

Министерство сельского хозяйства Российской Федерации
Департамент образования, научно-технологической политики
и рыбохозяйственного комплекса
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Красноярский государственный аграрный университет»

СЕКУЛЯРНЫЙ ВЕК: ВЫЗОВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ

*Материалы Национальной научной конференции,
посвященной Всемирному дню философии
18 ноября 2021 г.*

Электронное издание

Красноярск 2021

Редакционная коллегия:

И. Н. Круглова, д-р филос. наук, профессор
Н. А. Демина, канд. филос. наук, доцент
Л. Ю. Конникова, канд. культурологии, доцент

Секулярный век: вызовы цивилизации [Электронный ресурс]: материалы Национальной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии (18 ноября 2021 года, г. Красноярск) / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2021. – 79 с.

В сборнике статей представлены материалы одноименной национальной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии и организованной кафедрой философии Юридического института Красноярского государственного аграрного университета. В центре внимания – книга канадского философа Ч. Тейлора «Секулярный век», ставшая симптоматичной для понимания истоков и природы модерного состояния западной цивилизации. В сборнике представлены статьи, анализирующие процессы секуляризации в различных аспектах: философских, культурно-исторических, социальных, правовых.

Для всех интересующихся современной философской и культурологической мыслью и социальными практиками, происходящими сегодня в мире.

Статьи публикуются в авторской редакции, авторы несут полную ответственность за содержание и изложение информации: достоверность приведенных сведений, использование данных, не подлежащих публикации, использованные источники и качество перевода.

ПРЕДИСЛОВИЕ

18 ноября 2021 года в честь Всемирного дня философии прошла национальная научная конференция, организованная кафедрой философии Юридического института Красноярского государственного аграрного университета «Секулярный век: вызовы цивилизации».

Целью проведения конференции стало обсуждение современности как общества, постулировавшего «смерть Бога». Обсуждение развивалось в двух направлениях – в направлении вопросов: почему мы стали секулярным обществом; какие процессы стоят за феноменом «секуляризации» и что произошло за эти 500 лет, сделав этот период уникальным в истории человечества? А также – в направлении исследования процессов секуляризации как диалектики веры и неверия, свойственной современным состояниям духовной культуры.

Центром внимания стала книга канадского философа Ч. Тейлора «Секулярный век: вызовы цивилизации», написанная им в 2007 году и недавно переведенная на русский язык.

Исследуя историческое движение «западного христианства» в интеллектуальных, культурных, социальных и личностных аспектах, работа Тейлора направлена на опровержение того, что он называет «теорией вычитания», считающей процессы секуляризации естественным следствием прогресса науки и технологий – путь, по которому должны пройти все модернизирующиеся общества. Очевидно, что концепция канадского мыслителя движется в пространстве постсекулярного дискурса, достаточно подготовленного постмодернистскими перверсиями «забытого Священного» и переосмысляющего присутствие «религиозного» в светском обществе как «невычитаемого» элемента/фундамента и культуры, и бытия человека.

Отталкиваясь от заданной Тейлором перспективы анализа, на конференции были обсуждены вопросы в формате «круглого стола»:

1. Теории секуляризации: история проблемы;
2. Реформация как антропоцентрический сдвиг;
3. Наука и рациональность: история «интеллектуального отклонения»?
4. Дисциплинированное общество: человек между свободой и властью.

В результате, секулярные процессы западной цивилизации предстали не как поступательные и линейные, но, скорее, «круговые» в своем движении, когда процессы упадка чередуются новым возрождением и ростом религиозных практик. Из чего можно сделать вывод, что секулярность не обязательно означает атеизм, как и постсекулярность не означает возвращение к некоему утраченному стандарту веры. Секулярное состояние цивилизации – нестабильной социальный и культурный порядок, тяготеющий к презумпции неверия и эксклюзивному гуманизму – гуманизму, утверждающему человеческую жизнь в границах имманентно-обозримого и имманентно-достижимого бытия. Однако это – гуманизм, который все время держит Бога «в уме»; в «законе сохранения» нашей культуры бытие Бога не уничтожено (хотя и такие эксцессы были), оно вынесено «за скобки» – и не только в качестве исторического и культурного реликта, но, прежде всего, в качестве некоего скрытого оппонента, противовеса, без которого организация нашего существования все же немислима.

В сборнике представлены статьи, рассматривающие секулярные процессы в различных направлениях: от научной рациональности и игровых трансценденций до правовых проблем.

*Доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой философии ЮИ
Красноярского государственного
аграрного университета
Круглова И. Н.*

ИТОГИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КВАЗИРЕЛИГИОЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ В ПЕРСПЕКТИВЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ

Айснер Лариса Юрьевна, Наумов Олег Дмитриевич
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
Stud.ui@kgau.ru

Анализируется текст М. Хайдеггера «Время картины мира». Характеристики культуры Нового времени рассматриваются в перспективе культурно-исторического развития модерна. Определяется значение хайдеггерианского концепта «обезбожение» в перспективе развития научной и религиозной культур Нового времени. Определяется место и роль религии в условиях постсекулярного поворота современности.

Ключевые слова: секулярный, постсекулярный, социально-гуманитарное знание, история, культура, антропология.

RESULTS OF THE NEW EUROPEAN QUASI-RELIGIOUS REVOLUTION IN THE PROSPECTIVE CULTURAL AND HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE POST-MODERN TIME

Aisner Larisa Yurievna, Naumov Oleg Dmitrievich
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
Stud.ui@kgau.ru

The text of M. Heidegger "Time of the picture of the world" is analyzed. The characteristics of the culture of the New Age are considered in the perspective of the cultural and historical development of modernity. The author defines the significance of the Heideggerian concept of "dedication" in the perspective of the development of scientific and religious cultures of the New Age. The place and role of religion in the conditions of the post-secular turn of the present is determined.

Key words: secular, post-secular, social and humanitarian knowledge, history, culture, anthropology.

Акцентуация исследовательского внимания на диагностированном М. Хайдеггером в середине прошлого века обезбожении новоевропейской культуры в перспективе своего социально-культурного осмысления продолжает оставаться актуальным и по-своему эвристичным. Обращение к тексту «Времени картины мира» справедливо рассматривать в качестве отправной точки для постановки вопроса о месте религии в постсовременном мире [2,3], который, с одной стороны, занят интенсивным пересмотром собственных оснований, с другой, оказался ввергнутым в такое состояние, которое, говоря словами М. Хайдеггера, характеризуется принципиальной нерешенностью его собственного бытия «относительно Бога или богов» [5].

Таким образом, декларируемый переход от секулярной парадигмы мысли и существования в границы постсекулярного [4], знаменующий собой в большей степени очередной виток творческого самоосмысления модерна [1], нежели квазирелигиозной революции, в действительности оборачивается не поступательным продвижением вперед, а внезапным замиранием на месте, обусловленного принципиальной нерешенностью фундаментальных онтологических вопросов, касающихся отношения бытия мира к его бесконечным, безусловным и абсолютным основаниям. В этом смысле хайдеггерианская трансформация христианства в одну из многочисленных видов мировоззренческой позиции, со-существующей с аналогичными ей точками зрения в пространстве новоевропейской культуры, может быть истолкована не столько в качестве закономерно-исторического этапа развития христианской веро-/культуры, сколько в качестве квазирелигиозной революции, настойчиво требующей реванша в эпоху метамодерна, коль скоро под ним следует понимать очередной этап культурно-исторического развития рефлексирующего по поводу самого себя новоевропейского модерна.

Проблематизация религиозного мировоззрения в условиях современности становится возможной тогда, когда последовательной верификации больше не поддаются его онтологические основания, произвольно полагающие в качестве основания мира некий безусловный Абсолют, наделяя его правом специфического мифотворчества, не столько утверждающего некую альтернативу господствующему типу рациональности, сколько фиксирующего его кризисность, выражающуюся в неспособности мысли ошутить мир в качестве объективной совокупности имеющихся вещей.

Причина описываемого кризиса – обнаружение разумом квазирелигиозных оснований самого себя. В перспективе культурно-исторического развития постсовременности, это, как минимум, означает следующие перспективы трансформации и без того эклектичной культуры метамодерна: во-первых, пессимистичный квазирелигиозный каминг-аут разума, оборачивающийся констатацией невозможности любой рациональной амбиции, претендующей на объективность и научность, знаменуется полной и безоговорочной капитуляцией проекта Просвещения. Во-вторых, незамедлительной легитимизации отныне подлежат альтернативные – со-существующие наряду с наукой точки зрения, характеризующие, а теперь еще и делающие возможным равноправное существование вненаучного знания и присущей ему рациональности.

Таким образом, постсекулярное состояние постсовременности – это окончательное и бескомпромиссное признание мифологической сути последних рубежей рационализма [6]. Иначе говоря, хайдеггерианские боги не улечиваются, а растворяются в мире для того, чтобы не покинуть его, но сбить с намеченной им самим себе дороги.

