



Серия «Политология. Религиоведение»

2023. Т. 44. С. 136–149
Онлайн-доступ к журналу:
<http://izvestiapolit.isu.ru>

ИЗВЕСТИЯ
Иркутского
государственного
университета

Научная статья

УДК 211.5

<https://doi.org/10.26516/2073-3380.2023.44.136>

Новый атеизм как система взглядов в интерпретации Алана Никсона: введение и методология

Ю. Д. Смирнова, Р. Р. Фазлеева*

Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Аннотация. Анализируется исследовательский подход А. Никсона к пониманию нового атеизма как новой актуальной формы безрелигиозности общества. Выявляется, каким образом формировалась позиция автора и какова методология его понимания нового атеизма. Отмечается, что свою задачу при обсуждении истории свободомыслия Никсон видит в попытке контекстуального анализа антирелигиозного движения XXI в. (новые атеисты и их подгруппы), он связывает основные аспекты идеологии нового атеизма, которые обнаружил в ходе своего исследования, с более длительной историей антирелигиозного движения.

Ключевые слова: новый атеизм, теизм, иррелигия, безрелигиозность, секуляризм, секулярист, постсекуляризм, аккомодационизм.

Благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФ № 23-68-10056 «Моделирование межрелигиозных отношений в России: аутопойезис институциональной / вернакулярной религиозности (информатико-религиоведческий ресурс)».

Для цитирования: Смирнова Ю. Д., Фазлеева Р. Р. Новый атеизм как система взглядов в интерпретации Алана Никсона: введение и методология // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2023. Т. 44. С. 136–149. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2023.44.136>

Original article

New Atheism as a System of Views in Alan Nixon's Interpretation: Introduction and Methodology

Yu. D. Smirnova, R. R. Fazleeva*

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Abstract. The paper focuses on A. Nixon's approach to understanding new atheism as a new relevant form of religiosity in society. Analysis of the dissertation study helps to understand how the author's position was formed and what is the methodology for his understanding of new atheism. Nixon defines his task when discussing the history of free thought in an attempt to contextually analyze the anti-religious movement of the 21st century (new atheists and subgroups). His historical analysis of irreligion is a story that focuses on the appearance of differences between groups over time and the motives for such divergence and the appearance of groups. He links the measurements he discovered in his research to a longer history of the anti-religious movement.

Keywords: new atheism, theism, irreligion, irreligiousness, secularism, secularist, post-secularism, accommodationism.

© Смирнова Ю. Д., Фазлеева Р. Р., 2023

*Полные сведения об авторах см. на последней странице статьи.
For complete information about the authors, see the last page of the article.

Acknowledgments. The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 23-68-10056 “Modeling of interreligious relations in Russia: autopoiesis of institutional/vernacular religiosity (informatics and religious studies resource)”.

For citation: Smirnova Yu.D., Fazleeva R.R. New Atheism as a System of Views in Alan Nixon's Interpretation: Introduction and Methodology. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2023, vol. 44, pp. 136-149. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2023.44.136> (in Russian)

Наше исследование представляет собой подробный анализ отдельных глав диссертационного исследования Алана Гилберта Никсона, социолога религии, сотрудника Центра исследований религии и общества (Университет Западного Сиднея), изданного им в 2014 г.

Актуальность данного исследования обусловлена несколькими причинами. Во-первых, Никсон предлагает концептуальное оформление ключевых аспектов современной религиозности: постсекулярности, иррелигиозности, аккомодационизма, изучение которых помогает глубже понять причины возникновения идеологии нового атеизма. Во-вторых, интерес представляет методология изучения постсекуляризма как системообразующего понятия основных феноменов религиозного в современном обществе (то, что сам Никсон называет «обоснованной теорией»). И наконец, в-третьих, Никсон большое внимание уделяет понятию нового атеизма в его увязке с понятиями «иррелигия», «иррелигиозность». При этом вышеуказанные причины, на наш взгляд, обретают актуальное звучание в современном российском религиоведении в качестве примера диффузии идей западноевропейского понимания постсекулярной религиозности в отечественной науке.

Сам Никсон начинает свое исследование, как и положено, с обширного литературного обозрения. Как феномен новый атеизм возникает в среде англоговорящих исследователей, и его «первая волна» датируется 2004–2007 гг., в это же время публикуются знаковые произведения «четырёх всадников атеизма», как их называют: «Конец веры: Религия, террор и будущее разума» Сэма Харриса, «Бог как иллюзия» Ричарда Докинза, «Разрушение заклатья» Дэниела Деннета и «Бог – не любовь» Кристофера Хитченса. Если прибавить к ним произведение Виктора Стенджера «Бог: неудачная гипотеза», то можно собрать своего рода «пятикнижие нового атеизма» [5, p. 3]. Официально о начале эпохи «нового атеизма» было объявлено в книге *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* [3] в 2006 г.

