

**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК
И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ**

Кафедра религиоведения

Р.Р. ФАЗЛЕЕВА

*Размышляя о секулярном и постсекулярном:
тенденции анализа и формы проявления*

Монография

Казань

2024

УДК 211.5
ББК 86.7я73
Ф16

*Печатается по решению Ученого совета Института
социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского
(Приволжского) федерального университета
Протокол № 3 от 16 мая 2024 года*

Научное издание

Рецензенты:

советник ректора по стратегическим инициативам, директор НИИ
социальной философии Казанского инновационного университета имени В.Г.
Тимирязова, д. филос. н., профессор кафедры философии и социально-
политических дисциплин О.Д. Агапов
заведующая кафедрой религиоведения Института
социально-философских наук КФУ, к. филос. н. Е.В. Кузьмина

Фазлеева Р.Р.

**Ф16 Размышляя о секулярном и постсекулярном: тенденции анализа и
формы проявления.** Монография /Р.Р. Фазлеева – Казань: Издательство
«Вестфалика», 2024. – 106 с.

Данная монография знакомит читателя с актуальными проблемами существования религиозного в современном контексте развития общества, в котором сосуществуют как минимум две тенденции личного и общественного мировоззрения: секулярное и постсекулярное. Религия, будучи одним из фундаментальных институтов человеческого общества, не может не поддаваться влиянию изменений в социуме. Наряду с процессом адаптации сложившихся традиционных религиозных организаций и форм религиозного мировоззрения, в киберпространстве возникают совершенно новые формы религиозного и квазирелигиозного: киберутопия, пародийная религиозность, иррелигия, гиперрелигия и гиператеизм. Отдельное внимание уделяется движению и идеологии нового атеизма.

Монография предназначена для преподавателей, аспирантов, магистрантов и студентов религиоведческих специальностей, а также для всех, интересующихся религиозной проблематикой.

© Фазлеева Р.Р., 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Глава I. Исследование феномена постсекулярного в разнообразных аспектах современности	5
§1. Тенденции анализа постсекулярного в современных религиозноведческих исследованиях	5
§2. Понятие «светского» как возможного единства между секулярным и религиозным мировоззрением	17
§3. Постсекулярное воображение как пространство примирения секулярного и религиозного мировоззрения	24
Глава II. Новые формы религиозного в культуре цифрового общества	29
§1. Виртуальное пространство как единство утопического и дистопического дискурсов	29
§2. Гиперреальная религия и гиперреальный атеизм как новые формы отношения к религиозности в пространстве цифрового потребления смыслов.	36
§3. «Бедная вера» как минимум религиозности в постсекулярном обществе.	41
§4. Пародийная религиозность: попытки определения и предпосылки возникновения	46
§5. К вопросу о возможности «соборного единства» в виртуальном пространстве: возможности и ограничения	52
§6. Аспекты популярности некоторых интернет-сайтов религиозных конфессий в русскоязычном сегменте Интернета	55
Глава III. Поиск духовности вне религии в идеологии нового атеизма	62
§1. Новый атеизм как система взглядов в интерпретации Алана Никсона: введение и методология	62
§2. Идеология нового атеизма как вариант «множественных версий современности» постсекулярного общества	77
§3. Новый атеизм как критика религиозного и поиск духовности вне религии	88
Заключение	97
Использованная литература	98

Предисловие

Как известно, новая реальность предполагает и новые методы ее изучения, с целью определения новых феноменов и закономерностей, возникающих в процессе изменения исследуемой реальности. В связи с этим, не претендуя на окончательную завершенность и полную систематизацию, в данной монографии была предпринята попытка упорядочивания и обобщения различных представлений о содержании и значении таких понятий как: секулярное и постсекулярное, светское в его взаимодействии с религиозным мировоззрением, пародийная религиозность, «бедная вера» и гиперреальная религия, а также новый атеизм как идейное течение, вдохновленное секулярной культурой современного общества.

Само название монографии - «Размышляя о секулярном и постсекулярном: тенденции анализа и формы проявления» - предполагает ее разноплановую структуру вне строгой иерархии тем. В главах и параграфах исследования анализируются значимые аспекты становления и развития секулярного и постсекулярного мировоззрения.

Во-первых, предлагается обзор основных тенденций рассмотрения феномена постсекулярного в целом. В данной работе рассматриваются концепции постсекулярности как российских (А. Морозов, А. Кырлежев, В. Карпов и др.), так и западных исследователей религии (Э. Грили, Ч.Тейлор, П.Бергер, Дж. Капуто и др.) Также стоит отметить, что анализу и систематизации подвергаются как исследования, носящие теоретический, философский характер (Дж. Ваттимо, Дж. Капуто, А.Кырлежев, М.Эпштейн), так и работы, опирающиеся на эмпирические исследования социологов религии (Р. Старк, П.Бергер, Э. Грили, Ч.Тейлор). Кроме описания тенденций исследования постсекулярного, в работе проводится анализ понятий, напрямую связанных с ним, а именно: светское как понятие-посредник между секулярным и религиозным мировоззрением и идея постсекулярного воображения, являющегося основой возникновения особого направления художественного творчества – постсекулярной литературы.

Во-вторых, в данном исследовании происходит выделение и описание новых форм религиозного в культуре цифрового общества, а именно: религия в контексте виртуального пространства, «интернет-соборность» и проблемы функционирования религиозных обществ внутри сети интернет, гиперреальная религия и гиперреальный атеизм, возникающие и развивающиеся в киберпространстве новых типов коммуникации.

Наконец, в монографии особое внимание уделяется идейному наследию движения новых атеистов как несомненному выражению секулярного сознания современной эпохи, противостоящему традиционной религиозности и, в то же время, пытающемуся вступить с ней в продуктивный диалог.

Глава I. Исследование феномена постсекулярного в разнообразных аспектах современности

Всплеск интереса к проблеме постсекулярного понимания мира произошел в конце 90-х годов XX века. Постепенно понятие постсекулярного приобрело разнообразные оттенки, а в XXI веке проблема адекватного анализа данного явления стала еще более сложной и разносторонней. Феномен постсекулярности захватывает проблемные поля широкого спектра дисциплин от философии и теологии до культурологии или международных отношений, в связи с чем достаточно сложно предположить возможность создания единой теории постсекулярности. Однако по-прежнему актуальным остается вопрос: насколько смыслы, приписываемые постсекулярному в различных академических сферах, являются последовательными и непротиворечивыми? В настоящее время ощущается острая необходимость, как минимум, систематизации и «наведения порядка» в растущем разнообразии значений этого термина.

§1. Тенденции анализа постсекулярного в современных религиоведческих исследованиях

Исходя из контента проанализированных источников, мы склонны придерживаться точки зрения, согласно которой весь широкий спектр идей и концепций постсекулярности можно разбить на три обширные группы.

Поскольку сам термин «постсекулярность» уже семантически связан с процессом секуляризации, то в основе нашего деления множества представленных теорий лежит специфика взаимоотношений между этими двумя феноменами.

К первой группе, на наш взгляд, стоит отнести критиков секуляризации и скептиков, отрицающих ее как таковую. Сторонники этих позиций придерживаются мнения, что секуляризация никогда не отражала истинное состояние религиозных изменений, таким образом, необходимо полностью отказаться от несостоятельной и ошибочной концепции, а взамен следует говорить о современной религиозной ситуации в терминах постсекулярного.

В рамках данного направления крайне радикальные взгляды высказываются исследователями, обвиняющими секуляризацию в том, что она – не более чем корыстная уловка и идеологический миф, созданный «рациональными интеллектуалами». Стоит отметить, что подобная точка зрения характерна как для отечественных ученых, так и для представителей западной науки. В частности, А. Морозов утверждает, что «...секуляризация как всеобъемлющий процесс больше не существует. Причем не в том смысле, что «процесс» завершился, и началась «постсекулярная эпоха». А скорее всего в том смысле, что никакого «процесса» и не было. А было только самописание рационалистического сознания, которое и выделяло этот

процесс как существующий»¹. Разделял такую позицию и Дэвид Мартин (впрочем, только на раннем этапе своих исследований), предлагая «вычеркнуть секуляризацию из социологического словаря», поскольку она есть не что иное, как лишь идеологический конструкт². Питер Глазнер также рассматривал секуляризацию как миф, распространяемый враждебными по отношению к религии идеологиями³, а согласно Дж. Хаддену секуляризация изначально являлась скорее не нуждавшейся в доказательствах идеологией определенного круга ученых, нежели систематически обоснованной теорией; логическая структура ее несовершенна, а эмпирические исследования и развитие НРД в считавшихся секуляризованными обществах только опровергают теоретические положения⁴.

Наряду с данной тенденцией, в среде исследователей религии есть мнение о том, что понимание постсекулярного сводится не столько к социокультурной ситуации «после секуляризации», сколько лишь к дискурсу «после теории секуляризации». Высказываются предположения, что «секуляризация, как теория о будущем развитии общества, все чаще оказывается вне связи с реальными событиями, религия не исчезает»⁵. Этот тезис совместим с тем, что в течение нескольких десятилетий в определенных частях мира секуляризация могла являться определяющим процессом, прежде чем, наконец, не угасла, или, даже, пока процесс не пошел в обратном направлении. В качестве иллюстрации можно привести точку зрения католического социолога Э. Грили, считающего, что, если секулярные процессы и имеют место быть, то только среди интеллектуалов, в целом же наблюдается расхождение между теорией, декларирующей упадок религиозности, и эмпирическими данными⁶. Вопреки прогнозам, потребность человечества в религии не только сохранилась, но и благодаря современным вызовам времени стала еще более острой. Преодоление одиночества, неуверенности в жизни, обеспечение чувства зависимости, поддержка духовной близости людей – эти функции религии по-прежнему актуальны в наши дни.

Вторит Грили и американский социолог религии Родни Старк: «После ... полностью провалившихся пророчеств и непонимания прошлого и

¹ См.: Морозов А. (2007). Наступила ли постсекулярная эпоха? // Континент, N 131. <http://magazines.russ.ru/continent/2007/131/mo9.html>

² Martin D. (1969). *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. L.: Routledge and Kegan Paul, 164 p. - p. 30

³ Glasner P. E. (1977). *The Sociology of Secularization: a Critique of a Concept*. L. 137 p. - p. 5

⁴ См.: Hadden, Jeffrey K. (1987) *Toward desacralizing secularization theory*. *Social Forces*, Vol. 65, No. 3, pp. 587-611. <http://www.jstor.org/stable/2578520>

⁵ Jacobsen Douglas and Jacobsen Rhonda Hustedt. (2008). *The American University in a Postsecular Age: Religion and the Academy*. New York. Oxford University Press. <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195323443.001.0001/acprof-9780195323443>

⁶ Greeley A.M. (1969). *Religion in the year 2000*. New York. Sheed and Ward

настоящего, наступило время похоронить доктрину секуляризации на кладбище ложных теорий и прошептать: «Покойся с миром»¹. Согласно его эмпирическим исследованиям, в настоящий момент в Европе индивидуальная религиозность по-прежнему велика, а уровень воцерковленности и до модернизации был невысок, в США же, напротив, статистические показатели религии не только сохранились стабильно высокими, но даже возросли за последние сто пятьдесят лет. Что же касается остального мира, то хоть теоретики и определяют секуляризацию как глобальный процесс, но основные дискуссии все же остаются христианоцентричными.

К группе критиков секуляризации можно отнести и П.Бергера, когда он в ряде последних своих работ указывает на несостоятельность как термина «постсекулярность», так и «десекуляризация». Основанием для такой позиции является то, что и тот и другой термин подразумевает некоторую хронологическую последовательность: предполагается, что «мир одно время был секулярным, а теперь стал постсекулярным... но... мир никогда не прекращал быть религиозным»². Впрочем, следует заметить, что выводы, которые делает Бергер из этого утверждения, хоть и предполагают радикальный пересмотр оснований теории секуляризации, но не упраздняют ее как таковую. Критике подвергается лишь одна из базовых идей секулярной теории, заключающаяся в том, что Америка является религиозным исключением из секулярного правила. В вышедшей в 2008 году книге «Религиозная Америка, секулярная Европа?»³ Бергер, совместно с Г. Дэви, разрушает стереотипы о США как о стране, не подчиняющейся теории секуляризации: в отношении уровня религиозности Штаты ничем не отличаются от подавляющего большинства стран мира, а вот Европа, напротив, оказывается настоящим исключением. Таким образом, после лишения статуса общемировой и универсальной теории, секуляризация оказывается не в состоянии адекватно отражать современную действительность.

По утверждению западных исследователей проблемы секулярного⁴, критика классической теории секуляризации может быть сведена к трем принципиальным возражениям. А именно, сомнения в: 1) ее якобы универсализме, 2) ее значимости как базовой теории процесса, и 3) ее модернистской нормативной предвзятости. Несмотря на то, что парадигма

¹ Stark R. Finke R. (2000). *Acts of Faith*. Berkeley, CA: University of California Press. 257 p.

² Бергер П. (2011). «Недоработанная концепция»: Религиоведческие исследования = *Researches in Religious Studies*.: №1-2 (5-6). — М., 2011. — с.184

³ См.: Berger P., Davie G. and Focas E. (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate Publishing LTD

⁴ См.: Wohlrab-Sahra Monika, Burchardt Marian. (2012). *Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities // Comparative Sociology* 11(6). — P.875-909 http://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/kuwi/files/2014/02/Multiple_Secularities_CoSo.pdf

секуляризации часто рассматривается как европоцентричная и антирелигиозная, тем не менее, недавние исследования секуляризма определяют себя как сочувствующие религии. Порой эти исследования солидаризуются с идеей «естественной» религиозности среди населения, а также выступают в форме так называемого «идеологического секуляризма», основанного на союзе между политической и академической элитами. Таким образом, если раньше понятие секулярного рассматривалось как средство освобождения от ограничений традиционных и религиозных авторитетов, то теперь, в контексте современных дискуссий о секулярном как явлении, религия предстает пространством свободы, а сам процесс секуляризации - в качестве общего принципа регламентации и исключения.

По мнению российского исследователя постсекуляризма А. Кырлежева, за этим инструменталистским отношением к секуляризму стоит конкретная эпистемологическая позиция и онтология: определенная разновидность рационализма, опирающегося на идею естественной рациональности мира и человека. В этом случае именно «разоблачение сконструированности и идеологичности секуляризма — как эпистемологической позиции и онтологии, а также как соответствующей социальной теории и практики — создает новую культурную ситуацию, которую и именуют постсекулярной»¹. С точки зрения Кырлежева, секуляризм является пострелигиозным мировоззрением и позитивистским жизненным проектом в принципиально посюстороннем мире, лишенном трансцендентности, присущей религии. Сама идея постсекулярного появляется тогда, когда выясняется, что сама рационалистическая позиция является по существу произвольным эпистемологическим выбором. Следствием этого становится то, что перед лицом конкретных современных проблем рационализм и вытекающий из него секуляризм обнаруживает свою несостоятельность и утрачивает верховный авторитет. Однако главным промахом секуляризма, по мнению Кырлежева, является то, что он превращается в догматическую идеологию, остро нуждающуюся в продуктивной критике, чем, собственно, и оказывается постсекуляризм, так как: «важнейший смысл постсекуляризма состоит в указании на необходимость анализа и переосмысления секуляризма»².

Как известно, современная реальность в рамках одного общества характеризуется растущей множественностью разных убеждений, ценностей и мировоззрений. По мнению Дж. Ваттимо, гуманистическая культура начала XX в. подняла протест против тотальной организации общества, связанной с

¹ Кырлежев А. (2013). Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире. / Журнальный клуб Интелрос «Отечественные записки» - №1. – 2013 <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennyye-zapiski/o1-2013/19621-sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire.html>

² Там же.

рационализмом и объективизмом¹. Современный, плюралистический мир более не поддается интерпретации, стремящейся во что бы то ни стало свести его к единству во имя окончательной истины. В силу плюрализма постмодернистской эпохи сегодня бытие понимается всего лишь как событие, а истина, переставая быть выражением вечных смыслов, становится историческим посланием, на которое мы должны дать ответ. Важно, что подобное понимание истины распространяется на теологию и религию.

В связи с подобным пониманием «множественной современности» в среде социологов религии в последнее десятилетие продолжают споры относительно теории секуляризации. В них предполагается, что распространенные в мире концепции национального государства, парламентской демократии, верховенства права, либеральной рыночной экономики, научной рациональности, могли бы привести к аналогичной модели социальной организации общества, в которой религии будут достоянием частного пространства личности. В более ранних дискуссиях казалось очевидным, что рост благосостояния и личной безопасности будет идти рука об руку с уменьшением участия в религиозной жизни. Однако в современном контексте исследований, в частности Ч. Тейлор, занимает критическую позицию утверждая, что теории секуляризации были в основном «историями вычитания», основанными на идее, что секуляризация разворачивается как освобождение от более ранних форм знания, в которых в конечном счете и проявилась природа человека. Он делает различие между процессом секуляризации как вытеснением религии из публичного пространства и понятием секулярного как ослабления религиозного убеждения. В конечном итоге, основное внимание им уделяется секуляризации как изменению «условий веры» в ситуации возникновения исключительного гуманизма. Тейлор осознает и поддерживает идею множественных современностей, подчеркивая, что «секулярность, как другие черты «современности» (...) находит довольно разные выражения, и развивается под давлением различных требований и стремлений в разных цивилизациях»².

На данный момент ученые утверждают, что дискуссия о секуляризации в социологии может быть продуктивной в связи с недавними дебатами в теории современности, в частности, о «множественных современностях» как о перспективах в социологии культуры. Подход «множественных современностей» настаивает на незаменимости понятия современности, но без упора в односторонней ориентации на якобы «универсальную» западную

¹ Ваттимо Д. (2007). После христианства М.: Три квадрата, 2007. — 172 с. <http://predanie.ru/vattimo-dzhannigianteresio-gianni-vattimo/book/216427-posle-hristianstva/>

² Taylor Charles. (2007). A Secular Age / The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, 887 p. - p.22 http://www.academia.edu/11558528/Charles_Taylor_A_Secular_Age_2007

модель. Это также означает, что разнообразные исторические вариации того, как именно происходит разделение религиозного и светского в обществе является понятным и не может быть сведен к структурным и институциональным аспектам. Понятие «множественных секулярностей» опирается на признание того, что представления о секулярном и светском в целом обвиняются в очень расходящихся значениях, которые связаны с различными политическими и культурными контекстами и социальными конфликтами в истории обществ. Несмотря на то, что неизбежно эти социальные конфликты приводят к различной социальной динамике, они всегда сосредоточены на конкретных культурно-исторических путях проведения границ и различий между религией и другими сферами социальной практики. Современные социологи религии истолковывают эти способы с точки зрения четырех «идеальных типов» процесса секуляризации общества: 1) секулярность (светскость) ради личной свободы (М. Лютер, Д. Локк, А. Токвиль); 2) секулярность как способ уравнивания религиозного многообразия (на примере Индии, индо-пакистанского конфликта); 3) секуляризация ради национальной интеграции и развития (пример развития Турции, религиозность посткоммунистических стран); 4) секуляризация ради обретения независимости от сословных ограничений (эпоха Возрождения, появление буржуазии)¹. С одной стороны, эта концептуализация признает расходящиеся структуры смысла, которые затем аккумулируются в понятии секулярного в различных обществах. С другой стороны, эти различия доказывают, что преобразования общественного места религии разворачиваются как, в принципе, сравнимые процессы. Таким образом, в современном мире многочисленных и запутанных «множественных современностей» одни и те же мотивы секуляризации имеются в представлениях различных обществ.

Так же как современные теории признали существование «множественных современностей» и «многих глобализаций», некоторые российские исследователи предлагают признать многообразие контрсекуляризационных процессов по всему миру. В частности, Карпов, следуя за идеально-типической периодизацией секулярной эпохи, предложенной Тейлором, характеризует контрсекуляризационные процессы в контексте триады «Старый порядок»-«век мобилизации»-«век аутентичности»². На смену религиозному догматизму строго иерархичного, вертикально организованного «Старого порядка» приходит секуляризованное,

¹ Wohlrab-Sahra Monika, Burchardt Marian. (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities // *Comparative Sociology* 11(6). – p.904-905

http://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/kuwi/files/2014/02/Multiple_Secularities_CoSo.pdf

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

горизонтально интегрированное общество «века мобилизации». Затем наступает «век аутентичности», в центре которого находится индивидуалистическое стремление к подлинному самовыражению личности. По мнению Карпова, «контрсекуляризационные движения «века мобилизации», принимают форму органицистских религиозных идеологий массовой мобилизации и горизонтальной интеграции», а «контрсекуляризационные движения «века аутентичности», напротив, ведут к распространению новых религиозных течений и / или оживлению крайне консервативных и традиционалистских групп, не обязательно связанных с национальной интеграцией или другими «горизонтальными» идеологиями¹.

Подводя итог вышесказанному, можно предположить, что рассмотренные выше теории «множественных секулярностей» и контрсекуляризационных процессов лишней раз доказывают возможность анализа феномена секулярного в продуктивном для социологии религии аспекте, а также рассматривать постсекулярное не столько как инструмент критики, сколько как способ определенной саморефлексии секулярного.

Еще одним распространенным аргументом в пользу понимания современного мира как постсекулярного является то, что секуляризм – как обобщающий термин для различных идейных антирелигиозных течений современности – создал такие проблемы в обществе, на которые только новые, постсекулярные, религиозные ответы могут считаться целесообразными. Да, секуляризация повлияла на уменьшение роли институциональных религий, на снижение религиозного авторитета, что повлекло за собой переориентацию на посястороннюю жизнь «здесь и сейчас», однако, более важно, что в то же время современность создала новые риски и страхи, которые вновь порождают религиозность. Поэтому постсекулярность может стать важнейшим этапом исторического развития, создающим благоприятные условия для зарождения и развития новых форм религиозности. В постсекулярную эпоху религия «с необходимостью должна будет заполнить вакуум, созданный в XX веке провалом светского материализма... Действительно, можно утверждать, что непосредственным следствием полной и явной неудачи секуляризма является новый религиозный Ренессанс, который наблюдается по всему миру»² (Morales, 2007).

Таким образом, одной из причин для того, чтобы говорить в терминах постсекулярного, является убежденность в том, что идеи секулярности и секуляризма были или «умыслом» или ошибкой. Поэтому к первому классу

¹ Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации. (2012) / В. Карпов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. - №2 (30). – С.114-164 - С.160

² Morales, F. (2007). The Post Secular Age. «Dharma Bhasha»: 1-6.
<http://www.veda.harekrnsna.cz/bhaktiyoga/secular.htm#1>

нами были отнесены те идеи о постсекулярности, которые стремятся указать на несовершенства и слабые места в теориях секуляризации.

Ко второй группе – назовем ее «с опорой на светское, секулярное» - следует отнести исследователей, которые вместо того, чтобы рассматривать постсекулярность только как корректирование ошибок секулярности, предпочли увидеть в ней некое прогрессивное развитие, основанное на достижениях как религиозной, так и секулярной эпох. В современной действительности постсекулярное разрушает границы публичного и частного, светского и религиозного, что приводит к участию религии в политике, общественных дебатах, а также допускает ресакрализацию некоторых областей жизни. Постсекулярность «принимает светские ценности, такие как свобода, выбор, разнообразие, ценность человека и его судьбы...»¹. Нотт отмечает, что постсекулярность также предусматривает диалектику отношений в области знания, где и религиозные, и светские (секулярные), и постсекулярные представления равно востребованы.

Таким образом, эта позиция связана с пониманием постсекулярного как «пересмотра категоричных секулярных перспектив, а не как возвращения религии туда, где она какое-то время отсутствовала»². Ключевой идеей выступает отказ от необходимости противопоставлять религиозное и светское, постсекулярность – это не столько отрицание светского образа жизни и мыслей, сколько более тонкий подход к религии, основанный на достижениях секуляризма.

В более глубоком, онтологическом и экзистенциальном смысле подобную точку зрения обосновывает в своей книге «После христианства» Дж. Ваттимо³. Он отмечает тот факт, что обычно секуляризацию понимают как событие расставания с религией, событие, которое следует отменить и нейтрализовать, дабы восстановить подлинный, прямой смысл сказанного. Ваттимо же хочет попытаться показать, что нового может открыться в нынешнем возвращении религии, если понимать секуляризацию как конститутивный аспект истории бытия и, следовательно, истории спасения. По мнению Ваттимо, Бог, заново обретаемый в постметафизическом мире постмодерна, — это не более чем Бог книги; однако не только в субъектном значении родительного падежа: это не только автор библейского откровения; но также и в объектном падежном значении: это Бог, который открывается нам лишь посредством книги, но не тот Бог, который «существует» как «объективная» реальность, возможная вне провозвестия о спасении; ибо

¹ Knott, Kim. (2010). Cutting through the postsecular city: A spatial interrogation. In *Exploring the postsecular: The religious, the political and the urban*, edited by Arie Molendijk, Justin Beaumont, and Christoph Jedan, pp. 19–38. Leiden, The Netherlands: Brill.

² Harrington, Austin. (2007). Habermas and the “post-secular” society. *European Journal of Social Theory* Vol. 10, No. 4, pp. 543–60. <http://est.sagepub.com/content/10/4/543>

³ Ваттимо Д. (2007). *После христианства*. М.: Три квадрата, 2007. — 172 с. <http://predanie.ru/vattimo-dzhannigianteresio-gianni-vattimo/book/216427-posle-hristianstva/>

спасение возведено нам Священным Писанием и живой традицией церкви через череду исторически меняющихся форм, в которых оно подвергается непрестанной реинтерпретации сообществом верующих. В такого Бога нельзя верить в «сильном» значении этого слова, как если бы его существование было доказано с большей достоверностью, чем существование чувственно воспринимаемых вещей или объектов физики и математики. Таким образом, в логике рассуждений Ваттимо, поскольку современное общество секуляризуется, то происходит это потому, что секуляризация представляет собой тот позитивный способ, которым общество отвечает на зов собственной религиозной традиции. Более того, религиозный опыт, в той форме, в какой он присутствует в культуре Запада является бесконечно длящимся «убийством» Бога, ибо в этой задаче воплощен смысл самой религии.

В свою очередь, руководитель лондонского Центра постсекулярных исследований М. Кинг также указывает на то, что постсекулярное имеет потенциал для создания нового религиозного образа мыслей, но только в том случае, если оно признает демократические права на свободу самовыражения¹. В данном контексте, с точки зрения гражданско-правовых и политических отношений, интересна позиция Б. Трейнора, прямо вводящего в дискуссию о постсекулярном общественном развитии понятие постсекулярного государства². По его мнению, на данный момент существует отход от классической модели либерального общества, в котором поддерживается разделение сакрального и секулярного, а государство является нейтральным третейским судьей, беспристрастно регулирующим деятельность религиозных и светских организаций. В контексте развития постсекулярного общества Трейнор указывает на необходимость перехода к постсекулярной модели либерального государства, которое должно вновь стать для общества объединяющим началом, перестав практиковать преднамеренное безразличие к внутренней жизни своих граждан и их ассоциаций. Представление о том, что либеральное государство может себя оправдать автономно, без каких-либо теологических или метафизических оснований имело для секулярного государства серьезные последствия, которые новое постсекулярное государственное устройство обязано преодолеть. Постсекулярное государство, по утверждению Трейнора, «реинтегрирует сакральное в коллективную жизнь либерального общества и тем самым компенсирует «дефицит обоснования» секулярного (чисто процедурного и нейтрального) либерального государства»³. Таким образом, как и в случае оставшегося в

¹ King, Mike. (2005). Art and the postsecular. Journal of Visual Art Practice Vol. 4 No. 1, pp. 3–17. <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/King,%20Art%20and%20the%20Postsecular.pdf>

² Трейнор Б. (2012). Теоретизируя на тему постсекулярного общества / Б.Трейнор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. - №2 (30). – С.178-213

³ Там же. – С.185

прошлом секулярного либерального государства, современное постсекулярное либеральное государство продолжит сохранять нейтральное отношение к мировоззренческим вопросам, но оно также будет стремиться искать связующие их нити.