В этом смысле, постсекулярность – это признание сложившейся неопределенности, исключаяющей не столько возможность движения по избранному пути, сколько само существование возможных маршрутов – будь то проселочные дороги или лесные тропы. Вопрос о топологии пути отныне не имеет никакого смысла, поскольку главный навигатор – Разум признался в собственном бессилии и неспособности читать карту. Говоря иначе, остановившийся в некотором месте одновременно схлопнувшихся горизонтов культурно-исторического развития человек обнаружил свою подлинную и аутентичную свободу – как в отношении научного, так и в отношении религиозного разума, проходящих исключительно инструментальную, прагматическую и экзистенциальную верификацию.

Литература

1. Айснер Л.Ю. От богооставленности к богоисканию: к вопросу о мироощущении раннего модерна / Л.Ю. Айснер, О.Д. Наумов // В сборнике: История мировых цивилизаций. общественные процессы в антропологическом измерении. Сборник материалов XIV Всероссийской научной конференции с международным участием. Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева. 2019. С. 5-8.
2. Айснер Л.Ю. От богооставленности к богоисканию: к вопросу о мироощущении раннего модерна / Л.Ю. Айснер, О.Д. Наумов // В сборнике: История мировых цивилизаций. общественные процессы в антропологическом измерении. Сборник материалов XIV Всероссийской научной конференции с международным участием. Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева. 2019. С. 5-8.
3. Наумов О.Д. *Oscure theology: бог и спекулятивный реализм* / О.Д. Наумов // В сборнике: Нравственные ценности и будущее человечества. XVIII Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения: Межрегиональная научно-практическая конференция. 2018. С. 163-169.
4. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: Заметки о религиозно-культурной ситуации // *Континент*. 2004 № 120. [Электронный ресурс]. <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>.
5. Хайдеггер М. *Время картины мира* / пер. с немецкого В. Бибихина // М. Хайдеггер *Время и бытие*. (Статьи и выступления). – М.: Республика, 1993. – 447 С.
6. Caputo J. *How Secular World Became Post-Secular* // Caputo J. *On Religion*.—L., N. Y.: Routledge, 2001. P. 37 – 66.

**ОПЫТ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО
В МОДУСАХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО
БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ**

Айснер Лариса Юрьевна, Наумов Олег Дмитриевич
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
stud.ui@kgau.ru

Предпринимается попытка определения размытого в концептуальном плане понятия «постсекулярного», определяющего ключевые векторы развития современного интеллектуального дискурса.

Ключевые слова: секулярный, постсекулярный, социально-гуманитарное знание, история, культура, антропология.

**AN EXPERIENCE OF CONCEPTUAL ANALYTICS OF POSTSECULAR IN
THE MODES OF CULTURAL, HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL EXISTENCE
OF A MAN IN THE WORLD**

Aisner Larisa Yurievna, Naumov Oleg Dmitrievich
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
stud.ui@kgau.ru

The article attempts to define the conceptually blurred concept of "postsecular", which defines the key vectors of the development of modern intellectual discourse.

Key words: secular, post-secular, social and humanitarian knowledge, history, culture, anthropology.

Усилившаяся в последние годы неопределенность модерна, грезящего о позитивном прояснении собственных оснований, влекущих его к преодолению тернистых ограничений, являющих себя под видом бесконечного частотола разнообразных приставок «пост-» и «мета-», в очередной раз вынуждает признать несостоятельность очередной версии проекта Просвещения. Усматривая ее причины не столько в метафизическом наследии беспокойной и, потому, часто отменяющей саму себя современности, сколько во вполне поддающихся анализу социологических и политических аспектах общественных дискуссий, конституирующих актуальную повестку дня [1]. Усматривая все более отчетливо обнаруживающие себя симптомы современности, влекущие необратимые изменения не только в окружающей среде, но и в самих основаниях человеческого мышления, невольно, вслед за Ю. Хабермасом [7,8,10] и Дж. Роллзом [13], мы вынуждены признать: пространство современной мысли – это постсекулярное по своей природе поле взаимного компромисса, разделяющего и, в тоже самое время, парадоксальным образом соединяющего разум и веру посредством их добровольного самоограничения, возникающего и утверждающегося в условиях имеющегося культурного многообразия.

Вместе с тем, ставший уже привычным и общепринятым для современности разговор о всяком феномене, именуящим себя посредством самоидентификации с некоторым движением за установленные границы посредством приставки «пост-», невольно ввергает думающего и говорящего об этом субъекта в известную иронию и негацию. Иными словами, постсекулярное, возникая, присутствуя и предопределяя ключевые темы дискурса современности, обречено само-/определяться исключительно отрицательно или посредством логического соотнесения, указывая на производный и принципиально несамостоятельный статус рассматриваемого концепта. Итогом столь непростой цепочки логических рассуждений, лежащих в основании современной – постнеклассической рефлексии является рассеивание содержания постсекулярного в концептуальной триаде: религиозное – секулярное – постсекулярное.

При этом, религиозное и секулярное – это концепты, которые взаимодополняют и проясняют друг друга в любом культурно-историческом измерении, указывая на возможность выхода думающей о них мысли во вневременную позицию. Между тем, постсекулярное указывает на внутреннюю динамику погруженной в мир мысли, с необходимостью подразумевающей существование некоторой объективной исторической динамики, сулящей смену религиозной культуры – секулярной, а далее и постсекулярной. В связи с этим вопрос о закономерностях и объективных предпосылках описывае-

мой трансформации, прежде всего, происходящей в горизонте человеческого сознания – ключ к пониманию природы постсекулярного, означающей в этом контексте и первом приближении – необходимую стратегию человеческого существования в условиях тотальной неопределенности современности, переживающей очередной иллюзорный виток своего псевдоисторического развития [9].

Очевидно, что высказанное таким образом предположение о сущности постсекулярного означает отказ от полагания истории в качестве закономерного линейного пути, характеризующегося последовательной сменой культурно-исторических эпох. В этом смысле, мы склонны, вслед за А. Кырлежеевым [4,5,6], полагать, что наименее адекватным методологическим инструментом для выявления специфики указанной выше категориальной триады является гегелевская диалектика. Таким образом, первые звенья концептуальной цепи: религиозное и секулярное – это не тезис и антитезис, а постсекулярное – вовсе не синтез. Напротив, отсутствие внятных оснований для противопоставления первого и второго звена подводит нас к мысли о том, что третий элемент – это всего лишь признание неопределенного соотношения первого и второго, нуждающегося в прояснении и уточнении.

Таким образом, отправной точкой в аналитике постсекулярного парадоксальным образом оказывается феномен секулярного. Вслед за Дж. Милбанком [11,12], мы понимаем под ним не столько этап культурно-исторического уровня развития человечества, сколько социально-культурное изобретение, необходимое европейской культуре для демаркации между коллективно-церковным модусом бытия христианской общины и частно-приватным существованием новоевропейского буржуа, противостоящего своим повседневным бытием в мире вещей, религиозно-домагическому взгляду на назначение бытия человека в мире. В этом смысле, секулярное – это не столько антоним, сколько принципиально иная альтернатива религиозному взгляду на мир и человека, полагающая в качестве своего достаточного основания естественную природу вещей и просвещающий ее свет всемогущего и разума, существующего для того, чтобы поставить мир на служение человеку. В этом смысле, мир, понятый в качестве природы, впервые глядя в глаза разума, создает невозможный в рамках религиозного взгляда на мир прецедент: обнаруживая собственную разумность, она, в тоже самое время, позволяет противостоящему ей разуму обнаружить собственную природность.

Казалось бы, что описываемая игра взглядов должна была окончательно свести на нет религиозную позицию взгляда. Однако в действительности она утверждается еще сильнее, поскольку кажущееся возвращение и утверждение в своем аутентичном естестве на деле оборачивается религиозной по своей природе концептуализацией, поскольку всякое именование в действительности оказывается не обнаружением истинной и непреложной сути, а специфическим истолкованием [2,3].

Таким образом, оптика европейского мировосприятия начинается строиться вокруг новой интеллектуальной бинарной оппозиции: естественно-природное мыслится в качестве воплощения рационального, в то время как религиозное воспринимается способом «колдовства», ведущего мыслящего субъекта за границы очевидной и потому понятной ему реальности. М.Хайдеггер в связи с этим справедливо отметит, что в действительности, никакой рокировки не происходит: мир всего лишь обезбоживается, что в действительности означает не ужасающую модерн утрату богов, а интерпретацию христианства в мировоззрение.

Иными словами, речь идет о специфической форме инверсии, оборачивающейся в действительности имманентизацией религиозного и пересмотром границ природного, выступающей отныне не в качестве локального региона бытия, в самой по себе предельной реальностью. На пересечении этих полюсов – человек, точнее – его сознание, нуждающееся в пусть и иллюзорном, но тем не менее, механизме, позволяющим ему объединить первое и второе в единое, внешне и внутренне непротиворечивое целое. Такого рода структурой оказывается секулярная квазирелигия, выступающая одновременно, во-первых, манифестацией чистой светскости, во-вторых, воплощением а-религиозности, скрывающей, между тем, мощный религиозный потенциал. Таким образом, завершение периода светскости – это прекращение описываемого противостояния, знаменующегося не столько прекращением интеллектуальной борьбы, сколько очерчивания названных выше границ. Другими словами, постсекулярная эпоха наступает, когда обнаруживается истинный характер секулярного как квазирелигиозного. Когда становится ясно, что универсалистские претензии секуляризма по существу ничем не отличаются от универсалистских претензий религии. Когда претензии секуляризма на абсолютное

доминирование не оправдались. И когда вопреки оптимистическому вектору секуляризации религиозное как таковое не только не исчезает, но и эволюционирует, обретая новые формы.