Также Никсон добавляет в круг авторов нового направления Мартина Эмиса, Иэна Макьюэна, Филипа Пуллмана и Салмана Рушди. Кроме того, в дискуссию вступили некоторые мусульманские атеисты, например: Ибн Варрак, написавший критические работы *The Quest for the Historical Muhammad*, *The Origins of The Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, *Why I Am Not a Muslim*; Таслима Насрин – автор романа «Стыд и позор» о жизни индуистской семьи в среде мусульман, за который последовала фетва, разрешающая убийство автора; автор романов «Неверный» и «Кочевник» Аяан Хирси Али, сотрудничавшая с Тео ван Гогом в 2004 г. [Ibid].

Возникновение общественного атеизма в то время привело к появлению нового заметного игрока в сфере формирования общественного мировоззрения. Книги и личности, пропагандирующие атеизм и выступающие против религии, составили списки бестселлеров. Крупные продажи свидетельствуют о широком общественном интересе к таким вопросам, однако, отмечает Никсон, у нас очень мало данных о влиянии этой группы. Поэтому одна из важных задач исследования Никсона касается типов внутренних социальных разделений в нерелигиозной области и реальных мировых структур, возникающих в результате таких разделений.

В целом исследование включает в себя изучение вопросов, которые объединяют и разделяют «атеистов» и их мнения на протяжении всей истории данного движения и в настоящем времени. Таким образом, основной целью является изучение внутренних изменений в новом атеизме по отношению к истории и нынешней западной социальной среде. Новый атеизм можно рассматривать как важное публичное проявление безрелигиозности в постсекулярной сфере. Постсекулярная сфера в исследовании показана Никсоном как пространство, где религиозные голоса вновь присоединились к публичному разговору о нашем коллективном будущем, в котором соревнуются различные варианты современности. В этом контексте Никсон употребляет понятие «варианты современности» как тождественное понятию «светскость». А светскость в данном случае означает наличие множества внерелигиозных точек зрения, конкурирующих между собой в понимании феномена религии и веры и потому предоставляющих атеистам нового толка возможность выбора различных методов критики религии согласно индивидуальному предпочтению.

Если и есть одна вещь, которую мы узнали в начале XXI в., пишет Никсон, так это то, что мир никогда не стоит на месте. Неудача модернистских попыток создать окончательные утопии (или антиутопии), которые навсегда останутся совершенными обществами или совершенными теориями, кажется наивной перед лицом постоянно меняющегося общества и вселенной. Всем становится очевидно, что все социальные системы встроены в среду, которая меняется, и поэтому не может быть «окончательного решения» социальных проблем. Среди причин, подтверждающих эти факты, Никсон называет три важные даты: 1942 г. как начало Холокоста; 1989 г. и падение Берлинской стены, когда обещания политических социальных утопий становятся все менее реалистичным; 11 сентября 2001 г., когда изменилось само понятие секулярного. Ничто никогда не стоит на месте, и на самом деле многие системы, стоящие на месте, никогда не меняются, что означало бы конец их жизненной силы. В нашем контексте это означает то, что нерелигиозная система меняется внутри своего времени. Общество, встроеное в эту непрерывную переменную, представляет собой бурную массу идей и моделей поведения.

Первым из исследователей постсекуляризма Никсон называет Дж. Бекфорда, который в «Социологии религии» [1] отмечает, что дискурс вокруг идеи постсекулярного растет в научных кругах, несмотря на отсутствие согласованности и единства исследователей относительно описания концепции постсекулярного. Бекфорд предполагает, что в конце 1990-х гг. наблюдался

рост интереса к концепции постсекулярного. Диапазон значений постсекулярного носит междисциплинарный характер, но Бекфорд утверждает, что сильнее всего интерес к нему обнаруживается в теологии, религиоведении, философии, теории литературы, постколониальных исследованиях, социологии, антропологии, политологии, международных отношениях и географии. Бекфорд группирует эти различные виды употребления и анализа постсекулярного в шесть кластеров, чтобы обеспечить «общее структурирование позиций и аргументов».

Культурные ресурсы, которые Бекфорд называет «поддержкой современности и демократии», являются религиозными по своей природе, т. е. заложены в господствующих религиозных традициях мира. Поэтому он доказывает идею о том, что религиозные традиции могут использоваться для поддержки демократии с помощью своих собственных внутррелигиозных смысловых ресурсов, без необходимости отсылки к современным светским определениям данного понятия. Таким образом, в логике Бекфорда именно религиозный язык становится частью процесса осмысления постсекулярного общества и самокритичного размышления об основах западной либеральной демократии.

Логичным видится вывод, что множественные современности являются необходимым условием возникновения постсекулярных обществ. Для иллюстрации Никсон приводит исследование турецкого ученого Ахмета Кемечоглу [4], который предлагает широкий спектр примеров того, как светские и религиозные системы отношений переплетаются в Турции и Иране. Обе страны имеют многогранные и многоуровневые общественные сферы, в которых предполагаемая однородность социального пространства ставится под сомнение «постсекулярными социальными практиками», такими как ношение хиджаба в публичном пространстве (в данных противоположных примерах это видно по-разному). Тем самым доказывается то, что в указанных пространствах упомянутых стран сосуществуют светские и религиозные обычаи.

