселенной – это обмен:

«*Ты получаешь что-то ценное, и ты отдаешь – это обмен, абсолютно нормальный обмен*» (И11, жен., 36 лет).

«*Если меня просят какую-то услугу оказать, значит, мне тоже что-то надо: деньгами, не знаю, вниманием... Поскольку мы в рынок вышли, вот в этом отношении*

они (речь идет о мастерах. – О. К.) тоже в рынок окунаются... Но, так или иначе, вот этот обмен, может быть, не денежный, может быть, еще какой-то обмен должен соблюдаться в любом случае. Ну, поскольку это востребовано, это нужно, и пока еще ничего другого не придумали, как деньги, то на этом остановимся» (ИЗ, жен., 47 лет).

Осознается не просто важность обмена как «инструмента» гармонии, проговариваются последствия нарушения такого обмена:

«Если этого не происходит (обмена. – О. К.), то получается, что мною попользовались, да. Я взяла проблемы другого человека на себя, начинаю решать его собственные задачки, у меня пошли проблемы в жизни. Это у всех так, просто, поскольку мы этого не знаем, вот все друг на друге и висят» (ИЗ, жен., 47 лет).

«Я отдавала, как бы, всю энергию, радовалась: вот я такая добренькая. На меня свешивали, свешивали и свешивали, кто мог, ну и вот – итог – пустота... Нельзя одно – отдавать, принимать, и то, и другое нормально надо» (И29, жен., 44 года).

Есть еще одна плоскость понимания обмена в рамках работы СЦ и независимых мастеров: насколько можно судить по наблюдениям, обмен является важным инструментом в работе с клиентами. Как в психотерапии деньги могут означать возникающие отношения и обязательства между психологом и пациентом, так и между мастерами духовности и их клиентами может возникать нечто подобное. Оговоренная сумма денег (цена услуги) – это подтверждение того, что в течение определенного времени будет происходить совместная работа по решению проблем клиента. И одновременно, это обмен, который совмещен с заботой о внутреннем мире мастера. Это отчетливо выражается в словах информантов, в частности: *«Если касаться уже более тонких моментов, то преподаватель делится своим опытом, своей энергией, своим вниманием с людьми, которые к нему пришли, а они ему – то есть – хотят вернуть ничего?»* (Смеется.) *Он очень быстро выгорит и перестанет этим заниматься».* (И6, жен., 27 лет). Обмен делает отношения между мастером и его клиентом прозрачными, то есть они строятся в соответствии с договоренностью. Это не личные отношения, скорее, профессиональные, ограниченные во времени и пространстве контрактом. Поэтому факт оплаты и деньги можно рассматривать как инструмент, свойственный не только психотерапии, но и, в каком-то, смысле духовности, особенно учитывая ее эклектичный характер, который вбирает в себя в числе прочего идеи и практики психологии.

Второй нарратив концентрируется вокруг представлений о ценностях самих занятий и их результатов (знания, навыки, умения, положительные ощущения, решенные проблемы и т. п.) и цены. Несмотря на то что ценности могут информантам представляться как метафизические (например, вселенская гармония) или полностью практические (решение конкретной личной проблемы), и первые, и вторые могут подкрепляться через факт оплаты: *«я считаю обязательно нужно платить за духовность, потому что, все что бесплатно, человек не ценит»* (И6, жен., 27).

Возникает вопрос: есть ли зависимость между ценностью и ценой духовных практик? Чем ценнее, тем дороже? В антропологии религии вопросы ценности и цены, своего рода «жертвенного тарифа», рассматривались Э. Эванс-Притчардом³¹⁵ и Р. Фиртом³¹⁶. Оба исследователя указывают на существование тесной связи между ценностью и материальной стоимостью в жертвоприношении, но при этом подчеркивают отсутствие прямой зависимости между этими параметрами. Результаты нашего исследования приводят нас к сходным выводам. На наш взгляд, отношения между ценностью и ценой имеют сложный, нелинейный и динамический характер. Религия и духовность пересекаются в той части, которая связывает деятельность и мировоззрение человека с чем-то, выходящим за пределы мира повседневности и отсылающим к миру сверхъестественного – того мира, который не поддается измерению и материальному эквиваленту повседневной жизни. В этом смысле, характерны слова информантки: *«истинная душа, она не берет денег. Наоборот, деньги – это кармические завязки, отягощают жизнь души, и поэтому – нет. Истинная духовность, она не берет денег»* (И10, жен., 59 лет). Таким образом, вопрос цены вторичен, первичны ценности духовности и духовного развития: *«когда ты наверх поднимаешься, когда на верхних чакрах, там денег нет. Деньги будут в социуме, значит, получается, что наша задача как-то уравновесить и то, и другое»* (И3, жен., 47 лет). В приведенной цитате информанта отчетливо видны попытки сочетать метафизические ценности и реалии повседневной жизни человека.

Общим местом многих интервью было согласие о принципиальной возможности найти точку равновесия между повседневностью и духовностью: *«Сложно это сделать,*

³¹⁵ См.: Evans-Pritchard E. E. The Meaning of Sacrifice Among the Nuer // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1954. Vol. 84. № 1/2. P. 21–33.

³¹⁶ См.: Firth R. Offering and Sacrifice: Problems of Organization // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1963. Vol. 93. № 1. P. 12–24.

конечно, все по-разному понимают, индивидуально понимают» (ИЗ, жен., 47 лет); «если мы хотим быть здоровыми, успешными, путем души в социуме каждый день надо – это не отказались и пошли в монастырь, не отшельник, короче, это баланс» (И27, жен., 49). В каком-то смысле, внутри континуума духовных практик, описываемого информантами, реконструируется два полюса. На одном полюсе человек уходит исключительно в иную запредельную для социума реальность: «те, которые йогой занимаются, они уходят вообще из общества... йогой заниматься – значит, в социуме мы не будем успешными, и вот так» (ИЗ, жен., 47). На другом полюсе – материальная сторона жизни. Между ними – сосуществование социума с запредельной реальностью, воплотившееся в искомой гармонии и балансе. Меркантильное зарабатывание денег, резкий немотивированный подъем цены практик осуждается: «Ну у меня есть такая штука, я иногда считываю людей, вот, у нее пошел такой бизнес-интерес, и она ушла в денежную стезю, в зарабатывание. Я не стала чувствовать, что она дает какие-то интересные, законченные вещи» (И4, жен., 38 лет); «эти сестрички – только деньги грести – люди чувствуют» (И24, жен., 35 лет).

Расспрашивая об оплате духовных практик, о цене услуг и возможности платить за них, мы получили картину вполне посюсторонней экономической рациональности и прагматики учеников:

1) личные финансовые возможности учитываются при выборе занятий: «смотришь на то, что можешь себе позволить или не можешь. Я шла на то, что могла себе позволить. Да, я отказалась от определенных практик, да я не работаю со своим первым мастером, потому что она принципиально перешла на очень дорогие курсы. Я не знаю, где женщины берут деньги. У меня была возможность – я платила» (И4, жен., 38 лет);

2) у участников духовных практик присутствует планирование: «хотим на женский ретрит с нормальной начинкой съездить. Вот пока – никак по финансам. Смотрели цены, годик-полтора подкопить на Индию» (И26, жен., 23 года);

3) у клиентов есть понимание экономической составляющей деятельности СЦ, частных мастеров: «оплата помещений, коврики, пледики, чай» (И6, жен., 27 лет); «все стоит денег: организовывать свет, там, “коммуналка”, не из своего кармана содержать, кармана не хватит» (И30, муж., 31 год);

4) в ситуации отсутствия финансовой возможности, делающей услуги СЦ и мастеров недоступными, но при наличии потребности у человека в духовных практиках

и знаниях, можно обратиться к доступным источникам: книгам, видео, сообществам в Сети, то есть работать над своим самосовершенствованием самостоятельно.

Итак, внутренний уклад спиритуальных центров, индивидуальных мастерских, описанные через расписание занятий, внутренние площадки для обсуждений, рекламу, оплату, вещный мир духовных практик, пронизаны одновременно идеями духовности и экономической рентабельности.

Занятия, проводимые СЦ и независимыми мастерами, в большинстве носят практический характер. Отмечается их принципиальная совместимость: углублять полученные знания можно, двигаясь от начальных ступеней курса до вершин мастерства, либо перемещаясь между различными занятиями. И первая, и вторая стратегии обретения знаний и опыта признаются средой искателей, т. к. обе стратегии транслируют идеи непрерывного участия в духовных практиках, с той лишь разницей, что для одной характерно горизонтальное, а для другой – вертикальное движение внутри конгломерата духовных практик и знаний.

Представления о ценности духовных практик и знания характерно для искателей духовности по всему миру, и в этом отношении результаты интервью наших информантов в целом соотносятся с выводами зарубежных религиоведов. СЦ и индивидуальные мастерские духовных практик в России и за рубежом напоминают учебные заведения, а занятия в них строятся по примеру семинаров и лекций, отдельных курсов и консультаций. Это позволяет нам утверждать сопричастность российского варианта духовных практик к глобальным процессам, трендам в отношении духовности.

§3. Участники духовных практик: мастера и ученики

В этом параграфе мы рассмотрим участников духовных практик – учеников и мастеров-учителей (мы будем использовать здесь именования «мастер» и «учитель» как синонимы). Особенно сконцентрируемся на мастере (учителе), т. к. именно с этой фигурой связана значительная степень организации.

Мастера (учителя). Мастер духовных практик – это человек, достигший высокого искусства в своем деле, наставник в духовных практиках. В современном религиоведении не так много исследований, посвященных изучению авторитета мастера духовных практик, его роли в формировании мировоззрения учеников, его власти, места и значения в организации, характера его духовного капитала, его социального портрета. Данные полевых наблюдений, интервью и интерпретации, которые будут представлены здесь, – это попытка, хотя бы частично, восполнить существующие лакуны, особенно касающиеся российской реальности.

Пол. Быть мастером духовных практик может как мужчина, так и женщина. Однако если СЦ/мастер ориентирован на определенную целевую аудиторию, то половой состав мастеров заведения может заметно коррелировать с такой ориентацией. Так, в СЦ, направленных на женскую аудиторию, будет много мастеров женского пола. Изучение полового состава мастеров СЦ показало специфику зависимости между ориентацией на определенную аудиторию и полом мастера существует. Мастера-женщины в большей степени ориентированы на женскую аудиторию, в то время как мастера-мужчины ориентированы на всех. При этом мастера-мужчины могут проводить духовные практики, ориентированные исключительно на женщин. В таком случае, женщины выступают целевой группой, а проводимые для них занятия будут нести свою специфику в рамках отдельных курсов, консультаций, тренингов и т. п. Мастеров, которые имеют в качестве своей целевой группы исключительно мужчин, в исследуемом материале не зафиксировано, хотя об отдельных «мужских духовных практиках» мы знаем. Численный перевес мастеров-женщин в духовных практиках объясняется позицией многих информанток, которую они озвучивали нам в интервью: мастера-женщины лучше понимают женщин, делятся своим личным опытом, говорят на одном языке.

Возраст. Возрастной состав мастеров СЦ на Среднем Урале укладывается в основном в промежуток 21–55 лет, т. е. это достаточно молодой и социально активный

возраст. В традиционных религиозных системах пожилой человек – это хранитель священных знаний и традиций: «само возникновение религиозных практик стало возможным в результате обобщения знаний стариков и придания им сакрального характера на основе их личного авторитета»³¹⁷. А. Смолькин пишет, что пожилые люди традиционных обществ не обладали монополией в области религиозного коллективного знания, «но ключевая роль опыта и авторитет возраста давали им известное преимущество»³¹⁸. Религиоведами давно изучаются представления и практики, принадлежащие к различным религиозным традициям (индуизм, даосизм, конфуцианство, христианство и др.), поощряющие переход в пожилом возрасте к философскому постижению мира и отстраненности от повседневной жизни, обращению к богу и к учительству. Однако чего-то подобного в отношении возраста мастеров духовных практик мы не наблюдаем.

Мы фиксируем отсутствие зависимости между возрастом мастера и его статусом учителя. Такой элемент, как возраст мастера, не рассматривается как критерий, влияющий на качество проводимой духовной практики. Причины отказа в ориентации на возраст мастера при его выборе учениками, а также собственной уверенности учителя в своих силах могут быть весьма разнообразны. Во-первых, это ряд контекстуальных причин. Так, присутствует влияние глобального процесса изменения отношения к возрасту как к критерию опытности (молодой человек в современном мире зачастую ориентируется в потоке новаций лучше). Также оказывают влияние реалии позднего капитализма, которые побуждают человека постоянно адаптироваться к меняющемуся миру, а лучшие практики адаптации в подобных обществах все чаще не привязаны к пожилому возрасту. Во-вторых, помимо индивидуализма, характерного для духовности в целом, ей же характерен демократизм, который можно описать как равенство всех духовных опытов независимо от возраста, пола, расы и т. п. Отсутствие в духовности единых центров власти, монополистически устанавливающих границы правильного и неправильного, неприятие догматического измерения, позволяет в вопросах установления критериев эффективности опираться на свободу выбора субъекта, в том числе в отношении возраста мастера. Здесь нам представляется важным отметить: в целом возраст исключается из набора критериев эффективности духовной практики,

³¹⁷ Смолькин А. Исторические формы отношения к старости // Отеч. записки. 2005. №3. URL: <https://strana-oz.ru/2005/3/istoricheskie-formy-otnosheniya-k-starosti> (дата обращения: 14.09.2018).

³¹⁸ Смолькин А. Исторические формы отношения к старости.

значение имеет, скорее, опыт мастера и то, насколько мастер результативно работает с учениками.

«Исходная точка» мастеров. Как для учеников, так и для мастеров зафиксирована «исходная точка» их обращения к духовным практикам и идеям духовности. Во многом они совпадают с описанными далее в параграфе «исходными точками» учеников, т. е. имеют психологический и социальный характеры: *«Проблемы возникли, да. И хотелось их разрешить, но каким образом, не знала»* (И15, жен., 48 лет). Также проблемы со здоровьем могут стимулировать поиск излечения вне доказательной медицины: *«Я пошла учиться в университет, у меня были проблемы с желудком, ну, были большие проблемы со здоровьем, и мне было всё не до учебы. Ну, то есть все нормальные люди ходят в институт, а я хотела спать, я хотела, не знаю всё, что угодно делать, только не в университете сидеть, ничего вообще не было, ни здоровья, болела постоянно. И мне захотелось что-то с этим поменять»* (И17, жен., 36 лет).

Присутствуют и иные причины обращения к духовным практикам. Некоторые информанты связывают свое увлечение духовными практиками с личными интересами и стремлениями, хобби: *«В 15 лет начал читать литературу, ну как она считается, наверное, эзотерическая, Лазарева “Диагностика кармы”, значит, и меня увлекло, вот это все. И я тогда принял решение, ну решил, поступить на философский факультет, а, ну, вот, чтобы постичь мудрость, поделиться ею с миром... Эзотерика, философия, духовность, магия – вот это все оставалось моим хобби, причем достаточно плотно я увлекался и читал кучу литературы»* (И12, муж., 36 лет).

Еще одной «исходной точкой» стало обретение, обнаружение в себе сверхъестественных способностей: *«В пятнадцать-шестнадцать лет открылся дар ясновидения. И это не надо было даже искать, оно все само открылось, все пришло, вот, и это реально», «у меня шок, открылось, я начала видеть ауру, я начала видеть людей изнутри, их состояние, я видела домовых»* (И18, жен., 41 год).

Встречались нам «исходные точки», которые можно описать как «случайность» и «досуг». Например, устройство на работу: *«На третьем курсе пошла работать администратором, вот там впервые столкнулась, судьба»* (И14, жен., 26 лет); досуг за компанию с коллегами: *«С девчулями с работы пошли... Ну как-то само получилось»* (И36, жен., 51 год).

Путь из ученика в мастера. Нами выявлено, что большинство мастеров вышло из бывших учеников. Как и в исследовании М. Бирч (M. Birch), изучавшей альтернативные целительские практики и группы их проводящие в США, знакомство с духовными практиками будущих мастеров начиналось с роли учеников или людей, чье близкое окружение занималось ими³¹⁹. Опыт самопознания, успеха в духовных практиках стимулировал их к более глубокому постижению духовности, наращиванию компетенций. Наши информанты рассказывают о схожем пути: в какой-то момент времени, после прохождения серии духовных практик, курсов они осознавали свою готовность и способность делиться опытом и стать мастерами.

В среде мастеров мы выявили два варианта представлений о готовности к учительству. Первый вариант связан с духовным опытом человека. Он вполне укладывается в традиционную схему: осознание своего призвания через длительное погружение в религиозные и/или духовные практики, сопровождающиеся осознанием контакта с иной реальностью; ассистирование своим мастерам; участие в деятельности спиритуальных институций. Здесь же происходит наиболее активная рефлексия о мире, человеке и смыслах, которые его окружают, и формируется желание поделиться своим опытом. Ниже приведены фрагменты двух интервью, описывающие подобную готовность к учительству:

*«У меня были учителя. Значит, у меня был индийский учитель Самир Калео – вообще единственный ученик Сатхи Саи Бабы в области энергопрактики. Изучал рейки и медитацию у него я, он приезжал, и с ним была работа. А потом я еще кунг-фу изучал, йогой самостоятельно занимался. А затем познакомился – есть известный эзотерический писатель-психолог *** – я стал его учеником и другом. И потом, когда я жил в ***, одно время, я там участвовал, был ведущим “****”. Значит, а здесь уже – в городе – я сотрудничал в проекте ***, был там замдиректора, коммерческим директором. Вот. А и в общем, в конце концов, когда накопилась информация, опыт, настало время пойти своим путем, и я уединился в деревне... Не работал в это время, жил один, и у меня было время для исследований, я все больше и больше в них (в исследования. – О. К.) погружался. Потом, в конце концов, уволился, занялся только написанием книги. И вот родилась книга “****”, которая как бы составляет фундамент*

³¹⁹ Birch M. The Goddess/God Within: The Construction of Self-Identity through Alternative Health Practices // Postmodernity, Sociology and Religion / ed. by K. Flanagan, P. Jupp. London. 1999. P. 85.

моего учения, можно сказать и моей философско-психологической работы. И с тех пор я вот, это был 2016 год, я развиваю свое направление» (И12, муж., 36 лет).

«Вечный ученик, будешь все время учиться или ты все-таки начнешь отдавать? Если ты получаешь очень много, много знаний, во-первых, ты пухнешь, если ты не делишься, а во-вторых, внутри они как бы тоже загнивают. Почему у нас идет такой процесс? Если ты не делишься, они начинают, извини меня, гнить и ты понимать не будешь, что случилось, а люди будут от тебя отворачиваться. А когда много знаний ими надо делиться» (И14, жен., 48 лет).

Второй вариант представления о готовности к учительству тоже традиционен для нашего общества – это получение образования и документальное подтверждение квалификации. Документ об образовании считается достаточным основанием для начала преподавательской деятельности: *«Выучилась на инструктора, и стала преподавать»* (И17, жен., 36 лет); *«после стажировки, там, сертификацию прошел. Через год – меньше стал с клиентами работать»* (И35, муж., 32 года).

Интересно, что часть мастеров несогласны с таким подходом к делу как таковому. У других мастеров это вызывает тревогу по поводу качества работы мастеров-новичков. Информант-мастер сообщал о ряде учеников, которые проходили курсы только для того, чтобы поскорее, получив сертификат, открыть собственный бизнес и начать консультирование и преподавание. Опасения вызывали: некачественная работа выпускников, отсутствие опыта работы с людьми, корысть новоиспеченных мастеров. Еще присутствовало возмущение установкой некоторых мастеров-неофитов на излишнюю инструментализацию духовных практик, так как для части мастеров – это не просто эффективный способ решения личных проблем, но и мировоззрение со своими ценностями.

Другой информант-мастер, напротив, был уверен в возможности воспринимать духовные практики по большей части как работающие инструменты, а понимание их *«тонкой энергии»* важно для мастеров, но оно не всегда и не для всех доступно (в том числе, мастеров): *«Ты знаешь, как устроен (показывает мне смартфон, отвечаю «нет». – О. К.), пользуешься же... Четырнадцать жизней и еще больше прожить, чтобы понять»* (И37, жен., 43 года). Поэтому, по мнению информанта, следует начинать свою преподавательскую карьеру с получения качественного образования. Для этого следует

«с умом» выбирать учителя и место обучения: «Я, прямо, осознанно ходила-искала учителя» (И14, жен., 48 лет); «не абы кто» (И37, жен., 43 года).

Таким образом, часть учеников воспринимают свое обучение как получение новой профессии, а состоявшиеся мастера связывают свою деятельность не только с консультированием и обучением, но и с «профессиональным» образованием. Прямые отсылки к восприятию духовных практик как новой профессии, специальности обнаруживаются в рекламе духовных практик: *«Станьте сертифицированным тета-хилером за 6 дней. Эта профессия дает вам любовь клиентов, уважение коллег и материальную стабильность. Мы не просто обещаем, а гарантируем это. Если вы кому-то нужны, вы чувствуете удовлетворение. Но если все существование нуждается в вас, то вашему блаженству нет предела. Исцелите свою жизнь и сделайте ее подлинным шедевром. Вы – тот мастер, который может это сделать. А главное – вы станете помогать в этом другим людям и получать достойное материальное вознаграждение»*³²⁰.

В ходе исследования вставал вопрос: каждый ли человек может овладеть самими духовными практиками, стать мастером и транслировать их ученикам? Для информантов было характерно представление, что, при должном старании, и в разной степени компетентности, овладеть духовными практиками может каждый. Чтобы стать хорошим мастером, требуется «работа», понимаемая средой как опыт личного развития и преобразования, обучение разным духовным практикам или специализация на одной-нескольких, природные способности (мистические, интеллектуальные и прочие). Таким образом, от человека требуется накопленный труд или капитал в форме знающего и практического мастерства, чтобы стать мастером. Также мы заметили, что от мастера требуется творческая инициатива: независимо, работает ли он в рамках уже имеющейся «сертифицированной» духовной практики (например, Access Bars) или разработал собственную авторскую. Даже если мастер работает по «сертифицированной» методике, то внутри нее, как внутри канона, он должен проявлять творческий подход. В целом мастер должен уметь создавать приятную атмосферу на занятиях и доверие к самому процессу погружения в духовные практики.

Ведение групп и частных консультаций мастерами часто совмещается с обычной работой (по профессии) вне мира духовных практик. Такое совмещение может иметь

³²⁰ URL: <http://sungrad.com/offers/theta-healing/> (дата обращения: 10.01.2021).

различные причины: 1) начальный этап учительской деятельности, когда начинающие мастера только пробуют себя на стезе учительства, хотя рассматривают возможность полностью посвятить себя преподаванию и консультированию в будущем; 2) осознанное решение о совмещении – свойственно для тех, кто заранее рассматривает свое учительствование как дополнительную деятельность по отношению к основной работе, видя в духовных практиках вариант дополнительного заработка или отдушину и важный аспект жизни человека, или же и первое, и второе одновременно. Так или иначе, наблюдается тенденция: со временем многие мастера отказываются от предыдущих мест работы и посвящают себя преподаванию и консультированию в области духовных практик.

Профессия? В свете данных, озвученных в этой части параграфа, возникает вопрос: можно ли говорить о признаках профессионализации духовных практик? Если сравнивать с тем, как профессионализация выражается в стандартах, профессиональных сообществах, образовании, то скорее – нет, хотя определенное движение в эту сторону в среде духовных мастеров фиксируются³²¹. Во-первых, существует некоторая обеспокоенность освоением правил и норм «*профессии*», деятельностью и этикой поведения выпускников на рынке, качеством образования. Во-вторых, потребность в сообществах, устанавливающих и гарантирующих определенное качество духовных практик, в среде российских духовных специалистов дискутируется. Например, в «Фейсбуке» в сообществе «Рейки, Рэйки, Reiki – естественное исцеление»³²² есть запись: «*Зачем мастерам Рэйки в профессиональное сообщество?*» Там излагается практическая польза от существования сообщества: доверие клиентов к профессионалам; связь мастерства и необходимого практического опыта; сохранение Рэйки Усуи Микао для потомков. Так, «*чтобы получать лучшие результаты, нужно быть ближе к истокам практики Рэйки, и участники сообщества имеют лучшие возможности: используют выверенную годами готовую методологию обучения Рэйки и продвижения услуг помощи людям посредством современных медиа; передают потенциальных клиентов и студентов Мастерам в их регионе, чтобы избежать дистанционных настроек при обучении Рэйки и профанации системы Усуи Рэйки Риохо; получают самую достоверную информацию из доступных источников и делятся ей с единомышленниками; знают и*

³²¹ Далее в тексте я буду писать я буду употреблять кавычки в отношении профессии, профессиональных сообществ.

³²² Авторское написание сохранено.

распространяют правдивую историю возникновения и развития системы Рэйки Усуи, основанную на фактах, а не на выгодных вымыслах и легендах; всегда имеют поддержку и помощь в сложных ситуациях; объединяют и используют опыт коллег со всего мира для улучшения качества своей жизни и жизни своих клиентов; проводят онлайн и живые мероприятия и встречи для совместной практики Рэйки в традиции Микао Усуи»³²³.

Сообщества мастеров различных духовных практик создаются в России начиная с 2000-х гг. Одно из самых известных – это «Союз профессиональных астрологов (СПА)»³²⁴, некоммерческая организация созданная астрологами и для астрологов. У СПА есть устав, членство, этический кодекс. Существуют сообщества мастеров йоги, даосских женских практик и т. п.

Статус «профессионала» высокого уровня подтверждается наличием большого количества довольных учеников. Для того чтобы подтверждать свой статус, мастерам приходится находиться в постоянном поиске учеников, в работе с ними и заботе о своей репутации. Вообще проблема репутации мастера является важной для успешной работы и привлечения учеников. Вокруг некоторых успешных мастеров наблюдается строительство своего рода духовных школ – относительно оформленных систем духовных взглядов, а также сообщества придерживающихся этих взглядов и практик. Например, как вокруг Лин Бао (А. Аверьяновой), Л. Ренар и т. п. Подобное строительство школ наблюдается и на региональном уровне вокруг фигуры известного в регионе мастера.

Попытки «профессионализации» духовных практик определенно наблюдаются вокруг известных систем, таких как рейки или тета-хилинг, отдельных школ астрологии и т. п. Однако открытым остается вопрос: насколько в этом процессе задействованы иные мотивы участников рынка духовных услуг и товаров – стремление сохранить авторское право на духовную практику, экономические выгоды, контроль и регулирование деятельности локальных мастеров и т. п.? Этот вопрос еще требует осмысления отечественным религиоведением, так же как и еще один интересный сюжет: проблема определения признаков «мошенничества» и «дилетантизма» внутри сообщества участников духовных практик. По-видимому, проблема является острой, так как мы часто

³²³ Зачем мастерам рэйки в профессиональное сообщество? // Сообщество в «Фейсбук». Рейки, Рэйки, Reiki - естественное исцеление @reiki.ru .16 января 2020 г. URL: https://www.facebook.com/permalink.php?id=216319018380372&story_fbid=3031314690214110 (дата обращения: 17.01.2021).

³²⁴ Сайт СПА. <http://www.astroprofi.org/ru/astrounion>

встречались с жалобами внутри духовной среды на профанацию духовных практик со стороны отдельных лиц, например, *«риск наскочить на шарлатанов в славянских рунах... Специалистов – единицы»* (ИЗ5, муж., 32 года).

Мы полагаем, что за дискурсом «профессионализма» и «дилетантизма» может скрываться определенная логика социальной практики, производства и обмена духовного капитала. В определенном смысле, в религиозном поле присутствуют попытки контроля осведомленного и практического мастерства со стороны авторов духовных практик и СЦ. Незаконное присвоение, трансформация духовной практики может происходить на разных уровнях: 1) на уровне мастера, это связано с отсутствием сертификата, лицензии для ведения практики, которую может выдавать автор методики или его представители (сертифицированный СЦ, мастер), а также с далеко зашедшей модификацией исходной духовной практики; 2) на уровне ученика, это проявляется в сильном отклонении от правил духовной практики.

Образование и наращивание компетенций. Нами была замечена значимость представлений о повышении квалификации в среде духовных мастеров. Даже статусные мастера не останавливаются на достигнутом уровне, а продолжают расширять свои знания и компетенции через прохождение курсов, получение дополнительного образования, стажировок. Важность образования прослеживалась как в данных интервью, так и по датам и уровням присвоенной квалификации в «дипломах в рамках». Обращение за дополнительными компетенциями может происходить как во внутрь среды (всевозможные программы, курсы, стажировки), так и во вне – к вполне привычной системе образования, сертифицированной государством (вузовские бакалавриат и магистратура, институты повышения квалификации).

Мастера имеют представления о том, какие курсы им хотелось бы или они планируют пройти, с кем бы из мэтров своего дела они хотели встретиться для личного и «профессионального» роста. Квалификация мастера может развиваться вглубь и вширь. Например, существует 4 уровня обучения в восточном стиле рейки: «1-я ступень; 2-я ступень; 3А ступень Мастер-Целитель или Мастер-Практик; 3Б ступень Мастер-Учитель»³²⁵. Вширь – это расширение вариантов, освоенных духовных практик.

³²⁵ Уровни практики и обучения в Рейки и критерии готовности к ним // Самопознание. URL: <https://samopoznanie.ru/articles/urovni-praktiki-i-obucheniya-v-reyki-i-kriterii-gotovnosti-k/> (дата обращения: 11.07.2020)

В контексте проблемы повышения квалификации мы зафиксировали стремление мастеров получить психологическое образование. Впервые на это явление мы обратили внимание, изучая резюме мастеров, размещенные на интернет-порталах, предлагающих услуги мастеров духовных практик. По данным интервью удалось выяснить основные причины получения профессии психолога. Сами мастера артикулировали следующие причины профессиональной переподготовки, получения высшего образования по психологическому направлению. Во-первых, это желание расширить инструменты работы с клиентом: *«Есть у меня и инструменты с убеждениями, с установками – это психологические все вещи. Образование я получила психологическое для этого, чтобы понимать, какие процессы с человеком происходят, когда мы работаем, что ожидать. Потому что моменты есть – это установление терапевтического контакта, и где, иной раз бывает, твои проблемы, либо клиента проблемы, и вот такие нюансы мне необходимо было разобрать для себя»* (И15, жен., 48 лет).