Литература

1. Айснер Л.Ю. Соотношение философии и теологии в рационализме нового времени / Л.Ю. Айснер, О.Д. Наумов // В сборнике: XX Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения "Великая Победа: наследие и наследники". Материалы и доклады межрегиональной научно-практической конференции. Красноярск, 2020. С. 392-398.
2. Айснер Л.Ю. От богооставленности к богоисканию: к вопросу о мироощущении раннего модерна / Л.Ю. Айснер, О.Д. Наумов // В сборнике: История мировых цивилизаций. общественные процессы в антропологическом измерении. Сборник материалов XIV Всероссийской научной конференции с международным участием. Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева. 2019. С. 5-8.
3. Наумов О.Д. Occupy theology: бог и спекулятивный реализм / О.Д. Наумов // В сборнике: Нравственные ценности и будущее человечества. XVIII Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения: Межрегиональная научно-практическая конференция. 2018. С. 163-169.
4. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: Заметки о религиозно-культурной ситуации // Континент. 2004 № 120. [Электронный ресурс]. <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>.
5. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52-68.
6. Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире [Электронный ресурс] // Отечественные записки. 2013. № 1. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennyye-zapiski/o1-2013/19621-sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire.html> (дата обращения: 16.11.2021 г.).
7. Хабермас Ю. «Постсекулярное общество» – что это? [Электронный ресурс] // Академия МНЭПУ. [М., 2004–2009]. URL: <http://www.mneru.ru> (дата обращения 15.11.2021 г.).
8. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации М.: ББИ, 2006. С. 104–105
9. Caputo J. How Secular World Became Post-Secular // Caputo J. On Religion.—L., N. Y.: Routledge, 2001. P. 37 – 66.
10. Harrington A. Habermas and the "Post-Secular" Society [Электронный ресурс]. URL: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1368431007084370> (дата обращения: 16.11.2021 г.).
11. Milbank J. Materialism and transcendence // Theology and the Political: The New Debate (eds. C. Davis, J. Milbank, S. Žižek).—Durham, L.: Duke University Press, 2005. P. 393 – 426.
12. Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century... P. 320
13. Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited{The University of Chicago Law Review. Summer. 1997. Vol. 64. No. 3. P. 765 – 807.

МОДЕРНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА КАК ПРИЧИНА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Баринова Светлана Геннадьевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
svetabar2014@mail.ru

В статье рассматривается модернизация общества как причина секуляризации. Процесс модернизации является универсальным явлением, ведущим общество к секуляризации. Однако мир не становится менее религиозным. Прогнозы религиоведов XX века не оправдали себя.

Ключевые слова: общество, религия, мировоззрение, глобальный мир, философия, модернизация, секуляризация, история, кризис культуры, атеизм.

MODERNIZATION OF SOCIETY AS A CAUSE OF SECULARIZATION

Barinova Svetlana Gennadievna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia
svetabar2014@mail.ru

The article examines the modernization of society as a reason for secularization. The modernization process is a universal phenomenon that leads society to secularization. However, the world is not becoming less religious. The forecasts of 20th century religious scholars did not justify themselves.

Key words: society, religion, worldview, global peace, philosophy, modernization, secularization, history, cultural crisis, atheism.

Рассматривая причины секуляризации необходимо выделить модернизацию общества как одну из ведущих причин. Модернизация как процесс полного или частичного изменения общественной системы с целью ускорения развития, вносит трансформации в общественную жизнь. Хотя некоторые ученые и философы подвергли теорию секуляризации сомнению, тем не менее в середине XX века американский религиовед Питер Бергер заявил, что модернизация общества непременно ведет к секуляризации. При этом нет различий – западное общество или восточное, азиатское, и очень скоро весь мир станет секулярным в социологическом смысле, то есть религия перестанет в нем присутствовать как явление [4].

И несмотря на то, что его теория на Западе была объявлена однозначно верной, сам Питер Бергер спустя годы признался в новой книге, что он ошибся в своей теории секуляризации, признав теорию ложной. Также Питер Бергер констатировал, что количество верующих людей в мире только растет, а религия играет все более существенную роль в условиях глобального мира. Рассуждая, Питер Бергер обозначил секуляризм не как универсальное явление, а как исторически локальное европейское мировоззрение. И этот тип мировоззрения в данное время распространен в некоторых западных странах и среди международной интеллигенции. Единственная важная особенность этой философской системы в том, что на ней построена современная глобальная экономика. Невозможно не упомянуть о воззрениях по вопросу секуляризации русского писателя, драматурга, эссеист-публициста, поэта, общественного и политического деятеля, жившего и работавшего в СССР, Швейцарии, США и России - Александра Исаевича Солженицына. Описывая несправедливости и страдания, творящиеся в мире, он задавался вопросом – откуда исходит зло, проникающее в человеческую историю. Его убеждение в том, что источник зла находится внутри человека, а не во внешних обстоятельствах, представляется нам абсолютно верным. То есть как писатель и мыслитель Александр Солженицын ставил себя в религиозную, христианскую парадигму. Во второй половине жизни А. И. Солженицын бесповоротно выразил свое отношение к причинам исторических трагедий, они суть результат нравственного кризиса общества, которое происходит, когда люди отказываются от Бога: «Люди забыли Бога, оттого и все» [3, с. 447].

Свое убеждение Солженицын озвучил и в докладе о секуляризме во время вручения ему Темплтоновской премии в Лондоне, 10 мая 1983 года за «особые заслуги в укреплении духа перед лицом нравственного кризиса в мире». В своем докладе он вновь провозглашает причину всех бед и опасностей, насилия и несправедливости, мировых войн, кризиса западной культуры, заключая ее все в том же определении, что люди забыли Бога. Особенно удивительно, что писатель предрекал одинаковую угрозу разрушения и деградации как для западных стран, так для Советского Союза. Разницу он видел в различии форм борьбы с верой в странах западных и в СССР. В странах Запа-

да процессы секуляризации происходили под видом введения моды на атеизм, глумления над христианскими образами в произведениях искусства, разрушении нравственных идеалов в молодежной среде. Причем молодежное сознание более податливо и склонно принять все новое с ноткой протеста, желанием идти наперекор существующим устоям общества. «Переход от старого к новому нередко сопровождается масштабными деструктивными процессами, самыми очевидными примерами которых являются усиливающиеся экономические кризисы, политическая нестабильность и разрушение традиционной статусно-ролевой структуры общества». [1, с. 294] А. И. Солженицын в своем выступлении обозначил секуляризм как общемировой вызов, как единую проблему для Запада и России. Но уточнил, что вызванные одной нигилистической идеей процессы протекают неодинаково на русской почве и в западной культуре.

Учитывая стремительное технологическое развитие современного общества, а именно распространение интернета, новейших технологий во всех сферах человеческой жизни, развитие искусственного интеллекта и многое другое, молодежь менее всего задумывается о духовности. Молодые неокрепшие умы скорее позиционируют себя атеистами, нежели верующими. И этот процесс модернизации общества косвенно вынуждает людей подчиняться. Использование новой техники и новых технологий, созданных человеком, заставляет сомневаться в сверхъестественном все того же человека, все это убеждает его в силе человеческой мысли, разума, способностей. Познание человека врывается в столь неведомые для человеческого мозга ранее области, что порой играет с ним злую шутку. Человек XXI века отличается от человека прошлых столетий. Это индивид, устремленный исключительно в будущее, мало сомневающийся в своих силах, забывающий о природе и о Боге, полагающийся только на себя и новые технологии. Не отсюда ли появляются смелые проекты покорения дальних планет Вселенной и возможности жизни на Марсе уже в 2117 году, о чем смело заявили ученые и премьер-министр ОАЭ. Человек видится как свободный творец, носитель «силы», «власти», «воли». Модернизация общества делает человека самонадеянным, она отдаляет его от Бога. Творец перестал быть выше своего творения, оказался с ним на одном уровне. И только внезапно происходящие природные катаклизмы иногда умирят человеческий пыл, не всегда способный противостоять им. Возможно ли сопоставить эти катаклизмы с гневом богов, как это было свойственно для язычников ранних веков, которые все непонятные природные явления сводили к божественному объяснению? «С изменением условий существования человека во Вселенной, изменилось отношение человека к миру, его мировоззренческие установки, а значит, претерпела изменения общая современная картина мира». [2, с. 581]

Процессы секуляризации в нашей стране вызваны скорее внешними обстоятельствами, так как они происходят под влиянием западной культуры. Они не являются производными православного богословия, а импортируются современной западной культурой. Признавая Россию исторически православным государством, секуляризм в ней является политической надстройкой, а не модификацией культурно-религиозных традиций. В современном мире секуляризм не представлен воинствующе открыто, он маскируется в виде ложных идеалов современной культуры, а именно ценностей глобальной либеральной культуры, в плюрализме религиозных мировоззрений, концепции трансгуманизма. Однако, А. И. Солженицын и многие консервативные философы второй половины XX века, констатировали необходимость возврата к религиозному, христианскому мироощущению. Оптимистичным все же является факт, что атеизм не одержал победу в XX веке, что ошибочно предрекали классики марксизма-ленинизма, а религия продолжает играть важную роль в жизни человека. Но в современной ситуации России приходится сталкиваться с новыми духовными вызовами, пытающимися подорвать основы православной веры. Например, увидеть в иконе только картину, потерять религиозную глубину и ощущение вечности, не придавать словам молитвы сакральное значение. По сути, это процесс вытеснения традиционной религии из общественной жизни.