В контексте анализа второй группы исследователей постсекулярного, важно отметить, что сторонники уважительного отношения к достижениям секулярной традиции обращают внимание на необходимость различать пре- и пост-секулярное с целью защитить последнее от любых вмешательств пресекулярных ценностей, которые современность справедливо, по их мнению, отвергает за неприятие свободы и демократии.

Пожалуй, одним из самых откровенных заявлений о понимании постсекулярности как прогрессивного достижения, основанного на результатах секулярности, стоит считать слова Джона Капуто о том, что «пост-» в постсекулярном следует понимать не в смысле «игра закончена», но в смысле «после прохождения через» современность»¹, т.е. с одной стороны, нет опасности возникновения иррационального релятивизма, а с другой – опасности возвращения к прежней консервативной до-современности. Постсекулярное мировоззрение, по его мнению, должно предстать перед нами как символ Нового Просвещения, продолжающего Просвещение прежнее, но уже иными средствами, и просвещенного относительного старого. Выступая против возврата к пресекулярным ценностям, Капуто оценивает богословские течения радикальной ортодоксии (в первую очередь связанные с именами Д. Милбанка, Ф. Блонда, К. Пикстока, У.Т. Кавано и пр.) не иначе, как консервативные движения премодерна, которые только маскируются под постмодерн и постсекулярность. «Радикальная ортодоксия гораздо более ортодоксальна, чем радикальна»²: она склонна считать, что секулярному миру следует пересмотреть свои основания, вновь обратиться к своим истокам и вернуться к церкви, т.е. не Христос должен приспособиться к нерелигиозным людям, а нерелигиозные люди должны обратиться к неудобному Христу. Однако, по мнению Капуто, Новое Просвещение больше не должно строить иллюзий о том, что возможно установить непроницаемые границы и обособить друг от друга отдельные сферы знания, в том числе области науки, искусства, религии, сохранив их, таким образом, в патриархальной традиционной форме. Недогматизированная современность провозглашает своей ключевой ценностью право каждого на свободу: свободу мысли, веры, сомнения, и каждая личная свобода ограничена лишь такой же свободой другого. Следствие этого - возникновение множества конкурирующих верований и практик, «и мы должны предпринять все мыслимые усилия,

¹ Капуто Джон. (2011). Как секулярный мир стал постсекулярным / Логос. № 3 (82). С. 186-205 – С. 201

² Там же. – С.201

чтобы дать им место, позволить цвести всем цветам... В том числе и цветам религии»¹. Единственно возможным критерием убедительности и легитимности этих плюралистичных взглядов должна являться способность выдерживать открытые публичные дискуссии. Только таким образом мы сможем придать современности тонкое постмодернистское звучание — это и есть, с точки зрения Капуто, определяющая идея нового постсекулярного Просвещения.

В результате мы видим, что вторая группа понимания постсекулярности формируется под лозунгом диалектического синтеза преимуществ религиозного и светского, с целью построения на этой основе нового постсекулярного будущего.

Однако, наряду с довольно оптимистической трактовкой постсекулярного будущего религии, в науке существует гораздо более скептический взгляд на проблему функционирования и развития религиозности в современном обществе. В этой связи мы выделяем третью группу исследователей постсекулярного.

К ней следует отнести критиков теоретической концепции постсекуляризма с точки зрения качества проявления религиозного сознания и практики веры в постсекулярном пространстве. Согласно мнению еще одного исследователя религии, Б. Тернера, в современных обществах наряду с демократизацией происходит одновременная коммерциализация религии. Это выражается в таких феноменах массовой культуры как: «телеевангелизм», религиозный туризм, заказ молитвы на расстоянии и т.д. И тогда сама религия в постсекулярном обществе становится совместима с секулярным консьюмеризмом, так как «невыразимая иерархия сущего демократизируется посредством популярных проявлений религии», а священное становится принципиально выразимым. По мнению Тернера, процесс повсеместного превращения современных религий в товар, ситуация «глобализации религиозного благочестия» позволяет совсем по-другому взглянуть на секуляризацию. Демократизация религии превращает ее в выразимую систему верований и практик, которую можно продавать как товар и как услугу на религиозных рынках. Это ведет к распространению новой духовности, существующей за пределами традиционных церквей и не являющейся отныне условием решения смысложизненных проблем и руководством в повседневной жизни. По Тернеру, «глобализация способствует распространению личной духовности, и такая духовность обычно не столько является руководством в повседневной жизни, сколько обладает субъективным, персонализированным значением. Такие религиозные

¹ Там же. – С. 202

феномены также могут включать терапевтические или оздоровительные аспекты, либо обещание личностного роста посредством медитации»¹.

Важно то, что следствием всех этих процессов является все большее разделение между «религией» и «духовностью». Парадокс существования религии в постсекулярном обществе состоит в том, что современные религии подвергаются риску, так как утрачивается метафизическое напряжение между миром и религией. Так происходит вследствие включения религии в контекст предметов потребления. Тернер называет этот процесс «коммодификацией религиозности», который, в свою очередь, приводит к смене «плотной солидарности» секулярного общества на новую индивидуализированную «слабую солидарность» постсекулярной религии. «Слабая солидарность» является следствием коммерциализации и ослабления социальной функции религии. Поэтому, с точки зрения Тернера, в возрождении интереса к религии «на карту поставлена возможность обнаружения жизнеспособных форм социального бытия в глобальном мире коммерческой и коммодифицированной религиозности»².

Отметим также точку зрения российского исследователя А. Радугина, который доводит вышеуказанную логику «капитализации религии» до логического завершения. Он считает, что в обществе постмодерна религия функционирует по законам симулякра и потому формируется мировоззренческий вакуум, который заполняется различными симулирующими религиозность явлениями, такими как: неогностицизм, движение харизматов, экуменизм и даже «показной традиционализм». Сюда же относится рост интереса к мистике, эзотерике и псевдорелигиозным практикам. Исходя из указанного вакуума, происходящие в обществе процессы ресакрализации никак нельзя оценивать как возрождение подлинной религиозности: «религия не обретает статус ведущей формы мировоззрения, а в большей мере становится объектом потребительской моды, способом символической самоидентификации»³.

Подводя итоги представленного обзора исследований феномена постсекулярного, можно сделать определенные выводы. В данной статье мы рассмотрели три группы исследований, в которых постсекуляризм становился и неотъемлемым элементом современности, и средством для критики предшествующей эпохи, и, наконец, сам являлся объектом критики. Первая группа включает в себя идеи о постсекулярности, которые стремятся указать на несовершенства и слабые места в теориях секуляризации, вторая группа

¹ Тернер Б. (2012). Религия в постсекулярном обществе / Б. Тернер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. - №2 (30). – С.21-51 – С. 39

² Тернер Б. (2012). Религия в постсекулярном обществе / Б. Тернер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. - №2 (30). – С.21-51 – С. 48

³ Радугин А.А., Радугина А.А. (2014). Постсекуляризм как мировоззренческая матрица общества постмодерна // ОНВ. 2014. №3 (129). – С.85-88. – С. 87 URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/postsekulyarizm-kak-mirovozzrencheskaya-matritsa-obschestva-postmoderna-1>

исследователей придерживается идеи диалектического синтеза преимуществ религиозного и светского, с целью построения на этой основе нового постсекулярного будущего, а третью группу составляют идеи критиков концепции постсекуляризма с точки зрения качества проявления религиозного сознания и практики веры в постсекулярном пространстве. Исходя из вышесказанного, становится очевидным, что постсекулярное как религиозное, социально-историческое и культурное явление представляет собой многообразное и многослойное пространство для исследования, а проблема постсекулярного содержит в себе достаточный резерв для анализа религиозных оснований современного информационного общества.

В рамках нашего исследования стоит отметить еще одно важное обстоятельство. Проведенный анализ целого спектра разнообразных религиоведческих исследований проблемы постсекулярного приводит нас к выводу о том, что становление постсекулярного мышления и развитие постсекулярного общества неразрывно связаны с оценкой и переоценкой принципов секуляризации современной реальности. Теории «множественных секулярностей» и контрсекуляризационных процессов, наряду с понятиями «коммодифицированной религиозности» являются несомненным доказательством того, что сам феномен секуляризации и ее влияние на современные процессы возрождения религиозности (феномен постсекулярного) в обществе до конца не осмыслены. Исходя из этого, мы считаем, что необходим анализ понятия секулярного в продуктивном для социологии религии аспекте – а значит, появляется возможность рассматривать постсекулярное как способ саморефлексии секулярного. Проблема постсекулярного парадоксально подчеркивает нераскрытый потенциал секулярного в осмыслении религиозного возрождения. И тогда вполне убедительным становится мнение Ваттимо о том, что секуляризация представляет собой тот позитивный способ, которым общество отвечает на зов собственной религиозной традиции.

§2. Понятие «светского» как возможного единства между секулярным и религиозным мировоззрением

В контексте современных дискуссий о секулярном, религия представляет собой пространство свободы, а процесс секуляризации мышления и общества становится общим принципом регламентации границ религиозного и светского, мирского и приватно религиозного. Дело заключается в том, что постсекулярная эпоха предъявляет новые требования к анализу границы между религиозным и нерелигиозным сознанием. По мнению современных исследователей религии, само понятие светского начинает изучаться в двух модусах: в статике - в качестве субстанции и в динамике - в качестве отношения. Наряду с этим, как утверждают историки

религии, современное светское государство не готово принять идею возникновения духовности вне ортодоксального, легитимно-религиозного дискурса. Поэтому необходимо переосмысление феномена светского в тесной взаимосвязи с пристальным изучением эволюции неортодоксальных учений в истории религий. Подробный и систематический анализ духовной «гетеродоксии» лишний раз подчеркивает наметившийся кризис безусловности разрыва секулярного и религиозного сознания.

Идеи секуляризма и светскости были двумя взаимосвязанными темами в ходе интенсивных дискуссий в последние годы и подготовили несколько конкурирующих определений в процессе их теоретизации. По мнению исследователей, первые упоминания идей светской модели государства были больше вызваны необходимостью решения проблем своего времени, в том числе защиты традиционных конфессий от внутренних расколов и распространения влияния новых религиозных течений. Дальнейшее развитие идеи светского государства получают в среде светских мыслителей, которые пытались решить государственные проблемы, такие как: ослабление религиозного влияния на государство и укрепление государственного строя путем формирования норм толерантности, веротерпимости, провозглашения права каждого человека на свободу выбора веры¹.

Философский аспект светской модели государства предполагает уважение институтов власти к принципу свободы совести в широком смысле слова, который включает в себя свободу отправления религиозных культов и свободу религиозных убеждений. В то же время светское государство закрепляет за гражданами право на свободу мнения, то есть равенство права на религиозную принадлежность и на отказ от нее. Таким образом, *светскость* представляет собой характеристику мировоззренческой нейтральности государства, при которой принципиально невозможно доминирование какого-либо мировоззрения (религиозного или атеистического) в качестве официальной идеологии, что обеспечивает гражданам возможность свободного мировоззренческого выбора.

Современные исследования развития секуляризма в обществе определяют себя как сочувствующие религии. Порой эти исследования солидаризируются с идеей «естественной» религиозности среди населения, а также выступают в форме, так называемого, «идеологического» или «нормативного» секуляризма, основанного на союзе между политической и академической элитами.

Анализ ряда работ таких западных исследователей религии как Ч. Тейлор, Т. Асад и А. Панагиотопулос, обуславливается тем, что на сегодняшний день понятия «светское» и «секулярное» из одномерного переходят в многомерное, полисемантическое, изменяющееся состояние. Этот факт подтверждает методологический акцент на диффузности и размытости границ между собственно «религиозным», «ортодоксальным», «церковным»,

¹ Останин, А. В. Генезис идей светской модели государства / А. В. Останин. // Вестник Омского университета. Серия «Право». Выпуск №2. – 2010. - С.27-35

«мирским» и «приватно религиозным» (Т. Асад, Г. Вишванатан). Также, в данном исследовании значимым является введение методологического различия «субстанциональной» и «динамической» модели понятия «светское» в исследуемом контексте взаимного развития идеи светскости и секуляризма (сравнительно-аналитическая методология исследования «светского» А. Панагиотопулоса).

В контексте современных дискуссий о секулярном, религия предстает пространством свободы, а сам процесс секуляризации - в качестве общего принципа регламентации и исключения. Для Ч. Тейлора секуляризм является результатом обсуждения между христианами и светскими гуманистами, ради создания общего знаменателя между представлениями о религиозном и нерелигиозном¹. Тейлор представляет секуляризм как общее историческое состояние, характерное для некоторых западных обществ, в котором границы религиозного и нерелигиозного становятся все более прозрачными в силу того, что их взаимосвязь обуславливается более длительным историческим процессом, чем это было принято считать ранее, причем сама эта связь является неотъемлемой частью создания идеалов «просвещения» и «современности». Этот секуляризм, в конечном итоге, развиваясь совместно с другими формами и историческими проектами развития общества, возникшими с целью утверждения межконфессиональной терпимости и плюрализма, становится источником возникновения многообразных форм секуляризма, не обязательно связанных с непременным удалением религиозных воззрений из общественной жизни в частную сферу.

С точки зрения Талала Асада, секуляризм понимается в контексте современного дисциплинарного проекта². В этой перспективе секуляризм оказывается внутренне присущим «либеральной современности» и становится выражением дисциплинарной практики со стороны светского государства. Для Асада секуляризм выполняет особую роль в создании светской современности, которую утверждает европейская традиция социальности, стремящаяся переделать мир по своему образцу посредством колониализма и особого «колониального стиля» даже в постколониальном настоящем. Тем самым, секуляризм приобретает характер идеологического проекта, касающегося не только разделения государства и правительства от церкви, но и создания определенной религиозной субъективности, духовности, и специфического отношения к истории. В данном контексте, секуляризм подразумевает нормативность, которая трансформирует религиозность и субъектов религии в соответствии с религиозно нейтральной политической этикой. Эта концепция «нормативного секуляризма» (или теории светского государства, светской культуры) обеспечивает объективное понимание того, как ведется государственное религиозное управление и как неправительственные организации участвуют в создании дисциплинарных

¹ Taylor Charles. (2007). *A Secular Age* / The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, 887p.http://www.academia.edu/11558528/Charles_Taylor_A_Secular_Age_2007

² Asad Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. <https://muse.jhu.edu/book/16014>

программ для самих религиозных субъектов, чтобы установить идеологию «светской современности» в качестве доминирующего политического развития.

По мнению некоторых исследователей проблемы исламизации европейских государств, концепция «нормативного секуляризма» стала критической точкой во многом из-за формирования ислама как политической, этической, эпистемологической «проблемы» на фоне ее исторического утверждения в качестве «значимого другого» Европы¹. В тот момент, когда секулярное мышление пыталось представить религию как сферу хаоса, пространство иррационального, с целью исключения религии из общественной жизни, и позиционировать себя как нейтральное, рациональное и мирное, постсекулярное теоретизирование подчеркивало, что такие ценности, как демократия, свобода, равенство, справедливость не всегда могут быть лучше всего реализованы в исключительно светском государстве. Напротив, светскость вполне может быть потенциальным местом изоляции, доминирования и насилия. С этой точки зрения становится важным, чтобы секуляризм не воспринимался как режим, который предполагает только приватизацию религиозной сферы (когда религиозность становится частным делом личности). В случае с исламом в Европе, секуляризм как дисциплинарная практика раскрывает многообразные моральные требования и политические последствия, которые ставят многих религиозных граждан вне закона. В таких условиях доступ к основным правам граждан становится зависимым от обучения и воспитания, от восприятия светских культурных ценностей. Либо человек приобретает их, либо не может участвовать в общественной жизни как законный гражданин. Вывод, к которому приходят исследователи современного секуляризма, заключается в следующем. Государство, в контексте современного многообразия взаимодействий религиозного и светского, перестает быть идеологически однородным учреждением с общими идеями и практикой, и потому, не может действовать с точки зрения доминирующего регулятора общественных процессов. Вот почему вопрос о нормативности секуляризма и светской регламентации религиозной сферы требует анализа с точки зрения социальных определений религиозности. Ч. Тейлор, Т. Асад и другие исследователи современных процессов секуляризации продемонстрировали, что такие определения являются исторически изменчивыми и поэтому они не защищены от пересмотра и переформулировок. Такие процессы переопределения понятий должны быть результатом взаимодействия между государством, религиозными организациями и другими социальными агентами (такими как СМИ, например).

Одной из продуктивных попыток подобного переосмысления и углубления понятия светскости, светского государства является, на наш

¹ Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective / edited by José Mapril, Ruy Blanes, Emerson Giumbelli, Erin K. Wilson. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2017 https://www.academia.edu/36230768/_2017_Secularism_in_a_post_secular_age_Religiosities_and_subjectivities_in_comparative_perspective - p.4

взгляд, концепция, предлагаемая социологом религии А. Панагиотопулосом. Суть нового понимания заключается в том, что автор предлагает установить различие между представлением о «светском-как-субстанции», то есть как о чем-то устойчивом, внутренне статичном, равном самому себе и «светском-как-отношении», то есть как о динамически изменчивом понятии¹. Важным для нашего анализа является то, что такая рубрикация определения светского потенциально расширяет границы религии и религиозного в пространстве светских ценностей современного государства. Утверждаемая в идее светскости мировоззренческая нейтральность государства в отношении религии приобретает в определении «светского-как-отношения» жизненно важную характеристику принципиального «безразличия» государства к религиозной сфере общества. Это, по мнению автора, будет иметь последствия в принятии политических решений, как в отношении светских, так и религиозных субъектов государственного регулирования. Причем, современное государство может активно проявлять такого рода «безразличие», не будучи «безразличным» само по себе. Государство, как гарант утверждения светских ценностей и правил, потребует невмешательства и «безразличия» религиозных субъектов в сфере гражданских взаимоотношений. Вместе с тем для того, чтобы с полным основанием считаться светским, государство не сможет проявлять себя как агрессивно антирелигиозное, либо явно религиозное. С точки зрения религиозных организаций, они смогут извлечь выгоду из того, что в данном случае государство не сможет вмешиваться во внутренние дела религиозной сферы. Таким образом, светское «безразличие» будет функционировать как, своего рода, социальный договор между светской и религиозной властью. Светское, утверждаемое сквозь призму принципиального «безразличия» с необходимостью выведет религию из пространства непосредственной политической юрисдикции, сохранив при этом религиозное мировоззрение в сфере общественного достояния. Кроме того, как утверждает Панагиотопулос, если рассматривать понятие светского в качестве тенденции, «силы» и отношения, а не чистой субстанции, то различие между светским и религиозным становится менее проблематичным, поскольку оно не исключает их различных контекстуальных взаимосвязей². Другими словами, светскость как субстанция проявляется как более однородное и четко определенное понятие. Светскость как отношение - более сложное явление, оно становится социальным фактом, в котором участвуют различные социальные субъекты, с их различными и часто конкурирующими желаниями, интересами и мировоззрением. Оба измерения феномена светскости являются одинаково значимыми. С одной стороны, важно иметь в виду особенности светскости как

¹ Anastasios Panagiotopoulos (2017). A Secular Religion within an Atheist State: The Case of Afro-Cuban Religiosity and the Cuban State. In *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. 39-67. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2017. – p.41

² Anastasios Panagiotopoulos (2017). A Secular Religion within an Atheist State: The Case of Afro-Cuban Religiosity and the Cuban State. In *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. 39-67. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2017. – p. 65

субстанции, потому что это помогает нам поддерживать систему отсчета, без которой в принципе невозможно было бы говорить о светской или секуляризации как явлениях действительности. С другой стороны, светскость как отношение указывает на более широкую картину социальной реальности, ее сложность, ее трансформацию, вариативность и динамику, множественность источников и участников.

Таким образом, по мнению Панагиотопулоса, светскость можно рассматривать как определенный феномен с некоторыми более или менее определенными ценностями и происхождением (которые подчеркивают его «существенные» статические измерения) и, в то же время, как явление, связанное с такой сферой социального, которая включает в себя и другие виды сил (которые подчеркивают его «реляционные» динамические измерения).

Наряду с вышеописанной составной рубрикой светскости, отражающей необходимость более тонкого и диффузного понимания границы между светским и религиозным мышлением, существующим в современном обществе, важно отметить еще одно обстоятельство, подчеркивающее традиционную однобокость представления о светскости и секуляризме в контексте исторической эволюции духовности.

С точки зрения исследователя религии Г. Вишванатана, существующее в науке классическое понимание светскости и секуляризма как направлений, принципиально противопоставляющих себя религиозности, способствовали с одной стороны, гомогенизации разнообразной истории возникновения религиозных убеждений, а с другой - подавлению исторической памяти об оккультных, эклектичных, мистических учениях, издавна развивавшихся наряду с ортодоксальными религиозными течениями¹. Как считает Вишванатан, современное светское государство, традиционно выполняющее демистифицирующую, рационализирующую функцию, не готово принять идею возникновения духовности вне ортодоксального, легитимно-религиозного дискурса. Следовательно, в господствующей академической среде подавляется память о, так называемой, духовной «гетеродоксии» (оккультных, эзотерических практиках), в противовес изучаемой истории ортодоксальной религиозной мысли. Существующее доминирование ортодоксального пространства становления человеческой духовности углубляет давнее разделение между религиозным и светским мировосприятием. Кроме того, сведение к минимуму роли неортодоксальных убеждений приводит к тому, что светское, секулярное мышление рискует потерять особый язык для описания и учета тех форм духовности, которые не вписываются в признанную номенклатуру религии². Парадоксальным образом ортодоксальная и светская мысль совпадают по своей неспособности признать альтернативные духовные практики. К тому же, светская концепция государства как источника «просвещенного разума» создает разрыв между

¹ Gauri Viswanathan (2010). Secularism and Heterodoxy. In Comparative secularisms in a global age. 229-247. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2010. - p. 231

² Там же. - p. 242

современным секуляризмом и сообществами верующих, не оставляя возможности для пристального изучения истории духовности, в которой возникали и развивались неортодоксальные мистические учения и направления. В конечном итоге складывается такая ситуация, при которой светское мировоззрение, вынося религиозное мировоззрение из публичной сферы в область частного дела верующего, непреднамеренно останавливает исторический анализ эзотерических, нетрадиционных направлений развития духовности.

Исходя из приводимых аргументов, становится понятной насущная необходимость изучения истории неортодоксальной духовности, благодаря которой становится ясно, что религия, религиозное сознание включает в себя как ортодоксальные, так и неортодоксальные элементы. По мнению Вишванатана, ошибка заключается в гомогенизации религии и недооценке степени, в которой ортодоксальная духовность включает в себя конкурирующие убеждения, некоторые из которых были исторически маргинализированы, другие уничтожены, и все же овладели доминирующей религиозной системой.

В более широком контексте разделения светского и религиозного мировоззрений, с целью удобства концептуализации религиозного сознания в противоположность светскому «просвещенному» мышлению, в классической парадигме изучения истории религий снижается роль оппозиционных, еретических дискурсов (таких как гностицизм, манихейство, герметизм и др.) Так в конечном итоге, появляется стандартный аргумент о Просвещении как средстве секуляризации, в котором концепция истории, вдохновленной Богом, заменяется идеей истории как продукта, созданного человеком и обществом, и потому уделяется мало внимания религиозному инакомыслию и иноверцам. Эти оппозиционные системы знаний оспаривались каноническими религиозными доктринами, что, в свою очередь, инициировало скептицизм и сопротивление светского мышления официальной ортодоксии¹.

Итак, в качестве заключения можно отметить следующее. Идеология светского государства должна учитывать новое представление о секулярном: с акцентом на прозрачности и диффузности перехода религиозное/светское, а также с представлением о внутренней динамике «светского-как-отношения», в противовес самодостаточности «светского-как-субстанции». Кроме того, изучение истории эволюции духовности требует реабилитации неортодоксальных течений, издавна отвергавшихся не только в контексте ортодоксальной теологии, но и в сфере классической научной рациональности. Как показывают исследования, гомогенизация исторического дискурса о религиозном мировоззрении не только не способствует лучшему пониманию взаимодействия религии и светского (гражданского) общества, но приводит к углублению кризиса между религиозным и светским мировоззрением. Таким образом, подробный и

¹ Gauri Viswanathan (2010). *Secularism and Heterodoxy*. In *Comparative secularisms in a global age*. 229-247. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2010. - p. 233

систематический анализ духовной «гетеродоксии» лишней раз подчеркивает наметившийся кризис безусловности разрыва секулярного и религиозного сознания.

§3. Постсекулярное воображение как пространство примирения секулярного и религиозного мировоззрения

Как известно, существует взгляд, в рамках которого постсекулярное не может быть описано просто как анти-секулярное, де-секулярное или не-секулярное. Это понятие скорее характеризуется как «транс-секулярное» - выходящее за пределы секулярного, но не выступающее против него. Понятие постсекулярного воображения возникает с целью противостояния слиянию религии и национализма. Постсекулярное воображение опирается на внутренне присущие религиозной и светской этике ресурсы, способные противостоять ограничениям секулярного разобщения, религиозного фундаментализма и национализма. Постколониальное литературное творчество является объединяющим форумом, на котором способно возникнуть новое понимание секулярного и религиозного отношения к действительности.

Вызванное явным возрождением религии в глобальном обществе и в различных областях человеческой жизни, понятие постсекулярного представляет собой новый интерес к вопросам, которые традиционно относились к религиозной сфере. Как известно, идея постсекулярного развития предполагает, что исторический процесс секуляризации, при котором общество последовательно становится все менее религиозным, развернулся и начал идти в обратном направлении. В этом случае постсекулярное может предстать как десекуляризация. С другой стороны, постсекулярное может выразить позицию критики секулярной идеологии, в которой религия должна сохраняться как частное дело вне публичной сферы, считая данную идеологию ошибочной. В этом случае постсекулярное станет антисекулярным. Однако, в контексте нашей работы, нам важно, что для большинства исследователей постсекулярное не может быть описано просто как анти-секулярное, де-секулярное или не-секулярное. Это понятие скорее характеризуется как «транс-секулярное», т.е., хотя и выходящее за пределы секулярного, но не выступающее против него или обходящееся без него. Тем самым, вслед за теоретиками постсекулярного, мы понимаем данный феномен как «религию с различием смыслов», как «религию после религии».

При этом, мы не ограничиваемся этой характеристикой постсекулярного, так как постсекулярная теория и постсекулярные феномены помогают нам по-другому взглянуть на то, что уже существует в обществе, а также внести кое-что принципиально новое в анализ современности. Дело в том, что по мнению многих ученых, даже в случае пересмотра того, что было

сделано ранее секулярной теорией, постсекуляризм также вносит свой вклад в осмысление новой реальности новыми способами ее анализа.