Во-вторых, чтобы лучше понимать клиента, сохранить его душевное здоровье: *«На психолога учусь в данный момент тоже, чтобы понимать с этой стороны, что ты делаешь и не навредить, самое главное, чтобы людям не навредить. Поэтому ты должен знать и духовную составляющую своих практик и эзотерическую»* (И14, жен., 48 лет). *«Любая консультация, любые работы с вопросом, нет ли там психологических и психических отклонений? Это первый пункт работы с теми техниками, которые у меня есть: особенно анжелотерапия, танцетерапия. Потому что это работа с подсознанием, и у людей, у которых есть проблемы психиатрические, это противопоказано однозначно, и это первый пункт, в котором прописано, что люди с такими вещами не допускаются»* (И18, жен., 41 год).

В-третьих, техники ведения сеанса и взаимодействия с клиентами, принципы сохранения собственного душевного здоровья тоже мотивируют на получение психологического образования: *«Может быть там контрперенос...», «я прошла психологическое образование, получила еще дополнение для того, чтобы не брать на себя лишнее, не быть таким человеком, который потом будет болеть от всего, от того что работа с людьми, она отпечатки свои накладывает. Чтобы не было профессионального перегорания и всех таких моментов»* (И15, жен., 48 лет).

Мы полагаем, помимо того что психологическое образование помогает в работе с клиентом, сам диплом о психологическом образовании дает ряд дополнительных

преимуществ мастерам. Бакалаврский, магистерский дипломы или диплом о профессиональной переподготовке облегчают работу центров, выполняют своего рода роль лицензии: *«У меня корочки есть для того, чтоб, вот, было, потому что некоторым людям это очень важно»* (И18, жен., 41 год). «Корочки» психолога могут рассматриваться как дополнительная защита мастера, т. к. они позволяют в легальной плоскости сочетать психологию, философию, религию, этнические культуры и т. п.

В целом духовности не чуждо обращение к психологии как источнику техник и знаний. В справочниках «Мастера оздоровительных и духовных практик Урала», издаваемых как приложение к газете «Тайна жизни», психологии отводится существенное место. Интересно, что коллектив авторов-составителей справочника предлагает рубрикатор для читателей, куда, наряду с ченнелингом, траволечением, рейки, космознергетикой, восточными системами оздоровления и т. п., входит психология. Если посчитать количество упоминаний психологии в рубрикаторе справочника за 2012 г. – 33 раза, кармопсихологии – 2 раза³²⁶; в 2013 г. психология упомянута 18 раз, парапсихология – 9 раз, кармопсихология – 1 раз³²⁷. По количеству упоминаний психология лидирует, а на втором месте по упоминаниям идет целительство, – в 2012 г. – 20 раз, в 2013 г. – 17 раз³²⁸.

В упомянутых сборниках дается конкретизация, что понимается под той или иной практикой (термином). Определение психологии выглядит так: «психология изучает процессы, происходящие в душе человека – то, как он мыслит, чувствует, управляет собой и своей жизнью, в том числе и те процессы, которые человеком не осознаются»³²⁹. Таким образом, речь скорее идет о душе, нежели чем о психике. Также перечисляются «методики» практической психологии: психодиагностика, гештальт-психология, процессуальная терапия, системные расстановки, психоанализ, семейная терапия, НЛП (и подчеркивается, что это не полный список). При внимательном прочтении, особенно если путешествовать по страницам, упомянутым в рубрикаторе, можно найти перечисленные «методики», но чаще – нечто иное, например, «аромапсихология». Особенно востребованы поп-психология и парапсихология, которые претендуют на связь

³²⁶ См.: Мастера оздоровительных практик. Приложение №1 к газете «Тайна жизни» / под ред. И. М. Шихова.. Екатеринбург. 2012. С.5.

³²⁷ Там же.

³²⁸ Эта, по сути эмная категория, может быть расширена, т. к. «массаж», «рейки», «траволечение» и т.п. тоже можно к ней причислить. Таким образом, она будет больше по числу упоминаний в рубрикаторе справочника.

³²⁹ Мастера оздоровительных практик. Приложение №1 к газете «Тайна жизни». С. 7.

с наукой, однако далеко от нее отстоят. Поп-психология дает готовые однозначные ответы-рецепты на проблемы человека, а ее представители в основном опираются на свой субъективный опыт переживаний и решения личных проблем. Поп-психология оперирует понятиями повседневного языка, упрощает психологические теории и смешивает их с ненаучными теориями. Парапсихологическое знание используется для открытия сверхъестественных способностей: ясновидения, телепатии, биоэнергетического целительства и т. п. Именно прикладной характер поп-психологии и парапсихологии обеспечивает их успешную интеграцию в духовные практики и духовности.

Выявлено, что образование является одним из источников капитала мастеров духовных практик. Однако такое позиционирование – не нечто новое и свойственное исключительно духовности. Значение образованию придают и традиционные религии, т. к. образование религиозного специалиста служит доступом к сакральному капиталу института (например, как в церкви). У Бурдьё церковное образование разделяет людей на мирян, обладающих практическим мастерством, и на религиозных специалистов, имеющих монополию на знания и благодать/спасение. Религиозный институт санкционирует, охраняет и контролирует религиозные знания, а важным механизмом по контролю и воспроизводству знания выступает образование. Такое образование – один из способов легитимации существующего порядка и одновременно проявление религиозного капитала в одной из своих форм. Церковное образование, на котором основывается авторитет должности в религиозном поле, отменяет необходимость постоянно завоевывать и утверждать свою власть.

В исследуемом нами случае нет института подобного церкви, который бы монопольно обладал капиталом и формировал бы правила обмена этим капиталом. Собственно, как нет и единственно возможного варианта образования, которое получали бы мастера духовности и на базе которого выстраивали бы духовный капитал. Это порождает вопросы относительно производства духовного капитала, которым распоряжаются мастера. Прояснить эти моменты помогает исследование А. Арата о современной медитации, выполненное в теоретической рамке, заданной П. Бурдьё. А. Арат утверждает, что духовный капитал признается, обменивается и принимается в отсутствие институциональных механизмов легитимации, и этот же факт его отличает от

религиозного капитала; но еще важнее – как духовный капитал производится³³⁰. Духовный капитал мастера основывается на признании накопленного труда в духовной практике. Иначе говоря, накопленный и воплощенный опыт мастера (практическое мастерство) оказывается в этой схеме чрезвычайно важным и отличным от практического мастерства ученика. Более того, теоретическое (осведомленное) мастерство «играет относительно низкую роль и остается в основном подчиненным практическому мастерству, накопленному через воплощенный опыт духовной практики»³³¹. Таким образом, духовный капитал представляет воплощенную форму труда значительно больше, чем его религиозный вариант.

В нашем исследовании мы видим, что мастера могут черпать знания из курсов, стажировок, систем светского или религиозного образования, однако полученное теоретическое знание еще не делает их субъектами, обладающими духовным капиталом. Мы согласны с А. Аратом, во-первых, в том, что духовный капитал не зависит от конкретной системы убеждений или метода, посредством которого он может быть принят (в отличие от институциональных религий), это знание – лишь пролог для их личной практики и опыта, на основе которых они производят духовный капитал. В этом случае передача духовного капитала от мастера к ученику основывается на балансе между осведомленным и практическим мастерством, где все направлено на облегчение достижения цели духовной практики учениками. Во-вторых, духовные практики весьма различны, и можно предположить, что баланс осведомленного и практического мастерства, в зависимости от конкретного кейса, будет меняться, при этом значение продвинутого практического мастерства мастера будет сохраняться.

Задачи мастера. Важнейшая задача мастера – это помощь в освоении духовной практики как практического мастерства. Для ее выполнения мастерам приходится на всех этапах погружения новичков в духовную практику тщательно организовывать свою работу.

Независимо, частнопрактикующий мастер или мастер, работающий в СЦ, на его плечах лежит разработка занятий: курсов, тренингов, семинаров и т. п. Мастер, который развивает авторские духовные практики, сталкивается со всеми проблемами деятельности педагога. Обучение людей практическим навыкам духовности усложняется

³³⁰ См.: Arat A. Practice Makes Perfect: Meditation and the Exchange of Spiritual Capital // Journal of Contemporary Religion. 2016. № 2. P. 269–280.

³³¹ Там же. P. 279.

проблемой операционализации таких понятий, как: «энергия», «поток», «вихрь», «пульсация на верхних чакрах», «дыхание яичниками», «раскрыть свой внутренний цветок» и т. п.

Мы присутствовали при разработке авторского семинара по женской духовной практике. По этапам семинара, его динамике и содержанию не было разногласий, а вот по проблемам погружения учениц в «энергии Кундалини» возникли методические проблемы. Дискуссия завязалась вокруг вопросов: как участницы смогут почувствовать эту энергию, как это сделать в ограниченное время семинара, как лучше объяснить? И сами мастера сообщали нам о постоянной работе над своими методиками погружения в духовные практики учеников, а также о необходимости адаптировать материал к аудитории и варьировать уровень сложности.

По нашим наблюдениям, концентрация на способах погружения в практику волнует не только мастеров, но и их учеников. Подобную ситуацию описывает и А. Арат при исследовании Лондонского центра медитации (Dhyana Centre). Он обращает внимание, что ученики могут заикливаться на методе практики, в ущерб содержанию: они либо излишне концентрировались на правильности и интенсивности выполнения духовной практики по методике мастера, либо интерпретировали и модифицировали авторскую методику до неузнаваемости³³². Поиски лучшего способа погружения в духовную практику и сверхконцентрация на методе могут отвлекать от исходной проблемы, с которой ученик пришел на занятие и которую пытается решить. Эта же концентрация на методе может порождать методологические разногласия на занятиях между мастером и учениками и среди учеников. В подобных случаях мастер берет на себя функцию модератора возникших разногласий, напоминая зачем они пришли, т. е. — о личных целях, которые преследуют участники, обратившиеся к данной духовной практике или даже о более обобщенных целях духовности (о «гармонии» и т. п.).

Мы полагаем, задача мастера в подобной ситуации — это поиск выхода, баланса между неизбежной модификацией духовной практики учениками и авторским прочтением духовной практики мастером. Одно из основных утверждений духовности связано с тем, что любой путь (метод) может привести к результату, и этот путь всегда исключителен, т. е. специфицирован под конкретного человека. По сути, если провести мысленный эксперимент и развить приведенное утверждение до своего логического

³³² См.: Arat A. Practice Makes Perfect: Meditation and the Exchange of Spiritual Capital. P. 269–280.

предела, то не должно быть фундаментальной необходимости человеку обращаться к мастеру, ходить в СЦ и т. п., так как не существует единственного истинного пути, а варианты самореализации изначально зависят только от личных экспериментов и поисков. Однако это положение духовности сопровождается в действительности востребованностью большого числа духовных мастеров и СЦ по всему миру. Существуют разнообразные духовные практики, которые люди рассматривают как пригодные на индивидуальном пути, за обучением которым они приходят к мастерам. Таким образом, нужно признать, что мастера и СЦ обладают силой притяжения, а значит – определенным капиталом, который позволяет им привлекать учеников к себе и, по крайней мере, экономически оправдывать свое существование (если не сказать «процветать»).

Полагаем, в описанной ситуации спора на занятиях, выход заключается, с одной стороны, в оставлении мастером места для индивидуальных прочтений духовной практики, тем самым реализуются идеи духовности. С другой – мастера транслируют минимальную инструкцию для успешного выполнения практики, которая основывается на их опыте и репутации в данной сфере. Наши наблюдения вынуждают нас согласиться с А. Аратом: дело не в том, чтобы мастер диктовал строгие и убедительные принципы систематизированной веры, которые должны быть присвоены как таковые (как в институциональной религии), а в том, чтобы практические компетенции мастера стали прологом к успешному опыту духовной практики, т. е. овладению практическим мастерством.

Еще одной задачей мастеров является отслеживание успехов своих учеников. По нашим наблюдениям, оценка успешности связана именно с представлениями мастеров и учеников о важности практического овладения духовными практиками. При этом даже теоретические аспекты духовного знания важны не сами по себе, а в прикладном аспекте: как они помогают решать конкретные проблемы. Мы уже приводили ряд цитат наших информантов в этой работе, когда непонимание подробностей того, как работает духовная практика или неприятие какого-то ее положения не отменяет ее действенность. Успешный результат может формулироваться в терминах достижения искомой цели (решения личных проблем), обретения гармонии, ощущений энергий, озарения, успокоения ума, встречи со сверхъестественными силами и т. д.

Помимо непосредственного обучения и консультирования по духовным практикам, в обязанности многих мастеров входят функции менеджера. Соединение ролей мастера и менеджера чаще встречается среди независимых индивидуально практикующих мастеров и владельцев СЦ. Менеджерская функция мастера включает в себя: 1) отбор и планирование духовных практик (изучение рынка, определение востребованности планируемых занятий и консультаций, расчет рентабельности, разработка занятий и т. д.); 2) организацию (маркетинг, продвижение, реклама, взаимодействие со слушателями, создание и развитие площадок, посвященных духовным практикам и т. д.); 3) контроль (качества обучения и консультирования, изучение мнения клиентов, разработка мер по улучшению продукта и т. д.).

Прежде чем перейти к разбору категории «ученики», нужно уточнить, что во «вселенной» действующих лиц духовных практик существуют администраторы, менеджеры, владельцы центров, которые могут не относиться ни к ученикам, ни к мастерам. В данной работе эти акторы не рассматриваются, так как это тема отдельного исследования.

Ученики и их стратегии духовного поиска. В самом начале исследования духовных практик мы были удивлены числом женщин, участвующих в них. В данном случае, первое впечатление подтвердилось в дальнейшем изучении: методом включенного наблюдения, визуального анализа материалов спиритуальных центров и интервью. Именно статистическое преобладание женщин среди клиентов духовных практик обусловило то, что мы исследовали больше именно женщин как участников. При этом мы не отказывались от изучения практикующих мужчин: как можно видеть, они также представлены в нашем исследовании, но их число оказалось заметно меньшим.

В ходе исследования мы пытались понять: с чего начинается духовный поиск человека, искали «исходную точку» обращения к духовным практикам. Для этого мы взяли серию интервью у участников практик, далее работали с ними в рамках обоснованной теории А. Страусса и Дж. Корбин, позволяющей строить теорию на основе качественных эмпирических данных. Общим местом для информантов было осознание того момента, с которого начинался их духовный поиск. Оговоримся, что «духовным» мы его будем называть вслед за нашими информантами, которые, безусловно, наделяют понятие «духовный» разными коннотативными значениями, но для нас важнее, что все информанты признают: в определенный момент жизни, для них начинается движение к

чему-то. Цели у информантов разнятся, потому что каждый из них начинает «это движение» в конкретном состоянии и определенной ситуации. Разные цели фундируют и различные результаты (о чем речь пойдет ниже). Условно «исходную точку» движения можно интерпретировать в следующих категориях:

А. «Исходная точка движения», или с чего начинается «духовный» поиск. С исследовательской точки зрения, полученные представления участников об «исходной точке» движения и полученных результатах, позволяют судить, насколько в данных стратегиях можно говорить о духовности, духовных практиках, укорененности в духовности.

Условно «исходную точку» движения можно интерпретировать в следующих категориях:

– **жизненная ситуация**. Ситуация может каким-то образом оцениваться участником, например, как *«немного тяжелая»* (здесь и далее слова информанток курсивом), либо идентифицироваться как проблемная, требующая разрешения: *«неудачные отношения», «зацепки», «загоны», «проблема с родителями, учебой, молодым человеком», «после развода», «нелады с семьей, ссоры с родителями», «искала помощи»* и др.;

– **жизненные импульсы, желания**. В данном случае на первый план выходит не сама проблема (в том числе ситуация как первопричина), а определенное желание, связанное с этой ситуацией или проблемой. В некоторых случаях желание осознается и конкретно называется: *«мне было важно разобраться», «спокойно относиться к проблеме», «хотелось новых отношений», «на уровне хотелок»*. В отдельных случаях желание, импульс идет от недостатка, нехватки чего-то: *«не знаю, как с людьми взаимодействовать», «не было знания, как жить», «не было объективных психологических знаний»*;

– **внутреннее состояние**. Эта категория частично связана с ситуацией, поскольку в некоторых случаях информанты не только называют ситуацию, но и характеризуют свое состояние в ней. По большей части состояние описывается через какие-то психологические характеристики, психологические проблемы или психические состояния: *«комплексы», «кризис», «неудовлетворенность», «внутренние проблемы», «внутренняя рефлексия», «поиск себя», «нестабильность»*. Одновременно это

внутреннее состояние может быть ориентировано на путь, на процесс: *«интерес», «настрой целенаправленности», «большая настроенность», «намерение»;*

– **социальные рамки.** В меньшей степени «исходная точка» детерминирована социальностью. По крайней мере, информантами социальные аспекты самого исходного состояния проговариваются реже, здесь всплывают следующие смысловые конструкции: *«стереотипы», «стереотипы о предназначении, жизненных стратегиях», «модно», «состояние полузащиты от социума».* Отметим, информанты высказываются по поводу существующих гендерных моделей и по поводу распространенных в обществе возможных вариантов предназначения женщины.

Для преодоления ситуации, состояния, удовлетворения возникающего желания или погашения импульса человек и начинают своего рода движение по пути духовного поиска. Большей частью информанты сознают это движение в категории «пути». Более того, некоторые информанты выделяют для себя этапы этого движения. Поиск, по сути, протекает в формате обретения какого-то знания. Поэтому здесь и возникают различные стратегии обретения этого знания.

Б. Социальный контекст «духовного» поиска. Так как большинство участников духовных поисков – это женщины (и наши информанты в основном тоже женщины), социальный контекст получает соответствующую гендерную окраску. Здесь можно выделить два пласта смысловых конструкций. Во-первых, **«социальное» как некая модель «должного»**, довлеющая над каждой современной женщиной: *«нам навязывают очень много шаблонов»,* одна информантка отмечает *«давление социума».* В отдельных случаях женщина прямо указывает на источник давления: *«Социум мне не указ, навязано обществом, окружением, родителями, супругом или кем-то еще. Или даже вот кружком по интересам».*

Из социальных ролей женщины, чаще всего называется роль жены, которая и воспринимается как обязательный элемент социально навязываемой модели предназначения женщины: *«Если женщина не вышла замуж, то она – никто, ничего собой не представляет, бедненькая, несчастная – жизнь не удалась».* При этом информантки признают, что социальные роли поменялись, и тем не менее роли женщин все так же *«не устраивают»:* *«очень важно не закрутиться и не жить ради функции, понимать, где ты и что здесь делаешь».*

В некоторых случаях информантки выбирают или аргументируют, какими стратегиями можно минимизировать это давление. Здесь мы выделяем две стратегии: «преодоление» и «сопротивление», где первая – более мягкая стратегия, не предполагающая каких-то активных противоборствующих действий: *«нужен путь, процесс»*. Обе стратегии, на наш взгляд, основаны на осознании существующих стереотипов, социальных барьеров для женщин и социального давления: *«женское воспринимается как низкое, недостойное»*.

«Социальное» как «желаемое» – это пространство свободы, не предполагающее какого-то давления или детерминации, оно в том числе освобождено от долженствования для женщин. Например, информантки заявляют: *«Рамки – нельзя, рамок нет»*; *«Женщина никому не должна какой-то быть. Женщина должна только себе. Быть именно такой, какой она сама хочет»*. В этом ключе путь, процесс, в рамках которого женщины начинают движение, способствует воплощению желаемой модели «социального». Однако напрямую информантами это не проговаривается: *«женственность – возвращение к себе, сделать себя наполненной, обрести внутреннюю целостность»*.

Еще один важный пласт смысловых конструкций, объясняющих социальные рамки, в которых протекает «духовный» поиск, – это представлениях о мужчинах. Здесь можно выделить несколько аспектов:

– **«природа» мужчин** в сопоставлении с женской природой: информанты очень четко дифференцируют «женское» и «мужское». На выделении отличий, инаковости фундированы представления о самой женщине: *«у него другое тело»*, мужчина *«не может почувствовать так, как это чувствует женщина»*, *«мы вообще с ними разные существа»*. В редких случаях для обоснования инаковости используется модель крайних противоположностей инь/ян из китайской философии, при этом мужчина характеризуется наличием *«сильной янской энергетики»*;

– **модели поведения мужчин**: в этом вопросе наши информантки были более или менее единодушны, показывая ориентированность мужчин на социальный успех, на достижение социально одобряемых результатов: *«мужчина – это цель, он направленный, как стрела»*, *«тратит время на работу и зарабатывание денег»*, *«у мужчины на первом месте работа, его место, его заработок»*, *«общество в России патриархальное»*, *«мужчинам более свойственно соревновательное отношение к жизни»*, *«живет себе – и*

хорошо. Не нагулялся мальчик, пусть гуляет дальше». Эти же смысловые конструкции позволяют обосновать «меньшее» присутствие в жизни мужчин «духовного поиска».

В. «Инструменты» духовного поиска. Важным вопросом в нашем эмпирическом исследовании был вопрос о возможных способах и ресурсах для осуществления духовного поиска. Нам удалось выявить несколько групп «инструментов», используемых информантами для духовного поиска.

Во-первых, очень часто движение по пути поиска начинается с самостоятельного освоения, позволяющего *«вникнуть, прочесть, освоить, развить»*. В этой стратегии человек в основном использует «духовную» литературу (например, одна из информанток упомянула, что ее путь начался с прочтения книги М. С. Норбекова «Опыт дурака, или Путь прозрения»). Помимо книг, это могут быть статьи, опубликованные, в том числе, на сайте мастеров, тренеров спиритуально-коммерческого движения или тексты на сайтах самих спиритуальных центров. Одним из доминирующих источников в этой стратегии могут быть также и аудио- и видеозаписи тренингов, мастер-классов, лекций, семинаров конкретных мастеров и тренеров. Здесь мы наблюдали как сосредоточение на конкретном авторе или тренинге, так и переход от одного к другому (своего рода поиск *«того, что бы подошло»*).

Как правило, затем человек обращается напрямую к тренингам, мастер-классам этих тренеров или идет в конкретный СЦ. Значительная часть информантов отмечала, что СЦ выбирался ими по совету друзей, родственников, уже имевших опыт посещения этого центра.

Соответственно, самая распространенная стратегия – это использование активных инструментов: посещение мастер-классов, семинаров, тренингов, участие в медитациях, в ритуалах, о которых человек мог узнать как самостоятельно из литературы, так и из участия или прослушивания семинаров, тренингов, мастер-классов. Менее распространена пока стратегия использования интерактивных инструментов или участие в онлайн-формате семинаров, тренингов. Но с учетом коммерческого аспекта духовности и распространения онлайн-формата в обучении эта стратегия, на наш взгляд, будет со временем становиться все более представленной.

С точки зрения организации, используемые искателями духовности стратегии можно подразделить на групповые и индивидуальные. Групповые стратегии, как правило, предполагают организацию группового семинара, мастер-класса у конкретного тренера

или в конкретном СЦ. Индивидуальная стратегия может начинаться с самостоятельного освоения, может включать как активные, так и интерактивные инструменты, в зависимости от «исходной точки» духовного поиска. Специфика этой стратегии – еще и в возможности человека выбирать те форматы и те инструменты, которые ему подходят: *«миксовать, составлять»* то, что подошло.

Г. Духовное содержание процесса. Сам процесс духовного поиска описывается нашими информантами через ряд категорий духовности. Именно в этом являет себя спиритуальный аспект «духовного поиска». В других вопросах мы видим очень жесткую жизненную прагматику: осознание желания, проблемы, поиск способов разрешения этой проблемы, выбор тех способов, которые удовлетворяют интересам или потребностям, отказ, в том числе от дорогостоящих способов и т. д. Отметим, что содержательно процесс наполнен определенной работой с *«энергией»* человека: происходит *«прокачка энергии»*, *«проработка тела»*, *«проработка физики»*, *«энергетическая прокачка»*. Человек учится: *«выстраивать тело»*, *«сконцентрироваться на нужном»*, *«управлять энергиями»*, *«работать над собой»*, *«прочувствовать»*, *«успокоить свой ум»*, *«развивать свое сознание»*, *«развивая сознание, становится более духовной»*.

Д. «Проживание» и результаты духовного поиска. Искатель духовности мыслит в категориях пути, а фиксация проживания пути является для него важным элементом понимания, как и куда двигаться дальше. Значительная часть ощущений связана с переживанием процесса и усилиями, которые приходится прикладывать. Отсюда возникают смысловые конструкции *«долгая работа»*, *«путь духовности»*, *«духовный путь»*. Часть ощущений связана с открытиями или откровениями, озарениями, к которым человек приходит. Чаще всего это внезапное или скоротечное ощущение: *«щелкнуло»*, *«сковородкой по голове треснуло»*. Но не это внезапное озарение или откровение позволяет достичь результата. Для результата нужна долгая кропотливая работа, в ходе которой человек мог бы *«напитывать свой разум»*, *«созревать как душа»*.

Так как духовный поиск мыслится как постоянный процесс, возникает необходимость отмечать промежуточные результаты духовного поиска. Информанты смогли описать и определить то, что уже достигнуто ими на определенный (настоящий) момент. Во-первых, информанты в процессе поиска производят оценку достигнутого. Иными словами, «что-то» полученное сопоставляется с исходной точкой: проблемой, ситуацией, состоянием – насколько полученное способствует их разрешению или

преодолению. Это «что-то» описывается в категориях: *«эффект»*, *«результат»*, *«решение задачи»*, *«эффективность»*, *«смогла найти какие-то плюсы в этом»*. Во-вторых, с содержательной точки зрения, у наших информантов доминируют определенные психологические эффекты: *«подъем сил»*, *«эмоциональный подъем»*, *«воодушевление»*, *«стабильность в эмоциональном плане»*, *«открытость»*, *«психологическое расслабление»*, *«баланс»*, *«уверенность»*, *«спокойней становлюсь»*, *«покой и ощущение гармонии»*. Эти смысловые конструкции доминируют в описании достигнутого. В-третьих, значительная часть результатов связана с желанием информантов контролировать будущее, управлять им, то есть выстраивать жизнь так, как хочется информантам, избегать фактора случайности и внезапности. Здесь информанты отмечают важность умения *«ситуацию выруливать»*.

Итак, изучив учеников и мастеров духовных практик, нужно отметить наличие общих исходных точек погружения в духовность, нацеленность на решение конкретных проблем человека, поддержание его гармоничного состояния, нацеленность на успех и счастье, понимаемые весьма практически. Информанты указывают на конкретные случаи из их жизней, которые, по их мнению, получили хорошее разрешение вследствие участия в духовных практиках, а сами духовные практики делают их жизнь лучше. Таким образом, духовные практики для них – это практический инструмент повышения их жизнестойкости, понимаемой широко: и как психологический и душевный комфорт, и как определенный социальный успех. Современные условия жизни в России, которые в целом можно назвать неолиберальными, характеризующиеся опорой на собственные силы, большим значением личной выгоды, социальной незащищенностью со стороны государственных и общественных институтов, рынком, доминированием сферы услуг, прерывностью профессионального пути, являются благодатной почвой для духовных практик, направленных на повышение адаптивности и жизнестойкости человека.

Теоретик неолиберальной формы субъективности Т. Тео полагает, что в условиях преобладающей в современном обществе экономической формы жизни побеждает предпринимательское Я, характеризующееся размытостью границы, разделяющей «Self (социально-практическую сторону Я и его индивидуальную конкретизацию) и трансцендентное Ego»³³³. Поиски идеала успешной жизни связаны с нивелированием

³³³ Якимова Е. В. Тео Т. Homo neoliberalus: от личности - к формам субъективности. Тео Т. homo neoliberalus: From personality to forms of subjectivity // Theory a. Psychology. L. 2018. Vol. 28, № 5. P. 581-599 // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. 2019. № 2. С. 29.

трансцендентного Ego и опорой на Self, это приводит к тому, что Я является одновременно и субъектом, и объектом постоянных усилий и тревог индивида. Так, слияние личностной и деловой целостности индивида, характерное для неолиберального Я, побуждает человека к постоянному самоконтролю, дисциплине, непрерывному стремлению к физическому и духовному совершенствованию ради успеха, выражающегося в терминах личного и – заметно реже – семейного материального благосостояния.

Схожие тревоги и цели присутствовали в материалах интервью участников духовных практик, также как интуитивно-утилитарный характер мышления, описанный Т. Тео. Теоретическое мышление, находящееся в поисках истины и знания, в неолиберальном мире замещается интуитивно-утилитарным, рационально-расчетливым мышлением, направленным на себя. Этот тип мышления лучше всего нацелен на решение проблем повседневности и проблем, лежащих на поверхности. Таким образом, интуитивно-утилитарное мышление противоположно теоретическому мышлению, отрывающемуся от повседневности и высоко абстрактному. В формулировке Т. Тео, «...истина (внешняя) и правда (внутренняя) исчезли или стали частью личных, сексуальных или экономических интересов»³³⁴. Практическое (моральное) мышление, связанное с обязательствами, долгом и социумом затруднено, так как предполагает абстрактные обобщения, историческое и социальное измерение. Мышление стало некритичным, остатки истины остаются актуальными только во внутреннем личном контексте: например, получение образования для успешной карьеры, экономического успеха и т. п. Таким образом, истина вне границ индивидуального Я либо не существует, либо признается несущественной.

Информанты в качестве исходной точки часто называли реальные социальные и психологические проблемы, однако для решения этих проблем выбирали специфический инструмент – духовные практики. Проблемы информантов могли бы быть решены и другими способами, например, психологические проблемы – при помощи психолога, социальные – через государственные и общественные институты, проблема контакта со сверхъестественными силами через – церковь или колдуна в веберовском смысле. Однако зачастую эти инструменты исходно не рассматривались либо признавались не работающими при первом столкновении с ними. Повседневные проблемы, которые могут

³³⁴ Тео Т. Homo neoliberalus: From personality to forms of subjectivity // Theory a. Psychology. 2018. № 5. Vol. 28. P. 8.