Но наиболее опасной нам представляется возникающая в XX веке философская концепция трансгуманизма, главной целью которой является бесконечное совершенствование человека, основанное на новейших достижениях научно-технического развития. В этой концепции отсутствует Бог, он исключен полностью. Победив страдания, болезни, старение и смерть, маловероятно, что «постчеловек» задумается о божественном. Когда человек станет непрерывно совершенствующимся существом, он сделает свой выбор в пользу бессмертного существования. И хотя сегодня идеи трансгуманизма еще не получили широкой поддержки в обществе, стоит задуматься о том, что они могут стать осуществимыми. Когда-то в эпоху античности люди тоже не могли представить осуществимой идею о полете человека в космос. Но это произошло...

Литература

1. Баринава С. Г. Власть и ответственность в условиях социального кризиса / С. Г. Баринава / Вестник КрасГАУ, 2014. № 6 (93). С. 294-298.
2. Романова Е. В. Антропологическая составляющая современной картины мира / Романова Е. В. / «Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития». Материалы научно-практической конференции. Красноярск, 2020. С. 580-582.
3. Солженицын А.И. Темплтоновская лекция / А.И. Солженицын // Публицистика: в 3 т. Ярославль: Верх.-Волж. кн. изд-во, 1995. Т. 1: Статьи и речи. 1995. 720с.
4. Berger P., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966. 240 p.

УДК 141.4:272

Ч. ТЕЙЛОР О ПОНИМАНИИ СЕКУЛЯРИЗМА В КОНТЕКСТЕ БАЗОВЫХ ЦЕЛЕВЫХ УСТАНОВОК ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Бармашова Татьяна Ивановна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
tatibar910@mail.ru

Анализируется новый подход Ч. Тейлора к понятию «секуляризм», раскрывающий его на основе трех целевых установок: свобода, равенство, братство. Акцентируется идея о необходимости определять секуляризм шире, чем отношения между государством и религией.

Ключевые слова: религия, секуляризм, базовые целевые установки, государство, демократия, политическая идентичность.

Ch. TAYLOR ON THE UNDERSTANDING OF SECULARISM IN THE CONTEXT OF BASIC TARGETS OF WESTERN CULTURE

Barmashova Tatiana Ivanovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
tatibar910@mail.ru

A new approach is analyzed by Ch. Taylor's approach to the concept of "secularism", revealing it on the basis of three objectives: freedom, equality, fraternity. The idea of the need to define secularism more broadly than the relationship between the state and religion is emphasized.

Keywords: religion, secularism, basic targets, state, democracy, political identity.

Как известно, понятие «секуляризм» происходит от латинского слова «saecularis», означающего «светский, мирской». В широком смысле оно понимается традиционно как освобождение от религиозного влияния индивидуального и общественного сознания, поведения людей, различных сфер общественной жизни (морали, искусства, образования), социальных институтов и т.д. Наиболее активно этот процесс начинает развиваться в период формирования буржуазных отношений. Многие исследователи видят истоки секуляризма на Западе [6; 7]. Понятие «секуляризм» используется достаточно длительное время, активно эксплицируется в современном социальном знании [5], однако до последнего времени фактически остается неизменным.

Ч. Тейлор, известный канадский философ, ведет речь о необходимости нового понимания секуляризма [8]. Его не устраивает распространенный редуцированный вариант интерпретации данного понятия, сущность которого сводится к разделению церкви и государства. Он считает проблему открытой и призывает к ревизии концепции «секуляризма».

Эпистемологические корни процесса секуляризации Ч. Тейлор усматривает в «мифе Просвещения», основанном на провозглашении самостоятельности разума, замене Откровения «чистым разумом», воспевании нерелигиозного разума. Типы рациональности оказывают значительное влияние на все сферы жизни общества [2]. В результате этого утилитаризм и кантианство становятся наиболее распространенными в современной цивилизации, как он называет, мирскими религиями.

Тенденция рационализации общественной жизни продолжает развиваться и в наши дни. В этом отношении интересна полемика Ч. Тейлора с Ю. Хабермасом. Немецкий философ связывал политическую власть с религиозной сферой лишь в период ее становления, отказывая современным секулярным государствам в этой особенности. В противовес Ю. Хабермасу, Ч. Тейлор не сомневается в том, что понятие политического неизбежно предполагает детерминирующий легитимацию сплав из политики и религии. Он подчеркивает, что Ю. Хабермас вообще акцентировал эпистемологический разрыв между секулярным разумом и религиозным мышлением, отдавая приоритет научному мышлению. Ч. Тейлор полагает, что Ю. Хабермас не раскрыл вопрос о нормативной основе современного секулярного государства. По его мнению, государство не может быть ни христианским, ни мусульманским, ни иудейским, ни кантианским, ни марксистским, ни утилитаристским. Демократическое государство, принимая законы, обязано в равной степени отражать убеждения всех его граждан, учитывать различные мировоззрения, исключая предпочтения, поскольку нейтральность государства и выражается в принципе многообразия.

Тейлор предлагает вывести секуляризм из орбиты вращения вокруг отношений между государством и религией и перейти к модели «принципиального дистанцирования», отказа от предпочтений, что соответствует общественному плюрализму и демократическому государству. Принципиальным моментом в дефиниции секуляризма Тейлор считает учет трех базовых целевых установок, которые должны наполнить данное понятие истинным смыслом. Эти установки соответствуют лозунгам французской революции – свобода, равенство, братство. Свобода предполагает отсутствие насилия в религиозной сфере; свободу веры и неверия; свободу отправления религиозного культа; свободу совести. Равенство он связывает с равноправием между представителями различных религиозных конфессий. Братство предполагает возможность иметь свой голос всем духовным направлениям. Базовые целевые установки могут быть также выражены другими словами, смысл которых идентичен вышеупомянутым: 1. защищать людей в том их отношении к миру, которые они для себя избрали; 2. предоставлять людям равноправие вне зависимости от их установок; 3. дать возможность всем быть выслушанными.

В этом отношении Тейлор подчеркивает необходимость адекватной реакции демократического государства на множественность, многообразие общественных вызовов. Как он полагает, нейтральность государства и представляет собой ответ на многообразие. Он категорически против утверждения приоритета религии относительно атеизма. Более того, государственный нейтралитет должен распространяться не только на религиозное вероисповедание, но и на любое мировоззрение. Базовые целевые установки и нацеливают на равноправие всех мировоззрений.

Стремление связывать секуляризм с религией Ч. Тейлор видит, во-первых, в интерпретации секуляризма в качестве некоего институционального устройства вне учета базовых целевых установок. Отсюда речь об отделении церкви от государства или изгнании религии из публичной сферы. Такой секуляризм ведет к изменению культурных паттернов, негативно сказывающихся на развитии общества [4]. Во-вторых, сведение проблемы исключительно к институциональной формуле приводит неизбежно к фетишизации имеющегося устройства. При этом Ч. Тейлор не отрицает того факта, что секулярный порядок неизбежно предполагает определенную степень отделения церкви от государства и независимость государственных и религиозных учреждений. Вместе с тем он настаивает на необходимости связывать практическую реализацию этих требований с базовыми целевыми установками и из них выводить конкретные институциональные решения [9].

Основной тенденцией жизни в условиях современных демократий Ч. Тейлор считает фетишизацию распространенных секулярных устройств. Философ демонстрирует этот факт на примере принципа самоуправления, суверенитета народа и связанной с этим легитимацией государства. При этом он не разделяет распространенное понимание народа как совокупности подданных или групп населения, не относящихся к элите. Народ, по мнению Тейлора, представляет собой некое единство, совместно принимающее решения и действующее, объединенное единой волей на основе взаимного доверия. Данное понятие в какой-то мере напоминает понятие соборности [1]. Воле народа Тейлор придает важную роль в решении вопроса о легитимации. Такое сообщество, которое защищает права и свободы своих членов, выражает их национальную или культурную идентичность, Ч. Тейлор называет новым видом коллективного субъекта современной эпохи. По мнению Тейлора, современное

демократическое государство особенно сильно нуждается в народе, имеющем сильную коллективную идентичность. Причем он различает политическую идентичность и индивидуальную идентичность элементов общества, характеризующуюся разнообразными и многочисленными референциями жизнедеятельности индивида. Политическая идентичность призвана ответить на вопросы «Для чего?» и «Для кого?», распространенном в каком-либо обществе. Важным условием действенной идентификации с государством является пересечение идентичностей обеих видов.