Важный момент для интерпретации концепции постсекулярного, по мнению Никсона, содержится в тезисе о том, что собственно изучение постсекулярного в научном сообществе парадоксальным образом оказывается никак не связанным с обсуждением безрелигиозности и атеистического мировоззрения. Исходя из этого, Никсон настаивает на необходимости увязывать постсекуляризм и атеизм.

Для нашего анализа концепции нового атеизма в трактовке Алана Никсона значимым является то, что версия постсекулярности, которую он поддерживает и одновременно критикует в этом исследовании, отходит от прогрессивных, эволюционных версий термина. Понятие «постсекулярность» у Никсона ближе к понятию «посттеология», в котором ясно раскрывается идея эволюции секулярного мировоззрения, в контексте которой все системы как религиозного, так и нерелигиозного мировоззрения находятся в общей среде, где они взаимосвязаны. При таком методе анализа секулярного как источника возникновения постсекулярного сама эволюция системы религиозных взглядов анализируется в процессе совместной эволюции с другими системами

(светскими, атеистическими) и притом по целому ряду уровней анализа. Эту методологию исследования постсекулярности, пишет Никсон, более уместно было бы назвать «нетелеологическим исследованием секуляризации» [5, р. 11].

Включив в свой анализ процессы структурного возникновения, Никсон показывает, что в обществе существует общее распределение таких понятий, как «религия» и «светскость». Это распределение означает, что в истории развития идей становится неизбежна некоторая форма непрерывности и общности. Никсон хочет доказать, что группа новых атеистов обеспокоена тем, что в постсекулярном мире существует пространство для религиозного. Они рассматривают религиозность в современном обществе как форму «аккомодационизма» [Ibid, р. 13] – приспособленчества современных светских государств к религиозной традиции как трансцендентной основе общественной морали. С точки зрения новых атеистов, процесс саморефлексии общества в отношении религиозного мировоззрения в публичной сфере становится проблематичным. Таким образом, новых атеистов можно рассматривать, по мнению Никсона, как часть процесса повторной секуляризации в постсекулярных обществах. Однако, как будет показано Никсоном, есть та часть этой группы, которая занимается именно такой самокритичной оценкой. Эти группы часто выступают против тех, кто придерживается новой атеистской точки зрения и представляет альтернативные версии западного светского проекта, которые взяли на себя критику эффективности собственной конкретной формы современности. Получается, что в нерелигиозной части постсекулярного поля присутствует также множество современностей. И то и другое можно рассматривать как часть возникновения постсекулярных обществ.

Никсон пишет о наличии двух концепций «нерелигиозности» и «светскости», предназначенных для обобщения всех существующих позиций, которые считаются нерелигиозными. И это дает целый ряд перспектив, включая атеистический, агностический, религиозно безразличный или религиозный векторы, а также некоторые формы или аспекты светскости, гуманизма и, действительно, самой религии.

Поскольку за последнее десятилетие область исследования нерелигиозности и атеизма быстро расширилась, это привело к использованию различных терминов в отношении религиозного свободомыслия. Никсон приводит такие примеры: иррелигиозность, религиозное сомнение, неверие, вольнодумство, агностицизм, (светский) гуманизм, рационализм, материализм, философский натурализм и (религиозный) скептицизм. И даже этот довольно исчерпывающий список оставляет за бортом некоторые термины, используемые теми или иными авторами. Обзор соответствующей литературы показывает, что есть много ключевых терминов, которые приняты в научном употреблении: «агностик», «атеист», «яркий вольнодумец», «гуманист», «материалист», «натуралист», «нерелигиозный», «рационалист», «скептик» и «секулярист». Добавим сюда также и то, что культурный контекст меняет значение каждого термина. Например, термин «секулярист» можно понимать в разных значениях – от «антирелигиозной» позиции до простого установления различия между религиозной и светской сферами. Если говорить об общем количестве

людей, которые не считают себя религиозными, одним из самых очевидных становится понятие «атеизм» как термин, который должен указывать на то, что кто-то не верит в Бога. Действительно, это стало обычным способом обозначения данной группы в настоящее время из-за преимущественно западного характера атеизма и из-за популярности этого слова в начале XXI в. Однако на сегодняшний день существует три основных понимания термина «атеист», которые преобладают в современных научно-академических и неакадемических дискуссиях:

1) человек, не верящий в Бога (принципиальное и осознанное решение отвергнуть веру в Бога (McGrath));

2) человек, который считает, что Бога нет (различие между неверующим в Бога и верующим в то, что Бога не существует (Shermer));

3) человек, которому просто не хватает Богов (Eller) [5, p. 24] («недостаток» следует интерпретировать в строго нейтральном и описательном смысле).