иметь глубокие социальные, психологические, экономические, политические корни и требуют стратегического и критического осмысления, а также – коллективного действия, рассматриваются духовными искателями на индивидуальном тактическом уровне и находят свое решение через интуитивно-утилитарные установки духовности и ее практики. Стоит отметить, что попытки решить свои проблемы у участников духовных практик всегда индивидуальны, а коллективные согласованные действия затруднены. По объяснению Т. Тео, подобные причины этих затруднений тоже могут быть обнаружены в логике неолиберализма, более ориентированной на свободу, конкуренцию и Я, чем на равенство, солидарность и сообщество. Из исследований мы знаем, что для искателей духовности характерны представления об изменении своего Я и – через него – внешнего мира. Поэтому для них источник возможных трансформаций не может находиться во вне или в коллективном действии, он всегда внутри.

Итак, подведем краткие выводы по параграфу. Пол мастера духовных практик может быть любым, однако есть определенные закономерности. Выявлена зависимость между ориентацией на определенную аудиторию и полом мастера: мастера-женщины в большей степени ориентированы на женскую аудиторию, мастера-мужчины – на всех. Для духовных практик обнаружено отсутствие зависимости между возрастом и статусом мастера, в то время как для религии – наоборот.

Путь из учеников в мастера может быть двояким: во-первых, через осознание своего глубокого духовного опыта и желание им поделиться; во-вторых, через получение образования в области духовных практик. Второй путь становления мастером вызывает дискуссии, в том числе о качестве образования, его стандартизации и свойствах профессиональных сообществ.

В целом, тема качества знаний, практик, обучения является важной как для учеников, так и для мастеров. Мастера постоянно вынуждены поддерживать уровень владения духовными практиками и расширять арсенал знакомых им практик, доказывать клиенту свою квалификацию. Законы рынка, конкуренции, потребностей клиента и базовые идеи духовности фундируют этот процесс.

Духовный поиск участников духовных практик начинается из определенного состояния, ситуации или проблемы. Они, как правило, имеют психологический характер, описываются через психологические термины, психические состояние. Большинство искателей духовности очень четко представляет свое состояние. В некоторых случаях это

состояние позволяет сформулировать конкретное желание, запрос, с которого начинается духовный поиск.

Состояние или проблемная ситуация приводит к некому поиску, в рамках которого и выбираются способы преодоления ситуации, разрешения проблемы. Но если в начальной точке движения (психическое состояние или жизненная ситуация) преобладает психологический аспект, то в выбираемых способах и инструментах духовного поиска начинает доминировать духовность, для которой характерны своеобразные духовные практики. Использование такого специфического инструмента, как правило, приводит к трансформации мировоззренческих взглядов: и сам человек, и окружающий мир начинают мыслиться в категориях энергии, работы с энергией. Изначальный прагматический посыл под воздействием мировоззренческих изменений трансформируется в направленность на поиск гармонии, духовности, внутренней целостности. Одновременно выбранные стратегии и применяемые практики «работают» на повышение витальности и жизнестойкости. У человека формируются представления о витализме: жизнь в рамках витализма наполнена особыми сверхъестественными субстанциями («энергии», «инь/ян»), которые влияют на жизненные ситуации и на жизнь в целом.

Духовный поиск становится для участников доступным способом контроля над жизнью, жизненными ситуациями, в том числе над внутренней жизнью. Стремление к контролю и управлению появляется из-за ощущения нестабильности, изменчивости, зыбкости, неудовлетворенности жизненными ситуациями или состояниями, которые нам удалось зафиксировать как исходные состояния. В этой логике построение картины внутреннего мира способствует осуществлению контроля. Внутреннее Я человека становится источником стабильности в этом зыбком мире, критерием истинности. Сама картина внутреннего мира и «Я» сакрализуется.

Выводы по главе. Вокруг потребностей духовных искателей выстраивается целая система их удовлетворения, рождающая определенный режим их существования – совокупность устойчивых форм организации духовных практик и паттернов для акторов. На основе изученного эмпирического материала нами выделены три основные формы организации духовных практик: спиритуальные центры, индивидуальные мастерские, домашние группы. Причины почему превалируют данные формы организации духовных практик могут быть следующими.

Во-первых, экономическая и социальная неопределенность, свойственная современности, дополнительно усиливает риски инвестиций только в одну традицию. Задачи постоянной адаптации к быстро и постоянно меняющемуся миру приводят к диверсификации духовного капитала через обращение к разным духовным практикам, а значит – и к разным площадкам и авторам, обучающим разным духовным навыкам. Таким образом, духовные искатели делают множество разных ставок в различных местах, поэтому существующая сетевая структура духовности в большей степени соответствует этой стратегии поведения участников. В этой ситуации такие организационные формы, как СЦ, индивидуальные мастерские и домашние группы становятся востребованными. Некоторым исключением могут представлять домашние группы – в них отчасти присутствует слабое эхо традиционных форм организации верующих с характерной единственной ставкой в одном месте, особенно если участники не посещают или ограничивают посещение иных духовных площадок (что теоретически может быть, однако нами на региональном материале не было встречено). Подобная диверсификация капитала и исключительная опора на свое «Я» не рождает устойчивых организационных форм сообществ, наподобие церкви, секты, клана.

Во-вторых, холистическая логика духовности одновременно объясняет существующие практики духовности и накладывает отпечаток на их организационные формы. Эта логика подтверждает отсутствие необходимости принадлежать одной организации: любые духовные поиски субъективны и индивидуальны, но все они ведут к одной и той же цели.

В-третьих, в нашем исследовании была зафиксирована потребность информантов сочетать все лучшее, новое и старое, моду, сиюминутные запросы – в целях адаптации к текущему моменту. Таким образом, духовные искатели находятся в непрерывном движении, а их запросы изменчивы. К изменчивым запросам и к индивидуальным потребностям человека легче приспосабливаются организации, в основе которых лежат гибкие и адаптивные структуры, позволяющие быстро реагировать на колебания настроений и запросов клиентов и рынка. Примерами именно таких организационных форм являются СЦ, индивидуальные мастерские и домашние группы.

В-четвертых, для искателей духовности характерен крайний индивидуализм, что влияет на организационные формы духовных практик. СЦ и индивидуальные мастерские возникают как раз вокруг этой особенности искателей духовности, т. к. именно

формальные, кратковременные, слабые связи между людьми лежат в основе этих организационных форм.

Обратив внимание на внутренний порядок СЦ и индивидуальных мастерских, мы выявили определенные особенности организации духовных практик. Независимо от типа духовных практик и субъективных предпочтений учеников и мастеров, устойчивые особенности обнаруживаются и проявляются через устройство занятий, механизмы формирования расписаний клиента и центра, специфический порядок вещного мира мест осуществления духовных практик, правила и представления об оплате участников духовных практик, устройство внутренних площадок для обсуждений духовных практик, распределение ролей, отношений между учениками и мастерами и т. п. Эти особенности и механизмы создают набор воспроизводящихся отношений и практик людей, порождая устойчивый комплекс правил, регулирующих отношения в сфере организации духовных практик.

Основные участники духовных практик – ученики и мастера. Мастера не связаны обязательствами с какими-либо религиозными институтами и, как правило, обучают, проводят занятия и консультации по авторским методикам. Нами обнаружено отсутствие зависимости между возрастом и полом мастера – с одной стороны – и статусом мастера – с другой, характерное для ряда религиозных традиций. Большую роль в признании статуса мастера играет его опыт в духовных практиках. Именно практическое мастерство мастера и умение им поделиться являются прологом к успешному овладению практическим мастерством учениками. Несмотря на то что мастер обладает и теоретическими знаниями (осведомленным мастерством), именно практическое мастерство (через воплощенный духовный опыт мастера) господствует в системе практик духовности. При этом мастера стремятся к расширению своих знаниевых компетенций, которые, впрочем, служат не самоцелью, а лишь отправной точкой для построения авторской методики, отдельных занятий.

Исходные точки погружения в духовные практики мастеров и учеников схожи. Все разнообразие исходных точек можно свести к двум основным типам причин обращения к духовным практикам. Первый тип сопряжен со сверхъестественным призванием и переживаниями (и более распространен). Второй тип связан с попытками решения конкретных психологических и социальных проблем индивида, с поиском гармоничного состояния, с нацеленностью на успех и счастье и т. п. При этом среди выбираемых

способов решения проблем начинает доминировать духовный инструмент с характерными для духовности практиками. Исходя из результатов эмпирического исследования, причины выбора именно духовного инструмента для решения своих проблем могут быть объяснены следующим образом.

Во-первых, как мы полагаем, объяснение, почему для решения психологических и социальных проблем используется духовный инструмент может быть обнаружено у Бурдые и Вертера. Размытие границ религиозного поля и появление на нем новых игроков, связь различных полей через обращение капитала может объяснять, почему духовные практики мыслятся участниками как универсальный инструмент решения проблем. В условиях тотальной ответственности за себя и свой жизненный успех, духовный капитал, обретаемый в ходе погружения в духовные практики, становится комплексным средством повышения жизнестойкость человека. Все наши информанты были согласны в эффективности духовных практик и приводили примеры, как они помогли им справиться с различными по характеру проблемами. Духовные практики и духовный капитал обещают нечто существенное индивиду: опору в условиях утраты истины (обретение внутренней истины: истина своя у каждого, единственная надежная опора – благополучное внутреннее «Я»); поддерживают в условиях неопределенности и бесконечных тревог на фоне непредсказуемости современного мира (создавая и поддерживая идеи внутренней гармонии переходящей во внешнюю, обосновывая необходимость саморазвития и сохранения сил и здоровья); дают силы для перманентного нахождения в рынке и конкуренции, а также – для преодоления стресса (проработка навыков самоконтроля, борьбы, расслабления); помогают в решении проблем одиночества и поиска смысла (контакт со сверхъестественным агентом, особый способ поиска ответов на экзистенциальные вопросы) и т. д. Таким образом, духовный капитал, который приобретается в ходе духовных практик, оказывается весьма существенным для индивида, и, возможно, именно в этом кроется причина популярности духовных практик в мире.

Во-вторых, для искателей духовности характерны представления о необходимости работать со своим «Я». В этой работе мы уже указывали на значение для духовности всего, что связано с «Я». Дело в том, что «Я» не только сакрализуется, но и получает сверхъестественное измерение, становится мерилom истины, превращаясь на уровне представлений в особый объект, который не может быть простым и тривиальным. Таким

образом, логика выбора духовного инструмента (соединяющего в себе элементы сверхъестественного и повседневного) для работы с внутренним «Я» становится оправданной для искателей духовности.

Представления о взаимосвязи внутреннего «Я» и внешнего мира ведут к идее, что источник возможных трансформаций человека и мира не может находиться во вне или в коллективном действии, он всегда внутри индивида. Это, в свою очередь, влияет на способы решения неотложных личных и прочих проблем. Тактическое восприятие проблем, дополненное утилитарно-расчетливым стремлением, позволяет с успехом решать их быстро – здесь и сейчас – на индивидуальном уровне. Стратегическое же решение проблем требует от индивида больших ресурсов (интеллектуальных, материальных, эмоциональных и пр.) и коллективных согласованных действий, что не свойственно атомизированным искателям духовности.

Итак, эти обстоятельства отчасти объясняют, почему люди прибегают к духовным практикам как к эффективному индивидуальному инструменту. Для участников эффективность духовных практик признается – и этого достаточно. Но для исследователей возникает серия дискуссионных вопросов: о пределах здравого смысла и степени важности критического мышления в решении проблем современного индивида и общества, о социальных последствиях и т. п. Эти вопросы еще ждут своего исследователя.

ГЛАВА 3. ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ДУХОВНЫХ ПРАКТИК: ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ И СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

§1. Региональные аспекты духовных практик и их организационных форм: распространенность, виды практик, участники

Для понимания организационных форм и тенденций развития духовных практик на региональном уровне обратимся к исследованию локального контекста их существования. Для этого оценим субстрат, влияющий на их укорененность и распространение в Свердловской области, а также рассмотрим локальный религиозный контекст.

Религиозный контекст Урала обусловлен особенностями культурно-исторического развития страны в целом и региона в частности. Можно отметить исторически длительное толерантное сосуществование многоконфессионального и многонационального состава населения Урала, что актуально и в настоящий момент. Так, по данным Главного управления Министерства юстиции Российской Федерации по Свердловской области, по состоянию на 1 января 2020 г. на территории области действуют 19 конфессий и 814 религиозных организаций, большинство из которых связано христианскими конфессиями (главным образом, с православием и протестантизмом) и исламом³³⁵.

В Свердловской области уровень внеконфессиональной религиозности достаточно высок. По данным Арены (Атлас религий и национальностей России), 36% опрошенных верят в Бога (сверхъестественную силу), но конкретную религию не исповедуют³³⁶. Уральская цифра выше всероссийской, которая составляет 25%.

Смешение религиозных и нерелигиозных идеи и практик, наличие эклектической религиозности внутри институциональных религий (православия) продемонстрировано в исследовании религиозности верующих Екатеринбургской митрополии (2015)³³⁷. Проникновение неправославного дискурса различно в группах православных, как считают Е. И. Гришаева, О. М. Фархитдинова, В. А. Шумкова. Неприятие

³³⁵ Религиозные организации Свердловской области // Официальный сайт правительства Свердловской области <http://www.midural.ru/community/100326/> (дата обращения: 01.09.2020).

³³⁶ См.: Атлас религий и национальностей России // Сред. URL: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 11.12.2019).

³³⁷ Подробнее см.: Гришаева Е. И., Фархитдинова О. М., Шумкова В. А. Религиозность верующих екатеринбургской митрополии: от ортодоксии к постсекулярной эклектике // Социологические исследования. 2017. № 8 (401). С. 112–113.

неправославного дискурса выявлено у 28% респондентов – эта группа состоит из критически настроенных к неортодоксальным практикам и имеет низкий уровень эклектической религиозности. Далее идут группы, которые, так или иначе, используют неправославный дискурс: 30% респондентов составили группу высокоцерковленных и воцерковленных людей, имеющих средний уровень эклектической религиозности (пытаются интегрировать неортодоксальные представления в православный дискурс); 10% составили «ортодоксальные эклектики», живущие церковной жизнью, но открытые к неортодоксальным практикам и идеям; 24% респондентов сочетают православие и внеконфессиональную религиозность³³⁸.

Свердловская область является динамично развивающимся регионом, что влияет на численность, плотность населения и степень урбанизации территорий. По большинству основных социально-экономических показателей развития Свердловская область входит в первую десятку регионов Российской Федерации. Регион отличается средней плотностью населения по сравнению с другими регионами России: 22,2 человека на квадратный километр. Это не самый высокий показатель в Уральском федеральном округе (например, в Челябинской области плотность населения составляет 39,3 человека на кв. км), но большинство жителей Свердловской области проживают в городских населенных пунктах. Так, по данным Российского статистического ежегодника за 2019 г., в регионе – значительное количество городских населенных пунктов (в том числе городов и поселков городского типа): 74 (из них 47 – городов, 27 – городских населенных пунктов). Для сравнения в соседних областях показатели значительно ниже: Курганская область – 15, Челябинская область – 43, Тюменская область с автономными округами – 57³³⁹. Свердловскую область по количеству городов опережает Московская область с 73 городами. Близко к уральской цифре городов подходят Ленинградская область – 32, Нижегородская область – 28, Краснодарский край – 26³⁴⁰. Наличие крупных промышленно развитых городов в регионе делает его привлекательным для мигрантов, в том числе внутренних.

По уровню доходов Свердловская область опережает многие регионы России: среднедушевой доход населения, по данным Росстата, составляет 36745 руб.³⁴¹, что

³³⁸ Там же. С. 106–117.

³³⁹ Российский статистический ежегодник. 2019 : стат. сб. М. 2019. С. 62.

³⁴⁰ Там же. С. 60–61.

³⁴¹ Там же. С. 153.

несколько выше среднероссийского показателя – 33178 руб. Доля населения с доходами ниже величины прожиточного минимума на 2016 г. одна из низких в РФ (10,1%) и значительно ниже среднероссийского показателя (13,4%). Иными словами, среднестатистический житель Свердловской области – это городской житель (с вероятностью 54% – это женщина средних лет, поскольку в возрастной структуре населения России доминируют женщины в возрасте 25–39 лет)³⁴², такой житель обладает доходами выше установленной величины прожиточного минимума. Таким образом, экономические и социальные условия для распространения различных форм духовных практик в Свердловской области присутствуют.

Карта СЦ Свердловской области. Изучая рынок духовных практик Свердловской области, мы обратили внимание на ряд закономерностей, связанных с местоположением СЦ.

Во-первых, чем крупнее город, тем с большей вероятностью в нем будут СЦ. В 2014 г. в г. Екатеринбурге мы пытались оценить их количество. Мы считали количество СЦ на портале samoroznaniye.ru, и на тот момент получилось около десятка. Портал samoroznaniye.ru специализируется в основном на тренингах, курсах по саморазвитию и т. п. Реклама на нем является платной, соответственно, часть заведений не представлена. Поиск в Интернете СЦ Екатеринбурга привел нас к цифре 23. Однако значительная часть центров на тот момент была не активна в Интернете (поэтому могли для нас остаться незамеченными). Также нередко сложно было однозначно отделить СЦ от центров психологического консультирования, досуга, массажа, фитнеса, магазинов и т. п. Дело в том, что спиритуальные услуги и товары достаточно широко реализуются, представляют из себя дополнительные услуги к основной деятельности разных учреждений. Например, была обнаружена парикмахерская, где одновременно предлагалось: сделать прическу, пройти сеансы энергетического массажа и гаданий на рунах. На 2020 г. количество СЦ в г. Екатеринбурге в основном не изменилось, однако многие из них активно переносят свою деятельность в сеть Интернет. Если не учитывать центры, специализирующиеся на фитнесе и йоге, то в крупных городах области (Каменск-Уральский, Первоуральск, Верхняя Пышма) есть по 1 СЦ, иногда 2–3. На втором месте по количеству СЦ в Свердловской области находится Нижний Тагил – 4.

³⁴² Там же. С. 73.

Во-вторых, другая выявленная нами закономерность – это тенденция отказа от местных СЦ, если город близко расположен к Екатеринбургу (Верхняя Пышма, Каменск-Уральский, Первоуральск, Ревда, Среднеуральск, Сысерть). На наш взгляд, это связано с возможностью приезжать и изучать духовные практики в Екатеринбурге, где выбор шире, конкуренция выше, СЦ легче функционировать (быстрее окупается за счет потока людей).

В-третьих, на вероятность появления СЦ в городе влияет экономическое благосостояние места и численность населения. В депрессивных городах Свердловской области их нет (например, Тавда, Ирбит, Туринск). При этом спрос на духовные практики наблюдается, но удовлетворяется он через деятельность независимых мастеров и онлайн-площадки (об этом чуть позже).

В-четвертых, СЦ, расположенных вне городских населенных пунктов, нами не обнаружено.

Таким образом, социально-экономические реалии крупного города создают предпосылки для возникновения таких мест концентрации духовных практик, как СЦ и индивидуальные мастерские. Религиоведам известно, что город способствует религиозному индивидуализму. Горожанин, как правило, более независим от локального сообщества и обладает большими возможностями выбора на рынке религий, духовности. При этом стоит отметить, что на наличие/отсутствие СЦ в том или ином муниципальном образовании могут оказывать влияние и другие факторы: структура свободного времени, привычки жителей конкретного места и т. п.

Также город как особое социальное пространство формирует культуру досуговых практик. В городах возникают различные центры, направленные на удовлетворение досуговых потребностей городского человека. Сам досуг, интерпретируемый как свободная деятельность в свободное время, воспринимается человеком как жизненная ценность, причем жители мегаполисов (например, таким в регионе является г. Екатеринбург) придают досугу большее значение, чем жители других поселений. Н. Н. Седова связывает это с дефицитом личного пространства и личного времени в крупном городе. В мегаполисах выше доля культурного досуга и самообразования³⁴³. Мы полагаем, что такого рода потребности горожан удовлетворяются в СЦ: «в спиритуальных центрах житель города может реализовать две доминирующие досуговые

³⁴³ См.: Седова Н. Н. Досуговая активность граждан // Социологические исследования. 2009. № 12. С. 56–69.

роли: потребителя и горожанина, ориентированного на культурный досуг в виде самообразования и саморазвития. Спиритуальные центры предполагают активный досуг, с общением, разговорами, в конечном счете, с развлечением, с получением удовольствия от подобного времяпрепровождения»³⁴⁴.

Духовные практики в Свердловской области. Мы провели анализ духовных практик, предлагаемых СЦ и независимыми мастерами Свердловской области. Критериями для анализа выступили виды и формы практик, использование мотивов религиозных систем в духовных практиках, количество участников, темпоральность, цены, адресат. Отдельно анализировались СЦ и независимые мастера, учитывалось местоположение СЦ и (Екатеринбург или областные города). В естественную выборку вошли 15 СЦ и 14 независимых мастеров.

Виды и формы практик, реализуемые СЦ Екатеринбурга, разнообразнее чем в областных городах. В ходе обработки собранного материала мы столкнулись с рядом трудностей. Построить классификацию, типологию духовных практик весьма затруднительно. Примечательно, что с этой проблемой сталкивается и сама среда при продвижении и позиционировании духовной практики, особенно агрегаторы, такие как «Самопознание.ру» и СЦ с большим ассортиментом духовных практик. Рассмотрим попытки сбора и группировки духовных практик в отечественной среде носителей духовности.

«Самопознание.ру»³⁴⁵ – крупный отечественный портал, посвященный теме личностного роста, создан для облегчения поиска нужного тренинга клиентами и его продажи организаторами, задает определенные рубрики для них. Организаторы тренингов маркируют свои услуги и товары этими рубриками. Также «Самопознание.ру» регулярно составляет рейтинги популярности представленных рубрик тренингов на портале. В основании рубрик лежат направления тренингов, сейчас рубрики портала сформулированы так: «тело и здоровье»; «духовные практики»; «успех и деньги»; «семья и дети»; «мужчина и женщина»; «сознание и ум»; «профессиональная подготовка»; «психология и терапия»; «выездные мероприятия»; «эзотерика и мистика»; «религия и философия»; «творчество и искусство».

³⁴⁴ Кузнецова О. В., Смолина Н. С. Спиритуальные центры как досуговые центры современной горожанки (на примере г. Екатеринбурга) // Горожанки и горожане в политических, экономических и культурных процессах российской урбанизации XIV–XXI веков : материалы Одиннадцатой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН. Нижний Новгород. 2018. С. 332–334.

³⁴⁵ <https://samopoznanie.ru> (дата обращения: 02.01.2020).

Сетевой СЦ «Школа со-творчества “Душа Мира”»³⁴⁶ для удобства поиска клиентов также распределяет занятия по рубрикам: «бизнес», «финансы»; «выездные мероприятия»; «женские программы»; «консультация»; «предсказательные системы»; «психология»; «развитие личности»; «самопознание»; «телесные практики и здоровье»; «энергетические практики». И в первом, и втором случае, зайдя в рубрики и внутри них – в сами занятия, становится очевидным, насколько они пересекаются. Например, одна и та же практика по «диагностике рода» может попасть в рубрики: «психология», «женские практики», «выездные мероприятия», «семья и дети».

Екатеринбургский СЦ «Центр развития и самопознания “Путь к себе”»³⁴⁷ предлагает клиентам сразу сделать выбор конкретного вида практики либо специалиста в искомой области. Их рубрикатор выглядит так: «женские практики»; «дизайн человека»; «тета-хилинг»; «массаж»; «ченнелинг»; «проводники»; «регрессологи»; «телесные практики»; «экстрасенсы»; «тарологи»; «астрологи»; «нумерологи»; «космоэнергеты»; «медиумы»; «ясновидящие». Такой способ скорее описательный и не удобен для клиента, ищущего решение своей проблемы, а также предполагает наличие определенного знания о направлении при обращении.

Таким образом, учитывая количество и разнообразие духовных практик, решение вопроса о представленности и популярности тех или иных видов духовных практик в Свердловской области было достаточно сложным. Во-первых, практики могут смешиваться и пересекаться самым неожиданным образом. Во-вторых, одна и та же практика может служить разным целям, иметь разную направленность. В-третьих, в зависимости от аудитории изменяется ее смысловое наполнение. Поэтому классификация духовных практик проведена с учетом исходных точек учеников, т. е. ориентации на решение определенной проблемы. Через анализ материалов с сайтов СЦ, страниц СЦ с «Самопознания.ру», страниц в соцсетях, мы пришли к следующим видам духовных практик.

Первый вид духовных практик фундирован идеей прогнозирования будущего. Это разнообразная мантика, связанная с гаданием на картах, рунах, кристаллах и камнях, традиционные народные гадания, астрологические, нумерологические расклады различных школ, хиромантия и т. п. Сюда же относится ясновидение/вьюер-

³⁴⁶ <http://www.dushamira.com> (дата обращения: 02.01.2020).

³⁴⁷ <https://www.centrrshag.ru/kopiya-kursy> (дата обращения: 02.01.2020).

прогнозирование, яснознание, практики по развитию интуиции. К этому виду относится гадание И-Цзин – оно менее распространено на уральской земле и реже встречается в чистом виде, например, как в СЦ Екатеринбурга «Студия фен-шуй Александры Наумовой»³⁴⁸. Остальные прогностические практики в чем-то даже традиционны и давно существуют в России. Они же в разных сочетаниях и вариациях присутствуют в подавляющем большинстве, проанализированных нами СЦ Екатеринбурга и области. В изученной совокупности не обнаружено ни одного СЦ, не предлагающего в том или ином виде услуги по прогнозированию будущего.

Второй вид духовных практик концентрируется вокруг целей исцеления. Это один из наиболее представленных видов духовных практик в СЦ Екатеринбурга и городах области. Сюда входят: ThetaHealing, рейки, Access Bars, ангелотерапия, нейрографика/артнейроцелительство, авторские энергопрактики, исцеляющие медитации, компьютерная диагностика организма на аппарате «Оберон», соматипология, биорезонансная терапия, остеопрактики, траволечение, аура-сома, ароматерапия, народное целительство, активация ДНК, вибрационно-акустический массаж тибетскими чашами и прочие виды массажа, миофасциальная релаксация в энергиях, божественное выравнивание тела, световая косметология, исцеление с энергией Ниа Та Нэ и др., целительство Сат Нам Расаян, исцеление шаманским бубном, су-джок, курсы по психосоматике (например, «Психосоматика – жизнь без лекарств: обучающий курс»), исцеляющие ритуалы, мета-коррекция человека сигарами, лечебная йога, лечение на древнерусском тренажере «ПравИло», ретриты по улучшению здоровья и т. п. В этом списке приведены далеко не все практики исцеления, а лишь наиболее распространенные целительские духовные практики у жителей региона. Особой же популярностью пользуются: рейки, ThetaHealing и всевозможные энергопрактики (исцеление энергиями) – они наиболее часто встречаются в СЦ региона.

Существует разновидность практик исцеления, ориентированная скорее не на лечение, а на профилактику и здоровый образ жизни, которые, в свою очередь, связаны с правильным протеканием энергий в теле. Именно этот вид практик активно заимствует идеи восточных религий и философий. Здесь мы встречаемся с йогой во всех ее видах: от традиционных систем и смыслов, характерных религиям Востока до авторских нововведений и трактовок, в которых йога выступает как исходная точка для

³⁴⁸Студия фен-шуй Александры Наумовой. URL: <https://fengshuinaumova.ru/> (дата обращения: 02.01.2020).

разворачивания духовной практики. Здесь встречаются: йога (хатха-йога, айенгара, кундалини-йога, гималайская йога, гимнастика йогов, простая йога, интервальная йога, йога для беременных, йога для старшего возраста), тайцзи-цюань, цигун (мужской, женский, для старшего возраста, для беременных), фен-шуй. Здесь же встречаются различные медитации, связанные и не связанные с темой Востока.

Третий вид практик посвящен цели самопознания и расширения своих возможностей. Например, это популярная у уральцев «Ли́ла – игра самопознания» – встречается во многих СЦ Екатеринбурга и области. Регулярно в сетке расписания она появляется в Школе со-творчества «Душа Мира», Студии развития женщины «Фрейя» и др. На ее основе в Центре обучения и развития «Альфа студия» идет трансформационная игра «КОД КРАЙОНА». Согласно описанию организаторов, «это настольная метафорическая трансформационная игра, которая построена на основе нумерологии, древней игры “Ли́ла”, книге перемен “И-Цзин” и чакральной системе»³⁴⁹. У екатеринбуржцев популярны консультации и курсы по «Human Design». В описании на сайте Школы со-творчества «Душа Мира», «Human Design» позиционируется как «система о том, как трансформировать свою жизнь, принимая решения, будучи собой»³⁵⁰. Для продвинутых в «Human Design» есть продолжение «Rave ABC», подразделенное на 2 модуля: «Модуль А: Мистические и научные основы Дизайна Человека... Модуль В: Контур и группы Контуров. Модуль С: Структура и Линии Гексаграммы»³⁵¹.

Здесь же находятся всевозможные игры и тренинги личностного роста, психологические мастерские, курсы по активации позитивного мышления, квантовая психология, работы с метафорическими картами, диагностические игры и т. п. Также самопознание достигается через обращение к теме судьбы через регрессологию, чтение хроник Акаши, чтение ауры, родологию, ясновидение и яснознание, парапсихологию, мантику, астрологию, нумерологию, хиромантию, френологию и т. п. В рамках этого вида духовных практик распространены идеи популярной психологии по познанию своих талантов и развитию способностей. Развивать способности можно в плоскости эзотерики

³⁴⁹ Трансформационная игра «КОД КРАЙОНА». URL: <https://alfastudiya.ru/news/44-ekaterinburg/414-transformatsionnaya-igra-kod-k> (дата обращения: 02.01.2020).

³⁵⁰ Human Design // Школе со-творчества «Душа Мира». URL: <http://www.dushamira.com/trening/bazovoe-chtenie-human-design-0> (дата обращения: 02.01.2020).

³⁵¹ Rave ABC // Школа со-творчества «Душа Мира». URL: <http://www.dushamira.com/trening/rave-abc> (дата обращения: 02.01.2020).

и экстрасенсорики: для этого существуют курсы ясновиденья и экстрасенсорики, шаманские школы и т. п.