Таким образом, Ч. Тейлор приходит к выводу, чтобы демократии соответствовали вызовам времени, они должны понять неоправданность интерпретации секулярного порядка как исключительно оплота против религии. Важное значение в этом имеет учет базовых целевых установок, что сыграет незаменимую роль в формировании новых институций, способных в большей степени обеспечивать свободу и равенство различных мировоззрений, как религиозных, так и светских. В целом Тейлор придает секулярности не только негативную окраску. Важно, какой вектор направленности она приобретает. Подобный подход можно встретить и в других современных исследованиях [3]. Неоспоримой заслугой Ч. Тейлора в трактовке понятия «секуляризм» является акцентированная неоднозначность этого сложного и многоликого явления, а также придание вопросу явно выраженного аксиологического характера.

Литература

1. Бармашова Т.И. Понятие «соборность» в русской философии / Т.И. Бармашова, П.В. Ломанов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2020. – № 1. – С. 73 – 80.
2. Демина Н.А. Социальный порядок и типы рациональности современного общества / Н.А. Демина, Д.Д. Невирко, Д.О. Труфанов, А.П. Павлов, Д.В. Львов и др. // Социальный порядок в контексте современности: проблемы существования и развития: Монография. – Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2017. – С. 157-170.
3. Дэвид М. Религиозные ответы на проявления секуляризма // Вестник Свято-Филаретовского института. – 2019. – № 32. – С. 152-175.
4. Конникова Л.Ю. Культурные паттерны в развитии современного общества / Этика меняющегося мира: теория, практика, технологии: мат-лы VIII Всероссийской (национальной) науч.-практ. конф. / Краснояр. гос. пед. ун-т им. В.П. Астафьева. – Красноярск, 2020. – С. 43-46.
5. Круглова И.Н. Концепция постсекуляризма в современном социальном знании // Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития [Электр. ресурс]: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. Часть 2. Наука: опыт, проблемы, перспективы развития / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2021. – С. 428-432.
6. Лепешкин Д.Г. Представления о секуляризме в современной конфессиональной теологии // Философская мысль. – 2021. – № 9. – С. 45-53.
7. Радугин А.А., Радугина О.А. Трансформация духовно-мировоззренческой сферы в эпоху постмодерна от секуляризма к постсекуляризму // Вестник Воронежского гос. ун-та. Серия: Философия. – 2021. – № 2 (40). – С. 65-72.
8. Тейлор Ч. Почему нам необходимо радикальное переопределение секуляризма / Мат-лы конференции «Переосмысливая секуляризм», 22 октября 2009 г., Нью-Йорк. – С. 35-50.
9. Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). – М.: ББИ, 2017. – 967 с.

ПРОБЛЕМА «ВЕРЫ» В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ОСМЫСЛЕНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Батманкоев Темирлан Орозобекович
Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия
Frenchnganu@gmail.com

Данная статья посвящена проблеме соотношению веры, как комплексного понятия, охватывающего различные аксиологические, этические, и гносеологические аспекты постулативного (аксиоматического) действия, определяющего опыт, и экзистенциального переживания веры, как момента "со-бытийности" веры в практике с реальностью, проявляющую пограничную ситуацию "веры" во всем контексте трагедии человеческой жизни. Цель данной работы заключается в ретроспективном анализе указанной проблемы с позиций философствования русских мыслителей (Ф. Достоевский, А. Толстого, В. Розанова, Л. Шестов), способный дать новый импульс к обновлению философского дискурса о "вере" в новом постсекулярном мире.

Ключевые слова: Вера, экзистенциализм, экзистенциал, со-бытийность, абсурд, фрустрация, ужас, интенциональность, дихотомия, любовь.

THE PROBLEM OF "FAITH" IN THE EXISTENTIAL COMPREHENSION OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Batmankoev Temirlan Orozbekovich
Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia
Frenchnganu@gmail.com

This article is devoted to the problem of the relationship between faith, as a complex concept that encompasses various axiological, ethical, and epistemological aspects of postulative (axiomatic) action that determines experience, and the existential experience of faith, as a moment of "co-existence" of faith in practice with reality, showing a borderline situation "Faith" in the entire context of the tragedy of human life. The purpose of this work is a retrospective analysis of this problem from the perspective of the philosophizing of Russian thinkers (F. Dostoevsky, A. Tolstoy, V. Rozanov and L. Shestov), capable of giving a new impetus to the renewal of the philosophical discourse about "faith" in a new post-secular world.

Key words: Faith, existentialism, existential, co-existence, absurdity, frustration, horror, intentionality, dichotomy, love.

Стараясь резюмировать основу генеалогии философских вопросов русской мысли, ее специфических выражений, трагический исканий, «коллапсирующих» схватываний сущностей мира, и природы в экзистенциальные предельные понятия личностного и глобального смысла, можно сказать, что это в первую очередь философия сложного религиозного характера. В котором привычные понятия как вера, надежда и любовь с этической западной рецепции, перестраиваются в более сложную структуру связей осмысления их «бытийствования». Так неоднозначное понятие «Веры» в русской религиозной философии, приобретает особую важность, она расширяет свой противоречивый, драматический характер, увеличивает ее духовный, метафизический потенциал.

В этом и заключается актуальность статьи, и именно актуализировать критический философский дискурс о «Вере», как о культурно-ментальном артефакте живой мысли русской традиции. Сегодня, вопрос «веры» обладает очевидным пейоративным оттенком, негативизм которого преломляется не только через интеракцию общественной коммуникации и культуры, но и главным образом в философии. Понятие веры, служит точкой разрыва для двух противостоящих друг другу лагеря, борьба сциентистского или секулярного мира и мира фанатично религиозного. И те, и другие одно-стороннее выделяют и абсолютизируют конкретные семиотические свойства понятия «веры» и поведенческие стереотипы тех, кто носит на себе статус «верующих». Первые радикально отрицают веру, как нечто рудиментарное по отношению к современному пространству научного, технологического, позитивно-эмпирическому знанию, вторые же выступают на стороне откровенной апологии веры, в ее фанатично нетерпимом виде, ограничивая ее церковными схоластическими рамками.

Но вопреки деградации самих дискурсов, общественное сознание выдвигает сам вопрос о «вере» в необходимость его имплицировать, препарировать его закрытость. И эта необходимость обусловлена самим постсекулярным миром, в котором практическое, технологическое знание не за-

меняет веру, а сама превращается в ее искаженный эрзац. Если подлинная вера служит быть координирующим звеном между хаотическими связями наличного и возможного, разумного и абсурдного, бесконечного и конечного, где централизованная воля субъекта ищет себе путь в творческом развертывании переживания этих экзистенциалов жизни. То слепая позитивистская вера, на первый взгляд, отличная от фанатической конфессиональной, в действительности смыкается с ней в вопросе об альтернативности личного и общественного «иного». Позитивизм, «иное» понимает, как эмпирически выводимое возможное, опыт ограничивается опытом, а ее интерпретация приводит к собственному началу описания опыта. Порочный круг исключает трансцендентное, прыжок из нее становится невозможным. Вечная текучесть повседневности, потребления и симуляция жизни превращают жизнь в экзистенциальный вакуум. И потому вера, становится важной категорией, обращенный вглубь человеческого переживания этой пустоты, поиска выходы из нее. И правильны слова В. Малахова, что «вера сегодня поистине становится все более личностной, экзистенциально трудной, морально и мистически рискованной» [1]. Поэтому необходимо рассмотреть феномен веры, безусловно являющийся феноменом религиозного сознания, в экзистенциальном контексте, который обнаруживается у наиболее видных представителей русской философской культуры.

Вера как экзистенциальная проблема возникает также в контексте религиозной философии, но уже существенно от нее отличаясь. Необходимо указать, прежде всего, на писателей-мыслителей Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и А. П. Чехова, проблематизировавших веру с нравственных позиций, а также на религиозных философов Н. А. Бердяева, В. В. Розанова для которых вера имеет экзистенциальный смысл, предполагающий определенный трагизм в плане ее воплощения в жизненную реальность.

Безусловно первым кто подвергнул действительность самой жесткой денатурализации, сорвав с нее одеяния святого тождество реальности и разума, был Ф. Достоевский. В его произведениях любовью персонаж скован кругом ада Данте, динамика их развития, есть постепенное движение в самые глубины человеческого ужаса реальности, в бездну человеческого унижения, боли, и страдания. Это своего рода негативная этика, художественно направленно на раскрытие всей глубины нравственного дна человека, в котором диспозиция веры и безверия, добра и зла, размываются как голос бессмысленного в общем крике экзистенциальной пустоты. Но Достоевский придерживается иной цели, он стремится исследовать пределы человеческой веры, морали «человечности», голоса совести. Вера обладает онтологическим статусом, по Достоевскому, тогда, когда она становится объектом экзистенциальной дилеммы, интенционального спора антиномий веры и безверия. Только в отчаянии, в этическом вопрошании мы способны либо полностью раздавиться реальностью, либо в гуле тревоги услышать голос надежды. В данном случае справедливы слова В. Ивановы «до него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство, поставил будущему вопросы, которые до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще непонятные вопросы. Он как бы переместил планетарную систему: он принес нам откровение личности» [2].