Каждое из этих определений демонстрирует вариации на тему несуществования божества (или божеств). Как правило, эти определения показывают разницу между позитивным и негативным атеизмом, когда позитивные атеисты отвергают веру в Бога, а негативные атеисты просто не видят причин верить. Позитивное определение непопулярно в новом атеистическом движении и часто используется религиозной оппозицией для указания на то, что новый атеизм на самом деле является формой религии или убеждений.

Отчасти путаница может возникнуть из-за того, что антирелигиозные ярлыки за последние несколько столетий приобрели множество вариантов и есть некоторая преемственность и изменения внутри и между групповыми ярлыками. Конкретная метка, используемая для группы, изменяется во времени, поскольку старые метки отбрасываются для тех, кто считается более подходящим в этот период, хотя метки редко исчезают полностью или по социологическим причинам. В качестве примера Никсон приводит так называемое постмодернистское христианство. По его мнению, оно зачастую является более гибким и менее организованным, чем модернистские версии христианства, и часто также имеет проблемы с модернистскими стилями религиозных организаций. В постмодернистском христианстве у человека преобладают личные отношения с Богом или Иисусом, а не конфессиональные. Таким образом, нападки на ограничительный характер религиозной организации, как правило, мало влияют на такие группы, поскольку они не считают, что являются частью «организованной религии». Общество меняется, изменяется отношение к Богу и религии, следовательно, атеистическое мировоззрение должно меняться вместе с ними или рискует утратить свою актуальность.

Далее Никсон рассматривает понятие «иррелигия» (и «иррелигиозность»), введенное Дж. Кэмпбеллом и определяемое как «те убеждения и действия, которые являются выражением враждебного отношения или безразличия к господствующей религии, вместе с указаниями на отказ от ее требований» [2]. Кэмпбелл сосредоточился на тех, кто конкретно отвергает религию, и у него наблюдается тенденция определять формы нерелигиозности таким

образом, что все нерелигиозные люди оказываются в пространстве нерелигиозного в целом. Таким образом, его концепция охватывает тех, кто безразличен к религии, и тех, кто к ней враждебен. Он называл эти группы «а-религиозными» или «нерелигиозными». «А-религиозные» знают о религии, но безразличны к ней, «нерелигиозные» просто не знают о религии и в силу этого не могут придерживаться конкретного мнения в отношении религии. Это довольно проблематичное отождествление религиозного безразличия с неявным отторжением религии заставляет людей, желающих сохранить видимость нейтралитета, войти в антирелигиозную категорию, делая их легитимным объектом для исследователей атеизма. В логике собственной интерпретации атеизма Никсон утверждает способ, при котором до тех пор, пока нерелигиозность индивида не станет явной (признаваемой индивидом), он остается в рамках нерелигиозной категории в целом как неявной формы нерелигиозности.

Одним из особенно интересных дополнительных понятий, которые вводит Кэмпбелл, является понятие «диапазон иррелигиозности». По его мнению, диапазон иррелигиозности может способствовать формированию идеального типа иррелигиозности, который мог бы помочь отличить «иррелигиозность от различных связанных с ней явлений религиозной реформы – религиозных предрассудков, квазирелигий и светскости». Кэмпбелл считает, что идеальный тип иррелигиозности подразумевает неприятие всех религий и всех составляющих религиозного явления, и ставит под сомнение нерелигиозность с точки зрения отсутствия, а не неприятия божественного, утверждая, что точка зрения «отсутствия Бога» является трудной основой для начала исследований. Он предполагает, что мнение об отсутствии сверхъестественного в контексте атеизма внутри нерелигиозных групп на самом деле может быть наследием прошлого негативного взгляда на Бога, а не подлинной оценки религиозной культуры с атеистической позиции. Подводя итог, Никсон говорит, что термин «иррелигиозность», введенный Кэмпбеллом, более уместно применять для описания тех людей, которые выступают явно против религии и сверхъестественного объяснения действительности. Сам Никсон называет людей в этой подгруппе нерелигиозной сферы «иррелигиозными», а не «атеистами», и полагает, что его исследование позволит избежать путаницы с использованием нынешним движением атеистического ярлыка и многих видов употребления термина «атеизм».

«Иррелигия» может быть определена только в конкретном социальном и культурном контексте, и этот процесс конкретизации имеет решающее значение, когда необходимо выявить примеры нерелигиозных убеждений и поведения. Даже там, где нет идеологии, будет существовать популярное представление об иррелигии, которое можно рассматривать как обычную норму. Таким образом, в очень общих чертах иррелигиозность была бы деизмом в конце XVIII в., а атеизмом – в XIX. В логике Никсона, сам атеизм, безусловно, не является новым, новые атеисты являются наследниками долгой истории атеистической философии, идущей от Юма через Милля до Рассела, а теперь Докинза и др.