Через самопознание происходит познание мира, его устройства, его законов, совершаются попытки найти свое место в мире. Здесь есть потенция для разворачивания духовного поиска выходящего за рамки первоначальных прагматических задач искателя.

Четвертый вид духовных практик концентрируется вокруг цели увеличения благосостояния. Занятия по привлечению «денежного потока» в жизнь искателей регулярно проводятся во всех встреченных нами СЦ. Например, в Студии развития женщины «Фрейя» есть такие занятия: «денежная прокачка в энергиях рун. Практический курс», «денежная бережливая кукла», «марафон денежных практик на каждый день». В Студии роста «Diana Veter. Будь в потоке!» есть курс «Я хочу денег», который описывается следующим образом: «5 полноценных уроков (через нейрографику и работу с подсознанием) – снятие стресса, проработка негативных убеждений, активация энергии денег, расширение потока, разрешение иметь деньги, формирование четкой денежной цели и плана по его достижению»³⁵². Там же предлагаются практики, улучшающие «бизнес», предотвращающие «бизнес-выгорание», помогающие «увидеть четкую финансовую цель».

Пятый вид духовных практик направлен на развитие «женского начала». Часто используется в отношении этих практик слово «женские»: как указание на адресата, как рубрика на сайте, облегчающая поиск, как инвариант духовной практики. Популярностью в Екатеринбурге и области пользуются так называемые «даосские женские практики», психологические тренинги об отношениях мужчин и женщин, о сексуальности и женственности, диагностика (кармической и т. п.) совместимости, родология и иные практики с приставкой «женские». Например, «Медитативный телесно-ориентированный тренинг для женщин» в Центре психологии и телесных практик «Мандала»³⁵³.

«Женские практики» востребованы и встречаются во всех СЦ. Часть СЦ специализируется на женской тематике: «Центр преобразования женщины»; Студия развития женщины «Фрейя» (Екатеринбург), Женский клуб «Астарта» (Нижний Тагил) и т. п. Весьма популярные «женские даосские практики» есть как в Екатеринбурге, так и в

³⁵² Онлайн-курс «Я хочу денег» // Самопознание.ру. URL: https://samopoznanie.ru/trainings/onlayn-kurs_ya_hochu_deneg_5_urokov-tem_snyatie_ogranicheniy/?date=687439 (дата обращения: 02.02.2021).

³⁵³ Центр психологии и телесных практик «Мандала». URL: <http://mandala-center.ru/priroda-zhenshchiny> (дата обращения: 02.02.2021).

провинциальных городах, например, в Верхней Пышме в Студии позитивных практик «Сияй». Распространены онлайн-марафоны женских практик, например, «Здравствуй, новая я» – от «Мастерской счастливых людей» (г. Лесной), марафон «День женских практик» – от «Центра преобразования женщины» (г. Екатеринбург) и т. п.

Шестой вид духовных практик концентрируется вокруг семейных проблем. Этот вид практик очень близок к «женским практикам», так как ориентирован именно на женскую целевую аудиторию, связан с исполнением ролей матери, дочери, жены, хранительницы семьи. Однако мы выделили его в отдельную категорию, так как этот вид может распространяться и на мужчин, заинтересованных в «диагностике рода» для решения личных и семейных проблем. Сюда входят различные занятия по родологии, тренинги семейных взаимоотношений. Например, игра-тренинг «Энергия рода», практика «Плетение дерева рода Фравахар. Принятие рода, наполнение ресурсами рода», игра-диагностика на исцеление взаимоотношений «Родосвет», исцеление родовой кармы, «системно-родовые расстановки», «Диагностика энергетических центров и родовых сценариев», «добаюкивание» и т. д.

Интереснейшим, на наш взгляд, стал факт, что во всех областных СЦ присутствовали занятия йогой, а в столице области не во всех СЦ они есть. Чем это объяснить? На уровне гипотезы, можно предположить, что в столице области существуют специальные йога-центры и небольшие залы, фитнес-центры, которые специализируются на этом виде известного потребителю продукта. Также у горожанина есть возможность пойти на йогу в любом районе Екатеринбурга в шаговой доступности: в каком-то смысле в Екатеринбурге занятия йогой – это очень доступная услуга. В зависимости от стратегии СЦ и идей, на которых он строит свою деятельность, йога будет присутствовать или нет, быть или не быть смысловым центром деятельности. В областных городах встречается соединение деятельности СЦ, фитнес-зала и других услуг в одном месте, и йога как популярный продукт может лежать в основе регулярного расписания.

На одном или нескольких видах духовных практик специализируются независимые мастера и СЦ? И те, и другие могут специализироваться на отдельных видах духовных практик. Мастера, специализирующиеся на одной духовной практике, встречаются: это, как правило, начинающие мастера, недавно вышедшие на рынок. Например, мастер из Асбеста М. Акимова, специализируется только на тета-хилинге³⁵⁴. Однако чаще всего

³⁵⁴ Марина Акимова marisha_theta https://www.instagram.com/marisha_theta/ (дата обращения: 02.01.2020).

принцип универсальности преобладает. Говоря о мастерах, такой вывод мы делаем из резюме, которые мастера размещают на своих страничках, по сеткам расписаний занятий, по видам духовных практик, которые они рекламируют. Например, мастер «Алла Швецова – хиролог, таролог, энергоцелитель, рунолог, вьюер-прогнозист, специалист по Дизайну Человека»³⁵⁵; мастер Ирина о себе пишет: «сертифицированный Тета-практик, целитель, психолог»³⁵⁶. Елена аттестует себя следующим образом: «эксперт – соматиполог, нумеролог»³⁵⁷. Широкую специализацию наблюдаем мы у Анны Батмановой: «инструктор телесной практики “Добаюкивание”; таролог, рунолог, нумеролог преподаватель и практик; куклотерапевт; рейки 1-я ступень; сертифицированный специалист по ThetaHealing, Access Bars, Reset 1; тренер по славянской гимнастике, по рунической йоге; терапевт Божественного выравнивания позвоночника; дипломированный специалист Академии Родологии “Родолог для своего рода”; прошла посвящения в энергии Владыки Хроник Акаши; и я продолжаю развиваться и идти в ногу со временем, осваивая все новые методики и техники для трансформации личности»³⁵⁸.

Стратегия универсальности характерна для всех СЦ Екатеринбурга и области. Многие СЦ Екатеринбурга имеют в своем арсенале широкий ассортимент видов духовных практик и преподающих их мастеров за счет посредничества на рынке между мастерами и клиентами. Особенно отчетливо это проявляется в сетевых СЦ: Школа со-творчества «Душа Мира» присутствует в Москве, Екатеринбурге, Перми; Центр обучения и развития «Альфа студия» есть в Екатеринбурге, Тюмени, Москве. В мастерах Центра «Душа мира» заявлены: Ричард Бартлетт (Matrix Energetics, США), Евгения Брацлавская (дизайн человека, Киев), Седа Варданян (ясновидящая, Москва), Мартин Грассинджер (дизайн человека, гомеопатия, Германия), Наталья Жильцова (таролог, регрессолог, Челябинск), Линн Эндрюс (шаманка, США), Иветт Роуз (интуитивный целитель, Бали), Анатолий Некрасов (популярная психология, Москва) и др. Всего заявлено 72 мастера из 11 стран (включая Россию), 22 мастера из Екатеринбурга.

³⁵⁵ Страницы мастера Аллы Швецовой: <https://vk.com/id157515086> и <https://www.centreshag.ru/alla-shvetsova> (дата обращения: 02.02.2021).

³⁵⁶ Консультация психолога, целителя // «Авито». URL: https://www.avito.ru/ekaterinburg/predlozheniya_uslug/konsultatsiya_psihologa_tselitelya_2109736997 (дата обращения: 02.02.2021).

³⁵⁷ https://vk.com/somatip_asb (дата обращения: 02.01.2020).

³⁵⁸ Профиль Анны Батмановой на https://samopoznanie.ru/trainers/anna_batmanova/ (дата обращения: 02.01.2020).

В отношении форм занятий, в которых предстают духовные практики региона, подтверждается тезис о свойственном им разнообразии (независимо: СЦ или частный мастер их проводит). Присутствуют онлайн и офлайн, групповые и индивидуальные занятия, семинары, курсы, лекции, консультации, сеансы, мастер-классы, фестивали, марафоны, путешествия, игры, тренинги и др. Любопытная форма – проведение духовных практик и консультаций духовных специалистов на корпоративах. Так, на странице Центра обучения и развития «Альфа студия» такая возможность представлена, а на самом сайте значится «свои услуги мы предоставляем как частным, так и корпоративным клиентам»³⁵⁹.

Значимым событием, позволяющим познакомиться с многообразием видов и форм духовных практик в Свердловской области, является ежегодный фестиваль «Пирамида света» в Екатеринбурге. Организаторами фестиваля являются местные учреждения: издательский дом «Медиа круг» и принадлежащая ему газета «Тайна жизни» (с 2011 г. является основным периодическим эзотерическим изданием региона). Фестиваль «Пирамида света» проходит в столице Урала в последнее воскресенье января. IX Фестиваль полезных практик «Пирамида света» прошел в 2020 г. В программе фестиваля³⁶⁰ в качестве мастеров экспресс-приема были заявлены 41 человек, запланировано 47 мастер-классов. Следующий – X фестиваль – объявляет четыре основные направления работы: выставки-ярмарки, мастер-классы, экспресс-приемы, выступления экспертов. Организаторы обещают научить участников: «влиять на свою судьбу и менять жизнь к лучшему; раскрывать способности и развивать их; оздоравливать свой организм и быть счастливым»³⁶¹.

Использование мотивов религиозных систем в духовных практиках. Впервые обратившись к изучению духовных практик в Свердловской области в 2014 г., мы отчетливо фиксировали, что самые часто используемые в них аспекты религиозных систем связаны с религиями Востока (индуизм, буддизм, даосизм), именно из них заимствуются элементы практик и понятия для построения языка духовности. Также активно привлекается западная эзотерическая традиция, связанная с мантикой, астрологией, нумерологией, хиромантией, популярной эзотерикой. Эта картина присутствовала и в последующих наблюдениях, однако в последнее время мы

³⁵⁹ Центра обучения и развития "Альфа студия". URL: <https://alfastudiya.ru> (дата обращения: 02.01.2020).

³⁶⁰ Подробнее о мастерах см. https://vk.com/topic-83404929_40350779

³⁶¹ О фестивале «Пирамида света». URL: <https://www.centreshag.ru/piramida-sveta> (дата обращения: 02.01.2020).

зафиксировали и некоторое включение элементов, проистекающих из христианства. Чаще всего это связано с посещением «мест силы» для «подзарядки энергиями». В Свердловской области как такие «места силы» фигурируют православные монастыри и храмы. В расписаниях СЦ, ориентированных на женщин, появились дни празднования Рождества и Пасхи, Вербного воскресения, дни Яблочного Спаса. Таким образом, локальные религиозные ресурсы теперь используются духовными искательницами не только стихийно, но и организованно.

Количество участников (посетивших спиритуальные центры и индивидуальные мастерские) за определенный период, оценить сложно. Мы можем обратиться к размерам групп духовных практик, которые организуют центры и мастера. Основных источников о численности посещающих практики, в нашем случае, два: объявления на сайтах о наборе в группу (в том случае если указывалось количество мест) и данные собственных включенных наблюдений. Самые большие группы по количеству участников, непосредственно практикующих в классе СЦ одновременно, в которых нам удалось поучаствовать, составляли 44 и 27 человек в Екатеринбурге. Это достаточно большие группы: залы были заполнены полностью. По рассказам информантов бывает и больше участников.

Чаще групповые духовные практики ориентированы на небольшие группы размером 3–10 человек. Глава СЦ Студия роста «Diana Veter. Будь в потоке!» пишет в рекламном объявлении: «мое пространство – в центре, район ТЦ “Гермес-Плаза”. Могу приехать к вам, если у вас есть четыре человека и уютное место (в районе центра, по договоренности)»³⁶². Опираясь на скромные данные с интернет-страниц областных СЦ о наборе на групповые занятия, численность групп в пределах 3–10 человек для них тоже характерна. На онлайн-площадках количество участников зависит от формы занятий (индивидуальные, в малых или больших группах) и возможностей площадки.

Некоторые количественные данные обо всех участниках духовных практик Екатеринбурга представлены на «Самопознании.ру»³⁶³. Так, по данным с января 2011 г., на портале зарегистрировано: 635 организаторов, 1300 тренеров, 5000 зарегистрированных пользователей. На портале размещено 2500 тренингов, через портал

³⁶² Трансформационная игра «Я устала ждать трамвая, я купила самолет». Игра для женщин про цели и ресурсы. URL: https://samopoznanie.ru/trainings/transmacionnaya_igra_ya_ustala_zhdet_tramvaya_ya_kupila_s/?date=695097 (дата обращения: 02.02.2021).

³⁶³ Данные о портале. URL: <https://samopoznanie.ru/eburg/analytics/?tab=4> (дата обращения: 02.02.2021).

подано 1300 заявок на них в 2020 г. В Нижнем Тагиле (втором по численности населения городе области после Екатеринбурга) на портале зарегистрировано 44 организатора, 100 тренеров, 530 зарегистрированных пользователей. Размещено на портале 89 тренингов и 90 заявок на них подано в 2020 г. Определенно, открытые данные с «Самопознания.ру» отражают не весь рынок духовных практик, так как не все мастера и СЦ Екатеринбурга и областных городов присутствуют на портале, а также эти данные могут включать специалистов-психологов, массажистов и других специалистов, не относящихся к духовности. При этом такие данные можно рассматривать как надежные, т. к. большинство мастеров и центров все же имеет отношение к духовности.

Темпоральность. По этому параметру, СЦ области и столицы схожи: и те, и другие имеют регулярные и нерегулярные по времени занятия в своем расписании. Однако есть и разница, она фиксируется в количестве регулярных и особенно нерегулярных занятий в сетке расписания. Так, в столичных центрах количество регулярных и нерегулярных занятий и их видов больше, чем в областных, что обуславливается спецификой большого столичного города. Особенно это заметно по частоте нерегулярных занятий в расписаниях областных СЦ, так как они проводятся время от времени – в зависимости от спроса. В целом, частота проведения определенного типа занятий будет варьироваться, этот прием характерен для всех СЦ, независимо от месторасположения. Например, в Студии позитивных практик «Сияй» в г. Верхняя Пышма «ГОНГ-медитация» проводится регулярно 1 раз в неделю, занятия по кундалини-йоге – 5 раз в неделю, а диагностика кармы, диагностика фен-шуй и т. п. – по договоренности. Такая же стратегия характерна и для небольших столичных СЦ, например, в расписании Центра психологии и телесных практик «Мандала»: «Телесно-ориентированная терапия и Ошо-медитации» – регулярные 3-часовые тренинги (3 раза в месяц); «медитация АУМ», «Освобождение от телесных блоков и подавленных эмоций. Часть 2» – по 1 разу в месяц.

По продолжительности, духовные практики варьируются от одного часа до нескольких месяцев. Многомесячное обучение, как правило, включают в себя теорию и практику конкретной разновидности духовной практики и ориентировано на желающих стать мастерами, учителями – такого на рынке немного. Обычно обучающие курсы СЦ и независимых мастеров укладываются в одно занятие, уик-энд, неделю, реже – в месяц. Выполнение самих духовных практик, как и обучение им, укладывается в ограниченное количество времени – занятие (от 1 часа до нескольких часов), несколько дней. Нам не

встретились многомесячные офлайн-программы обучения духовным практикам в областных городах. Длительные по времени обучающие курсы часто не доступны с финансовой точки зрения жителям небольших городов области.

Наши данные о длительности занятий согласуются с данными «Самопознания.ру», полученными в ходе январского опроса 2021 г. о планах по саморазвитию посетителей портала на 2021 г. (опрошено более 1 100 человек). Итог опроса: длительные занятия не пользуются популярностью. В офлайн-формате за «однодневный тренинг – 28%; «классический» формат тренинга на 2–3 дня – 27,3%; короткий мастер-класс на 2–3 часа – 25,5%; длительные программы – 14,3%»³⁶⁴ опрошенных. В онлайн-формате за: «короткий мастер-класс на 2–3 часа – 25,9% опрошенных; марафоны длительностью от 3 дней до 3 недель – 20,3%; длительные программы — 11,3%; мастер-группы – 9,3%» опрошенных. Нам видится принципиальным, что онлайн/офлайн-формат занятий не влияет на представления об их темпоральности: в обоих случаях предпочтительнее короткие курсы, программы, занятия.

Цены. Каждый из центров представляет своего рода бренд, имеет определенную репутацию, аудиторию. Например, Центр преображения женщины (ранее – Центр преображения женщины «Гейша») ориентирован на состоятельных, активных и успешных женщин, участие в тренингах стоит довольно дорого. «Фрейя» имеет более демократичную ценовую политику и ориентирована на женщин всех возрастов. Таким образом, желая посетить тренинг, потребитель выбирает тот центр, который больше всего соответствует его представлениям о самом себе, ожиданиям, социальному статусу и финансовым возможностям.

Важность рассмотрения цены занятий духовных практик для религиоведа связана с тем, что помогает оценить саму готовность населения вкладывать финансовые ресурсы в занятия, а также оценить рост или падение спроса на духовность и ее практики. С учетом отсутствия массовых социологических исследований отечественной духовности, такие данные представляются интересными.

Цены, встретившиеся нам в ходе полевых исследований, располагаются в диапазоне от 250 рублей до 27 000 рублей за одно занятие; цены за курс тоже различны –

³⁶⁴ Психологический комфорт и профессиональное обучение — главные темы тренингов в 2021 г. Результаты опроса посетителей портала «Самопознание.ру» // Самопознание.ру. 1 февраля 2021. URL: https://samopoznanie.ru/articles/psihologicheskiy_komfort_i_professionalnoe_obuchenie_-_glavny/ (дата обращения 02.02.2021).

от 1 000 рублей до 75 000 рублей (на 2020 год). Более объемную информацию приводит портал «Самопознание.ру», который осуществляет мониторинг рынка тренингов по отдельным городам и по всему portalу в целом. Методика вычисления средней стоимости платных тренингов связана с поквартальным расчетом средней стоимости за 1 тренинговый день для мероприятий продолжительностью 1–5 дней. Также они считают количество тренингов и заявок на них, поданных только через портал (заявки могут приходить в СЦ вне портала). В Екатеринбурге, Нижнем Тагиле и по всем регионам России тренинговый рынок в 2018–2020 гг. выглядел так (см. таблицы 1– 3).

Таблица 1

Средняя стоимость платных тренингов, их количество и количество заявок
в Екатеринбурге за 2018–2020 гг.³⁶⁵.

Год/ Квартал	2018				2019				2020			
	I	II	III	IV	I	II	III	IV	I	II	III	IV
Средняя стоимость	3 219	3 861	4 000	4 475	4 129	4 376	4 553	4 628	4 265	5 134	4 638	4 287
Количество тренингов	534	975	900	1065	1042	1017	970	1042	987	703	589	580
Количество заявок	256	486	495	598	600	426	366	368	418	372	237	307

Таблица 2

Средняя стоимость платных тренингов, их количество и количество заявок
в Нижнем Тагиле за 2018–2020 гг.³⁶⁶.

Год/ Квартал	2018				2019				2020			
	I	II	III	IV	I	II	III	IV	I	II	III	IV
Средняя стоимость	818	2 218	1 973	1 909	1 391	1 972	2 183	2 118	1 428	1 580	1 267	1 265
Количество тренингов	28	34	38	50	77	54	58	62	47	25	26	29
Количество заявок	9	21	22	27	37	27	26	17	32	13	20	33

Таблица 3

³⁶⁵ Статистика по Екатеринбургу // Самопознание.ру URL: <https://samopoznanie.ru/eburg/analytics/?tab=1> (дата обращения: 02.02.2021).

³⁶⁶ Статистика по Нижнему Тагилу // Самопознание.ру URL: <https://samopoznanie.ru/ntagil/analytics/?tab=1> (дата обращения: 02.02.2021).

Средняя стоимость платных тренингов, их количество и количество заявок по всем регионам портала³⁶⁷ за 2018–2020 гг.³⁶⁸.

Год/ Квартал	2018				2019				2020			
	I	II	III	IV	I	II	III	IV	I	II	III	IV
Средняя стоимость	2 799	3 239	3 492	3 712	3 831	4 198	4 439	4 470	4 375	4 783	4 653	4 736
Количество тренингов	7834	18108	16178	18587	17327	16265	15031	17483	16376	9605	9257	9896
Количество заявок	5796	12440	14878	14455	14155	11676	12025	12018	13100	9708	11635	12371

В таблицах отразилось влияние пандемии на падение доходов населения в 2020 г., соответственно траты на саморазвитие сократились. Интересный факт, требующий дальнейших исследований, – это пик цен на тренинги за период с 2018 по 2020 г. В Екатеринбурге такой пик пришелся на II квартал 2020 г., при сокращении количества тренингов и заявок. Та же тенденция прослеживается в целом по всем регионам портала – максимум средней цены достигается во II квартале 2020 г., при сокращении количества тренингов и заявок. Из этой картины выбиваются данные по Нижнему Тагилу – там пик цен в данном сегменте пришелся на III квартал 2019 г.

Полученные нами данные позволяют говорить, о наличии ряда факторов ценообразования в исследуемой области: онлайн/офлайн, известный/неизвестный мастер, Екатеринбург/область, автор методики/мастера-последователи, большой/маленький спрос на данную практику, репутация мастера, ситуации в экономике и т. п. Также нужно отметить повсеместно действующие системы скидок, бонусов, рассрочек. В целом ценовая политика выстроена по законам рынка.

Обратившись к данным наших наблюдений и данным с «Самопознания.ру» о ценах и количестве тренингов и заявок, мы можем констатировать наличие устойчивой заинтересованности в предлагаемых услугах, при этом значительная их часть сопряжена именно с духовными практиками. Таким образом, это дополнительно свидетельствует об укорененности духовных практик в регионе.

Адресат. Мы полагаем, что основным адресатом СЦ является женская аудитория. Наше мнение основывается на результатах нашего исследования, включавшего интервьюирование участников духовных практик, наблюдение.

³⁶⁷ Россия, Украина, Казахстан, Белоруссия, Узбекистан, Таджикистан.

³⁶⁸ Статистика по России // Самопознание.ру URL: <https://samopoznanie.ru/eburg/analytics/?action=allregions> (дата обращения: 02.02.2021).

Проводился анализ материалов, в том числе визуальных, размещенных на страницах СЦ в сети³⁶⁹. Выбор визуальной методологии исследования обусловлен спецификой источника. Изображения передают смыслы подобно естественному языку, при этом они вызывают чувства и транслируют определенную мифологию. Как указывает Н. М. Богданова язык изображения обладает собственной ценностью, более того «...те части мозга человека, которые обрабатывают визуальную информацию, эволюционно старше, нежели те, что отвечают за вербальную информацию. Поэтому изображения, в отличие от слов, пробуждают более глубокие элементы человеческого сознания, задействуют более обширные участки головного мозга»³⁷⁰. Комплексный анализ изображений, содержащий элементы семиотического, структурного, дискурсивного подходов, позволил обнаружить ориентацию изображений СЦ на определенную аудиторию.

В рамках проведенного визуального анализа были взяты изображения, размещенные на сайтах СЦ г. Екатеринбурга. Критериями отбора стали: стаж СЦ на рынке подобных услуг, разнообразие услуг и практик, предлагаемых клиентам, наличие сайта, наличие штатных мастеров, наличие активных маркетинговых стратегий. Из существующих полутора десятка компаний на рынке духовных практик г. Екатеринбурга были выбраны пять наиболее подходящих нашим критериям: Студия развития женщины «Фрейя», Школа со-творчества «Душа мира», Клуб женской силы, женский клуб «Гейша», Центр обучения и развития «Альфа-студия»³⁷¹.

Всего было проанализировано содержание 131 изображение, все они были размещены на сайтах спиритуальных центров. Большая часть изображений не оригинальны, они выбраны создателями из доступных баз изображений, в том числе бесплатных, соответственно, роль демонстратора превалирует над ролью оператора (то есть того, кто создает изображение). Также демонстратор «берет верх над рассматривающим, присваивая себе право монополично говорить о снимках»³⁷².

³⁶⁹ Подробнее см.: Кузнецова О. В., Смолина Н. С. «Гендерное» и «духовное» в визуальных образах спиритуальных центров (по материалам визуального анализа сайтов спиритуальных центров г. Екатеринбурга) // Религия как фактор взаимодействия цивилизаций: труды IV Конгресса российских исследователей религии: сб. докладов. Благовещенск. 2018. С. 377–383.

³⁷⁰ Богданова Н. М. Фотография как язык: к вопросу о специфике прочтения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер: Философия. Филология. 2016. № 1 (19). С. 65.

³⁷¹ Изображения были проанализированы со следующих электронных ресурсов: Студия развития женщины «Фрейя» <http://freya-ekb.ru/>; «Душа мира» <http://dushamira.com/>; Клуб женской силы <http://ladyclub96.ru/>; Женский клуб «Гейша» <http://www.geisha-club.su/>; Центр обучения и развития «Альфа-студия» <http://alfastudiya.ru/> (дата обращения: 29.12.2017).

³⁷² Круткин В. Л. Фоторепортаж как источник социологической информации // Социс. 2012. № 3. С. 66.

Были проанализированы изображения, проясняющие специфику содержания деятельности центров, либо изображения, иллюстрирующие практики, услуги и товары, предлагаемые СЦ. Очень часто изображения сопровождают статьи или записи, в которых сами центры или мастера, гуру знакомят с духовными практиками, в которых клиент СЦ может поучаствовать. Изображения могут быть частью рекламы деятельности СЦ, чаще всего такие изображения располагаются на главных страницах сайтов. Контент массива изображений был проанализирован по следующим аналитическим категориям.

1. Аналитическая категория «женщина и мужчина». В рамках данной категории оценивались изображения женщин и мужчин: наличие фигуры женщины (изображенной полностью/частично); положение тела (вертикально, горизонтально); прическа, макияж, одежда. По форме создания изображений женщин их условно можно разделить на две группы. В первую группу попали изображения, в основе которых фотографии реальных женщин, но эти фотографии в разной степени были обработаны в многофункциональных графических редакторах – 76. Вторая группа – это изображения женщин, полностью выполненные с применением компьютерной графики, техники рисунка и т. п. – 30. Из общего массива проанализированных изображений содержат фигуры женщин – 106, фигуры мужчин – 22. При этом женщины и мужчины одновременно присутствуют лишь на 18 изображениях. Большинство изображений женщин содержало одну фигуру женщины (97), две фигуры и больше присутствуют на 34 изображениях. Есть изображения, на которых присутствует фигура андрогина, соединяющая в себе мужские и женские признаки (2).

В большинстве случаев фигура женщины изображается полностью. В случае частичного изображения приоритет отдается верхней части туловища, лицу, рукам. Стоит отметить, что изображение мужчин отличается. Во-первых, большинство изображений мужчины содержат его фигуру не полностью. Во-вторых, на совместных изображениях мужчин и женщин площадь изображения, отведенная мужчине, более чем в половине случаев меньше, чем площадь изображения с участием женщины.

Внешний облик женщин оценивался по критериям одежды и прически. Самыми частотными предметами женского гардероба стали длинная юбка и длинное платье, которые мы отнесли к одному классу одежды «сугубо женские», так как именно эти предметы гардероба в отечественной традиции не свойственны современному мужскому костюму. Затем следовал «функциональный костюм/спортивный костюм» для занятий

телесными практиками. В отношении убранства волос наблюдалась картина, когда на фото (через площадь изображения или особый декор волос) акцент делался именно на длинные распущенные волосы. Особенно это явно проявляется на изображениях, выполненных при помощи компьютерной графики.

С точки зрения ориентации содержания изображения, образа, горизонтально расположено 17 изображений, вертикально – 85 изображений. 4 изображения затруднительно классифицировать. Здесь отметим, что мы считали количество изображений, а не фигур женщин на самом изображении. Женских фигур, находящихся в вертикальном (активном) положении, было бы значительно больше, если бы мы сосредоточились и на подсчете положения женских тел в пространстве изображения.

Женские фигуры, за редким исключением, изображены в движении, которое достигается за счет двух основных приемов: а) восходящая диагональ; б) пластики тела и жестов (танец, медитация, процесс уборки, прогулка, занятия йогой и т. п.).

2. Аналитическая категория «интеракция». В рамках этой категории оценивалась специфика взаимодействия и коммуникации персонажей на изображении. Исследуя вектор «действие», направленный от одного персонажа к другому, мы обнаружили, что в совместных изображениях мужчин и женщин прослеживаются следующие интеракции: мужчина обнимает женщину, мужчина предлагает бокал шампанского, мужчина, стоя на колене, делает предложение женщине, сексуальные сцены, женщина шепчет на ухо мужчине, мужчина за спиной женщины изменяет ей с другой, учитель передает знания ученицам.

Интеракции между женщинами представлены гораздо беднее: учитель передает знания ученицам, взаимодействия в танце. Однако вектор на женских изображениях направлен в первую очередь на зрителя, то есть на женщину-потенциальную клиентку СЦ. Это достигается за счет горизонтального угла, направленности взглядов и жестов.

На основе проведенного визуального исследования мы полагаем оправданным сделать следующие выводы:

Во-первых, очень четко артикулирована сама женщина как адресат изображений, потенциальный клиент СЦ, потребитель духовных практик. За женщиной признаются особые духовные потребности. Именно она и должна эти изображения воспринять, получить какую-то закодированную в них информацию.

В проанализированных изображениях заявлены следующие темы: мужчина и женщина, гармония и психологическая стабильность, досуг женщины. Визуальный контент спиритуальных центров дает своего рода ответы на насущные вопросы женщины: как жить, как достичь счастья, в каких сферах развиваться, самосовершенствоваться с целью достижения счастья, гармонии, внутреннего спокойствия.