Проблемы экзистенциальных оснований Веры у Л. Толстого не были столько однозначны, как у Ф. Достоевского. Так впервые чистая экзистенция находит свое проявления в рассказе «Записки сумасшедшего», в котором обнажается ужас в ее феноменологической редукции безысходности и смерти. Рассматривая такие произведения писателя, как «Смерть Ивана Ильича», «Записки сумасшедшего», «Хозяин и работник», можно сделать вывод, что именно конечность человека обуславливает непреложность нравственных законов, которым он должен подчиняться. Сама конечность жизни внушает страх, перед растворением в бесконечно неизвестном. Этот ужас способен сковать наши прежние устремления, обернуть стрелу мечтаний в неподвижную статику. Но здесь, Л. Толстой отрицательный экзистенциальный феномен обращает в благотворное чувство личной осмысленности жизни. Осознавая себя конечным, у человека также есть способность пролонгировать себя в моменте бесконечного. И это возможно через веру в любовь. Любить других в истинно нравственном смысле означает, что смерть преодолевается духовно и перестает быть чем-то абсолютно непереносимым. «Постигнув через эту любовь смысл жизни, – пишет Ю. Н. Давыдов, – он верно постигает и смысл смерти – и чем глубже он постигает этот смысл, тем меньше трепещет перед нею. Смерть перестает мучить его своей бессмысленностью» [3].

Розанов, самый первый представитель экзистенциального письма, в котором нашлось место, т.н. концепции обыденной веры, как анатомия человеческой природы веры и сущности. Розанов постоянно осциллирует в пограничных интуиции поиска веры, в самоотрицание, тревоги, иронии, сомнениях. Вера у него приобретает глубокий иррациональный окрас, она не подчинена воли как у Бердяева, не является аксиомой Разума как у Соловьева. Вера, это несводимое к какой-либо тождествен-

ности, это текучее состояния вечного поиска. Вера-это Бог, а Бог в свою очередь эта жизнь человеческого существа. Он задолго до Сартра, эксплицитно выразил главную идею развитого экзистенциализма, прежде чем верить и знать, нужно сначала быть.

У Шестова, все вопросы экзистенциального толка, приобретают возвышенную экзальтированную сентенцию. Он близок с Кьеркегором, для них вера-это восприятия лежащая за пределами конфессиональной интерпретации, официальной соборности. Вера — это сущность иррационального порядка. В ней человек обретает свою самость, он воин и бунтарь, открывая в боге инстанцию силы и свободы. Акт веры-это акт свободы. Вера постоянно преодолевает самоочевидности, снимая разум и этику с позиций долженствования, и маятника истины, он обращается к абсурду, как тому, что поднимает состоявшееся наличность открывая его несовершенство. Благодаря веры, человек совершает прыжок из бытия инертного в бытие, осознанное, целенаправленное, к поиску запредельного онтологического основания [5].

Таким образом, вера в религиозной русской философии это прежде всего, это вера, основанная не на традиционной обрядовой религиозности, но вера, столкнувшаяся с жизненным трагизмом, который и становится для нее важнейшим экзистенциальным испытанием. Здесь намечен переход от традиционной апологии веры и ее гносеологического обоснования для процесса познания в сторону экзистенциальной значимости для конкретного личного бытия человека, который ощущает тревогу существования и испытывает страх и ужас смерти.

Литература

1. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X-XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990. –С 288.
2. Давыдов Ю. Н. Страх смерти и смысл жизни / Ю.Н Давыдов: Толстой Л. Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. – С. 123.
3. Евлампиев И. И. История русской философии. СПб.: РХГА, 2014.- С. 123.
4. Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: РХГА, 2017. –С.468.

УДК 340.1*342*347.471*348

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННЫХ УПРАВЛЕНЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ: НЕКОТОРЫЕ ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ

Богатова Евгения Владимировна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

e-mail: bogatova.ev@mail.ru

В настоящей статье устанавливаются вопросы секуляризации общественно-правовой сферы, как отражение реализации принципа светского государства в правовой жизни государства. Содержание научной статьи учитывает новые решения в правовом регулировании общественных отношений. Обращается внимание на участие церкви в жизни государства.

Ключевые слова: секуляризация, правовая система, церковь, конфессии, правовое регулирование, государство, религиозные объединения, общественные советы, гражданское общество.

SECULARIZATION OF STATE MANAGEMENT RELATIONS: SOME LEGAL ASPECTS

Bogatova Evgeniya Vladimirovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

e-mail: bogatova.ev@mail.ru

This article establishes the issues of secularization of the social and legal sphere as a reflection of the implementation of the principle of a secular state in the legal life of the state. The content of the scientific article takes into account new solutions in the legal regulation of public relations. Attention is drawn to the participation of the church in the life of the state.

Keywords: secularization, legal system, church, confessions, legal regulation, state, religious associations, public councils, civil society.

Обращаясь к положениям секуляризации следует подчеркнуть значимость данного философско-правового и социально-экономического качества функционирования государства, состояния об-

щества и деятельности субъектов общественных отношений. При этом природу секуляризации следует понимать с учетом роли религии и философии, которые совпадают в своем содержании, но расходятся по форме [2, с. 98], а также через призму права и политики, которые определяют соответствующее место и статус конкретных публичных ценностей и мировоззренческих идей. В свою очередь секуляризацию управленческих отношений можно объяснить с позиции институционально-правового развития общества и государства, которое осуществляется без непосредственного участия церкви в работе государственных структур. Тем не менее, церковь как социальный общественный институт, не отрицается, но определяется в механизме государства как факультативная, дополнительная составляющая, занимающая исключительно периферийное место в организационно-управленческих мероприятиях.

Формирование и развитие правовой системы современной России обусловлено историческим и цивилизационным содержанием, является стратегическим направлением модернизации государства и общества в современное время. При этом установление национальных демократических отношений носит вариативный характер и учитывает преемственность светских отношений как дореволюционного, так и советского периода. В Российской империи церковь осуществляла христианизацию общественной и государственной жизни, что являлось значимым и необходимым для нашего отечества. И наоборот, стоит признать серьезную роль качественного и количественного формирования светских отношений со стороны советского законодателя, обеспечивающего эффективное правовое регулирование новых общественных отношений в социалистическом обществе. Церковь при социализме прошла самые сложные испытания: от крайнего правового и организационного отчуждения до полного вытеснения из управленческих отношений.

В современной правовой системе секуляризация управленческой сферы не является абсолютной, церковь и религия полностью не изымается из правовой и даже политической жизни общества и государства. Деятельность церкви осуществляется относительно свободно и может проявляться в различных управленческих формах и сферах. При этом учитывается объективность и особенности такого принципа конституционного строя как светское государство, которое устанавливает механизм отделения государства от религиозных организаций, хотя и не исключает партнерских отношений между ними [3, с. 21]. Религиозные объединения принимают опосредованное участие в работе общественных и государственных структур. В свою очередь деятельность Русской православной церкви основывается на имеющемся отечественном опыте и разумной социально-правовой политике в сфере религиозного просвещения, проводимой в современный период.

Если говорить о деятельности Русской православной церкви, других религиозных и конфессиональных центрах, религиозных объединениях, то можно указать на следующие формы их организационно-правового участия в деятельности государства, где представленные негосударственные структуры характеризуется соответствующими показателями и претворяют в правовую жизнь свои интересы:

- участие в работе общественных и совещательно-консультативных структур, создаваемых при органах государства, практика которых находит свое отражение в юридической науке [1, с. 171-176; 5, с. 50-52]. Так, при Президенте России формируются советы (совет по науке и образованию, совет по развитию гражданского общества и правам человека и др.) и комиссии (комиссия по государственным наградам, комиссия по делам инвалидов и др.) в которых активное участие принимают представители различных религиозных конфессий. Отдельного внимания заслуживает совет по взаимодействию с религиозными объединениями;

- руководители и главы религиозных течений приглашаются на заслушивание ежегодных посланий Президента Российской Федерации;

- представители религиозных объединений принимают участие в деятельности общественных наблюдательных комиссий в уголовно-исполнительной системе;

- Церковь осуществляет позитивную пропаганду путем распространения печатной, аудиовидео и иной продукции, направленной не только на религиозное просвещение, но и сопровождение соответствующих государственных праздников и официальных мероприятий;

- представители религии организуют и принимают участие в научно-практических конференциях. Например, Красноярская епархия Русской православной церкви ежегодно проводит Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения, что является важным научно-исследовательским мероприятием на уровне Красноярского края.

Могут быть названы и иные формы сотрудничества церкви и государственных органов. Так, в специальной литературе допускается возможность заключения особого соглашения между Прави-

тельством России и Русской православной церковью с целью формирования соответствующей модели отношения органов государства к главенствующей конфессии [4, с. 16].

Тем не менее формирование и деятельность органов государства (Правительства РФ, Совета Федерации РФ, Счетной палаты РФ и т.д.) осуществляется вне влияния церкви и религиозных общественных объединений. Церковь не наделена правоприменительными, правотворческими функциями и задачами, не осуществляет официальную интерпретацию юридических актов и источников права. Неизменным остается соблюдение ключевых принципов функционирования государственного механизма и реализации управленческих отношений на уровне государства: светский характер государства, приоритет прав и свобод человека и гражданина, демократизм, учет объективного развития общества и государства, преемственность духовных ценностей и достижений в церковном объединении, вариативность конфессионального сотрудничества, движение по пути цивилизационной модернизации отношений между церковью и государством. В процессе соблюдения этих принципов и исходных начал правовой жизни обеспечивается возможность поступательного и реального религиозного воспитания, формирования духовной культуры личности и общества в современной национальной системе.