Никсон согласен с Кэмпбеллом в его утверждении, что большинство характеристик, разделяющих религиозных/иррелигиозных людей, происходят

от неприятия традиционной религиозности. Разрыв с традицией оставляет открытыми все организационные формы, но также оставляет многих людей подозрительными по отношению к организации и поведению, которые как-либо напоминают церковь или религиозную структуру. Таким образом, в этих пространствах появляются аргументы против религиозности, что предполагает необходимость переговоров о новых нормах отношения к религиозному. Такие переговоры могут привести к реформе движения или потенциально расколу.

Далее Никсон проводит анализ современных работ в рамках нового атеистического движения, среди которых можно выделить три потока нападок, исползуемых для достижения атеистических целей:

1) представление о религии как общественном зле (все новые атеисты, но в особенности Докинз, Хитченс, Харрис) [5];

2) достоинства общественного атеизма и науки (Докинз, Грейлинг, Деннет) [Ibid];

3) достоинства религии со строго атеистической точки зрения (Харрис, Конт-Спонвиль, Де Боттон, Уилсон, Стедман) [Ibid, p. 34].

Первые две тактики нападок обычно используются «четырьмя всадниками атеизма», а третья – новой группой атеистов, которые заинтересованы в полезности религиозной терпимости, религиозных идей и практики религиозной толерантности для атеистов. Таким образом, даже в этом кратком обзоре взглядов представителей движения становится ясно, что новый атеизм не является монолитным идеологическим образованием. Нерелигиозный человек может быть откровенно враждебным к религии и активно добиваться ее прекращения, или, наоборот, другой нерелигиозный человек может быть просто безразличен к религии, а не активно враждебен ей. Как считает Никсон, можно легко представить себе многие другие подобные нерелигиозные ориентации с их собственными важными различиями.

Для того чтобы повлиять на общественное мнение в отношении религии, одни нерелигиозные люди считают, что они должны говорить о своих атеистических убеждениях публично. Напротив, другие уверены, что публичность в отношении их нерелигиозности либо слишком опасна, либо слишком конфронтационна. Поэтому латентный/публичный структурный аспект нерелигиозности касается чрезмерности и сознательности решения отдельного лица или группы публично демонстрировать или намеренно скрывать свою нерелигиозность.

Кэмпбелл определяет латентную иррелигиозность [2] как любую ситуацию, в которой человек знает о самом себе то, что он не верит в сверхъестественное, но скрывает это неверие от окружающих. Из-за стигматизации атеизма в большинстве обществ было бы уместно предположить, что эта группа составляла наибольшую долю атеистов, по крайней мере до сих пор. Однако, по мнению Никсона, эта группа не обязательно легко классифицируется, так как вместе с латентными атеистами в ней могут быть представлены люди, которые придерживаются той или иной формы нетрадиционной религии или нетрадиционной организационной структуры как пространства проявления

своих убеждений. Их скрытый характер означает, что мы не можем быть уверены, что они на самом деле являются атеистами.

Кэмпбелл вводит понятие латентной иррелигиозности, чтобы раскрыть идею того, что некоторые люди могут открыто не отвергать религию, но являться при этом в значительной степени нерелигиозными. Он предполагает, что один идеальный тип секулярного человека считает, что религия настолько не имеет отношения к его повседневной жизни, что он даже не осознает того факта, что отвергает Бога (данную категорию людей Никсон относит к «латентно нерелигиозным»). Индивид именуется как «латентный» задним числом, поскольку публично выступает как «нерелигиозный» или «явно нерелигиозный». Таким образом, термин является скорее описанием предельного состояния, чем действительным типом нерелигиозного индивида. Это категория перехода и может применяться только задним числом. Кэмпбелл полагает, что скрытый ответ может стать явным, если человека заставляют встать лицом к лицу с религией в виде социальной или культурной реальности. Возрождение значимости религии в обществе можно рассматривать как один из триггеров, с помощью которых может активизироваться латентный атеизм.

«Публично нерелигиозными» являются лица, открыто принявшие свой нерелигиозный статус. К ним относятся члены нерелигиозных организаций и отдельные лица, активно выступающие против религии. Несмотря на стереотип нерелигиозной индивидуальности, с XVIII в. существует много нерелигиозных организаций (включая деизм). Большинство, если не все, из этих организаций были открыто нерелигиозны просто из-за своей светской природы или как политическое движение. Даже в тех случаях, когда группа пыталась скрыть свою нерелигиозность (например, секуляристы), она часто определялась окружающим обществом как атеистическая. Таким образом, общественная и организованная иррелигиозность не является новым феноменом, как и собственно новый атеизм. Это особенно интересно, если смотреть на свободумыслие в отношении религии с точки зрения новых атеистов, у которых «старый атеизм» и «гуманизм» считаются скрытыми формами иррелигиозности по отношению к новому движению. По мнению Никсона, восприятие этих двух групп позволяет группе новых атеистов отделиться от более старых групп и, таким образом, обеспечивает уникальную идентичность для нового движения, даже если оно основано на внеисторических интерпретациях [5, р. 40].