Одним из подобных способов является постсекулярная литература. В ней иногда как сходятся, так и не сходятся религия, нерелигиозная духовность и секуляризм, которые, в свою очередь, формируются вокруг «вопросов человеческого смысла, трансцендентности и имманентности, боли и радости, а также реальности и нереальности жизни в мире 21 века». В этом контексте нас интересует, так называемая, постколониальная постсекулярная литература и ее значимое проявление – постсекулярное воображение¹. В анализе потенциальных возможностей данного феномена мы будем опираться на программное исследование американского литературоведа Манава Ратти, представленное в его книге «Постсекулярное воображение: постколониализм, религия и литература»². Ратти анализирует понятие постсекулярного в тесной связи с проявлениями национализма, секуляризма и религии в рамках современной геополитической ситуации в Индии и Шри Ланке. С другой стороны, потенциальные возможности и ловушки секулярного мировоззрения в рамках глобальных межгосударственных отношений и национальной идеологии играют все большую роль в современных гуманитарных исследованиях. Книга «Постсекулярное воображение» представляет собой междисциплинарное исследование постсекуляризма, прежде всего, как политической возможности саморегулирования общества, возникающей через потенциалы и пределы светской и религиозной мысли. По мнению автора несмотря на то, что секулярное и религиозное могут способствовать вдохновению и творчеству, они также могут быть связаны с насилием, гражданской войной, разделением и авторитаризмом в рамках национального государства. Посредством анализа текстов, которые рассматривают анимизм, буддизм, христианство, индуизм, ислам и сикхизм, Манав Ратти решает вопрос о том, как этика и потребность в вере, благоговении, удивлении и чуде могут найти свое выражение и значимость в контексте вышеуказанных кризисов.

Важно отметить, что обращение Ратти к вере затрагивает актуальный и важный аспект постколониальной действительности. В его логике развития постсекулярного общества утверждается необходимость связи трансцендентных переживаний человека (вера, благоговение, удивление) с секулярной парадигмой развития общества и специфическим пониманием понятия постсекулярного. Постсекулярное рассматривается им в следующих атрибутивных характеристиках. Во-первых, приставка «пост» говорит о

¹См.: The Postsecular and Literature (2015) A review of scholarship by Paul T. Corrigan <https://corriganliteraryreview.wordpress.com/2015/05/17/the-postsecular-and-literature/>

² Ratti, Manav (2013) The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature. London and New York Taylor & Francis 270 p.

ситуации выхода за пределы секулярного мышления, утверждающего неверие и сводящего веру в область иррационального, в сферу несовместимости с фактами повседневной жизни и, в пределе, нетерпимости к инакомыслию. Во-вторых, вслед за Ж. Деррида и У. Коннолли, Ратти определяет постсекулярное как «веру без догм» и «нетеистическую веру». Для нас интересным является то, что Ратти помещает проблематику постсекулярного в трехсторонний контекст: секуляризм/религиозность/национализм. Исходя из этого, правильное понимание постсекулярного не может быть сведено ни к возрождению религии, ни к критике секуляризма, так как обе крайности могут в постколониальных национальных режимах приводить к насилию над обществом вследствие слияния религии с национализмом. Значимо то, что в таком случае постсекулярное представляет собой продуктивное вычитание (вынесение за скобки) исторически сложившейся оппозиции религиозного и секулярного. Этому способствует анализ понятия постсекулярного в рамках постколониальной литературы.

С точки зрения Манава Ратти, постколониальная литература обладает огромной силой, демонстрирующей уничтожение идеологических противоречий между секуляризмом и религией, поскольку в ней проявляется множество возможностей принятия и сопоставления конфликтующих перспектив развития общества. Постсекулярные возможности, которые авторы постколониальных постсекулярных текстов выражают в литературе, не являются ни анти-секулярными, ни антирелигиозными. Для нас важным обстоятельством является то, что подобная литература может внести ценный вклад в сферу научной работы в социальных науках, политической теории и религии. Ратти концентрирует свое внимание на Индии и Шри-Ланке, поскольку они являются как демократическими республиками, так и государствами великого религиозного, этнического и языкового разнообразия. В этих государствах наблюдается как образцовое сосуществование различных религий, но также и борьба между религиозными общинами, начавшаяся в прошлом и продолжающаяся в настоящем.

Ратти анализирует англоязычные романы, отражающие межрелигиозную поликонфессиональную ситуацию в Индии и Шри-Ланке, а именно: анимизм, буддизм, христианство, индуизм, ислам и сикхизм. Это работы Майкла Ондатье и Салмана Рушди, а также о Шауна Синг Болдуина, Амитава Гоша и Аллана Сили. Вышеперечисленные авторы позволяют исследовать упомянутые виды религий, а также воплощают позицию диаспор, этнических меньшинств, предоставляя им доступ к двум разным национальным и культурным мировоззрениям. По утверждению Ратти, «этот набор писателей из всех сил пытается найти некоторые ценности, которые направлены против идеологии национализма, секуляризма и религии». Дело в

том, что процесс секуляризации в Индии был довольно проблематичным, о чем свидетельствует продолжающееся насилие, мотивированное реальными и воображаемыми религиозными отношениями. По мнению Ратти, в Индии и Шри-Ланке, «Бог» религии часто был связан с «богом» национализма. Данная комбинация продолжает быть взрывоопасной в современном обществе: религия и национализм развиваются либо в союзе, либо в конфликте, несмотря на стремление государства к секуляризму, который рассматривается как «противоядие» религии и помощь нации. Современное общество вновь выражает потребность в вере, страхе, изумлении и трансценденности. Поэтому, «задача состоит в том, чтобы исследовать светскую альтернативу секуляризму, которая может указывать на вдохновляющие черты религиозной мысли без насилия, присущего религии»¹. Парадокс, таким образом, заключается в том, чтобы найти светский секуляризм, нерелигиозную религию. Именно в этом широком смысле я обозначаю термин «постсекулярный». Постсекулярные ценности, которые выражают авторы постколониальных текстов, включают в себя любовь, дружбу, общность, искусство, литературу, музыку, природу, положение мигрантов. Главный интерес Ратти связан с тем, как эти ценности демонстрируют границы постколониального, национального, диаспорного меньшинства, а также, каким образом постколониальные писатели используют религию, признавая ее источником нравственных убеждений, а затем переводят религию в рамки светского мировоззрения в силу непредвиденных и актуальных исторических событий.

Эстетика художественной литературы призвана не столько секуляризовать религиозные убеждения, сколько сделать само понятие прекрасного своеобразной религией современного общества, когда красота начинает провоцировать религиозные чувства, благоговейный трепет и очарование сакральным. Ратти ставит вопрос о том, способно ли светское мировоззрение сохранить себя в союзе с религиозным мировосприятием и религиозной практикой в целом, и как в этом деле может помочь литературное творчество как объединяющий форум, на котором способно возникнуть новое понимание светского и религиозного отношения к действительности. Подобное постсекулярное литературное творчество никак не ассоциируется с какой бы то ни было религиозной ортодоксией или национализмом. Более того, за постсекулярной постколониальной литературой признается особый межнациональный пафос, который является главным призванием, целью существования постсекулярного литературного творчества. Именно постсекулярное мышление способно сохранить величие фундаментальных

¹ Ratti, Manav (2013) *The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature*. London and New York Taylor & Francis 270 p.

этических систем буддизма, сикхизма, ислама, христианства и других конфессий, а затем перевести их в контекст повседневности (в частности, проблемы национальных меньшинств, диаспор, феминизма и др.). По мнению Ратти, указанный пафос постколониального постсекуляризма дает возможность пронести сквозь «глухую стену» секуляризма островки веры, способные дополнить наше общечеловеческое единство людей, перед лицом секулярного разобщения, религиозного фундаментализма, этнической принадлежности, нации и культуры.

Подводя итоги краткого анализа продуктивных возможностей постсекулярного воображения, выраженного в текстах постколониальной постсекулярной литературы, можно отметить следующее. Само понятие постсекулярного воображения возникает с целью противостояния слиянию религии и национализма. Постсекулярное воображение опирается на формировавшиеся исторически и внутренне присущие религиозной и светской этике ресурсы, способные противостоять ограничениям национализма и фундаментализма.

Значимым для нашего исследования является то, что постсекулярные тексты постколониальной литературы, которые анализирует Манав Ратти, содержат решения, возникающие в ситуации индивидуального человеческого выбора и сопутствующих этому выбору рисков, без акцента на волю нации и государства. По мнению Ратти, несмотря на то что такие моменты не приведут к немедленным юридическим изменениям в урегулировании общественных отношений, но они могут указывать на важные эпистемические изменения, связанные с пониманием постсекулярного как транс-секулярного, выходящего за пределы секулярного, но не выступающего против него. Вместе с тем, указанные эпистемические изменения, по-новому переосмысленного постсекулярного мышления, непредсказуемы и траектории их неизвестны. Поэтому процесс поиска таких возможностей потребует огромного творческого маневра, и огромной «веры». И тогда, возможно, постсекулярное воображение предстанет действительным пространством и условием примирения секулярного и религиозного мировоззрения.

Глава II. Новые формы религиозного в культуре цифрового общества

§1. Виртуальное пространство как единство утопического и дистопического дискурсов

Киберутопии будущего объединяют в себе два традиционных механизма утопического мышления: веру в научный прогресс и технологии, способные освободить жизнь от сдерживающих свободу творчества ограничений (утопизм) и одновременную критику технологического общества с его дегуманизирующим потенциалом (дистопизм). В контексте виртуальной утопии технология, с одной стороны, становится способом преобразования личности и совершенствования общества, а, с другой, инструментом самопознания человека и сферой критического осмысления негативных последствий технологизации мира. Технологическое изменение настолько реконструирует человеческое сообщество, что порождает концепт цифровой утопии - «диджитопии», обусловленной особенностями развития и внедрения интернет-технологий в повседневную жизнь человечества. Мы предлагаем рассматривать киберпространство как продукт собственно человеческого творчества, что позволит изучать виртуальную реальность более точно и непредвзято: как актуальное настоящее информационного общества, так и его возможное будущее.

Виртуальная реальность является неотъемлемым атрибутом жизни человека в современном информационном обществе. Современная культура представляет интернет как пространство, существующее вне материальной действительности, как сферу, в которой могут быть реализованы «невозможные» обещания и надежды современного общества: индивидуальная свобода, равенство как универсального единство человечества вне половых, расовых, национальных, социальных, экономических различий, технологический прогресс, идущий рука об руку с прогрессом нравственным, социальная справедливость, свободный рынок и правовое государство. Тем самым, реальность действительной жизни находит свою надежду на претворение мечты о «дивном новом мире» в виртуальной реальности киберпространства.

Интернет предстает как пространство свободного общения, которое может эффективно развиваться вне рамок контроля и цензуры со стороны государства и общества: является подлинным местом индивидуального самоуправления и добровольной ответственности как отдельных лиц, так и их объединений. Виртуальное пространство меняет не только каждый аспект жизни человека (способ коммуникации, экономические, политические

отношения, сферу искусства) но, и это главное, «онлайн-жизнь» становится местом для проекции и исследования человеком самого себя¹.

Однако, вместе с тем, в контексте виртуального становится еще заметнее хрупкость и многомерность человеческого бытия: погружение в интернет-среду, виртуальные социальные сети и компьютерные игры редуцирует человека к замкнутым микромирам, имеющим лишь отдаленное сходство со сложным и противоречивым миром реального социального взаимодействия. В виртуальном мире «...все общаются со всеми с большей скоростью, но с меньшей глубиной»².

Данный тезис является доводом, подтверждающим потенциальную возможность того, что виртуальная реальность может выступать и в качестве дистопии. В таких дистопических дискурсах киберпространство как технология коммуникации описывается в четырех модусах. Во-первых, оно рассматривается как «принудительная подмена субъекта» в виртуальных отношениях: когда виртуальное становится доминирующим и направляющим человека субъектом коммуникации. Во-вторых, киберпространство рассматривается как механизм виртуального самоотчуждения человека: когда человек становится частью виртуальной реальности, теряя при этом свою свободу и экзистенциальные возможности³. В-третьих, виртуальная технология описывается как разрушительная форма посредничества между людьми, становясь манипулятором социального взаимодействия⁴. И, наконец, в-четвертых, виртуальная технология предстает мощным инструментом господства над человеком и обществом, осуществляя полный контроль над социальными и политическими институтами⁵. Эти четыре способа анализа виртуальных технологий сводятся к утверждению о том, что киберпространство не содержит в себе ничего позитивного, кроме того, что разрывает плотность и качество человеческих взаимоотношений.

Исходя из вышеописанной предпосылки хочется остановиться подробнее на концепции так называемого «техноутопизма», который, согласно мнению некоторых исследователей, сегодня «может считаться магистральной идеологической конструкцией, демонстрирующей актуальный

¹ Turkle, Sherry. (2005) Epilogue (2004): Changing the Subject and Finding the Object. In *The second self: computers and the human spirit* / Sherry Turkle The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 2005. 373 p. [https://monoskop.org/images/5/55/Turkle_Sherry_The_Second_Self_Computers_and_the_Human_Spirit_20th_ed.pdf] - p. 288

² Там же - p. 299

³ Леонтьев Г.Д. Инварианты структуры утопического дискурса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/invarianty-struktury-utopicheskogo-diskursa>

⁴ Levitas, R. (2010), «The Concept of Utopia». Peter Lang International Academic Publishers. Oxford et al: Peter Lang, 2010. pp. 264.

⁵ Jameson, F. (2005) *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London, New York: Verso. 2005. 431 p. [[https://www.researchgate.net/publication/303990207Archaeologies of the Future The desire called Utopia and other science fictions](https://www.researchgate.net/publication/303990207Archaeologies_of_the_Future_The_desire_called_Utopia_and_other_science_fictions)]

этап развития представлений о природе утопических идей»¹. Идеология «техноутопизма» основана на принципиальном концептуальном и мировоззренческом единстве науки и технологии в современном информационном обществе. Это связано с оптимистическими ожиданиями возможностей и последствий применения высокотехнологичной продукции, которая приведет к созданию совершенного общества будущего, избавленного от тягот материальных забот и занятого, главным образом, саморазвитием и познанием нового во всех доступных областях жизнедеятельности. Техно-утопия становится тем самым образом идеального сообщества людей, в котором власть, право и общественные отношения выстроены для пользы и блага людей будущего, а наука и технология помогают сообществу активно функционировать и успешно развиваться, формируя целую «техноутопическую» цивилизацию будущего. Более того, технологическое изменение настолько реконструирует человеческое сообщество, что порождает концепт цифровой утопии - «диджитопии», обусловленной особенностями развития и внедрения интернет-технологий в повседневную жизнь человечества. Действительно, как было отмечено выше, виртуальное пространство оказывается способно увеличить личную свободу, освобождая человека от бюрократизма власти, «традиционных социокультурных иерархий и устаревших социальных схем, и порядков индустриального общества. Современные идеологии техно-утопизма ориентированы в базовое положение – отмену государственного контроля и превосходство свободного рынка»².

Таким образом, с точки зрения исследователей виртуальности как социокультурного феномена, киберутопии будущего объединяют в себе два традиционных способа утопического мышления: веру в научный прогресс и технологии, способные освободить жизнь от сдерживающих свободу творчества ограничений (утопизм)³ и одновременную критику технологического общества с его дегуманизирующим потенциалом (антиутопизм или дистопизм). Иными словами, в виртуальной утопии технология, с одной стороны, становится способом преобразования личности и совершенствования общества, а, с другой, инструментом самопознания человека и сферой критического осмысления негативных последствий технологизации мира. В данном случае понятие «информационного

¹ Медведева Т.Б. Технологическая утопия и формы ее репрезентации в современной культуре: техно-прогрессивизм, трансгуманизм и цифровая утопия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/tehnologicheskaya-utopiya-i-formy-ee-reprezentatsii-v-sovremennoy-kulture-tehno-progressivizm-transgumanizm-i-tsifrovaya-utopiya>

² Медведева Т.Б. Технологическая утопия и формы ее репрезентации в современной культуре: техно-прогрессивизм, трансгуманизм и цифровая утопия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/tehnologicheskaya-utopiya-i-formy-ee-reprezentatsii-v-sovremennoy-kulture-tehno-progressivizm-transgumanizm-i-tsifrovaya-utopiya>

³ Клеес Г. Утопия и утопизм: история осмысления понятий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/utopiya-i-utopizm-istoriya-osmysleniya-ponyatiy>

общества» может быть рассмотрено как актуальная форма развития современной цивилизации. Поэтому сам факт техноутопической «цифровой революции» предстает как особенность процесса технологической модернизации, которые предполагает целый спектр разнообразных «пост» идеологий: постколониализм и посткоммунистические программы, техноориентализм, киберколониализм, техноромантизм и др. На информационные технологии, в контексте техноутопизма начинают возлагаться даже определенные эсхатологические ожидания, связанные с радикальной модернизацией и положительной трансформацией социальной реальности как таковой. Следует отдельно отметить появление в научной литературе такого провокативного концепта как «цифровая эсхатология», который вбирает в свое определение две парадоксальные позиции способности человека к воображению, возникающие именно в виртуальном пространстве. С одной стороны, виртуальная утопия предлагает человеку возможность создания и пребывания в мире невозможных, непредсказуемых, неподконтрольных событий, а с другой – еще раз доказывает то, что именно киберпространство актуализирует фундаментальную способность человека – способность к воображению, к созданию идеальных образов «невозможных» обществ. И тут человеческое воображение начинает приобретать новые возможности под влиянием информационных технологий. По мнению исследователей цифровой современности как феномена культуры, «цифровая эсхатология представляет собой вариацию антропологического поворота, поскольку выводит на первый план осознание неизбежной конечности человека, указывает на границы его власти и проблематизирует его сущностные основания, одним из которых является воображение»¹.

На этом фундаменте рождаются, так называемые, «техноромантические» утопии, в которых человеческое воображение и интеллект создают возможность преодоления границ материального мира и свободного погружения в пространство киберсознания. Центральным здесь становится само стремление человека к воображению, которое обеспечивает универсальную виртуальную связь между людьми, в которой человек может быть любым: мужчиной или женщиной, геем или гетеросексуалом, черным или белым, желтым и т.д. Таким образом, виртуальное утопическое общество предлагает человеку возможность выбора любой идентичности, а значит жесткие социальные иерархии становятся бессмысленными. По мнению некоторых теоретиков современности, виртуальная реальность содержит в себе «революционный» потенциал утопизма: сам утопизм киберреальности является революционным. В этой логике, виртуальная утопия самим своим

¹ Степанов М. Цифровая эсхатология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/nlo/2018/1/czifrovaya-eshatologiya.html>

существованием утверждает наличие онтологической границы между материальностью индустриального общества и новой реальностью интернета, который является пространством «ума» и «воображения», а не «материи»¹.

С данным тезисом не согласен исследователь современности, социолог М. Яар². По его мнению, само понятие киберпространства является ложным, поскольку обычно воспринимается и описывается как сфера, обладающая характеристиками, отличными от обычного представления о действительности. Логика его рассуждений сводится к тому, что, на самом деле, интернет-среда является одним из множества искусственно созданных пространств, в которых живет человек современности: возможности коммуникации опосредованной виртуальностью ничем не отличаются по сравнению с любой другой традиционной коммуникацией: речевой, предметной, знаково-символической. По Яару получается, что в виртуальных отношениях не содержится ничего специфически дегуманизирующего: их качество зависит от личных отношений агентов коммуникации, а сама виртуальная реальность является лишь посредником реальной коммуникации. Таким образом, Яар призывает рассматривать виртуальную реальность не в дихотомии «утопия/дистопия», а скорее в качестве «эн-топии» - «пространства внутри социальной среды, в которой мы обитаем, и потому, обладающей сходными с реальной коммуникацией свойствами: киберпространство является столь же сложным, неоднозначным и противоречивым, объединяющим в себе признаки как утопии, так и дистопии, что и действительное пространство живого человеческого взаимодействия»³.

Подводя итоги исследования виртуального пространства техноутопии как взаимодействия утопического и дистопического аспектов «невозможных» миров человеческого воображения, можно сделать несколько замечаний общего характера. Во-первых, техноутопии будущего, действительно, объединяют в себе веру в научный прогресс и технологии, способные освободить жизнь от сдерживающих свободу творчества ограничений (утопизм) и одновременную критику технологического общества с его дегуманизирующим потенциалом (дистопизм). Во-вторых, виртуальная утопия предлагает человеку возможность создания и пребывания в мире невозможных, непредсказуемых, неподконтрольных событий, а с другой – еще раз доказывает то, что именно киберпространство актуализирует

¹ Barlow, J.P. (1996) A Declaration of the Independence of Cyberspace [http://w2.eff.org/Censorship/Internet_censorship_bills/barlow_0296.declaration]

² Yar, M. (2012) 'Virtual Utopias and Dystopias: The Cultural Imaginary of the Internet', in K. Tester & M. Hviid-Jacobsen (eds) Utopia: Social Theory and the Future. (Aldershot: Ashgate), 2012. 389 p. [https://www.academia.edu/4738519/Virtual_Utopias_and_Dystopias_The_Cultural_Imaginary_of_the_Internet]

³ Yar, M. (2012) 'Virtual Utopias and Dystopias: The Cultural Imaginary of the Internet', in K. Tester & M. Hviid-Jacobsen (eds) Utopia: Social Theory and the Future. (Aldershot: Ashgate), 2012. 389 p. [https://www.academia.edu/4738519/Virtual_Utopias_and_Dystopias_The_Cultural_Imaginary_of_the_Internet]

фундаментальную способность человека – способность к воображению, к созданию идеальных образов «невозможных» обществ. Так как виртуальная реальность содержит в себе «революционный» потенциал утопизма: сам утопизм киберреальности является революционным. И, наконец, техноутопия становится тем самым образом идеального сообщества людей, в котором власть, право и общественные отношения выстроены для пользы и блага людей будущего.

В контексте виртуальной утопии технология, с одной стороны, становится способом преобразования личности и совершенствования общества, а, с другой, инструментом самопознания человека и сферой критического осмысления негативных последствий технологизации мира.

Действительно, если исходить из более пристального понимания и анализа киберпространства как продукта собственно человеческого творчества, исследователи современного общества смогут изучать виртуальную реальность более точно и непредвзято: как актуальное настоящее информационного общества, так и его возможное будущее.

В анализе утопического дискурса обнаруживается еще один значимый момент. Дело в том, что, на наш взгляд, наряду с утопией существует другая фундаментальная форма возвращения человека к подлинному бытию – религиозное сознание и религиозное взаимодействие с бытием трансцендентного.

Классическим является утверждение о том, что человек принадлежит одновременно двум мирам: миру должного и миру сущего. Преодолевая свою феноменальность, человек создает свое содержание на пути диалога и разрешения противоречия души и тела. В поисках себя за пределами своей природы, человек использует игру и творчество. Он проектирует желаемый образ и идет на риск выбора, перечеркнув все другие возможные варианты.

По мысли французского философа Э. Левинаса, собственно человеческое существование личности начинается с ответственности за Другого: через диалог с Другим человек встает на путь к самому себе. Основной характеристикой человека становится способность отдавать приоритет высшему началу, идеалу святости, благодаря которому личность не теряет, а обретает себя. Логика ответственности Левинаса строится на том, что истинная трансцендирующая активность человека требует увидеть в обращении к ближнему богоявленность Лица. В связи с этим эгоизм личности, замыкающейся всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью Другого: «Только соприкасаясь с Другим, я присутствую в себе самом... лицо, которое я принимаю, дает мне перейти от феномена к бытию... в словесном общении я предстаю перед вопрошанием Другого, и неотложность ответа – острый момент присутствия – делает меня

способным на ответственность; становясь ответственным, я обретаю свою высшую реальность»¹. Другой у Левинаса выступает как другой человек, в котором «просвечивает» идея Бесконечности, Бога, Добра. Сам процесс трансценденции личности к Другому описывается Левинасом как доброта, которая зарождается как плюрализм. Плюрализм осуществляет себя в доброте, проходя от одного человека к другому человеку, где другой может возникать только в близости прямого контакта, общения «лицом к лицу». «Общество должно быть братским сообществом, чтобы быть на уровне прямооты – по существу, близости, - на котором предстает лицо, приемлемое мной»². В данном пункте рассуждений Левинас противопоставляет рационалистической традиции единства и самодостаточности Я новое понятие человеческого духа, чья сущность выражается в диалоге с Другим. Таким образом, Другой (как Бог, трансцендентное начало, и как другой в плане межличностного взаимодействия) утверждается в качестве необходимого условия самосознания человека в проблемном поле современного самоотчуждения человека от подлинного бытия.

Сходная логика обретения человеком самого себя и подлинной сущности обнаруживается в трактовке личности философа и богослова Р. Гвардини³. Он утверждает, что в массовом обществе потребления человеку необходимо не потерять «лицо». Понятие «лица» указывает на ту неповторимость, которая происходит не от особого предрасположения и благоприятных обстоятельств, но от того, что этот человек призван Богом. Если человек призван Богом, значит он незаменим в своей ответственности перед Ним. В этом состоит единственность и уникальность личности. Важно то, что для каждого человека открыта возможность быть «лицом», проживая жизнь не существуя, а бытийствуя. Причем, бытийствуя, свою индивидуальность человек подтверждает не тогда, когда ставит целью развитие собственных способностей, а тогда, когда тратит эти силы для реализации смысла жизни. Кроме того, как считает Гвардини, именно на утверждении единственности человеческого лица становится возможным подлинное товарищество, сохраняющее ценности добра и справедливости в современную эпоху. Важно отметить, что «лицо» у Гвардини не является «личиною», а включает в себя три существенных признака: противостояние Богу, неотъемлемость достоинства и незаменимость в ответственности.

Итак, в пространстве религии для человека открываются возможности нового измерения и духовного роста. Это подтверждается концепцией единственности «лица» Гвардини как неотъемлемости достоинства и незаменимости человека в ответственности перед Богом. Это подразумевается

¹ Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас / Пер. с фр. – М.; СПб., 2000. – 416 с. – С. 189

² Там же. – С. 217

³ Гвардини Р. Конец нового времени. // Вопросы философии. 1990. №4. С. 127-164

в идеале «святости» Левинаса, благодаря которому человек не теряет, а обретает себя. Значимо то, что именно благодаря доступу к идее Добра, Другого как Бога, трансцендирующей активности человека оказывается присущ бесконечный рост. Собственно человеческое существование личности начинается с ответственности за другого, а Другой (трансцендентное бытие) становится, в определенном смысле, гарантом человеческого Я.

§2. Гиперреальная религия и гиперреальный атеизм как новые формы отношения к религиозности в пространстве цифрового потребления смыслов

Закономерным итогом индустриальной эпохи становится постиндустриальное (постмодерное) общество потребления, главной чертой которого является непрерывное умножение объектов, услуг, товаров. Люди оказываются в среде не столько человеческих существ, сколько объектов, а вещи выступают прежде всего в их знаковой функции. В этом проявляется фундаментальное изменение общества и человека. Постмодерное общество оказывается насыщено образами и моделями восприятия реальности, создаваемыми массмедиа. Причем СМИ, телевидение, Интернет, как части киберпространства, создают принципиально невещественное, дематериализованное, виртуальное представление о реальности. Тем самым, в деятельности людей участвует все больше символических посредников, а потребление становится ключевой формой жизнедеятельности человека.

По мнению французского философа-постструктуралиста Ж. Бодрийяра подобная виртуализация действительности является следствием эволюции потребления, которое из первоначального удовлетворения потребностей приобретает статус фундамента культуры. Как полагает философ, потребление в постсовременном обществе является принудительным социальным институтом, который навязывает субъектам потребления завершённую систему ценностей, а самое главное – становится деятельностью «систематического манипулирования знаками»¹. Таким образом, объект потребления становится единством знака и товара. Теперь товар – это всегда знак, а знак – всегда товар. Знак провоцирует отчуждение стоимости, смысла (означаемого), а значит и реальности.