Во-вторых, большинство изображений вполне реалистичны, на них присутствуют реальные объекты, узнаваемые зрителем, которые позволяют идентифицировать картинку как часть реальности воспринимающего. В то же время стиль подачи этой реальности делает изображенное менее реальным (для чего используются разные технические средства: растушевывание, необычные ракурсы, штриховка, мазки, пренебрежение прорисовкой отдельных элементов в технике цифровой живописи). Такие приемы позволяют снизить градус реальности и повысить градус мифологичности изображенного, сконструировать новые смыслы, благодаря которым, изображенное приобретает черты мифологической реальности – недостижимой, но манящей, зовущей женщину, поскольку там обитает гармония и только там можно обрести внутреннее спокойствие, начать путь к гармонии.

В-третьих, тело женщины позиционируется как свободное тело, облаченное в удобную одежду (длинное платье, юбка, брюки). Это всегда молодое, упругое тело, без изъянов, болезней, дисфункций (тема инвалидности или немогущности не поднимается). Это тело принадлежит женщине, оно не закрепощено и не находится под чьим-то контролем (в том числе контролем социальных норм и представлений об идеальном теле). Доминируют изображения тела полностью, прорисовываются черты лица, женщина предстает как существо, наделенное личностью, достоинством. Тело всегда в движении, действии, что еще раз подтверждает нацеленность женщины на развитие, изменение, на познание мира и себя.

В изображениях социальный статус женщины четко не прописывается. На единичных изображениях из социальных ролей присутствует лишь роль жены (ситуация предложения руки и сердца). Женщина не предстает как мать, дети на изображениях отсутствуют, что, на наш взгляд, является своеобразной маркетинговой стратегией спиритуальных центров, для которых материнство – это активность женщины,

конкурирующая с саморазвитием, самопознанием и духовными практиками, активность, не способствующая вовлечению женщины в спиритуально-коммерческое движение.

На проанализированных изображениях нет свидетельств о каких-то общественных структурах или институтах, в отношении с которыми погружена женщина в повседневности. Женщина предстает вне социального контекста, вне своих привычных социальных ролей. На изображениях нет людей старшего возраста, в том числе женщин, нет подруг (даже если изображена группа женщин, считается отсутствие у них дружеских связей). Единственным проявлением социального контекста выступают досуговые практики, но лишь потому, что они во многом связаны с потреблением. Сами духовные практики – тоже своего рода объекты потребления.

По стилю, проанализированные изображения – это рекламные изображения, призывающие вступить на путь духовных практик в рамках СЦ. В визуальном контенте СЦ используются гендерные модели и образы, которые работают на маркетинговую стратегию, на вовлечение женщин в «женские практики».

Визуальный анализ подкрепляется данными интервью и наблюдений. Информанты-мастера, владельцы СЦ и мастерских ощущают свою востребованность именно женской аудиторией, они же пытаются объяснить этот феномен сами для себя. Исходя из внутренних идей духовности, это объяснялось ими строением «*энергоинформационного поля Земли на данном этапе*», природой женщин (*правополушарность мозга*) и мужчин (*левополушарность мозга*) (И15, жен., 48 лет) и т. п. Внешние причины – это социальные стереотипы о мужчинах и женщинах («он зарабатывает», «он боится» участвовать в духовных практиках), признание желаний и потребностей женщин, их внутренний поиск.

Наши наблюдения за аудиторией СЦ и независимых мастеров свидетельствуют об участницах как о женщинах, находящихся в активном экономическом периоде жизни (в основном в возрастном промежутке от 20 до 60 лет). Об этом же нам сообщали мастера, отвечая на вопрос о возрасте своей аудитории, при этом отмечая особую активность 30–45-летних посетительниц. Именно для этой аудитории характерно начало поисков чего-то особого: «*после тридцати пяти начинается уже поиск чего-то большего, да, в чем смысл жизни*» (И15, жен., 48 лет). При этом попытки решения повседневных проблем (от отношений с партнерами и карьеры, до проблем досуга) продолжают играть значительную роль в жизни женщины.

Наши выводы согласуются с данными на портале «Самопознание.ру»³⁷³. Дополнительным аргументом в пользу направленности всего разнообразия духовных практик на женскую аудиторию являются данные по полу и возрасту посетителей портала из г. Екатеринбурга, представленные на портале. Женщины – 79%, мужчины – 21%. Возраст посетителей: 32% – 35–44 лет, 30,5% – 25–34 лет, 14,9% – 45–54 лет, 10,1% – 18–24 лет, 8,9% – 55 лет и старше; 3,6% – младше 18 лет.

Цифровизация духовных практик. К новому формату организации духовных практик можно отнести различные онлайн-формы занятий. Онлайн-площадки, связанные с проведением духовных практик и обучению им, по своей сути похожи на офлайн-площадки от независимых мастеров и СЦ. Взаимодействие учеников и мастеров оговорено по времени и цене, не образует сильных постоянных связей между участниками (собрались и распались). Интенсивная работа и взаимодействия возможны в момент проведения обучения, тренинга и т. п.

Мастера, работающие в СЦ и работающие независимо, активно используют Интернет-ресурсы, особенно социальные сети, стриминговые платформы, разного рода видеоконференции и вебинары. Сами хозяева СЦ, вслед за независимо работающими мастерами, стремятся к максимальному присутствию в Сети. С учетом коммерческого аспекта духовных практик и распространения онлайн-формата в обучении им, эта форма организации будет становиться все более представленной. Основанием для утверждения служат сообщения информантов, участвовавших в духовных практиках по причинам удобства, более низкой стоимости, чем в офлайне. Еще одним мотивом обращения к онлайн послужила возможность участвовать в классах, проводимых известными мастерами из других городов, стран. Эти утверждения мы уже встречали в серии интервью, взятых в 2018 г.

Тема интернет-сообществ и площадок, еще более отчетливо прозвучала в серии интервью, взятых летом-осенью 2020 г. В интервью участниц прослеживается последовательное благосклонное отношение и признание интернет-площадок для проведения обучения, практик. *«Вот и пошла учиться, а вообще я проходила в онлайн-формате: записи, отдельные видеоуроки, чаты, поддержка. То есть как дистанционное обучение, то есть я вообще не пожалела, честно говоря, и я думала, что будет какое-то*

³⁷³ Статистика по Екатеринбургу // Самопознание.ру URL: <https://samopoznanie.ru/eburg/analytics/?tab=3> (дата обращения: 02.02.2021).

разочарование, что это не то обучение, так как мы привыкли, какое-то традиционное, а получилось даже очень легко и в общем для понимания мне вот удобно было» (И13, жен., 25 лет). Многие информантки сочли возможным безопасно переместить свою духовную активность из офлайна в онлайн. А время объявленных Президентом «нерабочих дней» из-за COVID-19 в марте-апреле 2020 г. было потрачено на получение духовного образования, проведения практик в Сети. Таким образом, тенденция к цифровизации духовных практик, которая была нами зафиксирована в серии интервью 2018 г., в ходе пандемии COVID-19 2020 г. проявилась отчетливо.

Обратившись к сайтам, публичным страницам екатеринбургских СЦ и к portalу «Самопознание.ру», мы зафиксировали значительный рост мероприятий в онлайн-формате в 2020 г., по сравнению с предыдущими годами. Этот факт нельзя объяснять исключительно санитарно-гигиеническими запретами на проведение массовых мероприятий. Эта форма мероприятий становилась типичной по причинам ее более низкой стоимости занятий, удобства, падения доходов россиян, увеличившейся конкуренции между мастерами и СЦ, переводом большинства ранее только офлайн-тренингов и курсов в онлайн. Руководитель одного из СЦ г. Екатеринбурга сетовала нам на возросшую конкуренцию на рынке духовных практик именно в онлайн. Круг постоянных офлайн-клиентов, циркулирующих между СЦ и внутри курсов и услуг СЦ, за два последних года не рос.

Образ специфической местной публики, посещавшей офлайн СЦ и независимых мастеров, потреблявшей услуги и товары, производимые по большей части местными мастерами, все более размывается. Новое качество цифровой среды, привычка к нахождению в ней, конкуренция между мастерами из разных городов и стран, делает духовные практики все более глобальными. Обучение духовным практикам и оказание духовных услуг в Интернете расширили выбор не только для искателей-учеников, но и расширили аудиторию мастеров из областных городов, тем самым дополнительно стимулируя конкуренцию на рынке.

Для мастеров из областных городов, онлайн-формат духовных практик полезен уменьшением необходимой величины первоначального капитала для открытия дела: не нужно арендовать место, которое может и не окупиться; открывает доступ к более широкому рынку. В качестве площадок для рекламы и продажи услуг мастера Свердловской области используют «Инстаграм», «ВКонтакте», «Фейсбук», «Авито»,

Юла, Profi.ru, городские и областные порталы объявлений. Две информантки из Асбеста и Среднеуральска, окончившие обучение летом 2020 г. и сразу же заведшие профили как мастера в «Инстаграм» и «ВКонтакте», сообщали об учениках вне Свердловской области.

Интересным следствием погружения мастеров и учеников в онлайн среду стала большая доступность и открытость мастера в сети, возросла роль кураторства мастера, осуществляющего помощь в освоении онлайн-материалов. Информанты положительно оценили возникшую возможность обращения к мастеру в любое время в процессе обучения, чего не было раньше на офлайн-занятиях: *«Она (мастер. – О. К.) коммуницировала все время: “девочки, будут вопросы – в директ можно”»* (И22, жен., 27 лет). Интенсификация коммуникации была замечена информанткой-мастером: *«обращения идут постоянно», приходится «разъяснять каждой», быть «постоянно в Инсте»*³⁷⁴ (И25, жен., 38 лет). Онлайн-формы стимулируют необходимость кураторского сопровождения, разбора домашних заданий, роста сетевых взаимодействий между мастером и учениками, а также среди самих учеников. В этом отношении ситуация интенсификации общения с учениками в социальных сетях и сокращение дистанции между преподавателем и учеником напомнила нам собственный преподавательский опыт периода обсервационных ограничений, связанных с пандемией COVID-19.

По мнению участников рынка (мастеров, СЦ, учеников), онлайн-сегмент рынка духовных практик будет расширяться. В опросе на портале «Самопознания.ру», проведенном в октябре 2020 г., приняли участие 223 человека (организаторы СЦ и мастера), из которых 54% выразили уверенность в росте количества онлайн-форм проведения занятий. Лидирование следующих форматов обучения ожидают³⁷⁵: 51% опрошенных видит перспективы в онлайн-курсах в записи; 36,5% опрошенных поддерживают тренд на «микрообучение» – короткий онлайн-мастер-класс; 28,3% опрошенных ставят на онлайн-мастер-группы или онлайн-клубы³⁷⁶; 31,5% – короткий офлайн-мастер-класс.

Онлайн-форматы обучения духовным практикам в Свердловской области оказались весьма востребованными. В продолжение темы цифровизации духовных

³⁷⁴ Имеется в виду Instagram («Инстаграм»).

³⁷⁵ Тенденции развития рынка тренингов в 2021 году. Результаты опроса. Мнения организаторов // Самопознание.ру URL: https://samopoznanie.ru/articles/tendencii_razvitiya_rynka_treningov_v_2021_godu/ (дата обращения: 01.11.2021).

³⁷⁶ Формат онлайн-мастер-групп или онлайн-клубов новый для искателей духовности. Он строится на принципах клубного участия. За умеренную плату ученики в группе, чате, на канале регулярно получают контент, имеют возможность напрямую задавать вопросы мастеру, вступать в дискуссии. Для финансовой поддержки выпуска онлайн-продукции, часов онлайн-консультирования может использоваться Patreon.

практик отметим специфику технологий включения участников в духовные практики в Екатеринбурге и областных городах. Ситуация COVID-19 обратила наше внимание на возросшую роль Интернета и социальных сетей во включении людей в духовные практики, предлагаемые СЦ и независимыми мастерами. Обращение к духовным практикам жителей крупных и средних городов области отчетливо проявилось в этот период. Из собранных интервью мы знаем, что жители (в основном бюджетники) Асбеста, Среднеуральска, Серова, Верхней Пышмы потратили время «нерабочих дней» марта-апреля 2020 г. на изучение духовных практик в онлайн. Непосредственные сведения о занятиях информанты получили из рекламных записей СЦ и мастеров в социальных сетях (особенно часто в «Инстаграме» и «ВКонтакте»), при самостоятельном их поиске в Интернете.

Подведем промежуточные итоги. В этом параграфе было показано не только присутствие, но и широкая распространенность СЦ и индивидуальных мастерских как основных способов организации духовных практик. Субстратом, влияющим на укорененность духовных практик в Свердловской области, являются как культурно-исторические факторы и высокий процент внеконфессиональной религиозности населения, так и экономическая и урбанистическая картина региона.

Установлено, что на наличие СЦ в областном городе и на ассортимент духовных практик будут влиять такие факторы, как местоположение по отношению к Екатеринбургу и социально-экономические реалии конкретного города. В городах, в которых нет СЦ, их функцию могут выполнять независимые местные мастера, а с учетом интенсивной цифровизации духовных практик – иногородние и иностранные мастера.

Выявлено, что между областными и екатеринбургскими СЦ нет особой разницы в самих форматах (офлайн/онлайн, тренинг, мастер-класс и т. п.) проводимых духовных практик, однако есть разница в сетке расписания конкретных видов практик, реализуемых в СЦ. Как Екатеринбурге, так и в областных городах присутствует весь ассортимент выделенных нами видов духовных практик: практики, направленные на «женское начало», прогностические и целительские практики, практики здорового образа жизни, практики самопознания и расширения своих возможностей, практики повышения благосостояния, практики, направленные на решение семейных проблем. Самыми востребованными у жителей региона являются «женские практики», прогностические и

целительские духовные практики, при этом все они в большей степени ориентированы на женскую аудиторию.

Выявленные универсалистские стратегии в отношении организации духовных практик СЦ и отдельными мастерами связаны не только с идеями холизма и эклектики, свойственными духовности, но и с экономическими стратегиями организаторов духовных практик. Это приводит, с одной стороны, к широкой специализации мастеров и СЦ на разных видах духовных практик, с другой – к ориентации в деятельности на определенную аудиторию и связанные с ней духовные практики.

Важным обнаруженным процессом является процесс цифровизации российского рынка духовных практик, который может стимулировать их распространение среди жителей областных городов, т. к. практики становятся более доступными по цене и времени. При этом стоит отметить, что тенденция к цифровизации духовных практик стала проявляться в эмпирической реальности до пандемии COVID-19.

§2. Представления о религии и сверхъестественной силе у участников духовных практик

Интересным представляется рассмотреть отношение к религии и высшей силе, к тому, какие их образы присутствуют в среде российских носителей духовности. Для этого мы провели серию интервью с участниками духовных практик, это позволило зафиксировать те субъективные ощущения и представления о сверхъестественном силе и те переживания, с которыми человек в рамках духовного поиска сталкивается, отметить те изменения, которые происходят в мировоззрении индивида с учетом его вовлеченности в практики. Под «сверхъестественным» мы будем понимать одновременно область бытия и состояние сущего, воспринимаемое информантками как принципиально отличное от нашей реальности: эта область бытия мыслится как находящаяся за пределами обыденной реальности, наделяется сверхчувственными, нетелесными модусами существования, их невозможно обнаружить внешними органами чувств или научными приборами.

Представления о религии и сверхъестественной силе исследовались среди духовных искателей, посещавших разные духовные практики, особенно так называемые «женские практики». Выбор этого сегмента духовных практик для исследования представлений о сверхъестественных силах связан со следующими обстоятельствами. Во-первых, «женские практики» являются одними из наиболее востребованных. Во-вторых, исследователи отмечают значительное участие женщин в духовности³⁷⁷.

В теоретическом плане существует определенная проблема использования словосочетания «женские практики» как термина. «Женские практики» – это внутреннее (эмное) название, используемое духовными искателями для обозначения своих занятий, отдельных духовных практик, с одной стороны, направленных на развитие «женского начала», с другой стороны, нацеленных на решение прочих проблем (например, нехватка «мягкой энергии» или жизненные неурядицы). Другое конкурирующее, но менее распространенное название в этой среде – «женские тренинги». В современном российском публичном пространстве эти словосочетания являются устойчивыми и узнаваемыми, однозначно маркирующими явление. При этом первое – «женские практики» – отражает весь комплекс идей и действий, которым обучают на «женских

³⁷⁷ Woodhead L. Spirituality and Christianity: The Unfolding of a Tangled Relationship // Religion, Spirituality and Everyday Practice / ed. by G. Giordan and W. H. Swatos. Dordrecht. 2011. P. 3–21.

тренингах». Зачастую слова «женские практики» выступает в качестве приставки-спецификации к какому-то виду занятий или учений, берущих свои идеи из религиозной/психологической/социальной сферы (например, «даосские женские практики», «сила рода: женские практики», «энергетические женские практики», «марафон женских практик» и т. п.). Термин «женские практики» не является в достаточной степени научно проработанным, но, ввиду отсутствия каких-то иных более подходящих терминов для обозначения этого нового явления, мы находим возможным использовать его, понимая под ним сегмент духовных практик, эксплицитно ориентированный на женскую аудиторию, на развитие «женского начала».

Эмпирической базой стали 15 глубинных интервью с участницами «женских практик», проведенные в 2018–2020 гг. Возраст информантов – от 23 до 62 лет. Выборка информантов осуществлялась по методу снежного кома. Тем не менее присутствовали и элементы квотной выборки: выбирались участницы, имеющие различное образование (высшее, среднее специальное), проживающие в разных городах, имеющие различный семейный статус. Такая выборка должна была способствовать выявлению изменений в представлениях о религии, общих для всех, не зависящих от таких переменных, как: образование, место проживания, семейный статус, наличие или отсутствие детей. Предметом исследования стали представления участниц о своем духовном опыте, изменениях в мировоззренческих представлениях, в том числе представлениях о религии и сверхъестественном. Интерпретация данных интервью проводилась с помощью техник открытого и осевого кодирования в русле обоснованной теории³⁷⁸. Результаты в сгруппированном виде представлены ниже.

Семейный бэкграунд. По воспоминаниям информантов, в их семьях присутствовали как последовательные или «условные» атеисты, так и верующие. Интересно, что многие информанты, регулярно затруднялись в характеристике религиозного или атеистического бэкграунда своих семей. Затруднившимся информантам, с одной стороны, представлялось, что в семье должно было быть атеистическое мировоззрение, с другой – о нем никто с ними специально не разговаривал. Вообще темы религии и атеизма длительное время не обсуждались в семьях наших информантов:

³⁷⁸ См.: Страусс А., Корбин Дж. Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники. М. 2001. 256 с.

«Не знаю», «в общем-то, я бы сказала, что по большей части в моей семье до моих лет 10 такая, наверное, атеистическая атмосфера царила, никто особенно не упоминал какие-то вещи (религиозные или атеистические – О. К.)» (И6, жен., 27 лет);

«Никогда об этом не говорили» (И11, жен., 36 лет).

Как правило, более возрастные наши информанты (47–62 лет) отчетливее проговаривали атеистическое наследие своих семей и отношение к религии, существовавшее в то время. Информантка так вспоминала свою семью, которую она назвала «атеистической»:

«Мама у меня врач, обычный стандартный традиционный врач-терапевт... (далее речь о соблюдении религиозных обрядов – О. К.) Мама особо – нет, не парилась над этими вопросами, но она и не протестовала... Ну внутри у нее так не было – чтобы так рьяно какие-то ритуалы. Нет. Она сама изнутри в это не верила, но протестовать – нет, у нее нет внутри, чтобы с кем-то конфликтовать, скромненько сидела в уголочке своем» (И3, жен., 47 лет).

Другая информантка сообщила:

«Абсолютно ничего. У нас ничего не было связанного с религией. Ну, я вам скажу, мама всегда говорила: “ой, девчонки”, - нас две сестры, - “ой, девчонки, не знаю, что там говорят, бог есть, но ведь если тебе человек не даст, не подаст человек, какой бог тебе подаст?”. А вот знаете пословицу: “у бога есть только человеческие руки”, да» (И9, жен., 62 года).

Атеистическое мировоззрение присутствовало и в семьях более молодых информантов: *«мои родители долгое время были атеистами» (И1, жен., 30 лет).* При этом информанты, независимо от возраста, в рассказах об «атеистических традициях» своих семей подмечали присутствие религиозных праздников и обрядов в их жизни:

«Что там у нас еще, Пасха, ну да, мы, там, ходили, родительские дни... Но я сомневаюсь, что это было в контексте религиозного, потому что все ходили, и мы также... Вот просто прикольно же яйца пораскрашивать, какую-то атрибутику сделать и так далее» (И5, жен., 35 лет);

«Из обрядов у нас был, как это называется, талисман, он был из чертика. (Смех.) Ну и из ритуалов это то, что мама делала куличи, пасху на Пасху, но особо никто не придавал этому религиозного значения» (И1, жен., 30 лет);

«Ну, смотри, это, конечно, Рождество Христово, это Пасха, Троица и, наверное, все, что я знаю, Богородица, ну, какие-то такие праздники» (И8., жен., 35 лет).

В интервью прослеживалось одновременное наличие последовательных атеистов и верующих в семьях:

«Был атеизм, а когда дедушка умер, он, кстати, был атеистом, он не ходил в церковь, он сказал, что его не надо отпевать. Когда он умер, бабушка не стала. Он на следующий день ей пришел к ней воочию, как говорится, да и сказал: “Ты почему меня не отпела, я летаю тут между небом и землей”. И побежала она на следующий день в церковь его отпевать, хотя вот он ей так сказал, да» (И14, жен., 48).

Многие были крещены, кого-то крестили в детстве, подростковом возрасте, некоторые сделали это самостоятельно:

[бабушка] «Меня покрестила в 11 лет, как только начали открываться (храмы – О. К.)» (И5, жен., 35 лет);

«Она (бабушка – О. К.) и меня покрестила в 12 лет, и я, как бы... Даже мне понравилось, но христианство меня не привлекло» (И6, жен., 27 лет);

«Я не отношу себя ни к какой религии, так родители нас воспитывали, просто покрестили, и все» (И8, жен., 35 лет);

«У, был момент, когда я была в православии, при чем я поздно крестилась, сама» (И11, жен., 36 лет);

«Крещение, да» (И14., жен., 48 лет) и т. д.

Выявлено значительное влияние на религиозность информантов и на их опыт участия в религии старшего поколения семьей, особенно бабушек. Здесь прослеживалось два основных сценария: а) либо уже существовавшая религиозность бабушки в советское время, выражавшаяся в соблюдении обрядности той или иной религии; б) либо стремительное обращение бабушек в православие в позднесоветское время и в 90-е гг. XX в. Личные отношения информанток со старшими родственниками тоже оказывались значимыми в формировании их взглядов на религию и участие в ней. Ниже приведем несколько историй наших информантов, иллюстрирующих эти сценарии:

«Я вернусь к предыдущему вопросу, потому что из того, что я думаю, что повлияло на мое восприятие религиозных традиций и опыта, повлияла бабушка моя. Не сказать, что так, прямо, совсем, я, прямо, совсем религиозная была, но раз в год я с ней ходила на причастие и на исповедь ходила, до того, как я поругалась со священником в

возрасте 13 лет. И после этого я не ходила (смех), а до этого я ходила, и для меня это было то, что мы делаем вдвоем с бабушкой» (И1., жен., 30 лет).

«Слушай, у меня такая стандартная ситуация для советского времени была. У меня они были атеисты, не ярые совсем атеисты. У меня была бабушка. Она сначала была ярой атеисткой, а потом фанатичной, ну это вот когда человека шатает, ярой фанаткой всего остального – значит, православия. Она же меня покрестила в 11 лет, как только начали открываться [храмы]. Я потом проанализировала, просто это человек очень любил идти впереди планеты всей, и она просто вот... Модно вот это, мы с трибуны глаголем, что бога нет, модно это, и мы тут яро будем фанатично будем верить, не разбираясь, что, почему и как... У меня сейчас точно невоцерковленная семья (родители, информант, ребенок – О. К.). Понятно, что меня познакомили с Ветхим и Новым Заветом, ну познакомили как часть культуры, вот, как бы, не больше и не меньше. Поэтому я такой не ярый атеист была, вот честно, не ярый хоть и покрещенный, но не ярый атеист. Вот. И когда ребенок родился, тоже как все, т. е. я еще не развелась, сковородка мне еще не прилетела (откровение, особые способности – О. К.), я, как все, ну положено же – наше стадное чувство никуда не денешь – я пошла покрестила ребенка, правда, после этого он ни разу в церковь не ходил» (И5, жен., 35 лет).

«У меня бабушка, которая в общем-то от рождения была татаркой, сама воспитывалась в мусульманской традиции, она внезапно в какой-то момент решила, уж я не знаю, что так не нее повлияло, но, в общем, она, а вот она – единственная, кто ярко выраженная, кто интересовался, кроме материальной жизни, и, собственно, она внезапно стала христианкой. Она пошла крестилась, стала покупать иконы, ходить в церковь и так далее, вот. На этой волне она и меня покрестила» (И6, жен., 27 лет).

«Бабушка гадала и предсказывала все, но она не стала меня посвящать. Когда мне было двенадцать лет, я, такая, говорю: бабуля я хочу быть ведьмой. (Смеется.) Но надо было через какую-то пасть собаки проходить. Как говорят, знаешь ведьмы, когда умирают, там, что-то передают. (Ведовство – О. К.) не считалось чем-то страшным, это не считалось, там, чем-то зазорным или еще что-то. Это применялось, и в маминной семье применялось, но молча – так вот» (И14, жен., 48 лет).

Все информанты в разное время так или иначе познакомились с эзотерикой. Мы обратили внимание на то, что общий набор текстов авторов-эзотериков, который мог бы объединить наших информантов, оказалось проблематично выявить: не прозвучали

фамилия или название текста, которые бы присутствовали в значительном числе интервью. В целом, именно первоначальный круг чтения женщин-искательниц духовности оказывался случайным: что попадало в руки, то и читали. Мы заметили, что первое знакомство с эзотерикой и мистикой чаще всего происходило через родственников, но уже не через самое старшее поколение, а то, которое можно назвать средним – это родители, дяди и тети, сестры и братья. Также здесь более отчетливо прослеживается влияние друзей семьи, друзей информантов.

*«А еще мой дядя, мамин брат, он увлекался эзотерикой, и он мне периодически подкидывал всякие книжки, я не сильно там, сложно там вообще. Про рейки я узнала, потому что мастер рейки была мама мальчика, который учился в классе моей мамы. Моя мама узнала, что я увлекаюсь всякой такой фигней, когда я была в возрасте 13–14 лет, и она меня с ним познакомила, и поэтому я туда пошла. А вот более поздние недавние случаи – это просто мне хотелось чего-то такого, и поэтому я спрашивала у друзей, кто мог бы знать что-то такое, и на одной из вечеринок познакомилась однажды с ***, и она меня пригласила» (И1., жен., 30 лет);*

«Родители занимались тоже всякими такими вещами», интерес к ним сохранился у информантки в зрелом возрасте: «Вообще к любым каким-то побуждениям во взрослом возрасте ведет воспитание, но есть, конечно, исключения, но для большинства людей это скорее всего воспитание, оно приводит к каким-то таким вещам» (И2., жен., 36 лет).

В целом, религиозный, атеистический, эзотерический бэкграунд информанток мозаичен. Как правило, независимо от возраста информантки, социального статуса, образования этот бэкграунд начинает переосмысливаться под влиянием идей духовности.

Религия воспринимается участницами женских практик как институциональная рамка. Религия ассоциируется у большинства информанток с нормами и правилами, присущими любому социальному институту: *«Когда говорят “религии мира” подразумевают конфессиональные религии <...>, соответственно <...> какие-то общие элементы набираются <...>, некие социальные институты» (И1, жен., 30 лет).* Нормы и правила определяются как жесткие и строгие: *«Религия диктует нормы поведения» (И11, жен., 36 лет).*

Ключевым атрибутом религии в таком ее понимании выступает ее «несвобода»:

«Религиозный – это точно не свободный человек, это все программно, угодно... какой-то церкви»; «религиозный человек – это фанатик; он надел на себя очень жесткие

шоры <...>, он видит <...> часть <...> костра и <...> говорит, что вот это и есть истина, вот только так все и должны жить – это навязывание мнений кому-то» (И8, жен., 35 лет).

Вместе с тем информантки признают и ценностно-идеалистический аспект религии: вместе с правилами формируются и ценностные представления, и ориентации, нравственные идеалы.

В некоторых случаях религия воспринимается как определенный этап развития человеческой духовности: *«Это первый этап, когда человек понимает, что что-то есть. Следующая ступень – это когда человек понимает, что он есть часть системы, и он сам является тем, кто свою жизнь строит, управляет»* (И9, жен., 62 года). Одновременно осознается вторичность религии с точки зрения ее происхождения: *«Бог создал Землю, бог создал человека, а человечество создало религию»* (И10, жен., 59 лет). Эта форма устоялась, приобрела черты традиции, обрядовости, что не всегда положительно оценивается: например, одну из информанток, несмотря на ее крещение, не привлекла в православии позиция покаяния верующего: *«Надо было постоянно <...> каяться, как будто ты все время виноват, а я не чувствовала себя виноватой, вот это мне не понравилось, поэтому я <...> отошла от этого»* (И6, жен., 27 лет).

Некоторые из информанток, считают коммерческие стратегии религии, воспринимают религию как бизнес-проект:

«Сейчас просто религия сделана как бизнес какой-то, проект, с моей точки зрения. Это откровенный бизнес-проект» (И4, жен., 38 лет);

«Мне сейчас 25, и я поняла, что что-то тут не так, меня расстраивает что вера – равно бизнес церковный, церковь – это просто бизнес, и меня это очень сильно расстраивает, поэтому я решила для себя что, бог и не в церкви есть» (И13, жен., 25 лет).

Религиозные институты и организации не рассматриваются информантками как места помощи в решении своих жизненных проблем и экзистенциальных вопросов. Выявленные нами причины подобного отношения в основном укладываются в два типа объяснения, прозвучавших в интервью. Первое – это недоверие к религии как таковой, которая воспринимается институциональным образом, ассоциируется с жесткими нормами и правилами. При этом информантки могут признавать ценностные аспекты религии, например, признается роль религии в формировании нравственных идеалов.