Интернет обеспечивает более безопасное пространство для новых атеистов, удовлетворяя их потребность в анонимности. Необходимость публичного выражения нерелигиозной идентичности является предметом дискуссий в рамках движения нового атеизма, и, таким образом, скрытый/публичный аспект атеизма может быть идентифицирован как один из аспектов социологического структурирования этой области. По мысли Никсона, новый атеизм и его тайные/публичные дискуссии предлагают возможность изучения необходимости публичного выражения нерелигиозных взглядов в постсекулярном, постмодернистском пространстве современного развития общества, в котором светское и религиозное представлено в тесном взаимодействии.

Остановимся подробнее на собственной методологии исследования идеологии нового атеизма А. Никсона.

Будучи по преимуществу социологом, а не религиоведом, Никсон строит фундамент своего исследования на общеизвестных социологических приемах: обзор литературы, анализ данных, интервью, интернет-наблюдение за участниками. Вышеуказанные методы были объединены Никсоном с помощью подхода «обоснованной теории» [5, р. 52]. В логике автора, этот подход был использован для того, чтобы поддерживать свою теорию развития нового атеизма и сферу нерелигиозного в актуальном на момент анализа реальном контекстном поле. С точки зрения автора, эти перспективы важны, поскольку социальные системы часто состоят из ряда противоречивых тенденций, которые вызывают дифференциацию и возникновение субкультур и групп в рамках общей системы.

А. Никсон начинает свою главу о методологии с этнографических методов исследования, которые, по его мнению, предполагают сосредоточение внимания на моделях повседневной жизни, таких как убеждения, ценности, ритуалы и поведение, лежащие в основе социальных отношений. Этнографические методы описывают обстановку, действующих лиц, деятельность и значения, которые им приписываются. Свое «этнографическое исследование» Никсон начинает с открытой структуры сбора и анализа данных. Он использует данные исторического анализа литературы, материалов, сайтов и личностей, а также применяет подход, называемый им *Grounded Theory* («обоснованная теория», перевод наш. – *Авт.*), в котором данные постоянно сравниваются для того, чтобы обнаружить теоретические категории и структуры. Кроме того, автором используется модель насыщенного сравнения, при которой прошлые данные пересматривались в свете текущих данных до тех пор, пока ни в одной области не обнаруживалось новых данных. *Grounded Theory* имеет целью создание концепций, объясняющих, как люди решают свои основные проблемы независимо от времени и места.

Этнографическое исследование Никсона состоит из трех компонентов, которые в совокупности обеспечивают данные для анализа идеологии нового атеизма:

- 1) полуструктурированные интервью с «атеистами»;
- 2) интернет-наблюдение за участниками в нерелигиозной сфере;
- 3) исторический анализ нерелигиозного поля, включая академическую литературу [5, р. 53].

По мнению Никсона, одной из значимых целей данного исследования является получение доступа к субъективным формулировкам различных способов существования в качестве нерелигиозного человека в реальном мире. Совместному построению таких взглядов могут способствовать наблюдения за участниками через интернет и использование глубинных интервью, благодаря которым голоса становятся частью исследования. Важным обстоятельством в данном случае является то, что исследование Никсона позиционируется как независимое от традиционных «религиозных» категорий, использующих теоретический подход, в котором взгляды участников определяют формирование

теории. Исходя из вышеизложенного, выбранные методы анализа мировоззрения представителей нового атеизма помогли достичь этих целей исследования. Вслед за автором опишем подробно суть и логику каждого из методов.

1. Интервью. В рамках своего исследования Никсон изначально планировал провести до 50 полуструктурированных интервью с австралийскими атеистами. Изначально он сосредоточился на Австралии, поскольку обзор литературы не выявил практически ничего об атеизме в океаническом регионе. Был применен метод целенаправленной выборки с использованием метода «снежного кома», как это принято в качественных исследованиях, а единственным критерием отбора было то, что участник должен был идентифицировать себя как «австралийский атеист». Участники были найдены благодаря объявлениям в Twitter, Facebook, а также через Австралийское рационалистическое общество (RSA) и Совет австралийских гуманистических обществ (CAHS) [5, p. 54].

Никсону удалось найти 41 желающего участника, потом два добровольца были отклонены: один – потому что он считал себя в первую очередь буддистом, а другой – из-за слишком коротких ответов в анкете участника. Таким образом, было проанализировано 39 полуструктурированных интервью с людьми, идентифицирующими себя в качестве австралийских атеистов. Интервью проводились с октября по декабрь 2011 г.