В контексте данного исследования важным является то, что теория «политической экономии знака» Бодрийяра является контекстом для появления понятия гиперреальной религии – феномена, устраняющего какое-либо различие между означающим и означаемым, между предметом и знаком. В силу этой особенности, гиперреальность формирует механику процесса, в котором реальность окончательно утрачивает себя, закливаясь в знаково-

¹ Бодрийяр Ж. Система вещей. / Ж. Бодрийяр / Пер.с фр. – М., 2001. - С.213

символическом обмене. В подобном гиперреальном мире «симулякры» предлагают набор образов, которые могут быть использованы теми, кто готов их потреблять. Само словосочетание «гиперреальная религия» было введено в научный оборот современным социологом религии А. Поссамеем в 2005 году¹. Он предлагает следующее определение: «гиперреальная религия представляет собой имитацию религии, созданной или находящейся в совместном существовании с массовой культурой, которая вдохновляет последователей на метафорическом уровне и/или является источником веры в повседневной жизни»². Как утверждает Поссамей, несмотря на то что гиперреальные религии возникли еще в 60-х гг. XX в., Интернет сыграл важную роль в развитии этого феномена. Дело в том, что Всемирная Сеть Интернет в постмодерном обществе становится мощной социальной технологией, позволяющей людям полноценно взаимодействовать и обсуждать наряду с личными, социальными, политическими вопросами также и религиозные проблемы. С появлением Интернета, люди могут объединяться в новые религиозные направления, вырастающие из массовой культуры, просто создавая, к примеру специальный сайт, посвященный тому или иному религиозному направлению, к которому любой желающий сможет присоединиться, используя предлагаемую сайтом форму доступа. Примерами подобных гиперреальных религий XXI в. Поссамей считает движения: «джедаизм», прообразом которого являются члены Ордена джедаев из кинофильма «Звездные войны», и «матриксизм», вдохновленный «религией Матрицы» из одноименного фильма «Матрица».

Анализируя общественное осмысление нового феномена, Поссамей, выделяет три «идеальных типа» социальных субъектов (следуя теории «идеальных типов» М. Вебера), участвующих в создании гиперреальных религий. К первому типу относятся целенаправленные потребители массовой культуры, осознанно практикующие гиперреальные религии. По мнению Поссамея, эти люди активно потребляют поп-культуру ради создания новых видов духовности (в некоторых случаях «джедаизм» и «матриксизм» культивируются ради духовного обогащения уже имеющихся неоязыческих религиозных движений). Второй «идеальный» тип состоит из обыкновенных (среднестатистических) потребителей массовой культуры, чья деятельность приводит к копированию выразительных особенностей гиперреальных религий и смешению их с учением традиционных религий. Примером может служить Интернет-сайт ChristianGoth.com, который является виртуальным

¹ Possamai, A. Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament. Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, 2005, 2007. 176 pp., 1 fig., 2 tables Gods, Humans and Religions. Vol. 7 [Электронный ресурс] – URL: <http://www.peterlang.com/>

² Possamai, A. «Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions» In A. Possamai, ed., Handbook of Hyper-real Religions. Leiden: Brill, 2012. XIV, 442 p. – pp.1-21.- p. 20

пространством общения готов-христиан с другими христианами. Третий тип представлен верующими и неверующими оппонентами как потребителей гиперреальных религий, так и культовых образов массовой культуры в целом (противники героев-джедаев, книг о Гарри Поттере, популярных детективных расследований в истории христианства Д. Брауна и др.)

Следует отметить, что в итоге своего исследования Поссамей выражает определенные сомнения в универсальности и обоснованности такого явления как гиперреальная религиозность. Ведь вполне возможно, что она является инструментом анализа постхристианского развития общества, в котором всецело доминирует массовая культура. Кроме того, гиперреальная религия может быть подвергнута критике с точки зрения того, что она дает возможность представлять само понятие религии как поверхностное, бессмысленное и не имеющее реальных оснований. К тому же, по мнению Поссамей, не только гиперреальная религия, но, в принципе, любая религия, слившаяся с массовой культурой, приобрела бы подобные гиперреальные черты, и только в будущем, найдя поддержку следующих поколений, особое клеймо «гиперреальности» могло бы утратить свою силу.

Несмотря на подобные сомнения в продуктивности понятия гиперреальной религии, оно с успехом используется некоторыми исследователями для того, чтобы получить представление о том, каким образом в обществе постмодерна существует атеистическое мировоззрение. В частности, исследователь религии А. Никсон утверждает, что, подобно гиперреальной религии, современный атеизм может быть истолкован как гиперреальное безбожие¹. Указанную возможность Никсон обосновывает тем, что современный атеизм представляет собой гиперреальную разновидность Науки (с большой буквы). Дело в том, что в потребительском обществе почти все может стать объектом потребления - в том числе и достижения науки. Представления основной массы населения о науке, по мнению Никсона, по своей природе являются гиперреальными, потому что люди легко очаровываются яркими научными открытиями, «проглатывая» их вне всяких специфически научных подробностей. В силу этого, такие известные популяризаторы науки как К. Саган и Р. Докинз способны создавать доступные образы научной картины мира, позволяя самому процессу потребления научных знаний придавать космологический смысл.

Стоит отметить еще один важный момент. Современный атеизм предлагает значительное фундаментальное основание, способное поддержать человека в непрерывно меняющемся мире потребления. Атеистическое мировоззрение предоставляет своим сторонникам чувство «онтологической

¹ Nixon A. «Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos» In A. Possamai, ed., Handbook of Hyper-real Religions. Leiden: Brill, 2012. XIV, 442 p. – pp.375-397. - p. 375

безопасности» (ontological security), в противовес чувству «онтологической неуверенности» (Э. Гидденс), погружающему человека в состояние морального вакуума и преувеличения риска личного существования¹. Ощущение «онтологической безопасности» выражается в доверии к людям и вещам, а также в предсказуемости явлений окружающего мира, в перспективе, переходящей в рутину повседневной жизни. С точки зрения Поссамея, гиперреальная религия и ее субъективные мифы могли бы обеспечить человеку чувство онтологической безопасности в постсовременном мире, которому не хватает твердых, надежных оснований². С таким же успехом, по мнению Никсона, мировоззрение современного атеизма учит своих последователей находить смысл жизни и основания для существования в натуралистических интерпретациях космоса³. Многие атеисты имеют свои собственные внерелигиозные представления о том, что придает жизни смысл. Некоторые современные социологи религии обнаруживают, что ценности приверженцев атеистического мировоззрения близки к умеренно религиозными, так как атеисты находят смысл существования в друзьях, семье, жизненном опыте, любимой работе и продуктивной деятельности. Большинство людей светских, опрошенных социологами, отвергают идею трансцендентного Бога и духовности и готовы найти духовное содержание в психологии и в «мирской» сфере. Как считает Никсон, подобную духовность атеистов можно рассматривать как «естественнонаучную очарованность» миром, посюсторонней действительностью. Эта идея находит свое выражение в особом типе духовности, лишенном сверхъестественного измерения, который как раз и является гиперреальным в контексте атеизма. Эта гиперреальная духовность подтверждается тем, что атеисты испытывают глубокую радость от красоты природы, мира, космоса, реальность которых раскрывает научное познание, при этом, настаивая на том, что эта радость от созерцания природы не должна быть выражена в терминах сверхъестественного мировосприятия. Воспринимаемые подобным образом наука и природа настраивают на «зачарованное» космологическое видение с помощью естественной космологии. Причем это «зачарованное» космологическое видение, по мнению Никсона, вдохновляет атеистов на

¹ Там же. - p. 382

² Possamai, A. Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament. Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, 2005, 2007. 176 pp., 1 fig., 2 tables Gods, Humans and Religions. Vol. 7 [Электронный ресурс] – URL: <http://www.peterlang.com> - p. 82

³ Nixon A. «Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos» In A. Possamai, ed., Handbook of Hyper-real Religions. Leiden: Brill, 2012. XIV, 442 p. – pp.375-397. p. 383

уровне метафорических образов, предоставляя им положительный субъективный миф, на котором держится их атеизм¹.

Кроме того, что популяризованный научный дискурс поставляет потребителям зачарованные образы и натуралистические интерпретации мира и космоса, наука, в контексте массовой культуры, приобретает особый «священный голос», который «позволяет далекому стать близким и идентифицировать себя с Иным, богом, космосом в целом. Голос Науки определяет мировой закон космоса и закрепляет человечество в его пределах»². В силу данной особенности, популяризаторы науки используют свои представления о Вселенной как средство связи между человеком и всеобщим космическим порядком. Таким образом притягательный «священный голос» науки также способствует формированию зачарованных образов Вселенной в обыденном мировосприятии. Итак, с точки зрения Никсона, современный атеизм формирует собственные субъективные мифы, копируя их с гиперреальных образов науки и обеспечивая онтологическую безопасность своим приверженцам в зыбком мире непрерывно меняющегося постсовременного общества потребления. Исходя из этого, А. Никсон дает свое описание феномена гиперреального безбожия с опорой на определение гиперрелигии, данное А. Поссамеем: «современный атеизм – это явление массовой культуры, которое стало тем хранилищем, из которого люди черпают представления, идеи и смыслы, а также субъективные мифы о мире. Поэтому современный атеизм может быть определен как гиперреальное безбожие»³.

Таким образом, сделав краткий обзор феноменов гиперреальной религии и гиперреального безбожия, можно сделать определенные выводы. Действительно, в постсовременном обществе, знания, техника, культура, люди и общественные отношения воспроизводятся как элементы системы потребления. В самом акте потребления каждый человек и каждая группа людей ищут свое место в некоем знаково-символическом порядке. Еще раз отметим то обстоятельство, что в подобной логике «политической экономии знака» Бодрийяра, объект потребления используется не только в качестве потребительной стоимости, но виртуально обменивается еще и в качестве знака. И тогда, как новые религии, использующие киберпространство Интернета и идейно вдохновляясь образами героев культовых фильмов, так и современный атеизм, копирующий гиперреальные образы популярной Науки

¹ Nixon A. «Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos» In A. Possamai, ed., Handbook of Hyper-real Religions. Leiden: Brill, 2012. XIV, 442 p. – pp.375-397. p. 393

² Там же. - p. 388

³ Nixon A. «Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos» In A. Possamai, ed., Handbook of Hyper-real Religions. Leiden: Brill, 2012. XIV, 442 p. – pp.375-397. p. 394

и обещающий чувство онтологической безопасности своим сторонникам, становятся востребованными продуктами гиперреальной духовности в мире массовой культуры. Тем самым, гиперреальная религия и гиперреальный атеизм могут представлять как новые формы существования в пространстве знаково-символического потребления.

В статье рассматривается феномен «бедной» веры как возможный минимум религиозности в современном российском обществе. Особенностью постсекулярного развития общества является то, что в нем существует два противоположных вектора. С одной стороны, происходит усиление взаимовлияния разных конфессий друг на друга, вплоть до их столкновения, а с другой – стремление некоторых верующих к особой «бедной» вере вне конфессиональных ограничений. Отсюда возрастает значимость «бедной» веры как возможного способа межконфессионального понимания и единства.

§3. «Бедная вера» как минимум религиозности в постсекулярном обществе

Прежде чем приступить к рассмотрению феномена «бедной» веры в контексте современности, следует, в самом общем виде, охарактеризовать саму ситуацию постсекуляризма в России. Как отмечается в научной литературе, важнейшим фактором формирования образа постсекулярного общества становится процесс десекуляризации, возникающий как необходимый ответ традиционных религий на вызовы секуляризации общества.

Согласно определению теоретиков постсекулярного общества, десекуляризация представляет собой «перманентную социоисторическую трансформацию, разворачивающуюся в противоположном направлении от секулярного модерна к такому типу общества, в котором религия активно проникает во все основные сферы социального бытия, меняя не только социальные структуры, культуру и ценностные установки людей, но и социальное значение и доктринальное содержание самой религии»¹. Отечественные исследователи данного феномена указывают на то, что в российском обществе десекуляризация предстает как процесс возвращения религии (прежде всего православия) в государственную и частную сферу жизни². Вместе с тем, если обратиться к социологическим исследованиям, становится понятно, что религиозное сознание верующих россиян, остается дискретным и эклектичным. Получается, что основные принципы вероучения являются скорее критериями национальной и культурной самоидентичности человека, а не показателем его принадлежности к конкретной конфессии. Этот

¹ См.: Иванов А.В., Данилов С.А., Дорошин И.А. Риски и вызовы постсекулярного общества: концептуальные основания // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 1. – С. 204-211

² См.: там же.

факт, однако не только не умаляет общей тенденции возврата к религиозному мировосприятию, но и указывает на то, что в XXI в. религия становится более активным элементом социокультурной ситуации, чем антирелигиозная идеология.

По утверждению современного философа и культуролога М. Эпштейна секуляризм и атеизм в той форме, в какой они утвердились в XIX и, особенно, в XX веке, исчерпали свой интеллектуальный и экзистенциальный потенциал. Более того, современное общество с полным основанием можно считать не только постсекулярным, но и «постатеистическим». Постатеизм представляет собой религиозное состояние современного российского общества, которое пережило многолетний опыт массового, а иногда воинствующего, атеизма. Одним из особенностей «постатеистического» общества является возврат к традиционным конфессиям: православию, католичеству, протестантизму, иудаизму, исламу, буддизму. Наряду с этим, в постатеистическом пространстве прослеживается тенденция возрождения радикального традиционализма и неоязычества. И, наконец, постатеизм поддерживает религиозный модернизм, либерализм, экуменизм.

По мнению Эпштейна, в духовном вакууме поздней советской и постсоветской эпохи религиозность стала возрождаться как «бедная» вера¹. Обратимся к определению понятия «бедной» веры. «Бедная» вера – это особая внеконфессиональная вера без специальных религиозных институтов, догм и обрядов. Важным является то обстоятельство, что «бедная» вера не критикует конкретные верования и вероисповедания. Также, «бедная» вера не является неизменным духовным состоянием: она многослойна и включает в себя стадии развития. Она движется от наивной (доконфессиональной) стадии к рефлексивной (надконфессиональной). Начальной ступенью «бедной» веры становится чувство «веры во что-то» и признание того, что есть духовный, сверхъестественный мир, который постигается верой и молитвой. Вторая стадия выражает предрелигиозное состояние личности, когда человек становится восприимчив к всевозможным мистическим учениям и популярной эзотерике, которые конфессионально никак не оформляются. Третья стадия характеризуется присоединением человека к одной или нескольким конфессиям, когда происходит усвоение их обрядов, приобщение к таинствам, полное или частичное воцерковление. Четвертая стадия предстает как разочарование в организованных формах религии в силу их догматичности, коммерциализации и срастания с государственной властью. Наконец, пятая стадия является рефлексивной позицией человека, готового к

¹См.: Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с. (Идеи для мира). – С.34.

сознательной внеконфессиональной вере, обогащенной пониманием разных вероучений, священных писаний, догматов и традиций.

Таким образом, «бедная» воспринимает традиции разных религий как материал для построения собственного личного опыта. «Бедная» вера – это «самотворение веры как живого организма, который вбирает самые разные элементы духовного опыта и по-новому осмысливает, и претворяет их на каждом отрезке жизненного пути»¹.

В контексте исследования религиозности постатеистического общества важным является еще один момент. Вышеописанная ситуация современности, в которой атеизм сменяется постатеизмом, а новая религиозность возникает как «бедная» вера, доказывает тот факт, что религия и атеизм являются, по существу, единым смысловым пространством культуры. Исходя из того, что всякий радикальный атеизм приобретает черты религиозного мировоззрения, а всякая углубленная теология вбирает в себя черты скептицизма и агностицизма, линии раздела между знанием-неверием и верой-незнанием теперь проходят не там, где раньше. В конечном итоге вера оказывается совместима со знанием. Дело в том, что, как полагает Эпштейн, религиозное движение человечества ведет не от веры к безверию, а от веры к знанию. В современном взаимодействии религии и науки религия все более достоверно узнает от науки о том, что религия прошлого могла только принимать на веру. Теперь вера черпает много аргументов в современной науке и уже не противопоставляет себя знанию. По мнению Эпштейна, у единства веры и знания настоящего времени имеются и более глубокие основания. Современная наука постепенно освобождается от позитивизма и редукционизма и выходит в область идей, граничащих с религиозными прозрениями: «Вселенная имеет границы во времени и в пространстве (Большой взрыв); в основании всего живого – Логос (информация); мироздание предназначено для обитания в нем человека (антропный принцип в космологии)»². Способность человечества создавать все более совершенные искусственные миры предполагает все большую вероятность, что и естественный мир тоже имеет создателя.

Однако, не только положительные тенденции взаимовлияния науки и религии наблюдаются в «постатеистическом» обществе. Существует опасность перерождения религии нашего времени в поп-религию или теократию. Так называемая «поп-религия» представляет собой коммерциализованную религию, оказывающую заметное духовно-идеологическое воздействие на общество. Иными словами, в постсекулярном

¹ Эпштейн М.Н. Тезисы бедной веры [Электронный ресурс] – URL: <http://www.cosmonautsavenue.com/theses-on-poor-faith-by-mikhail-epstein/>

²См.: Эпштейн М.Н. Тезисы бедной веры [Электронный ресурс] – URL: <http://www.cosmonautsavenue.com/theses-on-poor-faith-by-mikhail-epstein/>

российском обществе верующие оказываются идейно зажаты между непримиримостью атеистического прошлого и диктатурой власти теократии XXI в. В силу этого, люди мыслящие и сознательно причисляющие себя к той или иной конфессии намеренно дистанцируются от фундаментализма и клерикализма традиционных религий. В этом случае «бедная» вера становится для них возможной альтернативой традиционному вероисповеданию. Как считает Эпштейн, исторический смысл постсекулярного времени состоит в особом переходе: уже не от многобожия к единобожию, а от многоверия к единению вер в едином Боге¹.

Итак, особенностью постсекулярного развития общества является то, что в нем существует два противоположных вектора. С одной стороны, происходит усиление взаимовлияния разных конфессий друг на друга, вплоть до их столкновения, а с другой – стремление некоторых верующих к особой «бедной» вере вне конфессиональных ограничений. В связи с этим, религия в постсекулярном обществе выступает и как инструмент политического и идеологического господства, и как возможность нового духовного объединения мира. Более того, в силу распространения религиозного фанатизма все более очевидной становится продуктивность выхода религиозного сознания за пределы границ традиционных конфессий.

Вместе с тем однако для того, чтобы продуктивная критика религии не вырождалась в агрессивную эмоциональность, подлинно религиозные чувства необходимо подвергать критическому осмыслению. Как считает известный историк религии К. Армстронг, сами монотеистические религии, и в своей истории, и в настоящем провоцируют атеистические умонастроения².

Дело заключается в том, что, зачастую, верующие наивно узурпируют идею Бога, приписывая Ему свои собственные предпочтения и предубеждения. В этом смысле правоверные иудеи, христиане, мусульмане, придирчиво исполняющие обряды и пунктуально посещающие свои богослужения, по мысли Армстронг, по существу, отрицают одну из важнейших истин собственной веры. Ведь Бог исторического монотеизма требует милости, а не жертв, сострадания, а не пышных священнодействий. Однако, в современном обществе идея Бога превращается в своеобразный «опиум для народа» именно в силу того, что Он используется как средство ухода от плоской повседневности в «высокий» мир духовных изысканий. Примечательно то, что не только обыденные представления людей о Боге как о личном помощнике в трудных ситуациях лишают идею Бога метафизического объема, но и философский метод рассуждений об Абсолюте имеет серьезные недостатки. Логико-философские рассуждения о Боге

¹ См. там же.

² Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / Карен Армстронг; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 500 с. - С.С.415-416

выводят метафизику Абсолюта из пространства трансцендентного в план имманентного бытия. Бог, тем самым превращается в Сущность среди всего остального сущего: Бога мыслят как идеальный образ Совершенства, доступного в посюстороннем мире. Именно поэтому становится все более очевидным, что идея Бога как личности в современном мире становится неактуальной. Возможный выход из данной проблемы Армстронг видит в возвращении к идее Бога, представленной мистическими учениями. Идея Бога у мистиков имеет много общего с атеистическим мировосприятием. Бог мистиков не существует как Объект среди объектов, а представляет собой Ничто. Бог как Ничто становится личным экзистенциальным переживанием и перестает быть объектом какого-либо доказательства. Тем не менее, идея Бога в мистицизме оказывается трудной для понимания и четкого восприятия. Бог мистиков требует особой техники и напряженной практики общения с Абсолютом.

Подводя итоги развития идеи Бога в истории, Армстронг, с долей философского оптимизма, отмечает следующее. «Человек во все времена сам создавал то, во что верил, поскольку ему совершенно необходимо ощущение чуда и невыразимого наполнения бытия... Человеческая душа не терпит пустоты и одиночества. Любой возникший вакуум она непременно наполняет каким-нибудь новым содержанием. Но истуканы фундаментализма – далеко не лучшие заменители Бога, и если мы хотим создать новую, полную жизни веру двадцать первого века, то нам, пожалуй, стоит сперва поразмыслить над важными уроками и предупреждениями минувшей истории Бога»¹.

Таким образом, в свете вышесказанного, можно сделать следующие выводы. Действительно, с одной стороны, следуя логике современных исследователей, можно говорить о необходимости «новой религии», раздвигающей узкие границы традиционных конфессий. Как известно, верующих людей отличает представление о том, что сущность человека не ограничивается лишь рамками земного бытия и насущных повседневных условий существования. Вера как сознательный, честный и глубоко личный способ обретения идеи Абсолюта, стремление и поиск метафизической основы бытия, а также (и это главное) извечное желание личности к самотрансцендированию и рефлексии в потоке текущих жизненных проблем, становится альтернативой идеологическому давлению как теократии, так и атеизма. В этом случае феномен «бедной» веры вполне может стать тем самым минимумом религиозности, который может существовать в постсекулярном пространстве.

¹ Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / Карен Армстронг; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 500 с. – С.440.

При этом, с другой стороны, особую значимость в российском обществе приобретает сам факт существования атеистического прошлого. Как ни странно, именно атеизм, возникший из научного мировоззрения, может способствовать духовному самоочищению и обновлению религии. По утверждению Эпштейна, атеизм становится конструктивным отрицанием религии, необходимым ей самой для того, чтобы «побороть в себе фарисейскую спесь, отказаться от клерикальных претензий на мирскую власть и сосредоточиться на внутреннем делании, на делах веры и обновлении жизни»¹. На данный момент представляется сложным сказать, чем окажется эта эпоха веры, остающейся без всяких гарантий и именно так себя осознающей.

§4. Пародийная религиозность: попытки определения и предпосылки возникновения

С определенной уверенностью можно утверждать, что пародийные религии или пародийная религиозность – это отдельный вид альтернативной или нетрадиционной религиозности со своими чертами и особенностями. Пародийная религия – это сложное социальное явление, в основе которого лежит группа идей, концепций и учений, объединенных по признаку наличия элемента пародии, иронии или сатиры над традиционной религией и религиозностью, пролегающего в основании их создания. Пародийная составляющая при этом может быть заложена самими создателями, о чем они сами могут заявлять (например, в случае пастафарианства), либо же считана сторонними наблюдателями (в случае джедаизма). Некоторые из пародийных религий являются реакциями на происходящие в обществе (как правило в сфере государственно-церковных отношений) изменения, однако эта черта не является обязательной. Некоторые из них находятся на границе между позиционированием себя религией и действительным соответствием ей. Существуют такие пародийные религии, которые проводят параллели с уже существующими религиями, выстраивая собственное учение по их форме. Однако единственный общий для всех них признак – это наличие той самой пародийности².

В контексте религиозоведческого анализа феномена пародийной религиозности, стоит выделить исследования западных религиоведов, занимающихся рассмотрением пародийных религий в качестве новых форм религиозности.

¹ Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с. (Идеи для мира). – С. 380.

²См.: *Invented Religions* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.religiousstudiesproject.com/podcast/podcast-carole-cusack-on-invented-religions/>

В частности, речь идет о концепциях гиперреальных религий (Hyper-real Religion) Адама Поссамея, изобретенных религий (Invented Religion) Кэрл Кьюсак и выдуманных религий (Fiction-based Religion) Маркуса Дэвидсена. Каждый из них по-своему смотрит на природу и сущность подобного вида религиозности.

Одним из первых на специфический новый тип религий, слабо вписывающийся в традиционные представления и не имеющий как такового научного объяснения, обратил внимание социолог религии Адам Поссамей. Эти новые формы он назвал «гиперреальными религиями», позаимствовав термин у французского социолога и философа-постмодерниста Жана Бодрийяра. Будучи семиотиком, Бодрийяр интересовался взаимоотношениями между знаками и их предполагаемыми и действительными объектами, он проводил различие между двумя типами знаков на основе различий в референтности. Знаки, которые относятся к реальному объекту в реальном мире, называются представлениями или репрезентациями, а знаки, которые не имеют объекта, или, точнее, знаки, объект которых является явно выдуманной идеей, называются симулякрами. Например, слово «корова» и изображение четвероногого крупного рогатого скота, производящего молоко, относятся к настоящим коровам и поэтому являются репрезентациями. С другой стороны, пластиковая фигурка Микки Мауса относится не к реальному существу, а к вымышленному персонажу и, следовательно, является простым симулякром. В то время как репрезентации относятся к реальным объектам (либо по сходству, либо по соглашению), симулякры не имеют никакого отношения к реальности. Однако семиотическое качество «реальности» можно отнести к симулякрам, и поэтому симулякры могут восприниматься как реальные. Бодрийяр называет эту особую реальность «гиперреальной». Следуя логике Бодрийяра, празднование национальных праздников можно рассматривать как форму симуляции, которая усиливает приписанную гиперреальность нации, самой по себе довольно нематериальной или симулякрной. Однако нации - не лучший пример симулякра, поскольку люди, составляющие нацию, склонны делиться некоторыми вполне реальными вещами, включая практики, воспоминания и, возможно, гены. Вместо этого Бодрийяр предлагает христианского Бога в качестве основного примера симулякра, который был повышен до гиперреального статуса: «...разрушительная, всеуничтожающая истина заключается в том, что в действительности Бога никогда и не было, что существовал всегда только симулякр, более того, сам Бог был всегда своим собственным симулякром»¹.

Поссамей предлагает рассматривать в качестве гиперреальных такие религии, как джедаизм на основании того, что они в качестве своего источника

¹ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / – Перевод О.А. Печенкина. Тула, 2013. - С. 10.

используют вымышленные нарративы из творений поп-культуры. Исходя из этого, «гиперреальная религия» определяется Поссамеем как имитация религии, созданной или находящейся в совместном существовании с массовой культурой, которая вдохновляет последователей на метафорическом уровне и/или является источником веры в повседневной жизни. То, что действительно имеет в виду Поссамей, религиовед Маркус Дэвидсен предлагает называть *fiction-based religion* - религия, основанная на популярном художественном нарративе (таком как комиксы, романы, фильмы и игры)¹.

Дэвидсен разделяет религии на историчные и выдуманные (условный перевод термина *fiction-based religion*). Историчные религии основаны на писаниях, сказаниях, мифах и легендах, в которых заложена претензия на реальность описываемого (независимо от того, идет речь о потустороннем или посюстороннем мире) – это большинство известных нам религий, начиная от традиционных мировых и заканчивая всевозможными вариациями новых религиозных движений. Выдуманные же религии основаны на литературном тексте, мир которого сам его автор рассматривает как нереальный. Например, к таким религиям относится джедаизм, основанный на серии фильмов Дж. Лукаса «Звездные войны»². Вымышленные нарративы похожи на религиозные, если рассказывают о сверхъестественных явлениях и процессах, но отличаются в плане того, что вымышленные нарративы помещают сверхъестественное в вымышленный мир, тогда как религиозные нарративы утверждают реальность сверхъестественного. Поэтому, как класс, традиционные религии попадают под рубрику историчных.