Второе – это имеющийся неудачный опыт соприкосновения с религиозными институтами и опыт решения проблем в рамках этих институтов: *«Кто считается хоть сколько-то православными, и кто со своими проблемами ходил, допустим, к батюшке, то рекомендации, которые были получены – они легко даны женщине, допустим, сто лет назад, и никакого прогресса, в этом смысле, нет»* (И1, жен., 30 лет). С другой стороны, информантками признается, что *«...в тяжелые моменты жизни, церковь может оказать какую-то помощь»* (И5, жен., 35 лет), при этом церковная помощь и психологическая могут располагаться в одной плоскости: *«Кому как ближе, кому идти к священнику, а кому – к психоаналитику»* (И5, жен., 35 лет).

«Религия» – мужское пространство. Отметим, что знакомые, встречавшиеся информанткам религиозные системы (обычно – христианство, ислам, иудаизм, т. е. чаще – институциональные религии), воспринимаются как мужское пространство:

«А вот сейчас я не помню ни одной женщины, по крайней мере, показанной по телевизору во все эти (религиозные – О. К.) праздники. А максимум все что там, это женщины, которые убирают там какие-то свечи, да, в храмах прибираются, продают, опять же, религию» (И4, жен., 38 лет).

Ряд информанток воспринимает монотеизм как вариант мужской религии, а политеизм связывает с равенством полов, либо расширенными женскими возможностями коммуникаций со священным:

«А монобог – он же мужчина, он женщин не понимает» (И5, жен., 35 лет);

«В России и для русской женской публики в первую очередь интересными стали языческие религии, все то, что было до христианства. Монотеизм сейчас не работает. Буддизм да, пока еще он имеет силу, но в России волна идет именно возвращения к языческому. У кого – что: у кого – славянское, у кого – скандинавское – множество. То есть группа собирается, там всякие практики, т. е. практическое... Там просто основа другая, чтобы именно множество богов было, каждый бог выполняет свою функцию» (И3, жен., 47 лет).

Именно в пространстве политеистических верований, в силу его специфики, женщина обретает и святость, и высокий статус в иерархии:

«Политеизм, он ближе к природному, вот отсюда это идет, значит нужно отдать первенство тому, у кого есть больше возможностей» (И3, жен., 47 лет).

Существующие религиозные практики институциональных религий могут восприниматься как дискриминационные по отношению к женщине:

«Мужчины снимают шапки (в храмах – О. К.), не зря же это, как бы, а женщины надевают платки и, как бы, отрезают себя. И так происходит практически в каждой религии, где монорелигии (имеется в виду монотеизм – О. К.) и, как бы, стоит мужчина, т. е. они идут чисто по мужским канонам. И это неправильно, так как нас создала природа равными половинами» (И5, жен., 35 лет).

Для искательниц вера и религия разграничиваются – это разные феномены. О личной значимости именно веры в сверхъестественное сообщали многие. Женщины, участвовавшие в «женских практиках», очень четко разграничивают веру и религию, не отказываясь от «веры», но дистанцируясь от «религии»:

«Я – верующий человек. Веру и религию мы быстро разграничим. Да, человек я верующий, я доверяю Вселенной, Богу единому» (И5, жен., 35 лет).

Сверхъестественная сила. Несмотря на четко прослеживающуюся дистанцированность женщин от религии и религиозности как свойства/характеристики человека, в их жизни, в их мировоззрении присутствуют представления о сверхъестественной силе, которая наделяется определенными сверхчувственными характеристиками. Высшая сила не всегда понятна для искательницы духовности, но ее присутствие признается:

«Для меня существует что-то, чего я не могу понять, и ладно, пусть оно существует, и я в это вмешиваться не собираюсь» (И7, жен., 23 года).

На основе полученных эмпирических данных мы можем выделить два типа представлений о высшей силе. Во-первых, сверхъестественный агент/высшая сила предстает как нечто безличное (Вселенная, «природное естество», энергия и т. п.): *«бог – он и не в церкви есть, а если есть, то он явно не дяденька какой-то. Вселенная больше подходит под описание (бога – О. К.)», «это огромный комок энергии»* (И13, жен., 25 лет). Например, одна из информанток описывает некую систему существования всего в мире, которая лежит в основе всего мироустройства: *«Сущность, не дух, который витает, то есть просто система мироустройства»* (И11, жен., 36 лет). Во-вторых, высшая сила может предстать как первосущность, наделенная личностью (бог, боги). В зависимости от типа представлений о сверхъестественной силе, меняются представления о взаимоотношениях и способах вхождения с ним в контакт. В первом случае, со

сверхъестественной силой затруднен диалог в обыденном его понимании, т. к. такая высшая сила лишена личности, но при этом присутствует в каждой вещи и существе. Во втором случае, женщина вступает в прямые отношения со сверхъестественной личностью, с ней возможен представляемый духовным искателям прямой диалог.

Участницы женских практик и в первом, и во втором случаях используют посредников для вхождения в отношения со сверхъестественной силой. Данные интервью и наблюдений свидетельствуют, что все посредники, известные антропологам религии, используются (иконы, деревья, вода, изображения и статуэтки, татуировки...). Нами было замечено, что зачастую само тело искательницы становится посредником для вхождения в отношения с высшей силой. Восприятие своего тела как посредника особенно характерно для тех искателей духовности, которые тяготеют к представлениям о сверхъестественном как безличной силе. Однако, справедливости ради, следует отметить, что у информанток образы сверхъестественной силы аморфны и могут зависеть от текущих увлечений определенными духовными практиками, а также быть эклектическими и алогичными (что никого из них не смущает).

Сами информантки пытаются рассуждать о форме высшей силы. В конечном счете это приводит их к рассуждениям о монотеизме и политеизме. Важным аргументом в выборе, в этом случае становится прагматический аспект – эффективность взаимодействия человека и высшей силы:

«Монотеизм сейчас не работает» (ИЗ, жен., 47 лет);

«(в политеизме – О. К.) как приятели, например, у тебя проблема с мужем, приходят к женщине, к богине-женщине, и начинают жаловаться» (И5, жен., 35 лет).

Помимо стилистики общения или взаимодействия со сверхъестественным агентом, можно говорить об особенностях его «явления» миру, признаках, по которым высшая сила женщинами идентифицируется. Так, среди информанток, участвовавших в нашем исследовании, доминируют описания «чувствования» присутствия сверхъестественного в их жизни: *«Я просто его знаю, я просто его чувствую, поэтому мне в это верить не надо. Я это ощущаю, даже когда с тобой разговариваю, смотрю на своего сына» (И5, жен., 35 лет); «Я знаю, Бог есть, и я как бы в нем, и он во мне» (И10, жен., 59 лет).*

Сверхъестественная сила описывается женщинами, участвовавшими в духовных практиках, не только через предполагаемые свойства, но и через постулируемую роль в мире. Например, одна из информанток представляет бога как источник и творца всего, не

имеющий визуального образа: *«Он – как источник, как абсолют. Да, для меня, это источник и творец. Я его не представляю картинкой, я его не визуализирую»* (И11, жен., 36 лет).

Способы и пути встречи с высшей силой могут быть разнообразными, но ведут они к общему знаменателю – это классическое утверждение для духовности присутствовало в высказываниях информантов:

«Все, все Святые писания, т. е. каждая религия, у каждой религии есть Святые писания, т. е. на чем-то, на чем она стоит. Все религии говорят об одном и том же, что бог – это любовь. Все религии, ислам, там, иудаизм, там, сикхизм, значит, православие, и они все говорят, что бог – это любовь. Вот. Они все говорят об одном и том же» (И10, жен., 59 лет);

«Наши сознания, так или иначе, все равно, – одно целое, так или иначе, коммуницирует в какую-то одну целую энергию» (И13, жен., 25 лет).

Новое прочтение и использование мест, предметов институциональных религий. Места институциональных религий могут рассматриваться как «места силы», которые вплетаются в ткань рассуждений о духовности ее искательниц. Так, информанты как мастера, так и их ученицы, рассказывали о своих визитах в особые сакральные места, связанные с различными энергиями:

«Мы ездим, это, вот, ну, прямо, целенаправленно. Мне там нравится: Верхотурье, Белогорский монастырь, Домлатово. Вот у нас в Екатеринбурге я не хожу, чего-то ни одна церковь не нравится, особо не откликается» (И15, жен., 48 лет).

В целом места институциональных религий (в Свердловской области – это чаще православные храмы и монастыри, реже – новые языческие капища) воспринимаются как инструменты работы с энергиями. При этом «места силы» «способны» как улучшать общее самочувствие человека, так и ухудшать. Одна из информанток поведала о своих периодических визитах в местный монастырь для улучшения своего «энергийного» самочувствия:

«Мне нравится Среднеуральский женский монастырь, я туда иногда приезжаю и просто хожу по территории, кстати, там – место силы... Просто ходишь, даже не заходя в церковь, – без разницы. Просто, чувствуешь себя потом хорошо – вот место силы – почему я езжу, вот ответ – я себя так кайфово чувствую. Ты на этом месте заряжаешься и так далее». При этом в соседнем монастыре в 15 минутах езды таких

ощущений она не испытывает: *«В Среднеуральском монастыре, в отличие от Ганиной Ямы, в которой жутко – там, прямо, заряжаешься силами. Инт.: В отличие от Ганиной Ямы? Инф.: Да. Там, просто, я даже идти туда не хочу. Жестко там»* (И5, жен., 35 лет).

Другая информантка указала на опасности церковных «мест силы»:

«Сходите в церковь, просто посидите, вот, потому что там – нулевой меридиан, можно сказать. Там и не много энергии и не мало энергии, там – ноль, и когда ты в минусе, ты до нуля поднимаешься, а вот когда ты в плюсе, то лучше не надо туда ходить, потому что до нуля спустишься, то есть там забирают энергию. Там как дают энергию, так и забирают энергию, там – баланс. Кто пришел в хорошем состоянии, они стыбрили, кто в минусе, тому дали, то есть тем самым выровняли – вот» (И15, жен., 48 лет).

Та же информантка отметила, что есть люди, которым не нравится религия, и они не верят в нее, но все же они тоже могут использовать храмы как место передачи информации высшим силам: *«кто, вот, не верит в церковь, тот не любит, как бы, кто к этому (к храму – О. К.) как к религии относиться, я к этому как к религии не отношусь, это просто место, где я могу поблагодарить»* (И15, жен., 48 лет).

«Места силы» могут использоваться как финальный аккорд закрепления обучения духовным практикам. Мастер сообщила, как по завершении, проводимого ей курса «Чтения хроник Акаши» она с группой посетила храм в городе *** и получила подтверждение истинности преподаваемых знаний в виде явления ангелов Рафаила, Гавриила и Уриила. Другая информантка рассказала о своем длительном обучении «женским» и другим духовным практикам, но сила ее как целителя была ей явлена только в ходе «работы» на сакральном месте (И5, жен., 35 лет).

Духовной интерпретации подвергаются предметы и представители религий, ритуалы институциональных религий. Приведем 3 примера.

1) Иконы как инструмент связи с «православным эгрегором»: *«Религиозные люди работают с энергиями; тоже куча народу, кто этим занимается, которые верующие, глубоко верующие, которые работают через иконы, если они работают на энергиях, ну, про трубку, помните я вам говорила»; можно использовать «православный эгрегор» при работе с иконами* (И4, жен., 38 лет);

свечи: *«Свечка восковая – это, как раз-таки, та энергия, которая, вот, – в обмен, то есть когда мы ее зажигаем – восковую свечу – мы тем самым благодарим через нее,*

поэтому свечи-то и принято в церкви ставить и зажигать. А когда горит очень много свечей, когда ты заходишь в храм, а вообще та вибрация, которая идет от свечи, она приравнена к частоте вибрации нашего спинного мозга. Это как дополнительная энергия для нас, и поэтому, когда мы заходим туда, мы восстанавливаемся. Можно свечу дома зажигать, я рекомендую – у кого, вот, состояние, когда приходит – поработаем, а потом я говорю: неделю свечку дома позажигай, посиди, посмотри на нее – а чтоб восстановить баланс» (И15, жен., 48 лет).

Как и в религии, священные объекты могут выполнять функцию посредника между человеком и сверхъестественными силами, нужно только знать правила обращения с ними. Поиски медиальных режимов в общении с потусторонним миром проходят, как правило, самостоятельно: мастер дает только общие указания. Много зависит от ученика и его «чувствительности», умения разглядеть посредника сверхъестественного агента и тонкости обращения с ним. Еще одно замечание, которое следует сделать в этом пункте: как и в религии, посредником может быть любой объект. Это может быть: вещь, текст, человеческое тело, татуировка и т. п. В этом отношении, если взглянуть на ситуацию через призму антропологии религии, именно идея «сверхъестественного» (потусторонней силы), а не «сакрального» (понимаемого информантами как нечто важное, но не обязательно обладающее сверхъестественным измерением) прослеживается в их рассуждениях, в том числе и о высшей силе, стоящей за посредником. Соответственно, предметы, рождающиеся внутри среды или привносимые снаружи (религиозные, этнические и пр.), включаются в оборот если они способны выполнить эту функцию посредника в контакте со сверхъестественными силами.

2) Интерпретация видных религиозных деятелей: *«Кстати, отец Сергей, он – пророк. Он – с даром... Инт.: Имеешь в виду, что он выгоняет бесов, лечит людей? Инф.: Нет, пророк – это когда он видит людей насквозь, человек, наделенной силой. А кто-то видит, как эзотерики, а он видит, как пророк. Пророк – он видит далеко вперед... Он – пророк. Это просто дар, ну, как Сергей Радонежский... Его (схиигумена Сергия – О. К.) РПЦ не любит, но он очень хороший человек, сам по себе, он многое может подсказать и так далее, с ним говоришь как на духу. И место выбирал он, место силы хорошо выбрал, просто для встречи, ходить подзарядиться» (И5, жен., 35 лет);*

3) Новая интерпретация ритуалов. Крещение: *«Ты потом понимаешь, что ты все знаешь, оказывается, через крещение, когда взрослые люди крестятся не в младенческом*

возрасте, когда ничего не понимаешь, а когда ты осознанно приходишь в церковь уже, когда тебе 35 лет, да, и ты начинаешь креститься, ты понимаешь, вообще по-другому все абсолютно в этой религии. Как бы, религия – эгрегор какой-то, который принимает и который большой, как говорится, он публику имеет, но в тоже время чего-то там не хватает, может, действий каких-то, да, может, общения не хватает, скорей всего, куда-то идти, идти, идти» (И14, жен., 48 лет).

«У меня дочь крещеная, я ее возила, крестила специально, потому что это своего рода ритуал – обряд крещения, при котором много чего там снимается. Когда и с чем ребенок сюда пришел? У него могут быть какие-то не реализованные задачи с прошлых жизней, заодно почистить, чтоб, вот, уже в этой жизни что-то он наработывал, и там есть очень много интересных вещей, на которые стоит обратить внимание и что-то подчеркнуть для себя. Тем духом, когда крестили [дочь], он прямо соответствовал моим пониманиям жизни, то есть он прямо говорил теми словами, которые говорю я девочкам (на своих занятиях по духовным практикам – О. К.), он мне откликнулся, поэтому я съездила (покрестить дочь – О. К.). Они (РПЦ – О. К.) тоже пересматривают, они уже сильно в свою веру, там, не посвящают. Это не, типа, все этой веры должны быть: кто придет – тот придет» (И15, жен., 48 лет).

Так же здесь следует отметить, что для части информантов значение ритуалов и предметов институциональных религий утрачивается в силу того, что сама религия подвергается критике.

Пространство духовности как пространство свободы. Информантами духовность во многом противопоставляется религии как некое явление, не зажатое нормами и правилами: *«Я считаю, что духовный человек, верующий, если мы перейдем на эти координаты, то он толерантный человек, свободный человек. Мало того что он сам свободен в этом, он и дает свободу другим. Это не навязывание каких-то рамок, каких-то ограничений, каких-то представлений» (И5, жен., 35 лет).*

Сама духовность воспринимается и как явление, возникающее в человеческом мире, в том числе как этап развития мира в целом, и как некая характеристика отдельно взятого человека. Духовная составляющая есть у каждого человека, каждый из нас к ней стремится. Эта же составляющая ведет человека в церковь: *«И тех, кто идет в церковь, их все равно ведет это (духовная составляющая. – Прим. О. К.), но что они получают, насколько там все зарастает обрядами, это уже второй вопрос» (И11, жен., 36 лет).*

Духовность как явление наделяется положительными характеристиками: *«Религиозность, она, не от души, просто в голову загружают какую-то программу, а духовность от души, от сердца идет»* (И8, жен., 35 лет). В силу качеств свободы, которыми наделяется духовность, она предполагает творчество, выражающееся в том числе в синтезе разных верований и религиозных и культурных традиций: *«Нет, нет, я человек не религии, абсолютно, я могу в других что-то очень мудрое найти, абсолютно. Мусульманин, ислам, православие, протестант –, у нас у всех что-то общее, какая-то мудрость, какая-то, я не знаю, любовь к жизни, доброта, любовь к людям, это да, это я приветствую. А к какой-то конкретной религии я себя не отношу»* (И8, жен., 35 лет).

Зафиксировано восприятие информантками «женских практик» как ресурсного пространства для женщин. Некоторые информантки характеризовали «женские практики», и шире – духовные, как те, в которых социум позволяет женщинам участвовать: *«если говорить о гендерной окраске, то женщинам позволяется участвовать в такой жизни, я думаю, не в религиозной, а именно в такой в России»* (И1, жен., 30 лет). В рамках занятий «женскими практиками» участницы обретали желаемую свободу от социального давления: *«я более чем материальное существо, свободна в принципе вообще в любых своих проявлениях, что хочу, то в общем-то могу»* (И6, жен., 28 лет), и в это пространство хочется возвращаться и транслировать.

Дистанцированность, невключенность, незаинтересованность как характеристики позиции «говорящего» по отношению к религии. Несмотря на присутствие веры в жизни женщины, несмотря на ощущения присутствия сверхъестественных сил, позицию по отношению к религии можно интерпретировать как отстраненную и незаинтересованную. Совершенно точно участницы нашего исследования не интересуются вопросами религии, не отслеживают, как развивается или изменяется религия, религии: *«Я вот, если честно, не отслеживаю, чем сейчас занимается современная религия, я правда не отслеживаю. Я не знаю»* (И8, жен., 35 лет). Другой пример: *«Я не знаток религиозный»* (И4, жен., 38 лет). Иными словами, сама религия не входит в поле интересов участников духовных практик: *«На данный момент я ею не интересуюсь»* (И7, жен., 23 года); *«Мне сложно ответить на этот вопрос, потому что глубоко я не разбиралась»* (И3, жен., 47 лет).

Позиция дистанцированности проявляется и в отсутствии четкой конфессиональной идентичности. Информанты называли сразу несколько религиозных

традиций, близких им по духу. Одновременно специфика их идентификации заключается в том, что они не относят себя к какой-то одной или нескольким религиям: *«А к какой-то конкретной религии я себя не отношу»* (И8, жен., 35 лет), но при этом признают близость идей той или иной религии или демонстрируют вовлечение этих идей в свое «мозаичное» мировоззрение.

Толерантная позиция к поликультурному/полирелигиозному миру. Логичным продолжением синтеза религиозных традиций, верований и культов, присущих мировоззрению участниц духовных практик, становится толерантность к поликультурному и полирелигиозному миру. Идея толерантного отношения к другим традициям и идеям прослеживается у всех информанток:

«Любой человек может себя реализовать в любом деле – это раз. А он имеет право на любую веру. И я считаю, что мы живем в офигенное время золотого века, потому что наши возможности прямо открыты, как бы, до мелочей. В каком плане? В таком плане, что нас не сдерживают кастовые какие-то рамки, нас не сдерживает единая религия государства. Верь кому хочешь, в кого хочешь, можешь вообще ни в кого не верить, ну, как бы, это твое личное дело»; «хотите – в эту религию, хотите – в эту религию, я абсолютно толерантна ко всем религиям, т. е. уважаю на самом деле людей, которые ходят и синтоизмом занимаются, и поздравляю всех с рамаданом» (И5, жен., 35 лет);

«Я нерелигиозна и мое видение мира, оно такое, ближе к буддийскому, у меня такой принцип “живи и дай жить другим” (Смех.), но не делай людям зла – зачем, не потри себе карму, как говорится... Скажем так, что все религиозные книги писаны людьми, так начнем с этого. Каждый пишет так, как ему удобнее, этого не отнять. И, как сказать, я не буду говорить, что что-то там правильно, а что-то там неправильно... Ну, как сказать, что с вашей точки зрения лучше – перчатка или зонтик? Они оба хорошие, они оба нужные вещи» (И4, жен., 38 лет).

Духовный опыт. В ходе нашего изучения искателей духовности оказалось, что сопоставление религиозного и духовного опытов для нас стало сложной проблемой с исследовательской точки зрения. Если анализировать высказывания об ощущениях и переживаниях духовных искателей о их духовном опыте, то очень сложно различить духовный и религиозный опыт с академической точки зрения: «содержательно они имеют общие элементы: сложная гамма противоречивых переживаний, ощущения причастности к сверхъестественной реальности, представления о трансцендентальных основаниях

повседневного бытия»³⁷⁹. Однако было замечено: если рассматривать способы этого обретения опыта, то здесь обозначается специфика именно духовного опыта – в него человек погружается через духовные практики, эклектично соединяющие элементы разных верований и культов, а сами духовные практики носят индивидуальный характер, не требуют упорядоченной культовой жизни или определенных внешних условий для своего осуществления. Интерпретация самого опыта или его результатов, даже если они схожи с религиозным опытом, происходит иначе: она свободна, ничем не ограничена, может происходить вне конфессиональных рамок, может быть обусловлена только социокультурными нормами, личным опытом³⁸⁰.

Духовное содержание поисков женского начала внутри «женских практик». Интересным результатом исследования стало обнаружение трансформации мировоззрения участниц «женских практик». Изначально многие информанты обращались за решением определенных социальных и психологических проблем, встретившихся в их частных жизнях. Таким образом, на первый взгляд, не обнаруживается стремление женщины к специфическому духовному поиску. Женственность, которую обещают «женские практики», в начале духовного пути рассматривается информантками как один из способов решения своих проблемных жизненных ситуаций. Здесь фиксируется осознание принадлежности к женскому полу, различий с мужским полом, попытки понять эту сторону своей личности: *«мне было интересно свою женскую сторону посмотреть, продумать, как сказать – прочувствовать, а вот, потому что я, как бы, была в таком состоянии, вот мне казалось, что мужик-мужик-мужик-мужик-мужик-мужик мужикастый, и надо это менять, потому что я – по физике-то – это женщина, вот»* (И4, жен., 38 лет). Это признание себя женщиной у информанток может проистекать из желания понять, что из себя представляет идеал женщины и как его воплотить в своей жизни.

Чем разнообразнее опыт участия в «женских практиках», тем более сложными становятся представления об идеале женщины: от концентрации на внешних аспектах женственности – к идеям гармонии внутри: *«я же хочу быть женственной, я же хочу одеваться в платьишки там всякие... сейчас мне это кажется все смешным, но тогда*

³⁷⁹ Кузнецова О. В. Проживание духовного опыта: проблема поиска концептологических оснований (по материалам эмпирического исследования) // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. №53. С. 82-83.

³⁸⁰ Там же. С. 83.

это все записывалось. Да, вот какой-то этап пройти... переключка с мужского на женское... то есть такой толчок. Но я не думаю, чтобы, ... не слушая себя, ты достигла какой-то женственности» (И5, жен., 35 лет). Или *«женственность можно развивать только тогда, когда душа будет развиваться»* (И10, жен., 59 лет). Новую формулу женственности хорошо выразила одна из информанток: *«женственность – возвращение к себе, сделать себя наполненной, обрести внутреннюю целостность»* (И5, жен., 35 лет).

Так, обретение желанной женственности становится всего лишь одним из аспектов духовного поиска. Главным же оператором в этом процессе достижения гармонии становится сама женщина и ее внутренняя работа. Все, что связано с женским «я», вообще – с «я», крайне ценно: *«сейчас, вообще, самый главный фактор – это ты сама. Вот тебе женственность в чистом виде»* (И5, жен., 35 лет). Как и сам свободный внутренний выбор ценен: *«я бы хотела, чтобы у каждой из нас была возможность выбрать в соответствии с собой, выбрать путь, который наиболее гармоничен и очень себя в нем хорошо реализовать. Для меня, женщина – та, которая себя чувствует, знает и которая может себе позволить то, что ей нужно и как она хочет»* (И11, жен., 36).

Поиски женственности и – шире – духовный поиск связываются с пробуждением «женских энергий». «Женские практики» наполнены своеобразной работой с «энергией»: происходит «прокачка энергии», «проработка тела», «энергетическая прокачка», «управление энергиями». Информантки различают «женские и мужские энергии». Первые энергии наделяются вполне традиционными описаниями «женского», существующего в культуре, например, «мягкая и текучая энергия, обволакивающая», «мягкая и плавная». Вторые – активные, иногда агрессивные, «сильная янская энергетика». Даже в случае затруднения прямого соотнесения типов энергий и гендерных характеристик (в случае присутствия такого соотнесения у информантов), энергии различаются: *«насчет мужских и женских энергий, ну, как бы – да, в какой-то степени условно, ... мужское и женское – это не половой признак, это скорее признак, характеристики, ну не знаю, светлое, черное, мягкое, твердое, это не мужчина и женщина, это именно полярности»* (И2, жен., 36 лет).

Искомые цели женщины обуславливают задачи работы с энергиями и выбор практики, а также ее гендерное окрашивание. Так, существуют общие практики для мужчин и женщин, но есть сегмент духовных практик, предназначенных для одного пола. Информантки «йогу по своей энергетике» характеризовали в большей степени как

мужскую практику, а «женский даос» – напротив. Некоторые информантки считали, что от женщин, погруженных в йогу или злоупотребляющих ею, *«идет сильная янская энергетика»* (И4, жен., 38 лет). На практиках, исключительно для женщин, создается особая атмосфера: *«в них большая настроенность», «группа работает, создает (коллективную – О. К.) женскую энергетику», «общий женский эгрегор»*, отмечается комфорт среды – *«там априори все были положительно настроены»*.

Работа с энергиями происходит на духовном и физическом уровнях, описывается практикующими в терминах целенаправленной работы, труда. Правильная работа с энергиями, их контроль могут стать залогом успеха или неудач как самой женщины, так и людей ее окружающих: *«если женщина не знает, как управлять своими энергиями, то от нее больше вреда получается»* (жен., 47 лет). Несмотря на то, что женщина и мужчина *«живут на энергии разных чакр»*, для гармоничной жизни им требуются разные энергии, которыми они между собой делятся: *«мужчине, чтобы достичь определенного уровня, ему нужны женские энергии», «женщина через мужчину тоже приходит к богу, потому что она берет у него эти энергии. И мужчине чтобы быть успешным, чтобы у него материалка была какая-то хорошая, ему нужна соответствующая женщина энергетически»* (И4, жен., 38 лет). Также для достижения результатов, усиления разных типов энергии мастерами рекомендуется прибегать к занятиям женскими и мужскими практиками.

Тело выступает как инструмент работы со своей энергией, проблемами и является важной константой «женских практик». Именно работа с телом способна пробудить «женскую природу», энергию, вернуть женщине чувство собственного достоинства, чувство гармонии. Это отражается в описаниях информантами конкретных действий, выполняемых в ходе практик, в том, как они понимают какие-то важные для них смыслы через вчувствование, слушание, говорение со своим телом. Иное тело и иная «энергетика» мужчины при выборе ученицами женщинами учителя-мужчины в женских практиках приводит к популярности учителей-женщин: *«меня очень удивляет, когда мужчины ведут женские практики... он не может, как бы, как сказать, почувствовать так, как это чувствует женщина»* (И4, жен., 38 лет); *«мастер мужчина никогда не сможет объяснить тебе, как твое тело функционирует. Как? Он не знает»* (И6, жен., 28 лет).

Обобщим полученные результаты. Во-первых, «атеистические традиции» семей, из которых вышли некоторые из наших информанток, не стали основанием для отказа от

поисков духовности. Сами женщины, говоря об атеистических традициях семей, скорее имели в виду индифферентность семей к вопросам религии. В ряде случаев интересным представляется обращение к религии старшего поколения семей – бабушки и их попытки приобщить к ней внуков. В случае наших информантов, подобные попытки бабушек заканчивались отказом от конкретной религиозной традиции как таковой у внуков, однако, несмотря на такой подростковый опыт, информанты признавали возможность подобного религиозного пути за другими.

Во-вторых, у участниц «женских практик» присутствует критика религии как института. Это обусловлено разными причинами: личным отрицательным опытом участия в религиозных институтах; неприятием институциональной формы религии; гендерной проблематикой. Фиксируется интерес к сверхъестественному и вера в него. При этом активное выражение этой веры занимает значительное место в жизни и мировоззрении информанток. Отказ от институциональных религиозных интерпретаций и правил приводит участниц женских практик к индивидуальному конструированию духовного мира, образов сверхъестественного и механизмов коммуникации с ним. В этом отношении данные, полученные в ходе нашего исследования на материале Свердловской области, вписываются в мировой контекст.

В-третьих, в нарративах участниц «женских практик» о сверхъестественном прослеживаются разные модели связи высшей силы с миром: теизм, пантеизм, панентеизм. При этом все модели обладают общей чертой: повсеместно присутствует представление о наличии связи со сверхъестественной силой, которая проявляется через переживания тайны и своего подлинного «я». Женщины обнаруживают сверхъестественное повсюду, а сама способность его находить становится жизненно важной для человека. При этом опыт каждого, навыки или умения обнаружить сверхъестественное – индивидуальные.

В-четвертых, сверхъестественное присутствует в повседневности духовных искателей. Наши выводы согласуются с выводами П. Хиласа, указывающего на востребованность в современности форм духовности, которые направлены на жизнь в настоящем времени и повседневности. Можно сделать предположение, что это новая модель представлений о сакральном, в которой дихотомия «сакральное – профанное» не имеет таких жестких границ или область сакрального перемещается в повседневную жизнь.