Респондентам было задано 40 открытых вопросов, включая 8 демографических (опросники присутствуют в приложениях к диссертации А. Никсона). Вопросы были сгруппированы по следующим направлениям:

- 1) демографические данные;
- 2) мировоззрение и изначальная осведомленность в сфере религии/духовности, включая их путь к атеизму;
- 3) жизнь в качестве убежденного атеиста;
- 4) восприятие респондентом идеологии нового атеизма и его лидеров [5, p. 56].

При необходимости задавались дополнительные вопросы, чтобы уточнить ответы и расширить их.

Второй краткий набор вопросов был разослан участникам в январе 2012 г. Они были разработаны для дальнейшего уточнения вопросов о духовности и мировоззрении, которые в ходе первоначального интервью были признаны слишком широкими. Ответы на эти вопросы послужили основой для интернет-этнографии после проведения интервью. Собранные данные были подвергнуты реляционному анализу, чтобы обеспечить понимание построения смысла участниками. Затем данные были сопоставлены с литературными, сетевыми и историческими сведениями, собранными до этого момента, чтобы подтвердить или опровергнуть найденные темы. После анализа результаты были соотнесены с академической теорией и данными о тенденциях в целях обеспечения дальнейшей поддержки для включения или отклонения результатов интервью.

2. Анализ данных. Вышеуказанные интервью были проанализированы автором на предмет раскрытия основных тем. Затем собранные данные были

подвергнуты реляционному анализу, чтобы обеспечить понимание построения смысла участниками интервью.

Следует отдельно остановиться на том, как Никсон характеризует интернет и его возможности для проведения социологических исследований. По его мнению, интернет имеет несколько потенциальных последствий для религиозных и нерелигиозных групп:

1) предлагает анонимность, поэтому люди могут выражать свои взгляды без риска социальной изоляции;

2) обеспечивает мгновенный контакт между группами по всему миру, что помогает сблизить группы, разбросанные по всему миру;

3) предполагает качество «виральности». Виральность – это характеристика контента, которая определяет, с какой вероятностью читатели захотят поделиться публикацией. Виральный контент активно распространяется пользователями в соцсетях, мессенджерах и других каналах. Если создать настоящему виральный контент, то аудитория распространит его самостоятельно. Именно на этом и основана виральность;

4) предоставляет возможность создания специализированных групп доступным способом;

5) уменьшает возможности для цензуры, многие мнения могут быть переданы без вмешательства;

6) в силу анонимности интернет предполагает «кризис авторитета и кризис подлинности» [5, р. 58].

В современном нерелигиозном сообществе наблюдается смешение онлайн- и офлайн-миров, поскольку сообщество росло вместе с такими технологиями во время их повсеместного распространения на Западе. Таким образом, выборка Никсона, и он сам это признает, в значительной степени ограничена западными странами и населением, которое в основном расположено на их территории, но ее можно рассматривать как подходящую выборку для конкретного исследования, так как хотя новый атеизм и распространился в других странах мира, его лидерство и организационный локус находятся на Западе. Поэтому новый атеизм рассматривается автором как одна из демографических групп, хорошо представленная в интернете на момент проведения исследования. Это подтверждается и данными интервью, в которых почти все участники заявили, что они хотя бы по касательной, а во многих случаях и в основном, вовлечены в онлайн-овую иррелигию (77 %). Более того, даже глубоко специальные вопросы внутри атеистического сообщества появляются на графиках тенденций, созданных Google Trends, в то время как другие, более изученные, но небольшие религиозные группы не отражаются в этих графиках, что говорит о том, что новый атеизм не только присутствует в интернете, но и вызывает к себе достаточно высокий интерес.

3. Исторический анализ. Далее Никсон проводит исторический анализ, поскольку обнаруженные в процессе исследования измерения имеют свою собственную историю, хотя и не отраженную в оригинальных документах. По некоторым данным, новые атеисты являются наследниками долгой истории

свободомыслия и философии вольнодумства на Западе, начиная с древнеиндийской школы чарвака, древнегреческого атеизма, Д. Юма, Л. Фейербаха, Дж. С. Милля, К. Маркса, З. Фрейда, А. Камю, Б. Рассела, Ж.-П. Сартра и теперь Ч. Докинза и др. К этому, по мнению Никсона, следует добавить историю свободомыслящих людей и организаций от середины XVII в. и до наших дней, которые привносят свои собственные социологические, философские и другие аспекты [5, р. 78].

Свою задачу при обсуждении истории свободомыслия Никсон видит в попытке контекстуального анализа антирелигиозного движения XXI в. (новые атеисты и подгруппы). Его исторический анализ иррелигии – это история, которая фокусируется на появлении различий между группами с течением времени и мотивах такого расхождения и возникновения групп. Он связывает измерения, которые обнаружил в ходе своего исследования, с более длительной историей антирелигиозного движения. Никсон пытается представить эти вопросы через призму прошлого времени, а не подгонять историю к контексту настоящего, XXI в., а также указывает на специфические и периферийные проблемы каждого случая, поскольку эти аспекты могут проявляться по-разному в зависимости от проблем людей и групп той эпохи.