Австралийский религиовед Кэрол Кьюсак предполагает, что появление новых типов религий, начиная со второй половины XX в., в том числе и пародийных, свидетельствует о становлении нового типа духовности³. В свою очередь, Кьюсак предлагает новый термин, схожий по содержанию с пародийной религией - *invented religions* – изобретенные религии. При этом она настаивает на том, что всякую религию по-своему можно назвать изобретенной, и в этом плане содержание введенного термина предстает как очередная расширительная трактовка религии.

В целом, можно сказать, что религиозность, основанную на выдумке, можно отнести к религиозной деятельности и религиозным традициям, в которых художественные тексты используются в качестве авторитетных вероучительных источников. Сложность изучения пародийного культа заключается в том, что зачастую принадлежность к нему никак не отражается

¹ См.: Davidsen, M.A. Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom [Электронный ресурс] // Universiteit Leiden. URL: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/48123>

² См. там же.

³ См.: Invented Religions [Электронный ресурс]. URL: <https://www.religiousstudiesproject.com/podcast/podcast-carole-cusack-on-invented-religions/>

на повседневной жизни индивида, хотя при необходимости стороннему наблюдателю вполне могут быть продемонстрированы и специфические обряды, и лексика, и прочие элементы культа.

Культурно-философские особенности возникновения пародийных религий обусловлены, с одной стороны, последствиями процесса секуляризации общества, а с другой – особенностями самой эпохи постмодерна.

Как известно, современное западное общество зиждется на основе принципа светскости, разграничении церкви и государства, священного и мирского. Следствием этого разделения выступает свобода вероисповедания и равенство всех религий перед законом, религиозная принадлежность становится личным делом каждого индивида. Со становлением секулярного общества человек обретает свою власть над религией, а не наоборот, как было прежде, решая самостоятельно, выбирать ему ту или иную систему верований, создать свою с нуля, изменить уже существующую традицию под свои нужды или же не совершать выбора вообще¹. Самым явным результатом свободы религиозного выбора можно назвать востребованность идеи личного Бога, первые шаги к которой были сделаны еще во времена реформации. И неслучайно пародийные религии берут начало в США – стране, где протестантизм не только является самым крупным религиозным направлением, но и сам оказывается представлен в большом множестве его направлений и деноминаций. В итоге в секулярном обществе происходит явление приватизации религии и веры, а разность людей и их нужд начинает порождать разнообразные новые религиозные течения, каждое из которых отвечает интересам определенных групп лиц². Подобно товарам и услугам в капиталистическом обществе, религия превращается в своеобразный объект потребления, становясь все более коммерческой, индивидуализированной и демократизированной³. Она постепенно начинает выбираться из-под гнета тоталитарности догм и непререкаемости авторитета традиции, становясь более гибкой, многогранной и в какой-то мере неуловимой. Однако такой поворот не стоит считать упадком веры и религии, речь идет скорее об ином способе ее выражения и отражения в непосредственной бытовой жизни индивида⁴.

¹ См.: Элиаде М. Современные верования // Мифы, сновидения, мистерии. М.: Ваклер, 1996. С.21-60.

² См.: Бубнов Ю.А. Секуляризация как духовное явление европейской культуры. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sekulyarizatsiya-kak-duhovnoe-yavlenie-evropeyskoj-kultury>

³ См.: Товбин К.М. Пострелигия: традиционалистский анализ. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/postreligiya-traditsionalistskiy-analiz>

⁴ См.: Чеснова Е. Н. Место и роль религиозной веры в контексте секуляризационных процессов в обществе // «Религии России: проблемы социального служения»: сборник материалов II Междунар. науч.-практич. конф., г. Н. Новгород, 6 октября — 9 октября 2012 г. – Нижний Новгород: ИД «Медина», 2011. – С. 96–99.

В контексте нашего исследования особо значимым является тот факт, что несмотря на избавление от рычагов давления религии на человека, сама она не исчезает, а появление новых ее форм, напротив, свидетельствует о нужде современного человека в обретении духовных и нравственных ориентиров. При этом чрезмерные объемы свободной информации по самым разным вопросам, обрушившиеся на человека с развитием технологий, способствуют невольному развитию духа скептицизма, который и не позволяет сделать выбор среди представляемых ему религий. Отчасти причина тому кроется в ультимативности убеждений относительно некой единой и объективной Истины или Абсолюта которую человек эпохи постмодерна попросту не может принять¹. Конфликт между внутренним стремлением к поиску духовности и неспособностью пойти против собственных же принципов и убеждений порождает такое явление, как игровая религиозность, выражением которой и являются пародийные религии².

Игровая религиозность представляет собой имитацию (или пародию) религиозной игры, реализующейся в обрядовой части традиционных религий (например, в виде воспроизведения сакральных сюжетов в литургии), с искажением ее в сторону абсурдизации, намеренного утрирования отдельных ее черт. Таким образом, пародийная религиозность представляется игрой в религию независимо от того, какие цели перед собой ставит та или иная пародийная религия, и какие действительно преследует внутренне. Основной упор представители пародийных религий делают на внешнем соответствии – формальная структура, околорелигиозные символы, внешние атрибуты, игровое отправление культа, собрания и шествия единомышленников, - потому что внешняя сторона – это то, что в первую очередь привлекает внимание стороннего наблюдателя и приглашает его принять участие в игре. Далее, уже при погружении в контекст конкретной пародийной религии, раскрывается внутренняя часть учения, серьезная составляющая в целом несерьезных пародийных религий, направленная на решение социальных и духовных задач.

Кроме указанных фактов секуляризации и плюрализации религиозного сознания современного человека, на формирование пародийных религий влияет сам дух общества постмодерна. На это указывает использование при их создании таких постмодернистских приемов как ирония и деконструкция. В игровой религиозности может реализоваться сценарий, когда в игре начинает участвовать тот, кто не понимает ни языка игры, ни ее правил: отказ от

¹ См.: Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма [Электронный ресурс]. URL: http://www.religare.ru/2_10235.html

² См.: Гаврилов Е.О. Игровая религиозность как репрезентант современных тенденций социального развития // Вестник КемГУ. 2015. №2-4 (62). С. 193–198.

институционализации и строгой иерархичной структуры ведет к тому, что всякий желающий может трактовать и использовать учение так, как сам того пожелает. В случае с пародийными религиями ситуация может осложняться невосприимчивостью конкретного человека к иронии и сарказму. Подобная двойственность восприятия содержания пародийных религий ее последователями постепенно приводит к размыванию грани между серьезностью и несерьезностью, как для внешнего наблюдателя, так и для непосредственных участников игры, — это иллюстрация того, как посредством иронии порождается двусмысленность. Вместе с тем, наличие иронии делает пародийные религии по-своему привлекательными просто потому, что большинство религий в принципе ее лишены, возводя в качестве основного принципа принадлежности к ним серьезность веры и строгость соблюдения догм и обрядов. Ирония же создает эффект многомерности смыслов, заложенных внутри религии, возможность творческого поиска и осмысления новых ее граней.

Таким образом можно утверждать, что пародийная религиозность представляется сложным феноменом, в рамках которого заключена двойственность восприятия последователями постулируемых религиозных норм, характеризующаяся смешением искренности и иронии. Будучи вовлеченным в пародийную религию как в некий протестный социальный проект, индивид может находить в учении собственную истину, смысл жизненного существования. Само же конструирование пародийной религиозности осуществляется во многом за счет духа эпохи постмодерна, которая закладывает обыденность ироничного осмысления жизни и благодаря которой появляется сама возможность возникновения «религии против религии». Институционализации предшествует творческий акт деконструкции имеющихся в социальной реальности смыслов, после чего привлеченные в пародийную религию индивиды начинают заниматься осмыслением и дополнением уже созданного конструкта, осуществляя тем самым легитимацию созданного института.

Подводя итог вышесказанному, к культурно-философским предпосылкам возникновения пародийных религий мы можем отнести такие тенденции развития религиозности современного общества как: процесс секуляризации и самой культуры постмодерна; явление приватизации и индивидуализации религии; религиозный консюмеризм; выход сакрального за пределы сверхъестественного и трансцендентного; несоответствие традиционных религий запросам современного общества; появление феномена игровой религиозности и, как следствие, появление новых подходов к духовности.

§5. К вопросу о возможности «соборного единства» в виртуальном пространстве: возможности и ограничения

На наш взгляд, в процессе исследования новых форм религиозности в современном обществе, можно поставить вопрос о потенциальных возможностях и границах употребления традиционного религиозного понятия соборного единства как духовного единства верующих в контексте современного цифрового общества. Феномен соборности правомерно рассматривать с двух точек обзора: во-первых, с точки зрения традиционалистского религиозно-философского понимания и, во-вторых, в контексте авторской концепции российского философа С.И. Орехова, утверждающей появление нового понятия Интернет-соборности.

Место и пространство религиозной коммуникации в сети Интернет – является предметом особого интереса исследователей. Фактически, как полагают некоторые авторы, меняется сама форма представления пространства-времени. Поскольку все религиозные тексты, записи и другие находящиеся в сети материалы доступны всегда и везде, традиционное понимание сакрального пространства-времени меняется. Члены церкви оказываются объединены в единое целое онлайн, а не в каком-то особом месте в специально отведенное время. Это в свою очередь позволяет сплачивать религиозное сообщество – как реальное, так и воображаемое. Таким образом, посредством технологий обеспечивается пространственно-временное единство, позволяющее членам церкви присоединиться к общине в любое время и из любой точки мира.

Идея соборности как в религиозном, так и в секулярном значении является тем понятием прошлого, которое ждет продолжения и развития в контексте современного развития общества. По определению словаря В. Даля, «...соборность - сносить, свозить, созывать в одно общее место, стаскивать и соединять, приобщать одно к другому». Этимологически понятие «соборность» связано со словом «собор», которое имеет два основных значения: 1) собрание выборных или должностных лиц, созванное для решения каких-либо вопросов; 2) храм для совершения богослужения духовенством нескольких церквей. Изначально принцип соборного объединения проявляется в виде воцерковленного единства христиан. Согласно Хомякову, церковь, есть «духовный организм», сущность и основа которого есть «...единство благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»¹. Тем самым церковный собор выражает идею «единства во множестве». Значение церкви состоит в том, что она представляет пример выстраивания отношений индивида и общности на основе их соотнесенности с неким Высшим третьим началом. С одной стороны, это «третье» выступает как высшее начало и для индивида, и для общности. С другой стороны, непосредственная личная соотнесенность части

¹Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т.2. Работы по богословию / А.С. Хомяков. - М.: Медиум, 1994. – С. 5

и целого с этим Началом предполагает то, что помимо «полюсов» отношения (индивид и всеобщность), существуют и некие «промежуточные» образования, в не меньшей степени соотносённые с «третьим-высшим». В подобной концепции соборности утверждается особый духовно-нравственный социальный идеал многомерного целого: здесь целое понимается больше части, поскольку оно дает жизнь и смысл частям, а часть — значит меньше, нежели целое, хотя и у нее существует индивидуальная свобода.

Оригинальный вариант «секулярной» соборности в качестве светской «Интернет-соборности», предлагает С. И. Орехов. В обосновании Интернет-соборности он исходит из предположения, что работа в Интернете усиливает личностную и духовную составляющую человека. Одновременно, по мнению автора, происходит своеобразная потеря тела, биологические качества уходят на второй план. Испытывая такие изменения, каждый, погружаясь в виртуальную реальность, осознает Сеть, как всеобщую надындивидуальную реальность и себя как часть этой Сети. Дело в том, что, по мнению Орехова, светская «соборность» воплощается в форме Интернет-соборности, несколько непохожей на ту соборность, о которой писали русские философы XIX в. и нач. XX в. Основными атрибутами Интернет-соборности предстают следующие характеристики: соединение свободы и единства многих пользователей на основе их общего отношения к одним и тем же ценностям, приобретающим для них абсолютный характер; соборность в Интернете не заключает в себе жестких формально-юридических признаков, являясь принципиально внесударственным образованием (соборность реализуется как «сетевая демократия»); соборность в Сети является суперсознанием, нелинейным многоуровневым мышлением, занятым производством, переработкой, потреблением информации в ее аудиовизуализированных формах¹.

Кроме вышеуказанных признаков важным для нас является то, что в контексте данного понимания соборности в Интернете автором доказывается ее мистический, а значит, неминуемо, квазирелигиозный характер. В логике Орехова, в Интернете религия представлена как классическими мировыми религиями, так и сектами, различного рода мистическими организациями. В этом смысле Интернет-соборность по-своему мистична. Именно поэтому люди, пребывающие в виртуальной реальности, являются носителями и воплощением надындивидуального духовно-материального виртуального единства. Исходя из этого, так же, как и традиционное религиозное понятие соборности, Интернет-соборность создает виртуальную реальность, которая дана субъекту не как внешняя, а как конструируемая и переживаемая — «Интернет-соборная» личность проявляется в достижении согласования с целым и принятия этого целого, элементом которого оно является.

¹ Орехов С.И. «Хоровое начало» Internet, или Internet-соборность // Вестник Омского университета, 2002. №2. С. 49–52. - С. 51

Однако, несмотря на многочисленные атрибуты и специфические черты, позволяющие, согласно вышеуказанной авторской концепции, использовать принцип соборности как в качестве «Интернет-соборности», так и в качестве соборно-секуляризованного единства людей, все же традиционное понимание содержания соборности находится в сфере сакральной и религиозно-мистической. Именно на этом основана критика концепта «Интернет-соборности» и тенденции секуляризации соборного принципа. Приведем лишь некоторые критические замечания.

Теория о возможности реализации соборного единства в Интернете подвергается сомнению по ряду положений. Во-первых, само понятие Интернет соборности может быть легко заменено на понятие Интернет-коммуникации. Единство людей как пользователей сети Интернет необходимо понимается именно как социальная коммуникация в виртуальном пространстве. Это вполне соответствует реальности виртуального общения, так как подавляющее большинство интернет-пользователей использует интернет для общения в социальных сетях¹.

Второй критический аргумент затрагивает глубинные основы соборности как единства верующих христиан в Церкви. С точки зрения данной позиции, нельзя рассматривать принцип соборного единства вне богословия, в отрыве от экклезиологии – как раздела богословия, занимающегося уяснением мистического смысла и спасительного предназначения Церкви Христовой. Исходя из такого понимания, утверждается необходимость замены словосочетания «секулярная соборность» на принцип «всеединства» как сугубо философского понятия, восходящего к традиции христианского неоплатонизма и античного платонизма. Таким образом, не может быть правомерной трактовка соборной личности вне аскетического подвига: концепция соборности подразумевает именно мистическую реальность Церкви, а не светскую (профанную) земную реальность².

И, наконец, третье критическое замечание связано с пониманием Интернет-соборности по преимуществу как интересубъективного принципа «растворения» индивидуального в виртуальном всеобщем. Иными словами, глобальная сеть интернет выстраивает в виртуальном пространстве «псевдоединство» пользователей, которое формирует суррогат общения. По утверждению одного из критиков концепта интернет-соборности, «подобное «чрезмерное сознание», составленное как бы из пикселей отдельных экранов гаджетов, ситуативно и непрерывно коммуницирующих между собой, подавляет мысль»³. Такая тенденция является следствием глобальной задачи интернет-коммуникаций – непрерывно воспроизводить правдоподобную

¹ См.: Максименко Л.А. С.И. Орехов о виртуальной реальности: актуальная повестка // Гуманитарные исследования, 2019. №1 (22) С.18-22

² См.: Колесова И.С. Идея соборности в современном философском дискурсе // Вестник Челябинского государственного университета, 2008. №10 С. 96-107. – С. 106.

³ Орехов С.И. «Хоровое начало» Internet, или Internet-соборность // Вестник Омского университета, 2002. №2. С. 49–52. - С. 21.

иллюзию «реального мира», активно способствуя при этом утрате индивидуальной субъектности.

Таким образом, подводя итоги вышесказанного, можно сделать следующие выводы. Безусловно, понятие Интернет-соборности является весьма оригинальной попыткой обнаружения внутреннего фундаментального смысла и, наверное, даже замысла виртуального пространства, которое гипотетически могло бы стать воплощением сверхвременного метафизического духовного принципа соборного единства. Однако, этот проект с самого начала разбивается о фундаментальные противоречия. Во-первых, открытым остается вопрос о востребованности в дискурсах интернета истины вообще, не говоря уже об осознанном стремлении к сверхвременному единству. Во-вторых, идея секулярной соборности действительно проблематична: трактовка соборной личности невозможна вне аскетического подвига верующего и трансцендентной обусловленности религиозного сознания. Именно поэтому, на наш взгляд, потенциал соборной онтологии остается все-таки в области трансцендентного, а не виртуального (имманентного) пространства.

§5. Аспекты популярности некоторых интернет-сайтов религиозных конфессий в русскоязычном сегменте Интернета

Исследование деятельности религиозных конфессий в русскоязычном сегменте Интернета дает возможность еще раз убедиться в том, что интернет-пространство является принципиально новым механизмом коммуникации. Изучив этот новый вид коммуникации религиозной организации и ее последователей посредством детального описания структуры сайтов, мы сможем дать общую характеристику данных ресурсов, которые в совокупности могут стать основанием для дальнейших религиозоведческих и социологических исследований качества освоения религиозными конфессиями виртуального пространства. Анализ контента официальных сайтов различных религиозных конфессий сферы русскоязычного Интернета, а также общая характеристика списка лидеров сайтов религиозной тематики, позволяет сделать вывод о том, что все они обладают необходимым культурным и правовым авторитетом, который легитимизирует их использование и обращение к ним в сознании пользователей сети. Кроме того, сайты обладают необходимой информативностью, содержат актуальную информацию, и они способны удовлетворить интересы пользователей при приложении минимальных усилий. Учитывая все вышесказанное, можно сказать, что такое исследование может дополнять ту область знаний, которая посвящена изучению включенности религиозных организаций в современную жизнь информационной эпохи.

Интернет – глобальный феномен, возникший во второй половине двадцатого века. Это - всемирная компьютерная сеть, появление которой

захватило все сферы жизнедеятельности человека. Одной из самых важнейших областей человеческой жизнедеятельности, охваченной влиянием интернета, стала коммуникация¹. Начало развития сети стало органическим продолжением развития электронных массовых средств коммуникации, таких как телеграф, радио и телевидение. Религия, будучи одним из фундаментальных институтов человеческого общества, не смогла не поддаться влиянию изменений в социуме. Религиозные институты были вынуждены выстраивать политику взаимодействия с сетью Интернет и ее пользователями, не смея игнорировать вызовы времени. Так, им приходилось адаптироваться под глобализационные процессы, происходящие в мире, и занимать определенную позицию. Кроме того, некоторыми исследователями выделяются несколько приобретенных религией форм в Интернете: это сбор религиозной информации онлайн, онлайн ритуалы и богослужения, онлайн рекрутирование и религиозное онлайн сообщество². Необходимости анализа деятельности основных христианских конфессий России в Интернете, который является принципиально новым механизмом коммуникации. Изучив ее форму посредством детального описания структуры сайтов, мы сможем дать общую характеристику данных ресурсов, которые в совокупности могут стать основанием для дальнейших религиоведческих и социологических исследований качества освоения христианскими конфессиями виртуального пространства.

Проблеме становления и развития Интернета было уделено достаточное внимание в труде канадского философа Маршалла Мак-Люэна «Галактика Гуттенберга», исследующее общество электронных средств коммуникации, в частности³. Эта проблема, по мнению Мак-Люэна затрагивает фундаментальные законы функционирования общества, которые основаны на способах коммуникации между индивидами. Современное ему общество – 60е годы XX века – он описывал как «глобальную деревню», привычные категории пространства и времени в которой сжаты до минимальных порядков благодаря способам обеспечения мгновенной коммуникации между любыми точками мира. В наше время, спустя пятьдесят лет после выдвинутой им идеи, темпы развития технологий передачи информации становятся еще более интенсивными.

Одним из проявлений адаптации религиозных организаций к подобным процессам современного информационного общества является открытие сайтов различных конфессий в сети Интернет. Некоторые лидеры

¹ Успенский, И.В. Общая теория социальной коммуникации [Текст] / И.В. Успенский. – СПб.: изд. Михайлова В.А., 2002. – С. 305

² См.: Campbell H. Religion and the Internet // Issue of Communication Research Trends. – 2006. – V.25, Iss.1. – Pp.4–6.

³ Маршал Мак-Люэн. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры [Текст] / Маршал Мак-Люэн; [пер. с англ. А. Юдин]. – К.: Ника-Центр, 2004. – С.47.

религиозных организаций выказывали непосредственную поддержку данным действиям. Так папа Римский неоднократно высказывался об Интернете¹. Патриархи Русской православной Церкви также не обходили эту проблему стороной². Данные сайты представляют собой не только субъект коммуникации, но и объект коммуникационного взаимодействия, своей формой и содержанием выражая ту или иную позицию. Кроме того, Кристофер Хэлланд разделил виртуальную религиозность на религию-онлайн, и онлайн-религию, приняв за первую функцию информирования различных религиозных объединений о своей деятельности с помощью сети Интернет, а за вторую – религию, осуществляющую свои культовые практики посредством Сети, и существующую в ней³. Данный подход, однако, был подвергнут сомнению Гленом Янгом, отметившим, что едва ли не каждый сайт религиозной организации предоставляет возможность заказать молитву через него⁴.

Некоторые исследователи занимались подобными вопросами. В работе такого автора, как Ермакова М. В, под названием «Использование Интернет-коммуникаций Святым Престолом и Русской Православной Церковью» дается многоаспектный анализ разработки проблематики существования христианской религии в информационную эпоху⁵. Кроме того, работа Семеновой Д. М под названием «Активность Русской Православной Церкви в электронном пространстве (на примере сети Интернет)», немаловажное внимание уделяет деятельности христианских конфессий в социальных сетях⁶.

Лидером списка самых посещаемых сайтов Рунета в категории «Буддизм» является форум «Дхарма. Буддистское сообщество» - dharma.org.ru - количество просмотров за месяц превышает 110 тысяч. Данный форум имеет

¹ См.: Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the 48th world communications day: Communication at the Service of an Authentic Culture of Encounter. – URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html; Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the 45th world communications day: Truth, Proclamation and Authenticity of Life in the Digital Age. – URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html

² См.: Доклад Святейшего Патриарха Алексия II на Епархиальном собрании г. Москвы (15 декабря 2004) [Электронный ресурс] // Официальный сайт московской городской епархии Режим доступа: <http://moseparh.ru/doklad-svyatejshhego-patriarxa-aleksiya-ii-na-eparxialnom-sobranii-g-moskvy-15-dekabrya-2004-g.html/>

³ См.: Helland C. 2005. Online Religion as Lived Religion Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. – Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet. Vol. 01.1. Special issue on theory and methodology. P.1-16. URL:<https://heip.uniheidelberg.de/journals/index.php/religions/issue/view/152>

⁴ См.: Young G. 2004. Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity. – Religion Online: Finding Faith on the Internet. N.Y.: Routledge. P. 93-106.

⁵ См.: Ермакова М. В. Использование Интернет-коммуникаций святым престолом и русской православной церковью [Текст] / М. В Ермакова // Известия Тульского Государственного Университета. Гуманитарные науки. – Тула: Издательство Тул.ГУ, 2014. - №1.- С.91-100

⁶ См.: Семенова Д. М. Активность русской православной церкви в электронном пространстве (на примере сети Интернет) [Электронный ресурс] / Д. М. Семенова // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2013. - № 5. – URL: <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/5201339>

описание: «Общение буддистов, с буддистами и о буддизме. Живые традиции, полемика, буддистская философия, история буддизма, новости». Сайт на данном домене функционирует с 16 февраля 2005 года. Однако в самой нижней части всех страниц сайта находится информационный блок подобного содержания: «За информацию, размещенную на сайте пользователями, администрация ответственности не несет. Мощь пхпББ © 2001, 2002 пхпББ Групп». «пхпББ» (phpBB) является так называемым «движком» форума, то есть видом программного обеспечения, которое обеспечивает форму и структуру ресурса. Значение остальных слов «Мощь 2001, 2002 Групп» выяснить не удалось.

Обратимся к статистике, представленной на самом сайте. На момент обращения количество сообщений на форуме составляло 448606 единиц, зарегистрированных пользователей - 3614.

Сайт состоит из нескольких форумов, разделенных на категории. «Живые традиции» включает в себя форум «Новости», «Дальневосточный буддизм», «Гималайский буддизм», «Южный буддизм», «От Будды до наших дней». Категория «Общение на разные темы» - «Чайная», «Дискуссии». «Философский раздел» состоит из форумов «Буддистская философия» «Семинар по абхидхарме», «Семинар по праманаваде», «Семинар по мадхьямаке». Последний раздел «Прочее» составляют форумы «Ничего святого», «Обсуждение форума» и «Подвал». Самым активным форумом является форум «Дискуссии», в котором на момент обращения находилось 151180 сообщений. Последнюю позицию по активности занимает форум «от Будды до наших дней» на котором находилось 2016 сообщений.

Среднее суточное количество просмотров равно 3 тысячам. Как удалось обнаружить, от основных праздников оно не зависит.

Сайт krishna.ru - лидер по посещаемости среди сайтов Рунета в категории «Индуизм». Является официальным сайтом «движения Сознания Кришны и его последователей кришнаитов». Впервые зарегистрирован 28 сентября 2000 года, и официальным владельцем сайта является Московское общество Сознания Кришны. Среднее количество просмотров в месяц равно 20 тысячам.

Посетителям ресурса представлены разделы «FAQ» – «общие вопросы», «внешний вид и деятельность», «философия и теология», «отношение к науке и обществу», «вечные вопросы»; «Энциклопедия» - «история», «основные понятия», «Шрила Прабхупада», «Кришна», «Практика» и другие категории; «Интересное» - «Кришнаиты и мир», «Биографии святых прошлого», «Новости», «Взгляд изнутри», «Для детей», «Истории», «Медиа», «Совет дня», «Интервью»; «Анонсы» и «Контакты». На главной странице сайта расположена выборка материалов из данных разделов.

Навигация по сайту проста и понятна. По словам администрации ресурса, над полной его реконструкцией они работали до мая 2019 года, начиная со второй половины 2016 – именно этим периодом можно отследить начало изменений в форме и структуре сайта. Кроме того, как отмечается на самом сайте, данный ресурс существует на бескорыстной основе, и нуждается лишь в помощи в деле «донесения счастья духовного знания до сердца каждого человека».

Оказалось невозможным найти материалы, опубликованные в 2019 году – основной массив контента сформирован в более раннее время, и содержит статьи, аудио- и видеоматериалы, а упоминания и анонсы событий 2019 года находится в статьях 2018 года.

Среднее суточное количество просмотров сайта равно 600. От праздников оно также не зависит.

Лидером мусульманских сайтов Рунета является сайт Духовного управления мусульман Республики Татарстан - dumrt.ru, зарегистрированный в 2011 году. Существует в русской и татарской версиях. Стоит отметить, что, используя так называемый поиск по сайту, пользователь будет перенаправлен на версию сайта на татарском языке. Среднее количество просмотров в месяц равно 400 тысячам.

Сайт носит информационную функцию – в будни дни публикуются несколько новостей, включающих себя фото- и видеоматериалы. Главная страница сайта содержит последние опубликованные новостные статьи, календарь новостей, панель с персоналиями ДУМ РТ, баннер телефона доверия Управления мусульман, а также расписание намазов. Навигация осуществляется по разделам «О ДУМ РТ», «Муфтий РТ», «Медиа», «Полезная информация», «Пресс-служба», «Контакты», «Вопрос муфтию», «Конкурс», содержащих заголовки, отсылающих пользователя на сторонние ресурсы. Например, перейдя по цепочке «Медиа» - «Ислам против террора» пользователь будет перенаправлен на сайт «terrora-net.ru».