В итоге приводимые размышления указывают на то, что секуляризация общественных отношений может рассматриваться в государственном секторе, а также в сфере функционирования гражданского общества, его основных звеньев при непосредственном и активном участии церкви и религиозных объединений в управленческих отношениях. При этом основным показателем реализации исследуемого социально-правового явления являются культурно-духовные права человека и гражданина, возможность личности осуществлять вероисповедание и свободу совести.

Литература

1. Игнатенко, В.А. Система совещательно-консультативных органов в механизме реализации социальной политики государства / В.А. Игнатенко // Вопросы устойчивого развития общества. 2021. № 8. С. 170-178.
2. Круглова, И.Н. Формы мировоззрения и специфика философии / И.Н. Круглова, Е.В. Романова // Идеи и идеалы. 2020. Т. 12. № 3-1. С. 95-107.
3. Лапицкий, К.В. Взаимодействие церкви и государства: к вопросу о понятии «светское государство» / К.В. Лапицкий // Общество: политика, экономика, право. 2017. № 10. С. 20-23.
4. Романовская, О.В. Светское государство и Русская православная церковь / О.В. Романовская // Гражданин и право. 2013. № 5. С. 13-20.
5. Фастович, Г.Г. Участие общественных институтов в работе органов власти как показатель эффективности государственного механизма / Г.Г. Фастович // Право и государство: теория и практика. 2021. № 1 (193). С. 50-52.

УДК 347

«ПСЕВДОЦЕРКОВНЫЕ» ТЕЧЕНИЯ КАК ОДИН ИЗ ФАКТОРОВ, ОКАЗЫВАЮЩИХ ВЛИЯНИЕ НА ПСИХИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ ЗДОРОВЬЯ ГРАЖДАНИНА

Дадаян Елена Владимировна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
dadaelena@yandex.ru

Сторожева Анна Николаевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
storanya@yandex.ru

В статье поднимается вопрос о «псевдоцерковных» течениях, которые оказывают порой негативное влияние на эмоциональный фон гражданина, его психическое состояние. Несмотря на конституционное право гражданина наследовать имущество и быть наследодателем, не всегда воля гражданина на составления завещания может быть сформирована свободно. На волю гражданина завещать свое имущество кому-либо может оказать негативное воздействие участие в «псевдоцерковных» течениях. Авторы останавливаются на вопросах признания таких завещаний, составленных гражданами в пользу различных сект, недействительными.

Ключевые слова: «псевдоцерковные» течения, недействительность завещания, воля гражданина, психическое состояние гражданина.

«PSEUDO-CHURCH» CURRENTS AS ONE OF THE FACTORS INFLUENCING THE MENTAL STATE OF A CITIZEN'S HEALTH»

Dadayan Elena Vladimirovna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia

dadaelena@yandex.ru

Storozheva Anna Nikolaevna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia

storanya@yandex.ru

The article raises the question of «pseudo-church» currents, which sometimes have a negative impact on the emotional background of a citizen, his mental state. Despite the constitutional right of a citizen to inherit property and be a testator, not always the will of a citizen to make a will can be formed freely. The will of a citizen to bequeath his property to someone may be negatively affected by participation in «pseudo-church» movements. The authors dwell on the issues of recognizing such wills drawn up by citizens in favor of various sects as invalid.

Keywords: «pseudo-church» currents, the invalidity of the will, the will of the citizen, the mental state of the citizen.

Согласно статье 35 (часть 4) Конституции Российской Федерации право наследования гарантируется. Это право включает в себя как право наследодателя распорядиться своим имуществом на случай смерти, так и право наследников на его получение [1]. Реализовать свое право на составление завещания или получение наследства невозможно без обращения к компетентному лицу, таким лицом является нотариус [2]. Именно нотариальная форма завещания является наиболее распространенной и популярной в нашем государстве. Казалось бы, нотариально удостоверенные завещания должны устранить все имеющиеся сомнения относительно воли завещателя на случай его смерти, но, тем не менее, имеют место быть случаи, когда нотариально удостоверенное завещание ставится под сомнение родственниками умершего гражданина, не получившими право на имущество умершего после его смерти.

Признать завещание недействительным возможно только лишь в судебном порядке и только при наличии достоверных и достаточных доказательств тому, что воля завещателя была сформирована под воздействием каких-либо в нашем случае «псевдоцерковных» учений.

Доказать, что при составлении завещания лицо имело склонность к самовнушениям, к вере в лжеидеалы и т.п. достаточно непросто.

Так, по одному из дел, истица полагала, что «за некоторое время до смерти тетя попала под влияние какого-то сектантского течения, так как она платила ежемесячно кому-то десятину в размере 6000 руб., также к ней приходили проводить обряд омовения ног и т.д., считала себя адвентистом седьмого дня. После посещения представителей церкви, становилась агрессивной, разговаривала сама с собой»[3]. По указанному делу истица не смогла доказать негативное влияние сектантского движения на составление завещания несмотря на то, что квартира была завещана постороннему лицу.

Суд учел, что при составлении завещания нотариус выясняет волю наследодателя, удостоверяется в способности этого лица понимать значение своих действий и отдавать им отчет. И если у нотариуса возникнут хоть малейшие сомнения в состоянии психического здоровья завещателя, то он отказывает в удостоверении завещания.

Безусловно, мы понимаем, что нотариус не врач-психолог или психотерапевт, и у граждан отсутствует обязанность, обращаясь к нотариусу за удостоверением завещания предъявлять медицинские справки о состоянии своего психического здоровья. И мы не исключаем, что есть реальная возможность нотариусу удостоверять завещания гражданина, находящегося под негативным воздей-

ствием различных не только сектантских течений, но и любых других обстоятельств, которые негативно влияют на эмоциональный фон гражданина.

Конечно, родственники, видя, какое негативное влияние оказывают сектантские движения на их близких, могут еще при жизни своих родственников предпринять меры, к их лечению, к разделу совместно нажитого имущества и т.п. Так как после смерти лица практически бесперспективно доказывать какое-либо внешнее воздействие кого – либо на психику наследодателя.

Приведем еще один пример, когда наследники смогли доказать, что их отец заключил брак под влиянием «псевдоцерковных» течений. Истица доказала, что «на её отца оказали влияние члены религиозной секты «пятидесятников», которые привели его в свой молельный дом. Там же его и нашла ответчик Тедеева С.А., которая тоже член этой секты. Буквально в скором времени Тедеева С.А., воспользовавшись беспомощным состоянием её отца, зарегистрировала с ним брак. Ответчик Тедеева С.А. заведомо знала о том, что Джиоев П.А. не мог осознавать свои поступки и руководить своими действиями. Тедеева С.А. преследовала свои корыстные цели при заключении брака с человеком в возрасте 87 лет, с которым ранее знакома не была» [4].

На основании вышеизложенного, приходим к следующему юридически значимому выводу. На практике достаточно сложно доказать сектантские влияния на психическое состояние граждан, а тем более доказать причинно-следственную связь между таким влиянием и признанием завещания недействительным.

Полагаем, что данный вопрос остается за пределами права, а именно на совести тех лиц, которые смогли внушить завещателю (путем бесед, инструктирования по телефону, чтения агитационной литературы) перевернутые идеалы добра и зла, плохого и хорошего, поверить в учения секты, как истинное учение.

Литература

1. Определение Конституционного Суда РФ от 30.09.2004 № 316-О «По жалобам гражданки Балакир Елены Марковны на нарушение ее конституционных прав положениями пункта 1 статьи 3 Закона Российской Федерации «О налоге с имущества, переходящего в порядке наследования или дарения» и граждан Наумова Дмитрия Владимировича и Соболевой Юлии Владимировны на нарушение их конституционных прав теми же положениями Закона Российской Федерации «О налоге с имущества, переходящего в порядке наследования или дарения», а также положениями статьи 1111 и пункта 2 статьи 1152 Гражданского кодекса Российской Федерации»//Информационно-поисковая система «Консультант плюс».

2. Дадаян Е.В., Сторожева А.Н. Реализация конституционного права граждан на наследство посредством выдачи нотариусом свидетельства о праве на наследство// Актуальные проблемы сравнительного правоведения: правовая система и современное государство. Материалы V Всероссийской научно-практической конференции с международным участием профессорско-преподавательского состава, аспирантов и студентов. Издательство: Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского (Симферополь), 2020. С. 164-167.

3. Решение № 2-674/2020 2-674/2020~М-229/2020 М-229/2020 от 20 мая 2020 г. по делу № 2-674/2020//<https://sudact.ru> (дата обращения 22.11.2021).

4. Решение № 2-1838/2017 2-1838/2017~М-1364/2017 М-1364/2017 от 13 октября 2017 г. по делу № 2-1838/2017//<https://sudact.ru> (дата обращения 22.11.2021).