В каждой эпохе также существует множество взглядов – измерения социокультурного контекста Никсона, по своей сути, отражают это в силу их социологической дифференцирующей природы. Кроме того, Никсон считает нужным показать множество взглядов, присутствующих в том или ином периоде, даже если они не имеют прямого отношения к указанному измерению.

Обобщая вышесказанное, можно выделить основные моменты, к которым приводит А. Никсона избранная им методология исследования идеологии нового атеизма. С помощью этой методологии он выявляет восемь примеров того, как иррелигия может двигаться в направлении той или иной позиции по четырем измерениям поля. Этими измерениями являются: скрытое/публичное, приспособление/конфронтация, замещение/устранение и эмпатия/интеллектуальность.

Список литературы

1. *Beckford J. A.* The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken for Granted Institution to a Contested Resource // *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests* / J. G. Platvoet and A. L. Molendijk (eds.). Brill : Leiden, 1999. P. 23–40. URL: https://books.google.ru/books?id=gmcjPkrGTQ8C&redir_esc=y/ (дата обращения: 20.05.2022).
2. *Campbell C.* Toward a Sociology of Irreligion. New York : Herder and Herder, 1972. 171 p. URL: <https://archive.org/details/towardsociology0000coli/mode/2up/> (дата обращения: 24.09.2022).
3. *Clarke P.* The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. OUP Oxford, 2011. 1064 p. URL: <https://academic.oup.com/edited-volume/34355/> (дата обращения: 11.10.2022).
4. *Kömeçoğlu U.* Multifaceted or Fragmented Public Spheres in Turkey and Iran // *Multiple Modernities and Postsecular Societies (Global Connections)* / M. Rosati, K. Stoeckl (eds.), Ashgate : England, 2012. P. 41–60. URL: https://books.google.ru/books/about/Multiple_Modernities_and_Postsecular_Soc.html?hl=ru&id=I9sGDAAQBAJ&redir_esc=y/ (дата обращения: 15.12.2022).
5. *Nixon Alan G.* New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney.

2014. 361 p. URL: https://www.academia.edu/78282698/New_atheism_as_a_case_of_competitive_postsecular_worldviews/ (дата обращения: 24.12.2022).

References

1. Beckford J.A. The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken for Granted Institution to a Contested Resource. *JG Platvoet and AL Molendijk (eds.). The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. Brill, Leiden, 1999, pp.23-40. Available at: https://books.google.ru/books?id=gmcjPkrGTQ8C&redir_esc=y/ (date of access: 20.05.2022).
2. Campbell C. *Toward a Sociology of Irreligion*. New York: Herder and Herder, 1972, 171 p. Available at: <https://archive.org/details/towardsociologyo0000coli/mode/2up/> (date of access: 24.09.2022).
3. Clarke P. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. OUP Oxford, 2011, 1064 p. Available at: <https://academic.oup.com/edited-volume/34355/> (date of access: 11.10.2022).
4. Kömeçoğlu U. *Multifaceted or Fragmented Public Spheres in Turkey and Iran*. In: M Rosati and K Stoeckl (eds.), *Multiple Modernities and Postsecular Societies (Global Connections)*, Ashgate: England, 2012, pp 41-60. Available at: https://books.google.ru/books/about/Multiple_Modernities_and_Postsecular_Soc.html?hl=ru&id=19sGDAAAQBAJ&redir_esc=y/ (date of access: 15.12.2022).
5. Nixon Alan G. *New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences*. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 2014, 361 p. Available at: https://www.academia.edu/78282698/New_atheism_as_a_case_of_competitive_postsecular_worldviews/ (date of access: 24.12.2022).

Сведения об авторах

Смирнова Юлия Дмитриевна
кандидат философских наук, доцент,
кафедра религиоведения
Казанский (Приволжский) федеральный
университет
Российская Федерация, 420008, г. Казань,
ул. Кремлевская, 18
e-mail: myphilosophy@mail.ru
ORCID: 0000-0003-2766-7318

Фазлеева Регина Ринатовна
кандидат философских наук, доцент,
кафедра религиоведения
Казанский (Приволжский) федеральный
университет
Российская Федерация, 420008, г. Казань,
ул. Кремлевская, 18
e-mail: pagua@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-1402-8779

Information about the authors

Smirnova Yulia Dmitrievna
Candidate of Sciences (Philosophy), Associate
Professor, Department of Religious Studies
Kazan (Volga Region) Federal University
18, Kremlyovskaya st., Kazan, 420008,
Russian Federation
e-mail: myphilosophy@mail.ru
ORCID: 0000-0003-2766-7318

Fazleeva Regina Rinatovna
Candidate of Sciences (Philosophy), Associate
Professor, Department of Religious Studies
Kazan (Volga Region) Federal University
18, Kremlyovskaya st., Kazan, 420008,
Russian Federation
e-mail: pagua@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-1402-8779