Можно предположить, что основной трафик на сайте обеспечивается благодаря наличию на нем времени чтения намазов, составляя около 7 тысяч просмотров в день. Так, при взгляде на число просмотров сайта 9 июня 2019 года, можно увидеть, что большое их количество приходится на 17:20 (61 просмотр) и 17:30 (62 просмотра) часов, 20:20 (130 просмотров) и 21:45 (104 просмотра), и время намазов соответствует данным часам: послеполуденная молитва – 17:29, вечерняя молитва – 20:25, ночная – 21:55. Показатели по остальным дням повторяют данную тенденцию. Стоит отметить, что в праздничные дни повышается количество просмотров ресурса: при среднем показателе около 3 тысяч в день в августе 2018 года, в праздник Курбан-Байрам, 20 августа, количество просмотров сайта составило 16725, что

сделало его абсолютным лидером по посещениям среди всех исламских сайтов рунета в данный день. То же произошло в начале и конце месяца Рамдан в 2019 году: 5 мая количество просмотров составило 45705, а 3 июня – 18836.

Лидером в рейтинге сайтов, посвященных иудаизму занимает сайт jeps.ru - «Еврейский Петербург», принадлежащий МРОО «Санкт-Петербургская еврейская религиозная община Большой Хоральной Синагоги», который существует в данном домене с 2007 года, и регулярно обновляет свое содержание: публикует актуальные новости, афишу событий, анонсы праздничных мероприятий, многочисленные статьи, посвященные жизни общины и насущным проблемам мирового и российского еврейства и иудаизма. Функционирует также на английском и на иврите. Среднее количество просмотров в месяц равняется 110 тысячам.

Главная страница сайта содержит адрес Большой Хоральной Синагоги, ссылки на категорию «Еврейский календарь», «Еврейские организации Петербурга», «Реклама на сайте», «Поиск», «Личный кабинет». Далее следуют тематические блоки: анонс ближайшего мероприятия (лекции, концерта, выставки, мастер-класса и т.п.), афишу событий на ближайшее время, расписание молитв на день, новости синагоги, аудио лекции, список тематических категорий («посещение синагоги», «что есть в синагоге», «программы занятий» и др.), последние выпуски газеты «Форшмак», актуальное видео, ссылки на социальные сети, ссылки на благотворительные кампании Синагоги, а также несколько рекламных блоков. Так же на сайте предлагается подписаться на рассылку SMS и Email. Кроме того, сайт содержит несколько «проектов»: «Новости» (включающий рубрики: «Новости», «Мнения», «Еврейская кухня», «Проиудаизм», «Личная история», «Игры»), «Помогу», «Афиша», «Еврейский Петербург», «Аудио библиотека».

Среднее суточное количество просмотров на сайт равняется 4 тысячам. В праздничные дни наблюдается повышение данного числа: так, накануне Песаха в 2019 году данный показатель поднялся до 9134 просмотров 17 апреля, 18 апреля было 10306 просмотров, а 19 апреля – 9295.

Лидером в рейтинге христианских сайтов является сайт Московского Сретенского Монастыря – pravoslavie.ru, который был зарегистрирован в декабре 1999 года. Позиционируется как новостное издание, православный информационный ресурс. Руководителем и главным редактором проекта является Архимандрит Тихон (Шевкунов). Сайт функционирует также в английской и сербской версиях. Среднее количество просмотров в месяц равняется 14 миллионам.

Среднее суточное количество просмотров равно 400 тысячам. Наибольшее количество просмотров наблюдается в день начала Великого Поста: в 2017 в этот день было 1, 25 миллионов просмотров, в Чистый

понедельник 2018 года наблюдалось 1,10 миллионов просмотров, в 2019 году – 1,02 миллионов просмотров.

Таким образом, описав лидеров списков профессиональных ресурсов Рунета, можно заключить, что все они обладают необходимым культурным и правовым авторитетом, который легитимизирует их использование и обращение к ним в сознании пользователей сети. Кроме того, сайты обладают необходимой информативностью, содержат актуальную информацию, и они способны удовлетворить интересы пользователей при приложении минимальных усилий – навигация по сайтам понятная и простая.

Изучив структуру интернет-сайтов религиозной тематики, мы поняли, что общими элементами структуры всех сайтов является раздел новостей, информационный раздел и раздел анонсов событий. Немаловажно внимание уделяется также и профессиональному просвещению, ответам на часто задаваемые вопросы. Некоторые ресурсы представляют собой платформу для дискуссий.

Можно заключить, что все сайты соответствуют определяемой ими позиции, и их популярность обеспечивается благодаря следованию выбранному формату обеспечения потребностей посетителей. Сайты ведут политику открытости и доступности информации, содержащей не только текстовый контент, но и постоянно обновляющиеся аудиоматериалы, видеоматериалы, прямые эфиры, и версии печатных изданий, выпускающихся под эгидой организаций. Каждый из ресурсов несет на себе особенности культурного и профессионального характера. Сайт общины Большой Хоральной Синагоги Санкт-Петербурга является ресурсом, свободным от формализма официальных сайтов религиозных объединений – на нем может быть опубликована даже видеозапись чтения стихов 85-летней прихожанкой по дворе Синагоги. Православный сайт pravoslavie.ru сконцентрирован на публикации статей православной и околоправославной тематики, освещающих события общекультурной и мировой жизни. Сайт же Духовного управления мусульман республики Татарстан, как сайт руководящего органа, содержит в себе большую долю формализма, концентрируясь на публикации новостей из жизни уммы, председателя Духовного управления. Каждый из данных трех сайтов функционирует в полной мере. Лидер среди сайтов в категории «буддизм», представляющий собой открытый форум, является платформой для дискуссий и свободного общения. Лидер индуистских сайтов заброшен, однако он может послужить хорошим источником для ознакомления с кришнаизмом и его традицией.

Глава III. Поиск духовности вне религии в идеологии нового атеизма

В данной главе для нас важным является указать на тенденцию, к которой приводит подробное исследование развития атеистического мышления в современном обществе. Дело в том, что в современном секулярном обществе большинство людей думают, что нет необходимости в каком бы то ни было замещении утрачиваемых религиозных ценностей - когда светский мир уже предлагает все, что нужно людям. Но, как ни парадоксально, следуя этой точке зрения, только те, кто теряет религию, чувствуют потребность для таких конструкций: светских аналогов религиозного в виде внерелигиозной духовности.

Эта ситуация внерелигиозной духовности, а также разные аспекты идеологии нового атеизма будет рассмотрена в контексте анализа основных идей Алана Гилберта Никсона, современного социолога религии и исследователя движения нового атеизма. Предметом его исследования является идеология движения нового атеизма как особого антирелигиозного мировоззрения, связанного с творчеством Ричарда Докинза, Сэма Харриса, Дэниела Деннета и Кристофера Хитченса, возникшего в 2006 году. Сам Никсон, изучая данное движение, использует оригинальную методологию, называемую им «обоснованной теорией» («Grounded theory») и использованную для изучения развития нового атеизма в актуальном контекстном пространстве взаимодействия участников и перспектив данного взаимодействия. В свою очередь, наша методология строится на принципе единства исторической и логической интерпретации ключевых понятий и позиций А. Никсона в процессе системного анализа исторических предпосылок, мировоззренческого основания, самопрезентации представителей движения нового атеизма. Кроме того, в контексте данного исследования целый ряд социальных изменений (глобализация капитализма, развитие Интернета и связанные с этим «скачки коммуникации», религиозный ренессанс) рассматриваются в качестве необходимого контекста формирования особой «нарративной мифологии» нового атеизма, выраженной в идее величия Природы и Науки и предполагающей своего рода благочестие внутри мировоззрения нового атеизма.

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

Свою задачу при обсуждении истории свободомыслия Никсон определяет в попытке контекстуального анализа антирелигиозного движения 21 века (новые атеисты и их подгруппы). 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 году.

Сам Никсон начинает свое исследование, как и положено, с обширного литературного обзора. Как феномен, новый атеизм возникает в среде англоговорящих исследователей и его «первая волна» датируется 2004-2007 годами, в это же время публикуются знаковые произведения «Четырех Всадников атеизма», как их называют: «Конец веры: Религия, террор и будущее разума» Сэма Харриса, «Бог как иллюзия» Ричарда Докинза, «Разрушение завета» 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». Официально о начале эпохи «нового атеизма» было объявлено в книге «The Oxford Handbook of the Sociology of Religion»¹ [2] в 2006 году.

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», описывающего жизнь индуистской семьи в среде мусульман, за который на нее была выпущена фетва, разрешающая ее убийство, и Айаан Хирси Али – автор романов «Неверный» и «Кочевник», сотрудничавшая с Тео ван Гогом в 2004 году².

Возникновение общественного атеизма в то время привело к появлению нового заметного игрока в сфере формирования общественного мировоззрения. Книжки 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

¹ См.: Peter Clarke, 2011. The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. OUP Oxford, 2011. 1064 p

² См.: Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p.

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 данном контексте Никсон употребляет понятие «вариантов современности» как тождественных понятию «светскости». 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 века, 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, в которой мы теперь осознаем, что живем. 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 год как начало Холокоста, 1989 год и падение Берлинской стены, когда обещание политических социальных утопий становятся все менее реалистичным, 11 сентября 2001 года, 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 перемену, представляет собой бурную массу идей и моделей поведения.

Первым из исследователей постсекуляризма Никсон называет Дж. Бекфорда, который в «Социологии религии»¹ утверждает, 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 годов наблюдался рост интереса к концепции постсекулярного. Диапазон значений постсекулярного носит междисциплинарный характер, но Бекфорд утверждает, что сильнее всего интерес к нему обнаруживается в теологии,

¹ См.: Beckford, JA, 1999. The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken for Granted Institution to a Contested Resource. In: JG Platvoet and AL Molendijk (eds.), The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests, Brill: Leiden, pp. 23-40

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, то есть заложены в господствующих религиозных традициях мира. Поэтому он доказывает идею о том, что религиозные традиции могут использоваться для поддержки демократии с помощью своих собственных внутрирелигиозных 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 примера Никсон приводит исследование работы турецкого исследователя Ахмета Кемечоглу¹, который предлагает широкий спектр примеров того, как светские и религиозные системы отношений переплетаются в Турции и в 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 этих противоположных примерах это видно по-разному). Тем самым доказывается то, что в указанных пространствах данных 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

¹ См.: Kömeçoğlu, U, 2012. 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, pp. 41-60.

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»¹.

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» - приспособленчества современных светских государств к религиозной традиции как трансцендентной основе общественной морали. Таким образом, с точки зрения новых атеистов процесс саморефлексии общества в отношении религиозного мировоззрения в публичной сфере, становится проблематичным. Таким образом, новых атеистов можно рассматривать, с точки зрения 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 не религиозными. 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

¹ Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. – p.11.

использованию различных терминов в отношении религиозного свободомыслия. Никсон приводит такие примеры: иррелигиозность, религиозное сомнение, неверие или 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 используются 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. Говоря об общем количестве людей, которые не считают себя религиозными, одним из самых очевидных становится понятие «атеизма» как термина, который должен указывать на то, что кто-то не верит в Бога. Действительно, это стало обычным способом обозначения этой группы в настоящее время из-за преимущественно западного характера атеизма, и из-за популярности этого слова в начале XXI века. Однако, на сегодняшний день существует три основных понимания термина атеист, которое преобладает 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)¹ - где «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 это определение 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

¹ Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. – p. 24.

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 анализирует 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 они 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. Кэмпбеллом¹ 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». Кэмпбелл сосредоточился на тех, кто конкретно отвергает религию, и у него есть 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, таким образом, в любом случае, не могут придерживаться конкретного мнения в отношении религии. Это довольно проблематичное отождествление религиозного безразличия с неявным отторжением религии заставляет людей, желающих сохранить образ нейтралитета, войти в антирелигиозную категорию, делая их легитимным объектом изучения 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 остаётся в рамках нерелигиозной категории в целом как неявной формы нерелигиозности.

Одним из особенно интересных дополнительных понятий, которые вводит Кэмпбелл, является «диапазон иррелигиозности», который, по его мнению, может способствовать формированию идеального типа

¹ Campbell, C, 1972. *Toward a Sociology of Irreligion*. New York: Herder and Herder.

иррелигиозности, который мог бы помочь отличить «иррелигиозность от различных связанных с ней явлений религиозной реформы - религиозных предрассудков, квазирелигий и светскости». Кэмпбелл полагает, что идеальный тип иррелигиозности предполагает неприятие всех религий и всех составляющих религиозного явления. Он 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. Таким образом, подводя итог, Никсон говорит, что термин иррелигиозность, вводимый Кэмпбеллом, более уместно использовать 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 использования этого термина по сравнению со словом «иррелигиозность».

«Иррелигия» может быть определена только в определенном 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 восемнадцатого века, а атеизмом - в девятнадцатом. 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 каким-либо образом 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 приводит анализ современных работ в рамках нового атеистического движения, среди которых можно выделить три потока нападков, используемых для достижения атеистических целей:

1. Представление о религии как общественном зле (все новые атеисты, но в особенности Докинз 2006; Хитченс 2007; Харрис 2004).

2. Достоинства общественного атеизма и науки (Докинз 1986, 1998, 2004, 2006, 2009, 2011; Грейлинг 2003, 2007, 2011; Деннетт 2006).

3. Достоинства религии со строго атеистической точки зрения (Харрис 2004, 2012a, 2012b; Конт-Спонвиль 2008; Де Боттон 2012; Уилсон 2002; Стедман 2012)¹.

Первые две тактики нападков обычно используются «четырьмя всадниками атеизма», а третья тактика используется новой группой атеистов, которые заинтересованы в полезности религиозной терпимости, религиозных идей и практики религиозной толерантности для атеистов. Таким образом, даже в этом кратком обзоре представителей движения становится ясно, что новый атеизм не является монолитным идеологическим образованием. Как описано в вышеприведенных разделах, 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 считают, 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 иррелигиозность² 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

¹ Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. - p.34.

² См.: Campbell, C, 1972. *Toward a Sociology of Irreligion*. New York: Herder and Herder.

в данной группе 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 он 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 века существует много нерелигиозных организаций (включая деизм). Большинство, если не все из этих организаций, были открыто нерелигиозны просто из-за своей светской природы или как политического движения. Даже в тех случаях, когда группа пыталась скрыть свою нерелигиозность, таких как секуляристы, группа 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 свободомыслие в отношении религии с точки зрения новых атеистов, у которых «старый атеизм» и «гуманизм» считаются скрытыми формами иррелигиозности по отношению к новому движению. С точки зрения 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.

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». В логике автора, этот подход был использован для того, чтобы поддерживать свою теорию развития нового атеизма и сферу нерелигиозного в актуальном на момент анализа реальным контекстом поля и перспективами участников. 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»), 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, которые

объясняют, 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 литературу¹.

В логике 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. В них входили: обзор литературы, полуструктурированные интервью, интернет-наблюдение за участниками и исторический анализ. 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 использован 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)².

¹Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. – p. 53.

² Там же. – p. 54

Никсону удалось найти 41 желающего участника, потом из первоначального 41 участника 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, проведенных с октября по декабрь 2011 года.

Респондентам было задано 40 открытых вопросов, включая 8 демографических вопросов (опросники присутствуют в приложениях в 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 лидеров¹.

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

Второй краткий набор вопросов был разослан участникам в январе 2012 года. Они были разработаны для дальнейшего уточнения вопросов о духовности и мировоззрении, которые в ходе первоначального интервью были сочтены 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 данными, собранными до этого момента, чтобы подтвердить или опровергнуть найденные темы. После процесса анализа данные были соотнесены с академической теорией и данными о тенденциях, чтобы обеспечить дальнейшую поддержку 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.

¹ Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. – p. 56.

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 по-настоящему виральный контент, то аудитория распространит его самостоятельно (именно на этом и основана виральность);

4. возможность создания специализированных групп доступным способом;

5. меньше возможностей для цензуры, многие мнения могут быть переданы без вмешательства;

6. в силу анонимности, Интернет предполагает «кризис авторитета и кризис подлинности»¹.

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 новый атеизм, хотя и распространился в других странах мира, его лидерство и организационный локус находятся на Западе. Поэтому новый атеизм рассматривается автором как одна из демографических групп, которая хорошо представлена 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 сугубо 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 интерес к нему является достаточно высоким.

3. Исторический анализ

¹ Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. – p. 58.

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, начиная с середины 17 века и до наших дней, которые привносят свои собственные социологические, философские и другие аспекты¹.

Свою задачу при обсуждении истории свободомыслия Никсон определяет в попытке контекстуального анализа антирелигиозного движения 21 века (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 появления 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 21 века, 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 логику Никсона, можно выделить основные моменты, к которым приводит автора 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.

¹ Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. – p.78.

§2. Идеология нового атеизма как вариант «множественных версий современности» постсекулярного общества

В качестве основного результата представленного анализа можно выделить концептуальное оформление ключевых аспектов существования современного антирелигиозного мировоззрения: гиперскептицизм в познании мира, нигилизм и отрицание классической метафизики рациональности, критика ценностей религиозной морали; постмодернистский парадокс, стирающий границы между религиозным/нерелигиозным и отменяющий саму возможность дискриминации по религиозному признаку, что сводит на нет конфронтационную логику нового атеизма; возникновение светского нерелигиозного миссионерства вследствие процесса конкуренции идей в пространстве «множественных современностей»; и, наконец, тот факт, что новое атеистическое послание завоевывает сторонников, потому что антирелигиозное мировоззрение подчиняется культурной логике позднего капитализма с его постмодернистским распространением плюрализма культур, дискурсов, организаций.

Определяя границы представления о том, что представляет собой новый атеизм, Алан Никсон анализирует исторические и социологические факторы, присутствующие в западном обществе в начале 21 века. Как отмечает автор, благодаря книгам и статьям об атеизме, историческим примерам и анализу недавней активности в новом атеистическом сообществе (через интервью и включенное онлайн-наблюдение), удастся получить представление о сложной сети различных позиций и практик, присутствующих в нерелигиозной среде. Идеология нового атеизма характеризуется автором как публичная, конфронтационная и интеллектуально ориентированная форма безбожия, а также точка зрения, которая обычно высказывается в программных текстах «Четырех Всадников» атеизма. Однако, уточняет автор, обзор истории антирелигиозной идеологии раскрывает тот факт, что новый атеизм не является «новым» по отношению к своим внутренним основаниям: понимание этих атрибутов может помочь выделить современные изменения, происходящие вокруг нового атеизма и ряда атеистических взглядов на окружающие явления.

Никсон начинает свое исследование нового атеистического мировоззрения с исторического анализа этого феномена в интеллектуальной истории. В качестве сложившейся идеологии движение «новый атеизм» упоминается в статье 2006 года Гэри Вольфа в *The Wired* (журнал о технологиях/киберпространстве). Непосредственный анализ термина «новый атеизм» показывает, что это не первый случай упоминания. Действительно, как утверждает Никсон, еще в 1966 году Рид публикует книгу «Чей Бог мертв: вызов нового атеизма», в которой критикует атеистов 1960-х годов, которые

хотели выстроить стену разделения между церковью и государством и создать более светское общество. В книге Рида утверждалось, что атеисты и теисты занимают равное положение в истории идей, поскольку ни одна из групп не может убедительно доказать тезис о существовании/несуществовании Бога. В 1981 году исследователь Майкл Азкул публикует книгу «Антихристианство: новый атеизм», в которой выступает против атеистического гуманизма 19 века с позиции православного христианства. В 1986 году Роберт Мори выпускает книгу «Новый атеизм и эрозия свободы», в которой он начинает атаку против откровенных атеистов в 1960-е, 1970-е и 1980-е годы, где обсуждаются одни и те же аргументы, используемые против атеистов сегодня. В 2001 году Ричард Вайнштейн публикует философское исследование «Магия нового атеизма», представляющее собой курс самопомощи по атеистической метафизике. По мысли Никсона, эти примеры доказывают, что отнесение термина «новый» к атеистической группе не является принципиально новым термином, описываемым в статье Вольфа (2006)¹.

Следуя далее логике Никсона, обнаруживается, что идеология нового атеизма возникает на рубеже 21 века, когда происходит ряд социальных изменений, а именно: глобализация капитализма (посткоммунистическое общество потребления), развитие Интернета и связанные с этим «скачки коммуникации» (постмодернистская видимость «другого»), возрождение религии как личной и политической идентичности (постсекуляризм).

Помимо психологических, индивидуальных или семейных факторов, влияющих на уровень светского мировоззрения, существует также социокультурный контекст жизни человека. Иными словами, культура и общество, в котором живет человек, во многом формируют его светскую ориентацию.

В начале 21 века в нерелигиозной среде начинают происходить перемены, отмечаемые многими исследователями современности:

1. воздействие исламского терроризма;
2. растущее влияние креационизма или теории разумного замысла;
3. процессы секуляризации современного общества.

По мнению Никсона, первые два пункта делают тезис о секуляризации почти невозможным и этот факт вынуждает новых атеистов начать активные выступления против религии. Эти мотивы явно присутствуют в литературе «новых атеистов» (Dawkins 2006; Harris 2004; Hitchens 2007; Dennett 2006), где все представители идеологии нового атеизма сетуют на общественное возрождение религии и призывают к новой борьбе за разум и науку.

¹ 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. 361p.- p.89.

Никсон предполагает, что главными пунктами, мотивировавшими возникновение движения нового атеизма, являются не столько оригинальные идеи основателей нового атеизма, сколько определенные этапы политической и социокультурной жизни общества, а именно: ослабление риторики холодной войны и появление нового «религиозного» врага США – посткоммунистов; широко распространенное недоверие ко всем властям и институтам на Западе и в мире в целом, в том числе распространенный социальный скептицизм в отношении организованных форм религии (что привело к общим нападкам и осмеянию религиозного мировоззрения в идеологии постмодернизма); взаимная открытость атеистов и верующих благодаря средствам массовой информации и Интернету; публичное возрождение религии с 1980-х годов (Великобритания и США); постсекуляризм. Указанные события привели к подъему релятивистской постмодернистской идеологии при одновременном возрождении политических и диффузных проявлений религиозного мировоззрения во многих областях духовной жизни общества.

Анализируя мировоззренческое основание и самопрезентацию движения новых атеистов на современном этапе, Никсон, вслед за Терри Иголтоном, утверждает, что, по-существу, новый атеизм связан с либерально-демократической и капиталистической идеологией потребительского общества и потому этому движению присущи все недостатки потребительского отношения к действительности: своевольное самоутверждение, безжалостное приобретение и поверхностный материализм. В этом случае является очевидным, что «потребительская экономика вряд ли дойдет до такой глубины, где богословские вопросы могут быть даже должным образом поставлены точно так же, как это исключает политические и моральные вопросы определенной глубины»¹. Тем самым устанавливается четкая связь идеологии нового атеизма с капитализмом. С одной стороны, Ричард Докинз, Кристофер Хитченс и др. представители нового атеизма в своих концепциях явно игнорируют гуманистический потенциал классического научного атеизма в его необходимой связи с коммунизмом, а с другой, сама практика продаж книг и саморекламы указывают на очевидную коммерциализацию новой атеистической идеологии².

Далее Никсон специально рассматривает известный «постмодернистский поворот» как социально-культурную парадигму рефлексии современного общества. Перечисляя общеизвестные аспекты описания реальности и способов ее познания в идеологии постмодернистов

¹ См.: Eagleton T. Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate. Yale University Press: London, 2009. 185 p. URL: <https://archive.org/details/reasonfaithrevol0000eagl>

² 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. 361p.- p.95

(гиперскептицизм в познании мира, нигилизм и отрицание классической метафизики рациональности, критика универсальной ценности поиска разумного основания реальности и человека, ее познающего и т.д.), он особо указывает на контекст времени появления такого известного союза атеистов-секуляристов как Международный гуманистический и этический союз (ИНЕУ). Данный союз возник как попытка внерелигиозного решения ужасных последствий Холокоста и Второй мировой войны. С темой геноцида и нацизма связана развивающаяся с середины до конца 20-го века универсальная критика идеологии модернизма как проекта рациональных оснований человеческого общества, окончательно подорвавшая свой авторитет иррациональностью тоталитарных нарративов бесчеловечных режимов 20 века (появление «постмодернизма» в искусстве, архитектуре и философии). Постмодернизм был точкой зрения, основанной на колониальном наследии Запада, антиколониализме, который был необходимой критикой этноцентрических идей. Вследствие данного постмодернистского поворота, людей, ищущих веры и подлинной религиозности в современном мире, начинают привлекать индивидуализированные формы религии, такие как «Нью Эйдж» или «перренизм»¹. В этих интерпретациях подчеркивается индивидуальный характер специфической постмодернистской религиозности и духовности. Кроме того, некоторым религиозным мыслителям постмодернизм кажется продолжением ницшеанской «Смерти Бога» и свободы от Абсолюта, которую предоставляет такая точка зрения. Таким образом, в 1960-е годы многие христианские богословы принимают постмодернистскую критику в форме теологии «Смерти Бога», как еще одну реакцию на ужасы двух мировых войн (Альтицер 1967; Альтицер и Гамильтон 1966; Айс и Кэри (ред.) 1967; Тиллих 1952)².

Наряду с этим, как отмечает Никсон, идеология постмодернизма особым образом проявляется в работах представителей исламской традиции. Первой фигурой, представляющей интерес в этот период, становится Салман Рушди. Рушди в своем произведении «Сатанинские стихи» (1988)³ представил совсем не характерную для ислама политеистическую картину мира, заимствованную из индуизма и отражающую мир хаотической космополитической неопределённости. Таким образом, роман Рушди имел много общего с постмодернизмом. В 1989 году на Рушди была наложена фетва за богохульные

¹ См.: Possamai A. Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament. P.I.E. Peter Lang: Brussels, 2005.182p. URL:<https://www.academia.edu/152381/>

Religion_and_Popular_Culture_A_Hyper_Real_Testament_P_I_E_Peter_Lang

² 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. 361p.- p.97

³См.:Rushdie S. The Satanic Verses. Viking Press: UK? 1988. 546 p. URL: <https://archive.org/details/satanicverses0000rush>

писания. Второй значимой фигурой была Таслима Насрин с публикацией романа «Стыд» (1993)¹. В романе изображаются страдания индуистской семьи после нападения мусульман. В своих более поздних интервью Насрин объясняет свою позицию тем, что ее критика ислама мотивирована увеличением религиозной несправедливости в мусульманских странах, а, в добавок к этому, отсутствием мужества либеральной идеологии западных стран и их неспособностью применять одинаковые стандарты прав человека для тех, кто находится за пределами Запада. Как итог, подобный двойной стандарт в отношении права человека на свободу совести привел к появлению большого числа людей, сомневающих в исламе. Этот случай подчёркивает тот факт, что современные новые атеисты уделяют больше внимания критике именно христианской идеологии из-за боязни репрессий со стороны исламских кругов. Это дает основания некоторым наблюдателям утверждать, что либеральный культурный релятивизм уходит в прошлое и в результате Запад теперь мирится с исламским радикализмом ради того, чтобы сохранить формальную толерантность к другим культурам. Что интересно, в логике Никсона, этот подрыв основ свободомыслия в отношении к религии становится угрозой для многих секуляристов и атеистов: с их точки зрения, это подрывает право научного сообщества в принципе делать выводы и подвергать сомнению такие понятия, как человеческая природа, прогресс и права человека².