Таким образом, мы видим, что есть запрос на свободу самостоятельно определять, что есть сакральное, самостоятельно выбирать авторитеты (в том числе сверхъестественные). В этой ситуации толерантность становится инструментом реализации такой духовной свободы. На локальном материале мы наблюдаем «демократизацию» сакрального и сверхъестественного, которая берет свое начало в духовности. Если в «религиозной модели» отношения со сверхъестественной силой основываются на авторитете иерархической власти (отраженной в легитимном институте), то в «духовной модели» отношения с ней основываются на свободе выбора индивида, который сам устанавливает границы этих отношений, их регулярность, интенсивность, образ этой силы и пр.

В-пятых, опыт погружения в «женские практики» влияет на представления их участниц о «природе женщины». В начале духовного пути обретение женственности связано с социальным запросом, стремлением соблюсти нормативное представление о женщине (подчеркнуть через одежду, речь и телесность маркеры гендера). В последующем, представления о женственности и женщине меняются, дополняются духовным содержанием, проявляющимся в мировоззренческих поисках. Поиски женского начала связываются с пробуждением «женских энергий», сакрализацией женского, снятием социальных табу с женского тела, акценте на «я» женщины. Важным элементом представлений о женщине становятся идеи ее свободы, выбора, собственной ценности.

Доступным языком для описания происходящего на занятиях по «женским практикам», внутреннего состояния женщины становится язык религии, из которого заимствуются религиозные понятия (например, богиня, душа, дух, энергии, инь и ян, чакры и т. п.). Представления о женщине и женском начале, конструируемые в рамках духовности, описываются не только через язык религии, но и через язык психологии. При этом противоречий между двумя языками внутри среды не возникает.

Продемонстрированные нами данные указывают на определенного рода психологизацию духовности, следствием чему стало доминирование психологической терминологии в описании духовных практик, а сам дискурс информанток о духовности строится сквозь призму эмоций, переживаний, желаний. Таким образом, мы фиксируем запрос на психологизацию духовности со стороны отечественных участниц «женских практик». При этом открытым остается вопрос о минимизации трансцендентного и

максимизации психологического со стороны мастеров и авторов женских духовных практик. Для ответа на этот вопрос требуется проведение дополнительных эмпирических исследований.

Выводы по главе. Итак, установлена распространенность духовных практик в регионе. На распространение духовных практик влияют культурно-исторические условия, высокий процент внеконфессиональной религиозности населения, а также социально-экономическая и урбанистическая картина Свердловской области. Эти же факторы оказывают влияние на формы организации духовных практик в городах Свердловской области: на наличие и размер СЦ, индивидуальных мастерских, приоритетные формы проведения занятий и т. п. В главе мы привели подробные эмпирические данные о видах духовных практик и формах занятий, о количестве СЦ и участников, о распределении занятий по сетке расписания и количеству затраченного учеником на них времени, об ассортименте мест и мастеров, предлагающих свои услуги, о средней стоимости и количестве заявок на участие в духовных практиках, чтобы показать укорененность, востребованность, распространенность их в регионе.

Выявлено, что самыми востребованными у жителей Свердловской области являются «женские практики», а также прогностические и целительские духовные практики, которые тоже ориентированы на женскую аудиторию. Основной адресат, или целевая аудитория, подавляющего большинства духовных практик – это женщины возраста экономической активности. Только для этой категории зафиксировано существование специализированных СЦ, наименований самих практик как специфически «женских». Признаки ориентации именно на женскую аудиторию обнаружены в изображениях и текстах СЦ, а также данных интервью с мастерами и участницами.

Зафиксировано, что на представления участниц о «природе женщины» влияет их опыт участия в «женских практиках». Если вначале погружение в «женские практики» часто связано с социальным запросом и попытками соблюсти нормативное представление о женщине, то, по мере углубления в них, представления о себе меняются: наполняются духовным содержанием. Поиски «женского начала», духовный поиск связываются с пробуждением особых «женских энергий» и способностей, контактом со сверхъестественным, сакрализацией всего женского, снятием социально сконструированных табу с женского тела, акцентом на «Я» женщины. Таким образом, внутри «женских практик» задействовано вполне традиционное обращение к концепции

сверхъестественного для подтверждения важности и возможности духовного пути, в данном случае – специфически женского духовного пути.

Полученные эмпирические данные позволяют сделать вывод, что для наших информантов образы сверхъестественной силы свободно конструируются, ограничены только рамками фантазии индивида. Индивидуальное умение видеть проявления сверхъестественного, формирующееся под воздействием жизненных ситуаций, а также открытость разным возможностям приводят информантов к активной исследовательской стратегии, неопределенности, движению, поиску. Иными словами, на изученном региональном материале мы пронаблюдали присутствие и распространенность модели поведения человека по отношению к миру, которую Р. Ватноу обозначил как «поиск».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итоги выполненного исследования. Духовность и ее практики представляют собой сложную аналитическую ситуацию, которая требует от религиоведа выработки исследовательской стратегии, включающей обращение к эмпирическим исследованиям (так как в науке о религии все еще присутствует недостаток данных о них), и последующую теоретическую рефлексии. Для изучения организационных форм духовных практик была разработана исследовательская программа. Она состояла в выборе качественной стратегии исследования для сбора и анализа эмпирического материала, а также в обращении к социально-топологическому подходу для интерпретации организационных форм духовных практик. Этот подход позволил нам взглянуть на духовные практики как действия, фундированные собственной логикой, помог прояснить организационные формы, в которых они являются, рассмотреть полученные навыки и знания как ценный актив. Присутствовало обращение к социально-экономическому подходу, позволяющему прояснить отдельные аспекты связи религии и экономики, потребления и духовных практик, существование рынка религии. Выбор методологии, методов исследования были обусловлены целями и задачами исследования. В результате проведенного диссертационного исследования получен ряд значимых результатов.

Конкретные результаты проведенного исследования.

В исследовании зафиксировано существующее согласие религиоведов о необходимости введения в науку о религии новых понятий, которые бы отражали современное состояние религиозного поля. «Духовность» стало одним из таких понятий, описывающих изменившееся отношение человека к религии, новых акторов религиозного поля, осознанно дистанцирующих себя от институциональной религии, но при этом эклектично использующих элементы религиозных культов. На сегодняшний день не существует единой теории духовности, что обусловлено как сложностью самого явления, так и тем, что оно все еще находится в становлении. По поводу феномена духовности в религиоведении возникли дискуссии, которые оказали влияние на формирование основных подходов к ней: эссенциального, эволюционного. Для понимания содержания этих подходов нами были изучены сами дискуссии.

Анализ дискуссий о сущностных характеристиках феномена духовности, позволил нам таковые характеристики выделить, зафиксировать и отметить сложившийся в религиоведении в отношении них консенсус: 1) подчеркивается дистанция носителей духовности от институциональной религии и ее догматических систем; 2) отмечается наличие представлений о сверхъестественном агенте, которые не приводят к возникновению конкретной теологической системы; 3) духовность определяется через ее ориентацию на практику, в том числе в отношении сверхъестественных сил; 4) фиксируется сосредоточенность на своем «Я»; 5) отмечается концентрация носителей новой духовности на настоящем и повседневности; 6) указывается на индивидуальные практики поиска экзистенциальных смыслов, которым свойственны эклектичность и плюрализм; 7) холизм определяется как цель и инструмент духовного пути; 8) для духовных практик характерно тяготение к неиерархическим и изменчивым формам организации; 9) подчеркивается значительное присутствие женщин в духовности и в духовных практиках.

Дискуссия о сходстве и различии с религией привела к выделению позиций в отношении ее связи с религией, так сформировались эссенциальный и эволюционный подходы к духовности. Сторонники эссенциального подхода смотрят на духовность как на автономное от религии явление, и в первую очередь как внеинституциональное явление. Сторонники эволюционного подхода, видят в духовности современную эрозированную форму религии, прошедшую через секуляризацию и десекуляризацию, поздний капитализм и культурные процессы XX – начала XXI вв. Данная дискуссия осложнялась параллельными дискуссиями, происходившими в религиоведении и затрагивавшими проблему одного из базовых концептов религиоведения «религия».

Еще одна важная дискуссия для понимания духовности была затронута в диссертационном исследовании – духовность и Нью Эйдж. Новые религии, Нью Эйдж и духовность в данном исследовании показаны как отдельные явления: для новых религий, пусть в видоизмененной, а часто в усеченной форме, характерно наличие относительно устойчивого религиозного комплекса, что не характерно для духовности. Обнаруживается сходство духовности с Нью Эйдж, особенно с его идеями восхождения, синтеза, контакта. Нью Эйдж к 80-м гг. XX в. утрачивает свое эсхатологическое, контркультурное содержание и перестает существовать, ему на смену приходит духовность, включившая в себя ньюэйджерские практики и идеи.

Результатом аналитического рассмотрения дискуссий и подходов стало построение собственного видения феномена духовности, необходимого для проведения эмпирического исследования. Сделан вывод о возможности рассмотрения духовности именно в религиозном поле в силу ее причастности к этому полю. Все это позволяет понимать духовность как набор идей и практик аморфной культовой среды. Намеченные контуры понимания духовности позволили перейти к изучению ее практик.

Проведен критический разбор сложившихся подходов исследования духовных практик: антропологического, социально-топологического, социально-экономического. Антропологические исследования того, как и где люди совершают духовные практики, как они описывают необходимость этих практик позволяют сделать вывод, что практики удовлетворяют потребность во встрече со нуминозной реальностью, а также увеличивают субъективные представления о повышении жизнестойкости. Социально-экономический подход, представленный широким спектром работ, описывающий религию и экономику, рынок религии, рациональный выбор и поведение индивида на рынке религий, помогает понять рациональную логику духовных искателей. Социально-топологический подход, выбранный в качестве основного для диссертационного исследования, позволил зафиксировать и проанализировать состояние религиозного поля, объяснить конкуренцию между новыми и старыми акторами поля, специфику организационных форм духовных практик, правила накопления и обмена капиталом внутри поля и между полями. Теория практик учитывает не только субъективные представления и схемы информантов, но и объективный план структурирования реальности. Духовность предстает как поле воплощенных материально переплетенных практик, обуславливающих социальную реальность, определяющих и опосредующих существование социальных отношений. И еще одно преимущество этого подхода к изучению духовности и ее практик связано с тем, что поля могут быть изолированы исследователями ради аналитических процедур.

Результатом изучения теоретико-методологических подходов к духовным практикам стал вывод о социально-топологическом подходе, как об обладающем наибольшими эвристическими перспективами для исследования духовных практик и их организационных форм. Еще одним результатом стало формирование собственного понимания духовных практик, под которыми мы понимаем всю совокупность интерпретаций и действий, совершаемых людьми в связи с их опытом участия в

духовности, находящуюся вне контроля и вне взаимодействия с религиозными институтами. Наметив контуры понимания духовных практик, мы перешли к рассмотрению условий для их существования и распространения в России.

Для рассмотрения современного контекста развития духовных практик в России были проанализированы исследования, социологические данные о религии и ценностях россиян от позднесоветского времени до современности. Особенному вниманию подверглись аспекты религиозной самоидентификации россиян, отношение к религии, представления о ценностях и инаковерующих, данные по внеконфессиональной религиозности россиян. Быстрое обращение советского человека к религии начинается с ослаблением влияния атеистической идеологии в перестроечное время. Однако рост религиозной самоидентификации, начавшийся в 80-е гг. и продолжившийся до середины 00-х годов XXI в., не сопровождался массовым ростом религиозной веры и увеличением числа россиян, глубоко вовлеченных в религию, т. е. людей, обладающих фактической религиозностью как комплексом поведенческих практик. Подобную религиозную самоидентификацию россиян социологи религии связывают с культурными, этническими, национальными, идеологическими причинами. Еще одним аспектом для понимания российского контекста духовных практик стало обнаружение у россиян определенной иерархии по отношению к различным религиям, выстроенной не по догматическому принципу, а также выявление настороженного отношения к НРД. Изучение опросов и исследований, посвященных ценностям россиян способствовало выводу о доминировании секулярного характера ценностей. На шкале WVS россияне устойчиво демонстрируют главенство ценностей индивидуального выживания и секулярного типа.

Результатом анализа современного контекста развития духовных практик в России явилось предположением, что нерелигиозные причины религиозной самоидентификации, особенности отношения россиян к религии имеют важные последствия: низкую ценность институциональной религиозной жизни как таковой; недоверие к иным религиям и особенно новым религиозным движениям, которые воспринимаются как враждебные Другие; поиск ответов на экзистенциальные и насущные вопросы вне институциональных религий. В этих условиях духовность, со своими адаптивными структурами, системой ценностей и предлагаемым образом жизни, становится серьезным конкурентом старым и новым религиям на отечественном религиозном поле.

Рассмотренная контекстуальная и теоретико-методологическая рамки исследования позволили нам перейти к осмыслению результатов эмпирического исследования.

На основе собранного и проанализированного эмпирического материала были выделены следующие организационные формы духовных практик: спиритуальные центры, индивидуальные мастерские, домашние группы. К спиритуальным центрам отнесены все заведения, проводящие занятия духовными практиками и имеющие относительно выраженную организационную структуру (руководство, штат духовных мастеров), а также стабильное местоположение в пространстве. Спиритуальные центры показаны как центры притяжения искателей духовности, выполняющие связующую функцию между мастерами и их учениками. Другой выявленной организационной формой духовных практик стали индивидуальные мастерские, характеризующиеся как кратковременно возникающие сообщества для осуществления практик, организуемые отдельными, независимыми от спиритуальных центров, мастерами в строго установленный период времени. Для индивидуальных мастерских характерно отсутствие стационарного места проведения занятий, одновременное выполнение ролей мастером духовных практик и менеджера. Спиритуальные центры и индивидуальные мастерские осуществляют свою деятельность на коммерческой основе, а оплата их услуг не может быть отнесена к пожертвованиям. Общая сфера деятельности и один и тот же потребитель способствует пересечению этих форм организации духовных практик. Еще одной выявленной формой организации духовных практик являются домашние группы, для которых характерно наличие стационарной площадки проведения духовных практик (дом, квартира, место, принадлежащее кому-то из участников). Принципиальное отличие домашних групп от других организационных форм заключается в присутствии интенсивных связей между участниками духовных практик, отсутствии оплаты занятий.

Были выявлены и проанализированы особенности внутреннего уклада спиритуальных центров, индивидуальных мастерских и домашних групп. Особое внимание было уделено механизмам удовлетворения потребностей духовных искателей внутри различных организационных форм, были изучены расписания, особенности проведения занятий, предметный мир, площадки для обсуждения духовных практик, реклама и оплата. Анализ устройства занятий позволил выявить специализацию спиритуальных центров и индивидуальных мастерских, охарактеризовать ассортимент занятий как широкий, проследить фундированность занятий идеями духовности,

определить способы перемещения учеников между курсами и занятиями. Зафиксировано, что расписания занятий пронизаны идеями экономической эффективности для проводящих их центров и мастеров, а также выстроены с учетом комфортности для всех участников духовных практик. Площадки для обсуждения процесса и результатов духовных практик, находящиеся за пределами основных занятий, служат пространством для обмена мнениями и обсуждения трудностей, возникших у учеников в связи со сложностью операционализации понятий духовности («энергия», «пульсация энергии», «дыхание яичниками» и т. п.) и отсутствием их догматических определений. Установлено, что предметный мир мест осуществления духовных практик носит мобильный и интерактивный характер: вещи не образуют постоянных предметных групп; большинство предметов не являются табуированными объектами; предметные скопления не позволяют идентифицировать зоны помещения как сугубо сакральные или профанные. По результатам интервью с мастерами и учениками выявлены два основных нарратива об оплате: 1) гармония, 2) ценность и цена. Оба нарратива свидетельствовали о существующем консенсусе в отношении необходимости оплаты занятий как ценных активов, при этом своего рода «духовного тарифа» нами не было обнаружено.

Определены основные действующие лица духовных практик – это мастера и ученики. В контексте исследования большое внимание было уделено мастеру, как организатору духовной практики. Мастера не связаны обязательствами с какими-либо религиозными институтами и, как правило, обучают, проводят занятия, консультации по авторским методикам. Обнаружено отсутствие зависимости между возрастом, полом и статусом мастера, характерное для ряда религиозных традиций. Успешность мастера зависит от его личного опыта постижения духовных практик, а также от постоянного расширения компетенций. Чтобы стать мастером духовных практик, требуется «работа», понимаемая средой как опыт личного развития и преобразования, включая обучение разным духовным практикам или специализации на одной. Выявлено, что авторитет мастера строится на его продвинутом практическом мастерстве и умении мастера им поделиться с учениками. Важнейшая задача мастера – это помощь в освоении духовной практики как практического мастерства. Ученики обращаются к духовным практикам, как правило, с изначально прагматическим посылом, связанным с решением личных проблем, часто социального и психологического характеров. Использование такого специфического инструмента, как правило, приводит к трансформации

мировоззренческих взглядов: внутренний и окружающий мир, теперь мыслятся в категориях духовности.

Результатом работы с собранным эмпирическим материалом стало выделение форм организации духовных практик, описание их особенностей, анализ участников духовных практик, что позволило сделать вывод о наличии сложившихся устойчивых форм организации духовных практик и паттернов для участников. Еще один результат, сделанный по итогам изучения собранных материалов, проясняет причины востребованности выделенных форм организации духовных практик. Поведение духовных искателей, желающих диверсифицировать риски вложения усилий в одну духовную практику, холистическая логика духовности, подтверждающая отсутствие необходимости принадлежать одной организации или традиции, исключительная концентрация на своем «Я» способствуют сетевой структуре духовности. Постоянный поиск и изменчивые запросы духовных искателей стимулируют рождение гибких и адаптивных организационных форм, таких как спиритуальные центры, индивидуальные мастерские, домашние группы.

Далее мы обратились к рассмотрению содержательных и организационных особенностей духовных практик, на примере Свердловской области. Так же были оценены региональные условия, влияющие на укорененность и распространение духовных практик. С учетом благоприятного социально-экономического развития региона, сделан вывод о наличии подходящих условий для распространения духовных практик. Был изучен рынок духовных практик, что позволило понять расположение спиритуальных центров в регионе: чем крупнее город, тем с большей вероятностью в нем будет спиритуальный центр, в сельской местности их нет. В силу отсутствия спиритуальных центров в ряде городов, духовные практики осуществляются через деятельность независимых мастеров в онлайн формате.

Выявлено, что самыми востребованными у жителей Свердловской области являются «женские практики», а также прогностические и целительские духовные практики, которые тоже ориентированы на женскую аудиторию. Ориентация на эту категорию подтверждается существующими специализированными спиритуальными центрами, используемыми наименованиями самих практик как специфически женских; встречаемостью их в сетках расписаний центров; обращенностью на женскую аудиторию изображений и текстов спиритуальных центров и данными интервью с мастерами и

участниками практик. Собранные и проанализированные эмпирические данные о стоимости, наборах в группы свидетельствуют об устойчивом спросе и предложении на духовные практики. Важным результатом диссертационного исследования является выявление цифровизации российского рынка духовных практик, которая может стимулировать их дальнейшее распространение среди россиян.

Также в целях содержательного анализа духовных практик были выявлены и изучены представления участников о сверхъестественном агенте. Для исследования были отобраны информанты, имевшие опыт погружения в распространенные в регионе духовные практики – «женские практики». В ходе исследования семейного бэкграунда информантов было выявлено значительное влияние на религиозность информантов и на их опыт участия в институциональной религии представителей старшего поколения семьей (бабушки), а на опыт знакомства с эзотерикой – других родственников, друзей информантов. Обнаружена критика институциональной религии, сходная с описанной для европейских и американских духовных искателей. При этом нами отмечено, что вера в сверхъестественные силы занимает существенное место в их мировоззрении. Отказ от институциональных религиозных интерпретаций и правил приводит участниц к индивидуальному конструированию духовного мира, образов сверхъестественного и механизмов коммуникации с ним. В нарративах участниц «женских практик» о сверхъестественной силе прослеживаются разные модели связи этой силы с миром. Вне зависимости от разделяемой модели присутствует представление о возможности и реальности связи со сверхъестественной силой, реализуемой через переживание тайны и своего подлинного «я» в процессе осуществления духовных практик. Образы сверхъестественной силы аморфны и эклектичны, присутствует зависимость от текущих увлечений определенными духовными практиками, при этом образы часто представляются теплым и дружественным человеку. В исследовании показано, что логичным продолжением синтеза религиозных традиций, верований и культов, присущих мировоззрению участниц духовных практик, становится толерантность участниц «женских практик» к поликультурному и полирелигиозному миру.

Рекомендации и перспективы дальнейшей разработки темы. Полученные результаты могут стать прологом для изучения отдельных аспектов отечественных реалий духовности и духовных искателей.

Дальнейшие исследования могут вестись в логике антропологии религии с фокусом, направленным на изучение формальных и неформальных правил существующих в среде духовных искателей, присутствующих внутри отечественных спиритуальных центров, индивидуальных мастерских, домашних групп.

В данной работе «женские практики» рассматривались как практики, ориентированные на женскую аудиторию, перспективным представляется их рассмотреть в русле гендерных теорий, что позволит вскрыть их иное содержание.

Помимо этого, актуальными и совсем неразработанными являются темы, связанные с компаративным религиоведением в области духовных практик. Для понимания религиозной ситуации в России необходим сравнительный анализ востребованности, распространенности, укорененности духовных практик, специфики ассортимента этих практик, преобладания форм организации духовных практик в разных регионах страны и т. п.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев, С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие священной державы / С. С. Аверинцев // Новый мир. – 1988. – №7. – С. 210–220.
2. Андреева, Ю. О. Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»: антропологические аспекты религии Нью-Эйджа в современной России : спец. 07.00.09 «Этнография, этнология и антропология» : дис. ... канд. ист. наук / Ю. А. Андреева. – Санкт-Петербург, 2017. – 272 с.
3. Анисимов, С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление / С. Ф. Анисимов. – М. : Мысль, 1988. – 253 с.
4. Атлас религий и национальностей России // Среда. Исследовательская служба. – URL: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 11.12.2019).
5. Бергер, П. Социальная реальность религии / П. Бергер // Эволюция религии и секуляризация. – М. : ИНИОН, 1976. – С. 97–99.
6. Бердяев, Н. А. Философия свободного духа: сборник / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.
7. Богданова, Н. М. Фотография как язык: к вопросу о специфике прочтения / Н. М. Богданова // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер.: Философия. Филология. – 2016. – № 1 (19). – С. 63–72.
8. Болтански, Л. Э. Новый дух капитализма / Л. Болтански., Э. Кьяпелло. – М. : Новое лит. обозрение, 2011. – 974 с.
9. Буюева, Л. П. Духовность и проблемы нравственной культуры: выступление на заседании круглого стола «Духовность, художественное творчество, нравственность» / Л. П. Буюева // Вопросы философии. – 1996. – №2. – С. 3–9.
10. Бурдьё, П. Генезис и структура поля религии / П. Бурдьё // Социальное пространство: поля и практики. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – 576 с.
11. Бурдьё, П. Разложение религиозного / П. Бурдьё // Начала. Choses dites. – М. : Socio-Logos, 1987. – С. 147–156.
12. Ваайман, К. Духовность. Формы, принципы, подходы / К. Ваайман. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2009. – Т. 1. – 590 с.

13. Вера в необъяснимое: мониторинг // ВЦИОМ. 2 июля 2019. – URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9783> (дата обращения: 04.05.2020).
14. Вера в сверхъестественное // «Левада-центр». 16.01.2018. – URL: <https://www.levada.ru/2018/01/16/17439/> (дата обращения: 11.12.2019).
15. Волков, В. В. Теория практик / В. В. Волков, О. В. Хархордин. –СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с.
16. Выгузова, Е. В. Элитарные клубы в культурном пространстве России конца XVIII – начала XX вв. : спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» : автореф. дис. ... канд. культурологии / Е. В. Выгузова. – Екатеринбург, 2005. – 24 с. – Место защиты: Урал. федер. ун-т.
17. Высшее образование: путь к успеху или лишняя трата времени и денег? // ВЦИОМ. 01.08.2018. – URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/vysshee-obrazovanie-put-k-uspekhu-ili-lishnyaya-trata-vremeni-i-deneg> (дата обращения: 12.12.2020).
18. Гёзаян, И. Г. Трансформация религиозности / И. Г. Гёзаян // Мониторинг общественного мнения. – 2011. – № 1. – С. 152–157.
19. Гирц, К. Интерпретация культур. М. : РОССПЭН, 2004. 560 с.
20. Гришаева, Е. И. Религиозность верующих екатеринбургской митрополии: от ортодоксии к постсекулярной эклектике / Е. И. Гришаева, О. М. Фархитдинова, В. А. Шумкова // Социологические исследования. – 2017. – № 8 (401). – С. 106–117.
21. Добровольский, М. Спиритуалистическая этика и новый дух капитализма / М. Добровольский // Социологическое обозрение. – 2019. – № 4. – С. 231–262.
22. Доверие институтам // «Левада-Центра». 21.09.2020. – URL: <https://www.levada.ru/2020/09/21/doverie-institutam/> (дата обращения: 22.09.2020).
23. Дубин, Б. В. Православие, магия и идеология в сознании россиян (90-е годы) / Б. В. Дубин // Куда идет Россия? Кризис институциональных систем: век, десятилетие, год / Под ред. Т. И. Заславской. – М. : Логос, 1999. – С. 359–367.
24. Дубин, Б. В. Религиозная вера в России 90-х годов / Б. В. Дубин // Мониторинг общественного мнения : Экономические и социальные перемены. – 1999. – № 1. – С. 31–39.

25. Дьяков, А. А. Теория практик: социально-философский потенциал концепции / А. А. Дьяконов // Известия Саратовского университета. – 2011. – Т. 11. – Вып. 1. – С. 8 – 12.
26. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / С. Жижек. – М. : Европа, 2009. – 336 с.
27. Задорин, И. В. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями / И. В. Задорин, А. П. Хомяков // Полития. – 2019. – № 3. – С. 161–184.
28. Зачем нужно высшее образование? // ФОМ 08.07.2014. – URL: <https://fom.ru/Nauka-i-obrazovanie/11596> (дата обращения: 12.12.2020).
29. Зоркая, Н. А. Православие в безрелигиозном обществе / Н. А. Зоркая // Вестник общественного мнения. – 2009. – №2. – С. 65–84.
30. Зоркая, Н. А. Православие в постсоветском обществе / Н. А. Зоркая // Общественные науки и современность. – 2013. – № 1. – С. 89–106.
31. Иванова, Е. В. Новая женская религиозность: поиски образа богини в «религиях жизни» / Е. В. Иванова // 90 лет Викторову Владимиру Петровичу : материалы круглого стола «Религия и религиоведение на Урале». Екатеринбург, 20 октября 2017 года : сб. науч. ст. и тезисов. – Екатеринбург, 2018. – С. 20–23.
32. Иванова, Е. В. Особенности современного религиозного мифотворчества в женских спиритуально-коммерческих движениях / Е. В. Иванова // Миф в истории, политике, культуре : сб. материалов II Международ. науч. междисциплинар. конф. / под ред. О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. – Севастополь : б.и., 2019. – С. 97–99.
33. Измерение степени ценностной солидаризации и уровня общественного доверия в российском обществе. Презентация в МИЦ «Известия» 26.03.2019 // «ЦИРКОН» : [сайт]. – URL: <http://www.zircon.ru/upload/iblock/925/Proekt-Doverie-i-zennostnaya-solidarizacia-strahi-i-opaseniya.pdf> (дата обращения: 09.09.2020).
34. Ильин, В. И. Драматизация качественного полевого исследования / В. И. Ильин. – СПб. : ИНТЕРСОЦИС, 2006. – 256 с.
35. Ильин, И. А. Путь духовного обновления / И. А. Ильин. – М. : Директ-Медиа, 2008. – 468 с.

36. Канарш, Г. Ю. Феномен позднего капитализма / Г. Ю. Канарш // Знание. Понимание. Умение. – 2020. – № 1. – С. 38–53.
37. Кантеров, И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ) / И. Я. Кантеров. – М. : б.и., 2006. – 467 с.
38. Каргина, И. Г. Новые религиозности: социологические рефлексии / И. Г. Каргина // Вестник МГИМО. – 2012. – № 2. – С. 186–192.
39. Каргина, И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация / И. Г. Каргина // Социологические исследования. – 2004. – № 1. – С. 45–53.
40. Каргина, И. Г. Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ : спец. 22.00.01 «Теория, методология и история социологии» : автореф. дис. ... докт. социол. наук. – Москва, 2015. – 53 с. – Место защиты: МГИМО.
41. Клуб // Толковый словарь Д. Н. Ушакова. – URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/835254> (дата обращения: 09.01.2021).
42. Коган, Л. Н. Духовное воспроизводство: методологические и социологические проблемы / Л. Н. Коган. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1986. – 165 с.
43. Колкунова, К. А. «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях / К. А. Колкунова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 6 (62). – С. 81–93.
44. Колкунова, К. А. "Поворот к материальному": телесно-ориентированные практики в Нью-Эйдж / К. А. Колкунова // Религиоведческие исследования. – 2018. – № 2 (18). – С. 30–44.
45. Кологривов, Иоанн (Иеромонах). Духовность / И. Кологривов // Русская цивилизация : энциклопедия. – URL: http://endic.ru/enc_rus/Duhovnost-38.html (дата обращения: 06.03.2021).
46. Кочергина, Е. Религиозность / Е. Кочергина // «Левада-центр». 18.07.2017. – URL: <https://www.levada.ru/2017/07/18/religioznost/> (дата обращения: 09.09.2020).
47. Круткин, В. Л. Фоторепортаж как источник социологической информации / В. Л. Круткин // Социс. – 2012. – № 3. – С. 65–76.
48. Кузнецова, О. В. Визуальные образы новой духовности (опыт исследования визуального контента спиритуальных центров Екатеринбурга) / О. В. Кузнецова //

Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. – 2018. – Т. 13. – № 4 (182). – С. 33–39.

49. Кузнецова, О. В. Контент-анализ изображений спиритуальных центров города Екатеринбурга / О. В. Кузнецова // 90 лет Викторову Владимиру Петровичу : материалы круглого стола «Религия и религиоведение на Урале». Екатеринбург, 20 октября 2017 года : сб. науч. ст. и тезисов. – Екатеринбург, 2018. – С. 28–29.