Как считает Никсон, по иронии судьбы, постмодернистский парадокс состоит в том, что идеология постмодернизма принципиально избегает конфликта и противостояния между религиозным/нерелигиозным – в плюральном мире невозможна дискриминация по данному признаку. Сохранение молчания в конкурентном и насыщенном религией поле идентичности ставит атеистическую среду в невыгодное положение. В логике Никсона, исторически модернизация привела к тому, что периферия стала более осведомленной об идеях и поведении центра. Это заставило центр заняться миссионерской деятельностью, предлагая «респектабельные» убеждения периферии, которые были мотивированы стремлением к восходящей социальной мобильности. Таким образом, модернизация и индустриализация породили движения за реформы.

Подобное можно сказать и о движении к постмодернизму, постсекуляризму и информационному обществу. В постмодернистском обществе голоса «множественных современностей» соревнуются друг с

¹ См.: Nasrin T. Lajja (Shame). Penguin: Bangladesh, 1993. 300 p. URL: <https://archive.org/details/lajjataslimanasrin/mode/2up>

² 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. 361p.- p. 98

другом в постсекулярном поле. При этом, как частный случай этого тезиса, попытки миссионерства стали присутствовать в нерелигиозных и светских группах. Главным и значимым следствием такого положения становится тот факт, что исторические приемы и евангельские дискуссии стали основным способом религиозной критики для движения новых атеистов и светских гуманистов. В контексте оценки возрождения религиозности в современных обществах секуляристы утверждают идею о конфессиональной разделенности мира, так как возникают различные течения религиозного фундаментализма и радикализма, самым фактом своего существования оспаривающие принципы гуманизма и светскости и требующие возврата к религиозности досовременной эпохи (эпохи премодерна, новой архаики).

Анализируя форумы новых атеистов - Positiveatheism.org и Richarddawkins.net - Никсон описывает опыт трансформации верующего человека в атеиста как опыт, аналогичный процессу религиозной конверсии, с той лишь разницей, что в данном случае человек внезапно осознает, что Бога нет. Реакция на этот опыт может быть восторженной или тревожной, но Никсон утверждает, что это действительно опыт обращения и что новое атеистическое послание завоевывает сторонников. Таким образом, нерелигиозное поле подчиняется культурной логике позднего капитализма с его постмодернистским распространением плюрализма культур, дискурсов, организаций и социальных ролей часто через сетевые потребительские каналы. Современное общество представляет собой постсекулярное пространство, в котором идеология «нового атеизма» конкурирует с вариантами «множественных версий современности». В результате, постмодернистский, постсекулярный, потребительский мир требует, чтобы новые атеисты добавляли нерелигиозную перспективу в контекст публичного обсуждения, либо вовсе потерялись в идеологическом «шуме»¹.

Продолжая логику описания контекста существования мировоззрения нового атеизма, Никсон выражает убеждение в том, что «информационная революция» последних 30 лет привела на данный момент к демократизации и коммерциализации традиционных религий и мировоззрения, тем самым открыв ниши для новых религиозных течений. Опираясь в данном аспекте анализа на работу Чарльза Тернера, Никсон предполагает, что реальное влияние глобализации на религию проявляется в торжестве инославных, коммерческих, гибридных религий над ортодоксальными, авторитетными, профессиональными версиями религиозной жизни. По словам самого Тернера, характеристиками религии в современном обществе становятся: индивидуализм, упадок традиционных институтов, готовность

¹ 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. 361p. – p. 102

экспериментировать с религиозным мировоззрением и осознание того, что саму религиозность и религиозные символы можно конструировать по собственному желанию верующего¹. И тогда возможно говорить об особых видах постмодернистской духовности: гиперреальные религии, религии Нью Эйдж, мировоззрение «возникающей церкви» и т.д. Действительно, новая духовность в постмодернистском мире становится частью идеологии потребления религиозности, религиозных ценностей и продуктов, которая, несмотря на традиционный фундаментализм в области веры, является продажей и потреблением религиозного стиля жизни, ограниченного конкретным потребителем. Религию и безбожие (атеизм) можно рассматривать как часть этой массовой культурной среды. Таким образом, религия в диффузных и политических формах начинает конкурировать за потребителей со светскими альтернативами, такими как «новый атеизм» в постсекулярном обществе².

Важно то, что таким способом, по-мнению Никсона, теоретическая позиция относительно окончательной кончины религии также повлияла на нерелигиозное движение того времени. Дело в том, что рассуждение о мировоззрении новых атеистов частично было мотивировано тезисом о секуляризации, как он проявился в общественной мысли. Провал тезиса об исчезновении религии заставил многих атеистов середины 20 века усомниться в полезности пассивного безбожия и искать более активные способы выражения нерелигиозных взглядов. Парадоксальным образом, религия стала движущей силой многих новых социальных движений, включая фундаментализм, постмодернистские церкви, альтернативные типы духовности, формы духовного потребления, гиперреальные религии и движение нового атеизма. С точки зрения нового атеизма религиозный/духовный ландшафт общества ограничивает возможность принципиального существования атеистов и нерелигиозного мировоззрения и состоит из религиозных систем, которые могут повлиять на право человека быть в принципе свободным от религии.

Переходя к непосредственному описанию идеологии и представителей нового атеизма, Никсон характеризует его как особое культурное движение, связанное с творчеством Ричарда Докинза, Сэма Харриса, Дэниела Деннета и Кристофера Хитченса. Никсон подробно рассматривает специфические особенности данного мировоззрения.

¹ См.: Turner BS. Religion in a Post-secular Society. In: BS Turner (ed.), The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion. Wiley-Blackwell Publishing: UK, 2010. 649-667 pp.

² 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. 361p. – p. 106.

Во-первых, идеология новых атеистов основана на радикальном секулярном сциентистском мышлении и опирается на данные генетики и когнитивных наук.

Во-вторых, как общественное движение, новый атеизм имеет политическое основание. Согласно логике Никсона, в своем видении старого атеисты, как правило, были счастливы утверждать, что Бога нет и этого достаточно. Напротив, новые атеисты хотят, чтобы современное общество избавилось от религиозной веры и стало активно участвовать в атеистическом освободительном движении, направленном на уничтожение религии. Тем самым атеисты должны громко и гордо отстаивать свою идентичность и равные права с верующими людьми.

В-третьих, движение также называют «новым» из-за его популярности в СМИ: представители нового атеизма по уровню своей популярности похожи на рок-звезд. Никсон приводит примеры того, что более двух тысяч делегатов посетили съезд атеистов Global Atheist 2010 (GAC) в Мельбурне, Австралия, чтобы услышать Докинза, Грейлинга и многих другие видных представителей движения. Два года спустя более 4500 человек посетили GAC 2012 (также в Мельбурне, Австралия), чтобы увидеть «четырёх всадников» (без покойного Хитченса, умершего от осложнений рака незадолго до конференции). Эти события показывают притягательную силу таких ораторов и, следовательно, иллюстрируют их популярность. Наряду с массовой популярностью, существует еще одно основание считать движение действительно «новым»: это то, что крупные издатели соглашаются стать площадкой для публикации радикальных и яростных нападок новых атеистов на религию. Утверждение идеологии нового атеизма в качестве бестселлера в литературе может означать, что большая часть населения в современных постсекулярных обществах готова принять более крайнюю позицию относительно обоснованности религии, то есть признать значимость научного атеизма. Этот аспект означает признание и «нормализацию» образа атеиста в глазах общественности с помощью различных социальных каналов взаимодействия.

В-четвертых, новый атеизм открывает пространство для американских вольнодумцев, которые исторически были невероятно ограничены в возможностях. Как пишет Никсон, американским атеистам не хватило путей к атеизму, гораздо более доступному тем, кто находится в других пространствах, таких как Европа, и, к примеру Австралия. «Каминг-аут» в качестве атеиста в США стал исторически сложным из-за очевидной стигматизации безбожия в американском обществе¹. Однако, ситуация изменилась после выступления бывшего президента США Обамы, в котором

¹ 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. 361p – p. 111

он заявил, что «мы — нация христиан и мусульман, евреев, индуистов и неверующих» (январь 2009 г.). Многие атеисты прокомментировали это выступление, поскольку оно указывало на изменение отношения к атеистам в стране, традиционно известной высоким уровнем религиозности. Успех новых атеистов в США был шоком для большинства, включая самих новых атеистов.

Таким образом, движение новых атеистов действительно представляет собой особую публичную форму народного антирелигиозного движения. Их общепризнанный общественный характер усиливает более ранние дискуссии о необходимости публичности атеистического мировоззрения в постсекулярном мире. Однако, как отмечает Никсон, в современном обществе существуют группы людей вне религии, которые, вместе с тем, считают, что народный атеизм и безбожие, пропагандируемое новыми атеистами, либо слишком опасны, либо слишком агрессивны. Таким образом, они предпочитают оставаться тайными или полупубличными (через использование псевдонимов) группами неверующих людей.

Обращаясь к ядру мировоззрения движения новых атеистов, Никсон выделяет две основные предпосылки, выступающие лейтмотивом в трудах новых атеистов:

1. вера в Бога иррациональна в век науки;
2. религия опасна, ядовита и зла («религия отравляет все», — говорит Кристофер Хитченс).

Такими формулировками движение новых атеистов риторически уничтожает религиозное мировоззрение в целом. Более того, по утверждению Никсона, новый атеизм как идеология принимает форму своего рода евангельского возрождения и переупаковки старых идей. Каждый из «четырех всадников» нового атеизма утверждает, что иррациональность является частью всех религий и поэтому все религии потенциально могут порождать вредных и склонных к насилию приверженцев. С этой точки зрения, религия должна быть искоренена, чтобы предотвратить дальнейший рост религиозной радикализации общества. Иными словами, акцент делается на конфронтационной агрессивности любой религиозной конфессии.

Кроме того, риторика движения новых атеистов связана с устранением религиозных ритуалов и практик, вытекающих из отсутствия веры в какую-либо конкретную религиозную практику. В этом смысле Джек Д. Эллер рассматривает новый атеизм как первый шаг переоценки ценностей в постсекулярном обществе, отметив, что атеизм в настоящее время находится на первой ступени известной метаморфозы нигилистического мироотрицания: на уровне «скептика, льва и эгоиста», на которой происходят нападки и резкая критика теизма (согласно логике переоценки ценностей Ф. Ницше). Эллер предполагает, что новым атеистам будет трудно перейти к стадии «сотворения

ценностей» - на данный момент все новые атеисты все еще озабочены разрушением «теизма»¹. По мнению ученого, истинно новый атеизм должен выйти за рамки отрицания и перейти к третьей ницшеанской метаморфозе - ребенку, говорящему «да» и создателю новых ценностей. Таким образом, новый атеизм может стать последним вздохом «старого атеизма». Будущее атеизма может заключаться не в ниспровержении Бога и богов, но продвижении вперед без них, создавая вещи и явления, которые бы не включали Бога. Потому что, по мнению Эллера, будущий атеизм — это свобода устанавливать новые нормы и институты, затем разрушать их и устанавливать новые.

Вместе с тем, значимым уже для самого Никсона обстоятельством является тот факт, каким образом новые атеисты выражают свое понимание науки, природы и морального сознания. В данном контексте это приводит к менее очевидному выводу о новых атеистах как о полных нигилистах и ниспровергателях ценностей прошлого.

Представители движения нового атеизма сами в своих текстах отмечают необходимость общечеловеческих правил и норм и наличия источника их возникновения (Харрис, 2004, 2011; Докинз, 2006; Деннет, 2006) В их программных статьях и выступлениях можно найти множество примеров светской или нерелигиозной морали, ритуалов и текстов, которые могли бы быть использованы в качестве замены религиозной морали, религиозных текстов и ритуалов. В результате внутри движения нового атеизма возникает своя новая мифология, ключевые положения которой сводятся к следующим пунктам.

Отныне для новых атеистов недостаточно признания того, что эволюция верна с научной точки зрения. Эволюционная теория должна быть также признана человечеством как всеобщая идея природной целесообразности и гармонии, внушая при этом адептам нового атеизма определённый трепет и благоговение, подобно религиозным идеям. Поиск идеи величия в науке становится насущной необходимостью для идеологии новых атеистов. Идея величия Природы и Науки теперь выступают как своего рода благочестие внутри мировоззрения нового атеизма и выражается в виде благоговения перед миром природы, из которого мы вышли и в который вернемся².

Этот мифопоэтический поворот, по мнению Никсона, несомненно, помог бы объяснить популярность нового атеизма в современном обществе, так как претензия на создание новой картины мира, особая «нарративная

¹ Eller JD. What is Atheism? In: P Zuckerman (ed.), *Atheism and Secularity: Volume 1: Issues, Concepts, and Definitions*. Praeger: California, 2010. 1-17 pp. URL: https://www.academia.edu/608927/Atheism_and_Secularity_Edited_by_Phil_Zuckerman

² 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. 361p. – p. 115.

мифология» является важной частью когнитивного прошлого человечества¹. Поэтому, именно попытка создания новой научно-атеистической мифологии может фактически приблизить мировоззрение новых атеистов к космическим значениям, чтобы обеспечить своего рода онтологическую поддержку нового атеизма и помочь этой идеологии стать успешной заменой религиозному мировоззрению. В таком случае новый атеизм как новая идеология постсекулярного общества предстает триумфальным гиперреальным повествованием о научном превосходстве и прогрессе, а также о новой внерелигиозной морали и свободе.

Подводя итог подробному описанию движения нового атеизма в русле интерпретации данного явления А.Г. Никсоном, следует выделить несомненную значимость представленных характеристик и контекста существования такого феномена как новый атеизм. Во-первых, Никсон предлагает концептуальное оформление ключевых аспектов современной религиозности: постсекуляризм, секуляризация, «нарративная мифология» атеизма, гиперскептицизм, гиперреальная религия, 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. Это находит выражение в том, что поскольку «новая духовность» в постмодернистском мире становится частью идеологии потребления религиозности, религиозных ценностей и продуктов, постольку и новый атеизм можно рассматривать как часть этой массовой культурной среды. Кроме того, исследование мировоззрения новых атеистов дает основание к выявлению и анализу российского аналога подобного мировоззрения. В этом плане на данный момент можно отметить, что российские атеистические группы (их идеология, программные тексты и дискуссии с религиозными сообществами) представлены преимущественно в интернет-пространстве. В современном российском обществе существует множество разнообразных интернет-ресурсов, посвященных атеистической тематике, а именно: сайт «Фонд здравомыслия», крупнейший атеистический ресурс в российском виртуальном пространстве - «А-сайт», Интернет-портал «Наука и религии мира», «Совет атеистов Рунета», крупный Интернет-сайт «Разум или вера», ресурс «Светский гуманизм», «Научный атеизм», антирелигиозные сообщества в социальных сетях («Антимракобес», «Атеизм», «Атеизм и Материализм», «Атеист», «Ричард Докинз»); каналы в мессенджерах Telegram («Батюшки», «Атеист», «Мысли атеиста»); каналы на видеохостинге YouTube: «Алексей Козлов», «Атеист Атеизм», «Атеизм» и др.

¹ См.: Nixon AG. Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos. In: A Possamai (ed.), Handbook of Hyper-real Religions, Brill: Leiden, 2012. 375-397 pp.

Само наличие подобных атеистических ресурсов, активная переписка и дискуссии в сфере религиозного свободомыслия на различных ресурсах киберпространства свидетельствуют о том, что вопрос религиозного самоопределения и мировоззренческого выбора остается актуальным. Что касается обращения к текстам Никсона как представителя зарубежного дискурса об атеизме и новом атеизме, его работы, на наш взгляд, обретают актуальное звучание в современном российском религиоведении в качестве примера диффузии идей западноевропейского понимания постсекулярной религиозности в отечественной науке.

§3. Новый атеизм как критика религиозного и поиск духовности вне религии

Актуальность данного исследования обусловлена несколькими причинами. Во-первых, Никсон предлагает рассмотреть движение новых атеистов как совокупность социальных групп, единых в стремлении укреплять научно-материалистический взгляд на мир, но отличающихся внутри движения методологией и стратегией поведения в рамках критики религии в современном обществе. Во-вторых, исследуя природу и мотивы возникновения движения нового атеизма в историческом анализе свободомыслия в целом, Никсон отмечает тот факт, что мифический взгляд на «старых атеистов» позволяет новым атеистам почувствовать, что в жестком агрессивном нонконформизме и непримиримости к религии должна заключаться новаторская тактика всего движения. В-третьих, в ходе анализа выстраиваемых новыми атеистами ценностных установок, выясняется парадоксальное стремление последних выстроить новую секулярную духовность, формально схожую с религиозным мировоззрением и выражаемую в «естественнонаучном очаровании» перед посюсторонним миром, в благоговении перед гармонией Вселенной и «священным голосом» научного познания мира.

Характеризуя движение новых атеистов как совокупность социальных групп, единых в стремлении продвигать и укреплять научно-материалистический взгляд на мир, автор разделяет представителей движения на три группы: так называемых «конфронтационистов», «приспособленцев» и «плюралистов» в отношении религии. Конфронтационный характер мировоззрения новых атеистов проистекает из контекста публичной презентации их идеологии в преимущественно религиозном окружении. Представители данного движения вынуждены отстаивать риторику активного противостояния религиозности для того, чтобы «положить конец ложному уважению к религиозным взглядам, чтобы выровнять шансы для

внерелигиозных групп на игровом поле идей»¹. Дело в том, что в современном обществе большинство людей остаются в том или ином отношении религиозными. Исходя из этого, неверующие стремятся сохранить союзников в среде ученых, потенциально склонных к религиозному свободомыслию. Поэтому, как считает Никсон, новые атеисты считают своим долгом поддерживать интерес внеконфессиональных групп к науке. Подобная тактика призвана предоставить атеизму и научному мировоззрению больше шансов выжить в конкурентном поле культурных и идеологических столкновений мировоззрений в обществе. Значимо то, что данный аспект существования нового атеизма указывает на особую сферу внутри постсекулярного общества: на область, в которой существует частичное взаимодействие светских и религиозных взглядов, но при этом отсутствуют равные возможности публичного высказывания секулярных идей и атеистической картины мира в силу подъема религиозного разнообразия в современном обществе.

Анализируя современное движение нового атеизма в более широком культурно-историческом контексте, Никсон выделяет в истории атеистического движения две группы, каждая из которых существует в своей специфической идентичности относительно религиозного мировоззрения: группа приспособления (примирения) и группа конфронтации (сопротивления).

Движение новых атеистов выступает как конфронтационное и потому прилагает согласованные усилия, чтобы положить конец понятию «уважения к религии» и открыть простор для свободной критики веры. Однако ясно, что не все современные атеисты довольны своей конфронтационистской позицией. Некоторые из них считают, что новые атеисты могут принести движению в целом больше вреда, чем пользы, отчуждая потенциальных союзников в борьбе за публичное распространение науки. Из указанных предпосылок в обществе возникает спор между новыми атеистами и так называемыми «приспособленцами».

Никсон указывает, что данный конфликт имеет истоки в атеистических спорах примерно с 2006 года. В последующие годы в дебатах между новыми атеистами и представителями группы «приспособленцев» последовательно поучаствовали многие известные критик религии, такие как: Лоуренс Краусс, Говард Гарднер, Лиза Рэндалл, Патрик Бейтсон, Дэниэл Эверетт, Дэниэл Деннетт, Ли Смолин, Эмануэль Дерман, Карл В. Гиберсон, Кеннет Р. Миллер, Сэм Харрис, Стивен Пинкер и Майкл Шермер. На «конфронтационистской» стороне есть такие блоггеры, как П. З. Майерс, Джерри Койн, Эрик Макдональд и Джейсон Розенхаус. Также такие авторы, как Дэниел Деннет,

¹ Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. – p.198.

Сэм Харрис, Кристофер Хитченс, Виктор Стенджер, Аян Хирси Али и Ричард Докинз¹.

Следует отметить, что идеология движения новых атеистов на данный момент является по преимуществу конфронтационной по отношению к религиозному мировоззрению. Если рассмотреть вышеуказанные тактики новых атеистов сквозь призму истории можно отметить следующие моменты. Во-первых, восприятие новых атеистов как особенно агрессивных богоборцев было связано с восприятием классических «старых атеистов» как «тайных» латентных приспособленцев. Во-вторых, в историческом аспекте представляется, что все прошлые нерелигиозные движения, за исключением ранних американских гуманистов, на самом деле были противоречивы в своих взглядах. Таким образом, этот мифический взгляд на «старых атеистов» позволяет новым атеистам почувствовать, что в жестком агрессивном нонконформизме и непримиримости к религии должна заключаться новаторская тактика всего движения.

Интересно то, что сама потребность в конфронтационном взаимодействии с верующими обосновывает для новых атеистов идею о том, что нерелигиозное мировоззрение должно стать более конкурентоспособным в общественной сфере. Такая необходимость стать более конкурентоспособной идеологией может рассматриваться как способ повторного введения светских идей в общественную сферу, которая продолжает находиться под достаточно большим влиянием религиозных взглядов. Агрессивный характер антирелигиозных заявлений также указывает на то, что новые атеисты не чувствуют себя на равных с верующими в современном обществе. «Конфронтационисты» считают, что они должны противостоять религии в своем законном праве на атеистическую идентичность и научный подход в познании реальности – причем в контексте публичной самопрезентации и легитимации своих убеждений. Новые атеисты в глубине души говорят, что вера, по существу, является проблемой для возможности научного рационального мышления. «Приспособленцы», напротив, утверждают, что это не столь критично. В логике Никсона, акцент различия между «конфронтационистами» и «приспособленцами», по-видимому, заключается в необходимости для ученых придерживаться нерелигиозных верований, чтобы создавать «законную» науку. Однако обе группы единодушно указывают на то, что неверующие вовлечены в битву за будущее науки.

Еще одной проблемой для группы приспособляющихся к религии возникает в связи с интерпретацией секуляризма приспособленцев как особой

¹ Alan G. Nixon New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews. In part fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Social Sciences, 2014. 98061264. A dissertation submitted to the School of Social Sciences and Psychology. The University of Western Sydney. 361p. – p.205.

формы веры: такое понимание в принципе отрицало бы разделение между научным и атеистическим мышлением, а также потенциально связывало бы теорию эволюции с преимущественно антирелигиозным мышлением о мире.

И тогда становится понятным, что приспособленцы преследуют те же цели, что и конфронтационисты, повышая авторитет научного и рационалистического мировоззрения в обществе. Обе тактики в конечном итоге приводят к возникновению третьего внерелигиозного взгляда на религию – идеологического плюрализма. Сторонники плюралистического взгляда на взаимодействие атеистического и религиозного мировоззрений настаивают на необходимости уважения разнообразия взглядов и потребностей представителей разных идеологических течений в обществе.

Методологически плюрализм в отношении религии с точки зрения атеизма возникает также из нежелания занимать крайнюю позицию в отношении существования в мире зла. Если конфронтационисты утверждают, что все верующие являются фанатиками и потому злы по убеждению, а приспособленцы предпочитают умалчивать о природе зла, чтобы не создавать идеологического конфликта, то плюралисты открыто отказываются возлагать ответственность за существующее в мире зло на религии и адептов той или иной конфессии.

Позиции плюрализма придерживается так называемый «дружелюбный атеизм» суть которого выражается в позиции «хотя Бога не существует, некоторые (интеллектуально развитые) люди имеют право верить в то, что Бог существует»¹. В логике дружелюбных атеистов новые атеисты отказываются уточнять причины и истоки существующего в мире зла, а просто спешат возложить всю вину на верующих. «Атеист-этик рассуждает о верующих так, как если бы расист думал о неграх, сексист о женщинах, а религиозные фанатики думали об атеистах. Более того, многие атеисты думают, что они могут действовать как «теисты» и потому вправе осудить любую религию»².

В результате анализа обеих мировоззренческих позиций – конфронтационистов и приспособленцев – в отношении религии, Никсон утверждает, что, во-первых, цель обеих этих тактик состоит в том, чтобы утвердить и сохранить научное, рациональное мировоззрение как возможное именно в контексте атеистического взгляда на реальность. Во-вторых, основное различие между этими представлениями, по-видимому, заключается в том, что именно атеистическое мировоззрение предлагает «правильные» материалистические убеждения, необходимые для легитимации научных идей и результатов. В-третьих, обе группы сходятся в том, что важно укреплять именно научно-материалистический взгляд на мир. Хотя, при этом,

¹ Paul Draper Atheism and Agnosticism // Stanford Encyclopedia of Philosophy [https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism First published Wed Aug 2/

² Gubbins L. The Angry Atheists vs. the Accommodationists. 2010. – p. 160

конфронтационные новые атеисты настаивают на приоритете именно атеистического, секулярного мировоззрения как фундамента научного мышления. Таким образом, они считают, что должны противостоять любому подобию религиозного мышления или иррациональной веры в научных кругах. На что атеисты-приспособленцы отвечают критикой, так как такой подход может привести движение новых атеистов к расколу и отчуждению от потенциальных союзников в сфере научного сообщества. В конечном итоге и конфронтационисты, и приспособленцы, и плюралисты в отношении религии едины во мнении о том, что необходимо использовать различные тактики, ради достижения общей для всего движения новых атеистов цели – возвышения роли научно-атеистического мировоззрения в современном обществе в долгосрочной перспективе. Сама связь и взаимодействие атеистов -конфронтационного и приспособленческого лагеря означает, что внутри движения новых атеистов многие представители данного движения рассматривают эти противоположности как равноправные варианты в борьбе за распространение науки и рационалистического взгляда на мир.

Логика разделения движения новых атеистов на различные мировоззренческие направления (конфронтационисты, приспособленцы и плюралисты) мотивирована, с точки зрения Алана Никсона еще одним значимым аспектом. Известно, что мировоззренческое разнообразие внутри указанного движения родилось под влиянием тезиса секуляризации. Он состоит в том, что религии исчезают по мере развития современности, а социальные институты замещают религиозные организации. Это убеждение в дальнейшем приводит к попыткам заменить и ликвидировать религиозные идеи и ритуалы среди нерелигиозной группы.

Сами мировоззренческие споры внутри движения нового атеизма часто возникают из-за попыток оторвать религиозное мировоззрение от религиозной практики. В этом контексте многие представители нового атеизма вовлекаются в исследование продуктивности и полезности религиозных практик. Данный интерес, по мнению Никсона, указывает на то, что именно в постсекулярном обществе в принципе становится возможным взаимопроникновение светского и религиозного мировоззрения. И этот синтез можно рассматривать как один из способов, посредством которого атеисты обращаются к людям менее склонным вести интеллектуальные споры о мировоззрении через ритуальную, экстатическую и социальную активность, привлекая внимание к идеологии нового атеизма.

Одним из понятий, которые находятся в активном обсуждении в плане применения в атеистическом дискурсе становится понятие «нерелигиозной духовности», или духовности в сугубо светском понимании.

Как утверждает Никсон, почти все представители нового атеизма признают в своих работах правомерность попытки подмены религиозного мировоззрения (в части религиозной этики и запретов) и заменить их моральными установками и светскими правилами совместной жизни. В данном контексте появляется призыв Ричарда Докинза воспринимать науку, рациональное мировоззрение как достойную метафору описания и познания жизни и единственную сферу, в которой мир находит себе реальную опору для существования.

По мнению Никсона, мировоззрение современного атеизма учит своих последователей находить смысл жизни и основания для существования в натуралистических интерпретациях космоса¹. Многие атеисты имеют свои собственные внерелигиозные представления о том, что придает жизни смысл.

Как считают некоторые исследователи религии, внутри идеологии нового атеизма вполне возможно обнаружить идеи и ценности, имеющие много общего с умеренно религиозными: ценность дружбы, родственных отношений, любимой работы и значимость жизненного опыта и продуктивной деятельности в целом. При том, что большинство людей секулярного мировоззрения отвергают идею трансцендентного Бога и духовности, все же стремятся найти духовное содержание в собственном внутреннем мире и, в целом, в «мирской» сфере. Как считает Никсон, подобную духовность атеистов можно рассматривать как «естественнонаучную очарованность» миром, посясторонней действительностью.

Эта идея находит отражение в специфическом типе духовности, лишенном метафизического измерения, который как раз и является легитимным в контексте атеизма. Эта духовность, как естественная очарованность миром, подтверждается тем, что атеисты испытывают настоящую радость от созерцания красоты и совершенства природы, мира, космоса, материальную реальность которых раскрывает научное познание. К тому же, сами идеологи нового атеизма настаивают на том, что эта радость от созерцания природы не должна быть выражена в терминах сверхъестественного мировосприятия. Воспринимаемые подобным образом наука и природа настраивают на «зачарованное» космологическое видение с помощью естественной космологии. Причем это «зачарованное» космологическое видение, по мнению Никсона, вдохновляет атеистов на уровне метафорических образов, предоставляя им положительный субъективный миф, на котором держится их атеизм².

Подобная «зачарованность» материалистической действительностью представителей движения нового атеизма является, по мысли Никсона,

¹ Nixon AG. Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos. In: A Possamai (ed.), Handbook of Hyper-real Religions, Brill: Leiden, 2012. 375-397 pp.- p. 383.

² Там же. – p.393

попыткой конкурировать с «чарами» религиозной духовности. Такие попытки рассматриваются в качестве возможной замены первоначального религиозного благоговения и «духовности». Иными словами, это попытка новых атеистов заменить религиозно-мистический трепет и чувство трансцендентности своими светскими аналогами. В дальнейшем эта установка приводит к ряду идей о том, как жить моральной, достойной жизнью человеку атеистических взглядов и аргументы относительно того, почему необходимо и возможно быть атеистом. В логике идеологии нового атеизма, по убеждению Никсона выражает себя популяризованный научный дискурс, который поставляет потребителям зачарованные образы и натуралистические интерпретации мира и космоса. А сама наука, приобретает особый «священный голос», который «позволяет далекому стать близким и идентифицировать себя с Иным, богом, космосом в целом. Голос Науки определяет мировой закон космоса и закрепляет человечество в его пределах»¹. В силу данной особенности, популяризаторы науки используют свои представления о вселенной как средство связи между человеком и всеобщим космическим порядком.

Итак, с точки зрения Никсона, атеистическое использование слова «духовность» укрепляется и распространяется в кругах новых атеистов. Атеисты перестают считать «духовный» опыт сверхъестественным и выражают в светских, эмпирических и даже научных терминах такие понятия как любовь и красота, определяя их в словосочетаниях «химия мозга» и «эволюционная история». Понятие смирения и благоговения в размышлении и переживании о сложности и бесконечности вселенной очевидна в высказываниях многих новых атеистов. В этом смысле они заявляют, что их атеизм позволяет им чувствовать себя свободными, чтобы видеть мир таким, какой он есть, а также исследовать реальный мир, а не воображаемый.

Согласно логике Никсона, на практике мы можем представить себе реально живущего и мыслящего одухотворенного» атеиста как человека с высоким уровнем эмпатии и сострадания, осознающего связь с другими людьми, как личность, которая заботится о равенстве и социальной справедливости, периодически испытывает благоговение перед красотой природы и т. д. И тогда, обнаруживается, что подобное описание личности применимо не только к людям атеистических убеждений, но и к теистам, как таковым. Однако, так кажется только на поверхности: на самом деле «духовный» опыт атеистов принципиально исключает представление о сверхъестественном. Атеисты выражают свои эмоции по поводу гармонии и

¹ Nixon AG. Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos. In: A Possamai (ed.), Handbook of Hyper-real Religions, Brill: Leiden, 2012. 375-397 pp. - p. 388

целесообразности окружающего в чисто мирских, эмпирических терминах эстетики и морали.

В данном контексте Никсон анализирует идеи британского писателя и философа Алена де Боттона¹. Де Боттон, с самого начала заявляющий о своем атеизме, выражает твердую уверенность в том, что Бога нет. Признав этот факт, он утверждает, что можно быть «полноценным человеком» и иметь возможность «вести хорошую жизнь» вне религиозной принадлежности и веры. Интересно, что Боттон по-своему, критикует представителей современного атеизма, считая их главной ошибкой стремление отвергнуть те аспекты веры, которые остаются актуальными даже для секулярной морали. Поэтому, в отличие от новых атеистов, он признает некоторые формальные аспекты религиозного сознания, которые вполне применимы ко многим аспектам светского искусства, культуры и образования. Дело в том, что религия, как один из аспектов духовной жизни общества, предлагает «хорошо структурированные советы о том, как вести нашу жизнь»², чего светский мир часто не может обеспечить.

Проблема, стоящая перед атеистами, «заключается в том, как обратить вспять процесс так называемой «религиозной колонизации», то есть как отделить адекватные современности религиозные идеи и ритуалы от консервативных религиозных институтов, которые претендуют на них, но на самом деле не владеют ими»³.

В таком случае, своеобразным вызовом для современных атеистов становится необходимость предложить такую духовно-социальную структуру нерелигиозным способом.

Резюмируя свои размышления, Боттон приходит к следующим умозаключениям. Во-первых, актуальная потребность выработки духовных ценностей вне религии связана с тем, что в деле обоснования морали и так называемого «онтологического комфорта» современный атеизм оказывается наименее подходящей идеологией. Во-вторых, религия может быть местом для поиска замещающих форм, которые помогут восполнить нравственные и онтологические потребности секулярного мировоззрения. Второй пункт, как утверждает Никсон, напрямую противоречит идеологии нового атеизма, которая опасаются слишком явного заимствования из религии (по крайней мере публично). Тем не менее Боттон настаивает на том, что секулярное мировоззрение должно обратиться к опыту традиционных религий ради выработки понимания таких принципов совместной жизнедеятельности как:

¹ См.: De Botton A. Religion for Atheists: A non-believer's guide to the uses of religion. Pantheon Books: New York. 2012.

² De Botton A. Religion for Atheists: A non-believer's guide to the uses of religion. Pantheon Books: New York. 2012. - p. 111

³ Там же. - p. 181

формирование чувства общности с другими, преодоления чувства зависти и неадекватного отношения к окружающим, установка на совместность в удовлетворении своих эмоциональных и эстетических потребностей. Боттон высказывает интересную мысль, что даже архитектура может использоваться для выражения и поддержки определенных ценностей или для того, чтобы помочь людям, живущим в современном обществе, ориентироваться в жизненных неурядицах. Он обсуждает идею о том, что религиозные ценности и даже потребительские товары, использующие искусство и музыку, брендируются и продвигаются гораздо более активно и продуктивно, чем светские ценности. Он предлагает специально обучать университетских преподавателей, чтобы они научились излагать свои идеи так же страстно и драматично, как проповедники пятидесятнических общин.

Итак, в заключение анализа проблемы поиска духовности вне религии в идеологии нового атеизма можно сделать следующие выводы. В своём исследовании движения современных атеистов в целом Алан Никсон описывает, как минимум, три основных группы атеистов, взаимодействующих между собой по вопросу утверждения новых ценностей: конфронтационисты, приспособленцы и плюралисты. Каждая из этих групп, тем или иным способом пытается выразить и утвердить свою приверженность идеалам научной картины мира, освобождённого от веры в сверхъестественное. Во-вторых, в исследовании Никсона отмечается важный факт развития нового феномена современного атеизма - внерелигиозной духовности как специфической очарованности материальным миром, природой и космосом и благоговения перед «священным голосом» Науки, замещающим трансцендентное бытие Абсолюта в традиционных религиозных традициях. И, наконец, для нас важным является указать на тенденцию, к которой приводит вышеуказанное исследование развития атеистического мышления на современном этапе. Дело в том, что в современном секулярном обществе большинство людей думают, что нет необходимости в каком бы то ни было замещении утрачиваемых религиозных ценностей - когда светский мир уже предлагает все, что нужно людям. Но, как ни парадоксально, следуя этой точке зрения, только те, кто теряет религию, чувствуют потребность для таких конструкций: светских аналогов религиозного в виде внерелигиозной духовности.

Заключение

В результате проведенных исследований, в различных аспектах размышляя о секулярном и постсекулярном, выявляя и анализируя тенденции анализа и формы проявления указанных феноменов, можно сделать определённые выводы.

Во-первых, действительно, феномены секулярного и постсекулярного охватывают проблемные поля довольно широкого спектра дисциплин от философии и теологии до культурологии или международных отношений, в связи с чем достаточно сложно предположить возможность создания единой теории постсекулярности. Перед лицом конкретных современных проблем рационализм и вытекающий из него секуляризм обнаруживает свою несостоятельность и утрачивает верховный авторитет. Более того, секуляризм, превращаясь в догматическую идеологию, остро нуждается в продуктивной критике, чем, собственно, и оказывается постсекуляризм. Таким образом, постсекулярное как религиозное, социально-историческое и культурное явление представляет собой многообразное и многослойное пространство для исследования, а проблема постсекулярного содержит в себе достаточный резерв для анализа религиозных оснований современного информационного общества.

Во-вторых, виртуальная реальность давно является неременным атрибутом жизни человека в современном информационном обществе. Всемирная Сеть Интернет в постмодерном обществе становится мощной социальной технологией, позволяющей людям полноценно взаимодействовать и обсуждать наряду с личными, социальными, политическими вопросами также и религиозные проблемы. Религия, будучи одним из фундаментальных институтов человеческого общества, не может не поддаться влиянию изменений в социуме. Наряду с процессом адаптации сложившихся традиционных религиозных организаций и форм религиозного мировоззрения, в киберпространстве возникают совершенно новые формы религиозного и квазирелигиозного: киберутопия, пародийная религиозность, иррелигия, гиперрелигия и гиператеизм.

Наконец, в современном обществе возникает и развивается современный атеизм, внутри которого формируется стремление и запрос человека на внерелигиозную духовность: специфическую очарованность материальным миром, природой и космосом и благоговение перед «священным голосом» Науки, замещающим трансцендентное бытие Абсолюта в традиционных религиозных традициях.

Использованная литература

1. Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / Карен Армстронг; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 500 с.
2. Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. и коммент. С. Ромашко // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С.81-90.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М.: «МЕДИУМ», «Academia — Центр», 1995. — 323 с.
4. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация (Berger P. Secularization falsified // First Things. February, 2008. P. 23–27
5. Бергер П. «Недоработанная концепция»: Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies.: №1-2 (5-6). — М., 2011. — с.184
6. Бодрийяр Ж. Система вещей. / Ж. Бодрийяр / Пер.с фр. – М., 2001.
7. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / – Перевод О.А. Печенкина. Тула, 2013. С. 10.
8. Бубнов Ю.А. Секуляризация как духовное явление европейской культуры. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sekulyarizatsiya-kak-duhovnoe-yavlenie-evropeyskoj-kultury> (дата обращения: 30.05.2019).
9. Ваттимо Д. После христианства М.: Три квадрата, 2007. — 172 с. <http://predanie.ru/vattimo-dzhanni-gianteresio-gianni-vattimo/book/216427-posle-hristianstva/>
10. Вебер М., Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс,1990.-808 с. – (Социологич. мысль Запада)
11. Гаврилов Е.О. Игровая религиозность как репрезентант современных тенденций социального развития // Вестник КемГУ. 2015. №2-4 (62). С. 193–198.
12. Гвардини Р. Конец нового времени. // Вопросы философии. 1990. №4. С. 127-164.
13. Доклад Святейшего Патриарха Алексия II на Епархиальном собрании г. Москвы (15 декабря 2004) [Электронный ресурс] // Официальный сайт московской городской епархии Режим доступа: <http://moseparh.ru/doklad-svyatejshego-patriarha-aleksiya-ii-na-eparxialnom-sobranii-g-moskvy-15-dekabrya-2004-g.html>
14. Ермакова М. В. Использование Интернет-коммуникаций святым престолом и русской православной церковью [Текст] / М. В Ермакова // Известия Тульского Государственного Университета. Гуманитарные науки. – Тула: Издательство Тул.ГУ, 2014. - №1.- С.91-100
15. Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма [Электронный ресурс]. URL: http://www.religare.ru/2_10235.html (дата обращения 25.05.2019).
16. Иванов А.В., Данилов С.А., Дорошин И.А. Риски и вызовы постсекулярного общества: концептуальные основания // Фундаментальные исследования. –

2014. – № 1. – С. 204-211; URL: <http://www.fundamental-research.ru/ru/article/view?id=33533> (дата обращения: 18.02.2016).
17. Капуто Джон. Как секулярный мир стал постсекулярным / Логос. № 3 (82). С. 186-205
18. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации. (2012) / В. Карпов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. - №2 (30). – С.114-164
19. Клеес Г. Утопия и утопизм: история осмысления понятий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/utopiya-i-utopizm-istoriya-osmysleniya-ponyatiy> (дата обращения: 13.05.2020)
20. Колесова И.С. Идея соборности в современном философском дискурсе // Вестник Челябинского государственного университета, 2008. №10 С. 96-107
21. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы /А. Кырлежев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. - №2 (30). – С.52-68
22. Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире. / Журнальный клуб Интелрос «Отечественные записки» - №1. – 2013 <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennye-zapiski/o1-2013/19621-sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire.html>
23. Леонтьев Г.Д. Инварианты структуры утопического дискурса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/invarianty-struktury-utopicheskogo-diskursa> (дата обращения: 3.06.2020)
24. Максименко Л.А. С.И. Орехов о виртуальной реальности: актуальная повестка // Гуманитарные исследования, 2019. №1 (22) С.18-22
25. Маршал Мак-Люэн. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры [Текст] /Маршал Мак-Люэн; [пер. с англ. А. Юдин]. – К.: Ника-Центр, 2004.
26. Медведева Т.Б. Технологическая утопия и формы ее репрезентации в современной культуре: техно-прогрессивизм, трансгуманизм и цифровая утопия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/tehnologicheskaya-utopiya-i-formy-ee-reprezentatsii-v-sovremennoy-kulture-tehno-progressivizm-transgumanizm-i-tsifrovaya-utopiya> (дата обращения: 15.04.2020)
27. Морозов А. Наступила ли постсекулярная эпоха? // Континент, N 131. <http://magazines.russ.ru/continent/2007/131/mo9.html>
28. Орехов С.И. «Хоровое начало» Internet, или Internet-соборность // Вестник Омского университета, 2002. №2. С. 49–52
29. Останин, А. В. Генезис идей светской модели государства / А. В. Останин. // Вестник Омского университета. Серия «Право». Выпуск №2. – 2010. - С.27-35
30. Патриарх Кирилл предостерег от публикации «разрушительных идей» в интернете [Электронный ресурс]
31. URL: <https://pravoslavie.fm/interested/patriarkh-kirill-predostereg-ot-publikacii-razrushitelnich-idei/>

32. Радугин А.А., Радугина А.А. (2014). Постсекуляризм как мировоззренческая матрица общества постмодерна // ОНВ. 2014. №3 (129). – С.85-88 URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/postsekulyarizm-kak-mirovozzrencheskaya-matritsa-obschestva-postmoderna-1> (дата обращения: 12.01.2017).
33. Сабилов А. Г. Социальное в человеческом измерении // Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. Казань: Каз. Ун-т, 2011. С. 228-236.
34. Семенова Д. М. Активность русской православной церкви в электронном пространстве (на примере сети Интернет) [Электронный ресурс] / Д. М. Семенова // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2013. - № 5. – URL: <http://journals.org/index.php/sisp/article/view/5201339>
35. Степанов М. Цифровая эсхатология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/nlo/2018/1/czifrovaya-eshatologiya.html> (дата обращения: 24.05.2020)
36. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе / Б. Тернер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. - №2 (30). – С.21-51
37. Трейвор Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества / Б.Трейвор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. - №2 (30). – С.178-213
38. Товбин К.М. Пострелигия: традиционалистский анализ. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/postreligiya-traditsionalistskiy-analiz> (дата обращения: 30.05.2019).
39. Успенский, И.В. Общая теория социальной коммуникации [Текст] / И.В. Успенский. – СПб.: изд. Михайлова В.А., 2002.
40. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Библихина. — Харьков: «Фолио», 2003. — 503 с.
41. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т.2. Работы по богословию / А.С. Хомяков. - М.: Медуим, 1994. – С. 5
42. Чеснова Е. Н. Место и роль религиозной веры в контексте секуляризационных процессов в обществе // «Религии России: проблемы социального служения»: сборник материалов II Междунар. науч.-практич. конф., г. Н. Новгород, 6 октября — 9 октября 2012 г.. – Нижний Новгород: ИД «Медина», 2011. – С. 96–99.
43. Элиаде М. Современные верования // Мифы, сновидения, мистерии. М.: Ваклер, 1996. С.21-60.
44. Эпштейн М.Н. (2013). Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА. – 416 с.
45. Эпштейн М.Н. (2014) Тезисы бедной веры [Электронный ресурс] – URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2014/8/14ep.html> (дата обращения: 3.12.2015)
46. Ячин Е.С. Расколотость социального и человеческого бытия [Электронный ресурс] URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/spectr/spectr_1/6.pdf

47. Anastasios Panagiotopoulos (2017). A Secular Religion within an Atheist State: The Case of Afro-Cuban Religiosity and the Cuban State. In *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. 39-67. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2017.
48. Asad Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. <https://muse.jhu.edu/book/16014>
49. Barlow, J.P. (1996) A Declaration of the Independence of Cyberspace [http://w2.eff.org/Censorship/Internet_censorship_bills/barlow_0296.declaration/ accessed on 12.04.2020]. (In English)
50. Beckford, JA, 1999. The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken for Granted Institution to a Contested Resource. In: JG Platvoet and AL Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Brill: Leiden, pp. 23-40 [https://books.google.ru/books?id=gmcjPkrGTQ8C&redir_esc=y/ accessed on 20.05.2022] (In English)
51. Berger P., Davie G. and Focas E. (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate Publishing LTD.
52. Campbell H. Religion and the Internet // *Issue of Communication Research Trends*. – 2006. – V.25, Iss.1. –Pp.4–6.
53. Campbell, C, 1972. *Toward a Sociology of Irreligion*. New York: Herder and Herder. [<https://archive.org/details/towardsociologyo0000coli/mode/2up/> accessed on 24.09.2022] (In English)
54. Clarke P., 2011. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. OUP Oxford, 2011. 1064 p. [<https://academic.oup.com/edited-volume/34355/> accessed on 11.10.2022] (In English)
55. *Comparative secularisms in a global age / edited by Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd*. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2010. <https://play.google.com/books/reader?id=ebrHAAAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=ru&pg=GBS.PP1>
56. Davidsen, M.A. Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom [Электронный ресурс] // Universiteit Leiden. URL: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/48123> (10.04.2019).
57. De Botton A. *Religion for Atheists: A non-believer's guide to the uses of religion*. Pantheon Books: New York. 2012. [<https://archive.org/details/religionforatheis0000debo/> accessed on 10.04.2024] (In English)
58. Draper P. Atheism and Agnosticism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism> First published Wed Aug 2/ accessed on 24.03.2024] (In English)
59. Eagleton T. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. Yale University Press: London, 2009. 185 p. URL:<https://archive.org/details/reasonfaithrevol0000eagl> (date of access: 12.01.2023).

60. Eller JD. What is Atheism? In: P Zuckerman (ed.), *Atheism and Secularity: Volume 1: Issues, Concepts, and Definitions*. Praeger: California, 2010. 1-17 pp. URL: https://www.academia.edu/608927/Atheism_and_Secularity_Edited_by_Phil_Zuckerman (date of access: 20.01.2023).
61. Finke R. Stark R. (1992). *The churching of America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
62. Gauri Viswanathan (2010). *Secularism and Heterodoxy*. In *Comparative secularisms in a global age*. 229-247. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2010.
63. Glasner P. E. (1977). *The Sociology of Secularization: a Critique of a Concept*. L. 137 p.
64. Greeley A.M. (1969). *Religion in the year 2000*. New York. Sheed and Ward.
65. Gubbins L. *The Angry Atheists vs. the Accommodationists*. 2010. [<https://onlysky.media/admin/the-angry-atheists-vs-the-accommodationists/> accessed on 15.03.2024] (In English)
66. Hadden, Jeffrey K. (1987) *Toward desacralizing secularization theory*. *Social Forces*, Vol. 65, No. 3, pp. 587-611. <http://www.jstor.org/stable/2578520>
67. Harrington, Austin. (2007). *Habermas and the “post-secular” society*. *European Journal of Social Theory* Vol. 10, No. 4, pp. 543–60. <http://est.sagepub.com/content/10/4/543>
68. Helland C. 2005. *Online Religion as Lived Religion Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet*. – *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. Vol. 01.1. Special issue on theory and methodology. P.1-16. URL: <https://heiup.uniheidelberg.de/journals/index.php/religions/issue/view/152>
69. *Invented Religions* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.religiousstudiesproject.com/podcast/podcast-carole-cusack-on-invented-religions/> (10.04.2019).
70. Jacobsen Douglas and Jacobsen Rhonda Hustedt. (2008). *The American University in a Postsecular Age: Religion and the Academy*. New York. Oxford University Press. <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195323443.001.0001/acprof-9780195323443>
71. Jameson, F. (2005) *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London, New York: Verso. 2005. 431 p. [https://www.researchgate.net/publication/303990207Archaeologies_of_the_Future_The_desire_called_Utopia_and_other_science_fictions/ accessed on 10.05.2020]. (In English)
72. King, Mike. (2005). *Art and the postsecular*. *Journal of Visual Art Practice* Vol. 4 No. 1, pp. 3–17. <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/King,%20Art%20and%20the%20Postsecular.pdf>
73. Knott, Kim. (2010). *Cutting through the postsecular city: A spatial interrogation*. In *Exploring the postsecular: The religious, the political and the urban*, edited by Arie

- Molendijk, Justin Beaumont, and Christoph Jedan, pp. 19–38. Leiden, The Netherlands: Brill.
74. Kömeçoğlu, U, 2012. 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, pp. 41-60. [https://books.google.ru/books/about/Multiple_Modernities_and_Postsecular_Soc.html?hl=ru&id=19sGDAAAQBAJ&redir_esc=y/accessed on 15.12.2022] (In English)
75. Levitas, R, (2010), «The Concept of Utopia». Peter Lang International Academic Publishers. Oxford et al: Peter Lang, 2010. pp. 264. [<https://www.peterlang.com/view/title/10443>/accessed on 3.06.2020]. (In English)
76. Martin D. (1969). *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. L.: Routledge and Kegan Paul, 164 p.
77. Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the 48th world communications day: Communication at the Service of an Authentic Culture of Encounter. – URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html
78. Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the 45th world communications day: Truth, Proclamation and Authenticity of Life in the Digital Age. – URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html
79. Morales, F. (2007). *The Post Secular Age. «Dharma Bhasha»*: 1-6. <http://www.veda.harekrsna.cz/bhaktiyoga/secular.htm#1>
80. Nasrin T. Lajja (Shame). Penguin: Bangladesh, 1993. 300 p. URL: <https://archive.org/details/lajjataslimanasrin/mode/2up> (date of access: 24.12.2022).
81. Nixon AG. Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos. In: A Possamai (ed.), *Handbook of Hyper-real Religions*, Brill: Leiden, 2012. 375-397 pp. URL: https://www.academia.edu/78282695/Contemporary_Atheism_as_Hyper_real_Irreligion_The_Enchantment_of_Science_and_Atheism_in_This_Cosmos (date of access: 10.03.2023).
82. 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. 361p. URL: https://www.academia.edu/78282698/New_atheism_as_a_case_of_competitive_postsecular_worldviews/ (date of access: 10.03.2023).
83. Possamai, A. *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, 2005, 2007. 176 pp., 1 fig., 2 tables Gods, Humans and Religions. Vol. 7 [Электронный ресурс] – URL: http://www.peterlang.com/download/datasheet/14609/datasheet_29272.pdf (дата обращения: 15.03.2016)

84. Possamai, A. «Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions» In A. Possamai, ed., *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill, 2012. XIV, 442 p. – pp.1-21.
85. Possamai A. *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. P.I.E. Peter Lang: Brussels, 2005. 182p. URL: https://www.academia.edu/152381/Religion_and_Popular_Culture_A_Hyper_Real_Testament_P_I_E_Peter_Lang (date of access: 12.01.2023).
86. Ratti, Manav (2013) *The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature*. London and New York Taylor & Francis 270 p.
87. Rushdie S. *The Satanic Verses*. Viking Press: UK? 1988. 546 p. URL: <https://archive.org/details/satanicverses0000rush> (date of access: 10.02.2023).
88. *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective* / edited by José Mapril, Ruy Blanes, Emerson Giumbelli, Erin K. Wilson. PALGRAVE MACMILLAN, New York, 2017 https://www.academia.edu/36230768/_2017_Secularism_in_a_post_secular_age_Religiosities_and_subjectivities_in_comparative_perspective
89. Stark R. Finke R. (2000). *Acts of Faith*. Berkeley, CA: University of California Press. 257 p.
90. Taylor Charles. (2007). *A Secular Age* / The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, 887p. http://www.academia.edu/11558528/Charles_Taylor_A_Secular_Age_2007
91. *The Postsecular and Literature* (2015) A review of scholarship by Paul T. Corrigan <https://corriganliteraryreview.wordpress.com/2015/05/17/the-postsecular-and-literature/>
92. Turkle, Sherry. (2005) *Epilogue* (2004): *Changing the Subject and Finding the Object*. In *The second self: computers and the human spirit* / Sherry Turkle The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 2005. 373 p. [https://monoskop.org/images/5/55/Turkle_Sherry_The_Second_Self_Computers_and_the_Human_Spirit_20th_ed.pdf/ accessed on 20.04.2020]. (In English)
93. Turner BS. *Religion in a Post-secular Society*. In: BS Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Wiley-Blackwell Publishing: UK, 2010. 649-667 pp. URL: https://www.academia.edu/6822827/Bryan_S_Turner_ed_The_New_Blackwell_Companion_to_the_Sociology_of_Religion_Chichester_Wiley_Blackwell_2010_712_pp_ISBN_9781405188524_U_S199_95 (date of access: 25.02.2023).
94. Wohlrab-Sahra Monika, Burchardt Marian. (2012). *Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities* // *Comparative Sociology* 11(6). – P.875-909 http://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/kuwi/files/2014/02/Multiple_Secularities_CoSo.pdf
95. Yar, M. (2012) 'Virtual Utopias and Dystopias: The Cultural Imaginary of the Internet', in K. Tester & M. Hviid-Jacobsen (eds) *Utopia: Social Theory and the Future*. (Aldershot: Ashgate), 2012. 389 p. [https://www.academia.edu/4738519/Virtual_Utopias_and_Dystopias_The_Cultural_Imaginary_of_the_Internet/ accessed on 17.05.2020]. (In English)

96. Young G. 2004. Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity. – Religion Online: Finding Faith on the Internet. N.Y.: Routledge. P. 93-106.

Научное издание

Фазлеева Регина Ринатовна

***Размышляя о секулярном и постсекулярном:
тенденции анализа и формы проявления***

монография

Подписано в печать 22.05.2024. Формат 60x84 1/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 6,75. Тираж 100. Заказ № 2205/1.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии «Вестфалика» (ИП Колесов В.Н.)
420111, г. Казань, ул. Московская, 22. Тел.: 292-98-92
e-mail: westfalika@inbox.ru