50. Кузнецова, О. В. Проживание духовного опыта: проблема поиска концептологических оснований (по материалам эмпирического исследования) / О. В. Кузнецова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2020. – № 53. – С. 82–83.

51. Кузнецова, О. В. Практики спиритуально-коммерческого движения как феномен общества потребления / О. В. Кузнецова, Е. И. Гришаева // Отчет о НИР (Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина). – Екатеринбург, 2013. – 26 с.

52. Кузнецова, О. В. «Гендерное» и «духовное» в визуальных образах спиритуальных центров (по материалам визуального анализа сайтов спиритуальных центров г. Екатеринбурга) / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Труды IV Конгресса российских исследователей религии. Религия как фактор взаимодействия цивилизаций : сб. докладов / под ред. А. П. Забияко, М. М. Шахнович, Е. А. Аринина, П. К. Дашковского и др. – Благовещенск: Изд-во Амурского государственного университета, 2018. – С. 377–383.

53. Кузнецова, О. В. «Женские практики»: основные сюжеты и ролевые модели / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем : материалы Десятой международной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН. 7–10 сентября 2017. Архангельск : в 3-х т. / отв. ред. Н. Л. Пушкарева, Т. И. Трошина. – М. : ИЭА РАН, 2017. – Т. 3. – С. 38–41.

54. Кузнецова, О. В. Гендерные аспекты религии и духовности в современных исследованиях / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Дискуссия. – 2017. – № 10 (84). – С. 50–54.

55. Кузнецова, О. В. Контуры новой духовности в гендерном измерении / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Исторические, философские, политические и юридические

науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 12-2 (86). – С. 102–105.

56. Кузнецова, О. В. Представления о женщине, женственности российских участниц «женских практик» / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Религиоведческие исследования. – 2020. – № 1. – С. 7–21.

57. Кузнецова, О. В. Религия и сверхъестественное в представлениях участниц женских практик / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2020. – Т. 31. – С. 80–90.

58. Кузнецова, О. В. Спиритуальные центры как досуговые центры современной горожанки (на примере г. Екатеринбурга) / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Горожанки и горожане в политических, экономических и культурных процессах российской урбанизации XIV–XXI веков : материалы Одиннадцатой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН. – Нижний Новгород : б.и., 2018. – С. 332–334.

59. Кузнецова О. В. Стратегии «духовного» поиска женщин (по материалам эмпирического исследования стратегий женщин, посещавших тренинги спиритуальных центров) / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Дискурс-Пи. – 2018. – № 3-4 (32-33) – С. 208–216.

60. Ларионов, И. А. Реклама как феномен культуры в глобализирующемся мире: философский анализ / И. А. Ларионов: спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» : дис. ... канд. филос. наук. – Астрахань, 2014. – 179 с. – Место защиты: Астраханский государственный университет.

61. Лившиц, Р. Л. Духовность и бездуховность личности / Р. Л. Лившиц. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 152 с.

62. Лукман, Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» / Т. Лукман // Социологическое обозрение. – 2014. – Т. 13. – № 1. – С. 139–154.

63. Лункин, Р. Н. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков / Р. Н. Лункин // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малащенко, С. Филатова. – М. : РОССПЭН : Московский центр Карнеги, 2009. – С. 329–394.

64. Маркин, К. В. Между верой и неверием: непрaktикующие православные в контексте российской социологии религии / К. В. Маркин // Мониторинг общественного мнения. – 2018. – № 2. – С. 274–290.
65. Мастера оздоровительных практик. Приложение № 1 к газете «Тайна жизни» / под ред. И. М. Шихова. Екатеринбург : Медиа Круг, 2012. – 113 с.
66. Мастера оздоровительных практик. Приложение № 1 к газете «Тайна жизни» / под ред. И. М. Шихова. Екатеринбург : Медиа Круг, 2013. – 88 с.
67. Матецкая, А. В. Особенности постсекулярного общества в России / А. В. Матецкая. – Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2021. – № 61. – С. 180-189.
68. Матецкая, А. В. Постмодерн и религия / А. В. Матецкая // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 12-3. – С. 125-128.
69. Матецкая, А. В. Религия и идентичность в обществе позднего модерна / А. В. Матецкая // Национальное здоровье. – 2020. – № 1. – С. 165-168.
70. Матецкая, А. В. Рефлексивность и религиозность в современном обществе / А. В. Матецкая // Южный полис. Исследования по истории современной западной философии. – 2017. – № 3. – С. 89–96.
71. Матецкая, А.В. Трансформация границ религии в секулярных обществах / А. В. Матецкая, Н. Ю. Беликова // Национальное здоровье. – 2019. – № 4. – С. 186-190.
72. Мчедлов, М. П. Вера в России в зеркале статистики / М. П. Мчедлов // НГ-Религии. 17.05.2000. – URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2000-05-17/5_faithmirrored.html (дата обращения: 09.09.2020).
73. Нетрадиционные верования в России. Итоговый аналитический отчет / под рук. А. П. Хомяковой. – URL: <http://www.zircon.ru/upload/iblock/6a1/netraditsionnye-verovaniya-v-rossii-itogovyy-analiticheskiy-otchet.pdf> (дата обращения: 11.12.2019).
74. Ожегов, С. И. Клуб / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова // Толковый словарь Ожегова. – URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/277838> (дата обращения: 08.04.2020).
75. Ореханов, Г. Л. "Patchwork-religiosität" «лоскутная религиозность»: особенности изучения явления в современном немецком контексте / Г. Л. Ореханов //

Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 6 (62). – С. 94–112.

76. Ореханов, Г. Л. «Духовность»: дискурс и реальность / Г. Л. Ореханов, К. А. Колкунова. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2017. – 152 с.

77. Ореханов, Г. Л. «Религия», «религиозность», «трансценденция», «духовность»: ключевые понятия в немецкоязычных дискуссиях / Г. Л. Ореханов, К. А. Колкунова // Религиоведение. – 2018. – № 2. – С. 79–93.

78. Отношение к новым религиозным движениям. Что думают россияне о новых религиозных движениях? // ФОМ. 25.03.2014. – URL: <https://fom.ru/TSennosti/11418> (дата обращения: 09.09.2020).

79. Отношение к религии // «Левада-центр». 23.01.2018. – URL: <https://www.levada.ru/2018/01/23/otnoshenie-k-religiyam/> (дата обращения: 09.09.2020).

80. Петров Д. Б. Внеконфессиональная религиозность россиян: опросы, интервью, мониторинг «Рунета» / Д. Б. Петров // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2017. – Т. 17. – № 2. – С. 172–176.

81. Петров, Д. Б. Типология неконфессиональных верующих: культурный, политический и социальный потенциал / Д. Б. Петров // Аспирантский вестник Поволжья. – 2015. – № 7-8. – С. 95–101.

82. Пивоваров, Д. В. Онтология религии / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : Урал. федер. ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008. – 244 с.

83. Пивоваров, Д. В. Философия религии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. – М. ; Екатеринбург : Академический Проект : Деловая книга, 2006. – 640 с.

84. Пипия, К. Кому нужен бог в конституции / К. Пипия // Ведомости. 26.02.2020. – URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2020/02/26/823821-komunuzhen> (дата обращения: 03.03.2020).

85. Программа КПСС (новая редакция), принятая (единогласно) 1 марта 1986 года XXVII съездом КПСС. – URL: <http://www.agitclub.ru/gorby/ussr/ussrprogrkpss.htm> (дата обращения: 01.02.2021).

86. Пронина, Т. С. Религия и идентичность: «Homo post-Sovieticus» в поисках себя / Т. С. Пронина // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 161–173.

87. Раевский, А. Н. Нью-Эйдж как квазирелигиозная субкультура современного общества: религиоведческий анализ / А. Н. Раевский : спец. 09.00.14 «Философия религии и религиоведение» : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2013. – 30 с. – Место защиты: Южный федеральный университет.
88. Раевский, А. Н. Проблема определения понятия «New Age» / А. Н. Раевский // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – №6. – С. 101–104.
89. Религиозные организации Свердловской области // Правительства Свердловской области : [офиц. сайт]. – URL: <http://www.midural.ru/community/100326/> (дата обращения: 01.09.2020).
90. Российский статистический ежегодник. 2019 : стат. сб. – М., 2019. – 708 с.
91. Россияне о духовности // ФОМ. 03 июля 2014. – URL: <https://fom.ru/TSennosti/11589> (дата обращения: 11.03.2017).
92. Ростова, Н. Н. Феномен внеконфессиональной религиозности с точки зрения философии / Н. Н. Ростова // Философия и общество. – 2016. – № 4 (81). – С. 111–119.
93. Руткевич, Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: pro et contra / Е. Д. Руткевич // Вестник института социологии. – 2013. – №6. – С. 208–233.
94. Руткевич, Е. Д. «Социология духовности»: проблемы становления / Е. Д. Руткевич // Вестник Института социологии. – 2014. – № 2 (9). – С. 36–65.
95. Руткевич, Е. Д. Духовный капитал и развитие / Е. Д. Руткевич // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. материалов Третьего конгресса. рос. исследователей религии (7–9.10.2016, Владимир, ВлГУ) : в 6 т. Т. 3. – Владимир : Аркаим, 2016. – С. 252–283.
96. Руткевич, Е. Д. От «религиозности» к «духовности»: европейский контекст / Е. Д. Руткевич // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. – 2014. – № 1. – С. 5–25.
97. С точки зрения рационального человека, это шизофрения // Левада-центр. 29.11.2013. – URL: <https://www.levada.ru/2013/11/29/s-tochki-zreniya-ratsionalnogo-cheloveka-eto-shizofreniya/> (дата обращения: 23.05.2015).
98. Сафронов, Р. О. Изучение сект в советском религиоведении: терминология и подходы / Р. О. Сафронов // Религиозная жизнь. 05.12.2013. – URL: <https://religious.life/2013/12/safronov-izuchenie-sekt-v-sovetskom-religiovedenii/> (дата обращения: 09.09.2020).

99. Седова, Н. Н. Досуговая активность граждан / Н. Н. Седова // Социологические исследования. – 2009. – № 12. – С. 56–69.
100. Синелина, Ю. Ю. Динамика религиозности россиян (1989-2012) / Ю. Ю. Синелина // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной) : материалы Третьей Международ. науч. конф. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2013. – С. 324–343.
101. Синелина, Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения / Ю. Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 89–96.
102. Смирнов, М. Ю. Секуляризация / М. Ю. Смирнов // Социология религии : словарь. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. – С. 241–243.
103. Смолькин, А. Исторические формы отношения к старости / А. Смолькин // Отечественные записки. – 2005. – № 3. – URL: <https://strana-oz.ru/2005/3/istoricheskie-formy-otnosheniya-k-starosti> (дата обращения: 14.09.2018).
104. Социологи выяснили отношение молодых россиян к высшему образованию // РИА «Новости» 01.08.2018. – URL: <https://sn.ria.ru/20180801/1525732659.html> (дата обращения: 12.12.2020).
105. Степанова, Е. А. Вера как возможность / Е. А. Степанова // Страницы: богословие, культура, образование. – 2016. – Т. 20. – № 4. – С. 628-630.
106. Степанова, Е. А. Вера как возможность: Чарльз Тейлор об эпохе секулярности / Е. А. Степанова // Страницы: богословие, культура, образование. – 2017. – Т. 21. – № 1. – С. 20-36.
107. Степанова, Е. А. Вера нового века / Е. А. Степанова // Религиоведение. – 2012. – № 2. – С. 86–98.
108. Степанова, Е. А. Новая духовность и старые религии // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 127-134.
109. Степанова, Е. А. От игры к универсальной этике: размышления о книге Роберта Беллы «Религия в человеческой эволюции» / Е. А. Степанова // Вопросы философии. 2020. № 2. С. 98-109.
110. Степанова, Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт / Е. А. Степанова // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 56–65.
111. Страусс, А. Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники / А. Страусс, Дж. Корбин. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.

112. Тейлор, Ч. Секулярный век / Ч. Тейлор. – М. : ББИ, 2017. – 967 с.
113. Тихонравов, Ю. В. О методике религиоведческой экспертизы / Ю. В. Тихонравов // Религия и право. – 1999. – № 2. – С. 24–26.
114. Узланер, Д. А. Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов) / Д. А. Узланер // Социологические исследования. – 2008. – № 8. – С. 62–67.
115. Филатов, С. Б. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная религиозность / С. Б. Филатов, Р. Н. Лункин // Россия и мусульманский мир. Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 35–45.
116. Филина, О. Верю – не верю / О. Филина // Огонек. – № 34 от 27.08.2012. – URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1997068> (дата обращения: 11.12.2019).
117. Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
118. Фурман, Д. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. / Д. Фурман, К. Каарияйнен, В. Карпов // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. – М. ; СПб. : Летний сад, 2007. – С. 6–87.
119. Ценности солидаризации и общественного доверия в России. – URL: <http://doverie.zircon.tilda.ws/> (дата обращения: 22.09.2020).
120. Чернышкова, З. Е. Новая духовность и ее реализация в новых религиозных движениях / З. Е. Чернышкова // 90 лет Викторову Владимиру Петровичу : материалы круглого стола «Религия и религиоведение на Урале». Екатеринбург, 20 октября 2017 года : сб. науч. ст. и тезисов. – Екатеринбург, 2018. – С. 53–57.
121. Шангин, Н. В. Новые религиозные движения в современной России как акторы религиозного поля / Н. В. Шангин : спец. 22.00.06 «Социология культуры» : автореф. дис. ... канд. соц. наук. – Нижний Новгород, 2015. – 22 с. – Место защиты: Нижегородский ун-т им. Н. И. Лобачевского.
122. Шевченко, В. Н. Духовность, деятельность, культура / В. Н. Шевченко // Свободная мысль. – 1993. – №5. – С. 81–88.
123. Шенкман, Б. И. Духовное производство и его своеобразие / Б. И. Шенкман // Вопросы философии. – 1966. – №12. – С. 113–123.

124. Шматко, Н. А. «Социальные пространства» Пьера Бурдьё / Н. А. Шматко // Социальное пространство: поля и практики. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 554–576.
125. Эгильский, Е. Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения : учеб. пособие / Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. – М. : КНОРУС, 2011. – 224 с.
126. Ядов, В. А. Идеология как форма духовной деятельности общества / В. А. Ядов. – Л.: Изд. ЛГУ, 1961. – 122 с.
127. Якимова, Е. В. Тео Т. Номо neoliberalus: от личности – к формам субъективности / Е. В. Якимова // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. – 2019. – № 2. – С. 24–32.
128. Яковлева, Э. Б. Полилог – третья форма речи? / Э. Б. Яковлева // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Сер. Гуманитарные науки. Филология. – 2007. – №1. – С. 82–89.
129. Amber, R. The Self and Postmodernity / R. Amber // Postmodernity, Sociology and Religion / ed. by K. Flanagan, P. Jupp. – London : Macmillan Press Ltd, 1999. – P. 134–151.
130. Ammerman, N. T. Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life / N. T. Ammerman. – Oxford : Oxford University Press, 2014. – 376 p.
131. Arat, A. Practice Makes Perfect: Meditation and the Exchange of Spiritual Capital / A. Arat // Journal of Contemporary Religion. – 2016. – № 2. – P. 269–280.
132. Asad, T. Genealogies of Religion. Baltimore / T. Asad. – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993. – 344 p.
133. Aune, K. Feminist spirituality as lived religion: How UK feminists forge religio-spiritual lives / K. Aune // Gender & Society. – 2015. – Vol. 29 (1). – P. 122–145.
134. Bailey, E. The Implicit Religion of Contemporary Society: Some Studies and Reflections / E. Bailey // Social Compass. – 1990. – № 37(4). – P. 483–497.
135. Barker, E. The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality? / E. Barker // The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford. – Aldershot : Ashgate, 2008. – P. 187–202.

136. Bellah, R. N. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* / R. N. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton. – Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1985. – 355 p.
137. Bender, C. *Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement* / C. Bender. – URL: <http://religion.ssrc.org/reforum/Bender.pdf> (accessed: 03.05.2020).
138. Beyer, P. *Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society* / P. Beyer // *Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by M. Dillon. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – P. 45–60.
139. Birch, M. *The Goddess/God Within: The Construction of Self-Identity through Alternative Health Practices* / M. Birch // *Postmodernity, Sociology and Religion* / ed. by K. Flanagan, P. Jupp. – London : Macmillan Press Ltd, 1999. – P. 83–100.
140. Bull, M. *Secularisation and Medicalisation* / M. Bull // *The British Journal of Sociology*. – 1990. – № 2. – P. 245–261.
141. Campbell C. *Clarifying the Cult* // *The British Journal of Sociology*. – 1977. – Vol. 28. – № 3. – P. 375–388.
142. Chernishkova, Z. E. *Religions Of "New Age": Religion Studies'analysis* / Z. E. Chernishkova // *Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences*. – 2014. – № 7. – P. 1160–1164.
143. Cipriani, R. *Religion as Diffusion of Values. “Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case* / R. Cipriani // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / ed. by R. K. Fenn. – Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2001. – P. 292–305.
144. Corcoran, K. E. *Religious human capital revisited: Testing the effect of religious human capital on religious participation* / K. E. Corcoran // *Rationality and Society*. – 2012. – Vol. 24(3). – P. 343–379.
145. *Correlates of Self-Perceptions of Spirituality in American Adults* / L. Shahabi, L. H. Powell, M. A. Musick, K. I. Pargament et al. // *Annals of Behavioral Medicine*. – 2002. – № 24. – P. 59–68.
146. Davie, G. *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?* / G. Davie // *Social Compass*. – 1990. – № 37(4). – P. 455–469.

147. Davie, G. Vicarious religion: A Methodological Challenge / G. Davie // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* / ed. by N. Ammerman. – Oxford : Oxford University Press, 2006. – P. 21–35.
148. Dubussion, D. The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology / D. Dubussion. – Baltimore : Johns Hopkins University Press , 2003. – 244 p.
149. Edelman Trust Barometer. Global Report 2019. – URL: https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2019-02/2019_Edelman_Trust_Barometer_Global_Report.pdf (accessed: 22.09.2020).
150. Evans-Pritchard, E. E. The Meaning of Sacrifice Among the Nuer / E. E. Evans-Pritchard // *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. – 1954. – № 1/2. – P. 21–33.
151. Farias, M. Concepts and Misconceptions in the Scientific Study of Spirituality / M. Farias, E. Hense // *Religion, Spirituality and the Social Sciences: Challenging Marginalization* / ed. by B. Spalek, A. Imtoul. – Bristol : The Policy Press, 2008. – P. 163–176.
152. Firth, R. Offering and Sacrifice: Problems of Organization / R. Firth // *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. – 1963. – № 1. – P. 12–24.
153. Fontana, D. Psychology, Religion and Spirituality / D. Fontana. – Malden : Wiley-Blackwell, 2003. – 270 p.
154. Fuller, R. Spiritual, but not religious: understanding unchurched America / R. Fuller. – Oxford : Oxford University Press, 2001. – 224 p.
155. Giordan, G. Spirituality / G. Giordan // *Handbook of Sociology of Religion* / ed. by D. Yamane. – Switzerland : Springer, 2016. – P. 197–216.
156. Grishaeva, E. I. Alternative Spirituality as a Phenomenon of Consumer Society / E. I. Grishaeva, O. V. Kuznetsova // *Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences*. – 2014. – № 7. – P. 1137–1144.
157. Guest, M. In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource / M. Guest // *A Sociology of Spirituality* / ed. by K. Flanagan, P. C. Jupp. – Aldershot : Routledge, 2007. – P. 181–200.
158. Hanegraaf, W. J. New Age Religion / W. J. Hanegraaf // *Religions in the Modern World: traditions and transformations* / ed. by L. Woodhead, H. Kawanami & C. Partridge. – New York : Routledge, 2009. – P. 339–356.

159. Hanegraaff, W. New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective / W. J. Hanegraaf // *Social Compass*. – 1999. – № 46(2). – P. 145–160.
160. Hawthorne, S. M. Gender and religion: history of study / S. M. Hawthorne // *Encyclopedia of Religions*, second edition. – Farrington Hills : Thompson Gale, 2005. – P. 3310–3318.
161. Heelas, P. Expressive Spirituality and Humanistic. Expressivism: Sources of Significance Beyond Church and Chapel / P. Heelas // *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* / ed. by S. Sutcliffe, M. Bowman. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2000. – P. 237–254.
162. Heelas, P. Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism / P. Heelas. – Malden : Blackwell Publishing. 2008. – 282 p.
163. Heelas, P. The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality // *Religions in the Modern World* / P. Heelas / ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith. – London, New York : Routledge, 2002. – P. 417–436.
164. Hervieu-Leger, D. Individualism, the Validator of Faith, and Social Nature of Religion in Modernity / D. Hervieu-Leger // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / ed. by R. K. Fenn. – Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2001. – P. 161–176.
165. Holloway, J. Make-Believe: Spiritual Practice, Embodiment and Sacred Space / J. Holloway // *Environment and Planning*. – 2003. – Vol. 35. – P. 1961–1974.
166. Husemann, K. C., Eckhardt, G. M. Consumer spirituality / K. C. Husemann, G. M. Eckhardt // *Journal of Marketing Management*. – 2019. – № 5–6. – P. 391–406.
167. Huss, B. Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular / B. Huss // *Journal of Contemporary Religion*. – 2014. – № 1. – P. 47–60.
168. Iannaccone, L. Religious Markets and the Economics of Religion / L. Iannaccone // *Social Compass*. – 1992. – Vol. 39(1). – P. 123–131.
169. Iannaccone, L. R. Religious Practice: A Human Capital Approach / L. Iannaccone // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1990. – Vol. 29 (3). – P. 297–314.
170. Karpov, V. Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities / V. Karpov, E. Lisovskaya, D. Barry // *Journal for the scientific Study of Religion*. – Vol. 51. – № 4. – P. 638–655.

171. Kedzior, R. Materializing the Spiritual. Investigating the Role of Marketplace in Creating Opportunities for the Consumption of Spiritual Experiences / R. Kedzior // Consumption and spirituality / ed. by Rinallo D., Scott L. Maclaran P. – New York : Routledge, 2013. – P. 178–194.
172. King, U. Spirituality and gender viewed through a global lens / U. King // Religion, spirituality and the social sciences. Challenging marginalization / ed. by B. Spalek and A. Imtoul. – Bristol : Policy Press, 2008. – P. 121–128.
173. Knoblauch, H. Spirituality and Popular Religion in Europe / H. Knoblauch // Social compass. – 2008. – № 55(2). – P. 140–153.
174. Kozinets, R. V. The Autothemataludicization Challenge Spiritualizing Consumer Culture Through Playful Communal Co-Creation / R. V. Kozinets, Jr. J. F. Sherry // Consumption and spirituality / ed. by Rinallo D., Scott L. Maclaran P. – New York : Routledge, 2013. – P. 242–263.
175. Kuznetsova, O. V. Spiritual-commercial movement: main features, peculiarities, attribution / O. V. Kuznetsova, A. V. Osintsev // Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences. – 2014. – № 8. – P. 1286–1292.
176. Luckmann, T. Moralizing Sermons, Then and Now / T. Luckmann // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by R. K. Fenn. – Malden, Mass.: Blackwell Publishin, 2001. – P. 388–403.
177. McGuire, M. Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life / M. McGuire. – Oxford : Oxford University Press, 2008. – 304 p.
178. McGuire, M. Toward a sociology of spirituality: Individual religion in social/historical context / M. McGuire // The sentrality or religion in social life. Essays in honor of James A. Beckford / ed. by E. Barker. – Aldershot : Ashgate, 2008. – P. 215–232.
179. Miller, W. R. Spirituality, Religion, and Health: An Emerging Research Field / W. R. Miller, C. E. Thoresen // American Psychologist. – 2003. – № 58. – P. 24–35.
180. Oh, S. Spiritual Individualism or Engaged Spirituality? Social Implications of Holistic Spirituality among Mind–Body–Spirit Practitioners / S. Oh, N. Sarkisian // Sociology of Religion. – 2012. – № 73:3. – P. 299–322.
181. Pace, E. Spirituality and System of Belief / E. Pace // Religion, Spirituality and Everyday Practice / ed. by G. Giordan, W. H. Swatos, – Dordrecht : Springer, 2011. – P. 23–32.

182. Possamai, A. A Profile of New Agers: Social and Spiritual Aspects / A. Possamai // Journal of Sociology. – 2000. – №11. – P. 1–23. URL: <https://www.researchgate.net/publication/249673810> (accessed: 10.07.2020).
183. Possamai, A. Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism / A. Possamai // Culture and Religion. – 2003. – № 4. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/248934591P> (дата обращения: 12.04.2020).
184. Possamai, A. Not the New Age: Perennism and Spiritual Knowledges / A. Possamai // Australian Religion Studies. – 2001. – № 14 (1). – P. 82–96.
185. Possamai, A. The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism / A. Possamai. – Singapore : Palgrave Macmillan, 2018. – 244 p.
186. Redden, G. Revisiting the Spiritual Supermarket: Does the Commodification of Spirituality Necessarily Devalue It? / G. Redden // Culture and Religion. – 2016. – № 2. – P. 231–249.
187. Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy / B. J. Zinnbauer, K. I. Pargament, B. Cole, M. S. Rye et al. // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1997. – № 36. – P. 549–564.
188. Riggins S. H. Fieldwork in the Living Room / S. H. Riggins // The Socialness of Things / ed. by S. H. Riggins. – N. Y. : Mouton de Gruyter, 1994. – P. 101–147.
189. Rinallo, D. Unravelling Complexities at the Commercial/Spiritual Interface / D. Rinallo, L. Scott, P. Maclaran // Consumption and spirituality / ed. by Rinallo D., Scott L. Maclaran P. – New York : Routledge, 2013. – P. 1–25.
190. Roof, W. C. A generation of seekers: The spiritual journeys of the baby boom generation / W. C. Roof. – San Francisco : HarperCollins, 1993. – 294 p.
191. Roof, W. C. Religion and Spirituality: Toward an Integral Analysis / W. C. Roof // Handbook of the Sociology of Religion / ed. by M. Dillon. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – P. 137–148.
192. Roof, W. C. Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion / W. C. Roof. – Princeton : Princeton University Press, 1999. – 384 p.
193. Rousseau, D. Self, Spirituality, and Mysticism / D. Rousseau // Zygon, – 2014. – №. 2. – P. 476–508.
194. Rousselet, K. Dukhovnost' in Russia's politics / K. Rousselet // Religion, State & Society. – 2020. – № 48:1. – P. 38–55.

195. Sheldrake, P. *Brief History of Spirituality* / P. Sheldrake. – Malden : Wiley-Blackwell, 2007. – 251 p.
196. Shimazono, S. “New Age Movement” or “New Spirituality Movements and Culture”? / S. Shimazono // *Social Compass*. – 1999. – № 46 (2). – P. 121–133.
197. Stark, R. *Acts of Religion: Explaining the Human Side of Religion* / R. Stark, R. Finke. – Berkley : University of Carolina Press, 2000. – 349 p.
198. Stepanova, E. A. *Competing Moral Discourses In Russia: Soviet Legacy And Post-Soviet Controversies* / E. A. Stepanova // *Politics, Religion & Ideology*. – 2019. – № 3. – P. 340–360.
199. Sutcliffe, S. *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices* / S. Sutcliffe. – London : Routledge, 2003. – 267 p.
200. Sutcliffe, S. *Introduction* / S. Sutcliffe, M. Bowman // *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* / ed. by S. Sutcliffe, M. Bowman. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2000. – P. 1–13.
201. Taves, A. *Hiding In Plain Sight: The Organizational Forms Of “Unorganized Religion”* / A. Taves, M. Kinsella // *New Age Spirituality: Rethinking Religion* / ed. by S. J. Sutcliffe, I. S. Gilhus. – London : Routledge, 2014. – P. 84–98.
202. Teo, T. *Homo neoliberalus: From personality to forms of subjectivity* / T. Teo // *Theory a Psychology*. – 2018. – Vol. 28. – № 5. – P. 1–19.
203. Tracy, D. *The Spirituality Revolution. The emergence of contemporary spirituality* / D. Tracy. – New York : Brunner-Routledge, 2004. – 250 p.
204. Verter, B. *Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu* / B. Verter // *Sociological Theory*. – 2003. – Vol. 21 (2). – P. 150–174.
205. Voas, D. *The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe* / D. Voas // *European Sociological Review*. – 2009. – № 25 (2). – P. 155–168.
206. Wood, M. *The Non formative Elements of Religious Life: Questioning the ‘Sociology of Spirituality’ Paradigm* / M. Wood // *Social Compass*. – 2009. – № 2. – P. 237–248.
207. Wood, M., Bunn, C. *Strategy in a Religious Network: A Bourdieuan Critique of the Sociology of Spirituality* / M. Wood, C. Bunn // *Sociology*. – 2009. – № 2. – P. 286–303.

208. Woodhead, L. Spirituality and Christianity: The Unfolding of a Tangled Relationship / L. Woodhead // Religion, Spirituality and Everyday Practice / ed. by G. Giordan, W. H. Swatos, – Dordrecht : Springer, 2011. – P. 3–21.
209. Woodhead, L. Women and Religion / L. Woodhead // Religions in the Modern World. Traditions and Transformation / ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith. – London : Routledge, 2005. – P. 388–411.
210. Woods, T. E. Religion and Spirituality in the Face of Illness: How Cancer, Cardiac and HIV Patients Describe Their Spirituality/Religiosity / T. E. Woods, G. H. Ironson // Journal of Health Psychology. – 1999. – № 4. – P. 393–412.
211. World Values Survey. – URL: <http://www.worldvaluessurvey.org> (accessed: 03.03.2020).
212. Wuthnow, R. After Heaven: Spirituality in America since the 1950s / R. Wuthnow. – Berkeley : University of California, 1998. – 286 p.
213. Wuthnow, R. Spirituality and Spiritual Practice / R. Wuthnow. // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by R. K. Fenn. – Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2001. – P. 306–320.
214. York, M. New Age Commodification and Appropriation of Spirituality / M. York // Journal of Contemporary Religion. – 2001. – № 3. – P. 361–372.
215. York, M. The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neopagan Movements / M. York. – Lanham : Rowman & Littlefield, 1995. – 392 p.