ОБЩЕСТВЕННАЯ РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ В ПОСТПАНДЕМИЧЕСКУЮ ЭПОХУ

Демина Нина Александровна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
nndeom@mail.ru

В статье анализируются перспективы общественной рационализации в современную эпоху в свете изменений, вызванных пандемией COVID-19. Подчеркивается необходимость изменения границ рациональности, взаимопроникновения религиозного и секулярного дискурсов.

Ключевые слова: рационализация, рациональность, секулярность, дискурс, пандемия.

SOCIAL RATIONALIZATION IN THE POST-PANDEMIC ERA

Demina Nina Alexandrovna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia
nndeom@mail.ru

The article analyzes the prospects of social rationalization in the modern era in the light of the changes caused by the COVID-19 pandemic. The necessity of changing the boundaries of rationality, the interpenetration of religious and secular discourses is emphasized.

Key words: rationalization, rationality, secularity, discourse, pandemic.

Социально-философская мысль 19-20 вв. рассматривала логику развития современного общества как все возрастающую рационализацию. Данный диагноз, поставленный Максом Вебером западному обществу [2], в дальнейшем наиболее полную теоретическую разработку получил в работах Ю. Хабермаса [7].

Проблемы современной эпохи требуют пересмотра самой логики их осмысления, определения границ их рациональности [6]. Реалии пандемической эпохи ставят вопросы о ясности и прозрачности информации, о допустимой мере социального принуждения и пр. Приобретает все большую значимость и философское переосмысление проблемы свободы и ответственности [1]. Данные вопросы на сегодняшний день являются предметами острых дискуссий, последствия которых могут быть весьма драматичны. На сегодняшний день в публичном дискурсе данных проблем используется логика «упрощенной рациональности», когда на основе минимума информации человеку даются строгие рекомендации, регламентирующие его поведение. При этом ключевые вопросы нового экзистенциального вызова, перед которым оказался человек в связи с пандемией COVID-19, остаются за рамками обсуждения. Прежде всего, речь идет о понимании самой человечности в ее биологических, социальных, морально-этических рамках. Вопрос стоит о новом понимании гуманизма, социальности, самих основ культурной жизни общества. В целом, логика развития постсекулярного общества требует трансформаций теоретико-методологических основ социального знания [4]. На наш взгляд, в этих условиях нового экзистенциального вызова как никогда важен акцент на трансцендировании себя, самораскрытии нашего «я» вовне, обретении силы, исходящей не от нас [5, с.11].

Может ли человек прийти к самораскрытию и трансцендированию посредством традиционно (по сути секулярного) рационального дискурса? На сегодняшний день мы сталкиваемся с ситуацией «онтологической неуверенности», растерянности многих людей перед лицом пандемической реальности. К сожалению, научный дискурс также не дает ответов на насущные вопросы, что еще в большей степени усугубляет моральную остроту проблемы. Человек оказался перед лицом процесса, который не укладывается в существующие дискурсивные стратегии. В этих условиях он остро нуждается в силе и уверенности, данных ему извне, и актуализация теологического дискурса представляется вполне закономерной, что существенно расширяет границы рациональности.

На наш взгляд, симптоматичным является на сегодняшний день переосмысление границ секулярного и религиозного дискурсов. Примером подобной дискуссии является работа Ю. Хабермаса и Й. Ратцингера «Диалектика секуляризации. О разуме и религии» [6]. Оба автора показывают необходимость и неизбежность взаимопроникновения двух типов дискурсов. Будучи укорененным в нерелигиозных, постметафизических источниках, секулярный разум образует профанное знание, служащее основанием для практического разума.

Ю. Хабермас предлагает рассматривать секуляризацию не как отказ от религиозного способа осмысления мира, а как двоякий образовательный процесс, заставляющий переосмыслить границы как религиозного, так и секулярного дискурсов [6]. Современный общественно-политический дискурс не может быть лишен сакральных предельных оснований, составляющих ценностно-нормативную основу социальной жизни. Этические проекты и культурные формы, способные интегрировать индивидов, коренятся в дополитических основаниях: «Разумеется, в исторической ретроспективе для возникновения высокоабстрактной гражданской солидарности чрезвычайно полезны были общий религиозный фон и общий язык, но прежде всего вновь пробудившееся национальное сознание» [6, с. 52]. По мнению Хабермаса, сохранение религии в современном секулярном обществе – когнитивный вызов для философии, который должен заставить ее задуматься над собственными религиозно-метафизическими истоками: «полюбящему» модерну поможет выбраться из тупика только религиозное стремление к трансцендентному» [6, с. 60].

С другой стороны, Й. Ратцингер также заявляет о неуниверсальности как секулярной западной культуры, так и религиозной. В условиях, когда мир подошел к грани, за которой может последовать катастрофическое разрушение, необходимо максимально использовать потенциал различных мировоззренческих систем: «... Мне представляется очевидным, что наука как таковая не может создать этос, а значит обновление этического сознания не станет плодом научных дебатов» [6, с. 80]. Поведение субъекта детерминируется как предзаданными ценностями, коренящимися в этосе и приходящими из религиозного мышления, так и рациональным выбором в рамках секулярных стратегий.

Религиозный дискурс включает в себя понимание основ бытия, предельных оснований человечности, в силу чего рациональный дискурс должен отказаться от стремления к эмансипации и проявить свою «готовность учиться» и взаимодействовать с религиозными учениями. Реальность современного мира – существование полюсов как рациональной секулярной культуры, так и религиозного понимания действительности [3]. Миссия философов, ученых и интеллектуалов в целом – преодоление ограничений логики секуляризации.

Литература

1. Бармашова, Т.И. Соотношение понятий свободы и ответственности в философии / Т. И. Бармашова // XIX Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения «Молодежь: свобода и ответственность». Красноярск: ООО Издательский дом «Восточная Сибирь», 2019. С. 504 - 517.
2. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер / М.: АСТ, 2021. 352 с.
3. Демина, Н. А. К вопросу о специфике теологического дискурса / Н. А. Демина / Эпоха науки. 2020. № 23. С. 158-162.
4. Круглова, И. Н. Концепция постсекуляризма в современном социальном знании / И. Н. Круглова // Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития [Электронный ресурс]: материалы междунар. науч.-практ. конф. Часть 2. Наука: опыт, проблемы, перспективы развития. Красноярск: Краснояр. гос. аграр. ун-т., 2021. С. 428-432.
5. Тейлор, Ч. Секулярный век / Ч. Тейлор / М.: ББИ, 2017. 967 с.
6. Хабермас, Ю., Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер. / М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
7. Habermas, J. Theorie des kommunikativen Handelns / Habermas, J. / Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. Bd. 1. 533 s. Bd. 2. 640 s.

**БАЙЕСОВСКИЙ ПОДХОД
К ПОНИМАНИЮ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Думов Александр Витальевич
Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия
avdumov@inbox.ru

Рассматриваются основные черты байесовских подходов в современной эпистемологии, показываются преимущества их применения в исследовании процессов научного познания. Делается вывод о перспективах их использования для развития современной философии.

Ключевые слова: рациональность, байесовская эпистемология, теория подтверждения, субъективная вероятность, рациональная уверенность.

**ON THE BAYESIAN APPROACH
TO UNDERSTANDING SCIENTIFIC RATIONALITY**

Dumov Alexander Vitalievich
Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia

The article describes the main features of Bayesian approaches in contemporary epistemology and shows the advantages of their application. These advantages points to the prospects of using Bayesian approaches for the development of modern philosophy.

Key words: rationality, bayesian epistemology, theory of confirmation, subjective probability, rational belief.

Термином «байесовская эпистемология» обобщается возникшее в 2 пол. XX в. направление развития исследований ряда проблем эпистемологии, философии науки и прикладной логики. Фактически, байесианизм представляет собой разновидность формальной философии, собственно формальным основанием которой является исчисление вероятностей. Что касается интерпретации исчисления вероятностей, то в большинстве случаев представители байесовских подходов принимают персоналистскую интерпретацию вероятностей, основания которой были заложены в работах Ф.П.Рамсея и Б. Де Финетти (хотя в действительности вопрос об «объективных» и «субъективных» ориентациях в современном байесианизме не является простым и заслуживает отдельного рассмотрения). Несмотря на то, что множество специфических проблем данного направления становится причиной наличия теоретических расхождений среди позиций его представителей, могут быть выделены и перечислены те черты, которые позволяют идентифицировать те или иные философские разработки как байесовские.

Фактически, к основным чертам байесовских подходов относятся:

1. Принятие персоналистской интерпретации вероятности. Вероятность понимается как степень рациональной уверенности субъекта в содержании некоего высказывания (или наступлении некоего события). Отличие персоналистской интерпретации от логических интерпретаций Дж.Кейнса и Р.Карнапа заключается в том, что вероятность не рассматривается в качестве независимо существующего отношения между высказываниями (гипотезой и свидетельством), обуславливающего рациональную степень уверенности для любого субъекта. Вероятность определяется относительно конкретного агента, и хотя проблема выявления оснований для ее определения сохраняет дискуссионный характер, следует принять, что степени уверенности соответствует готовность к действию определенного характера. Ввиду этого основной моделью для иллюстрации ситуаций оценки степеней уверенности в работах Рамсея и Де Финетти являются ставки и пари. Нетрудно заметить, что понимание рациональной уверенности как «руководства к действию» является прагматическим: вдохновенность данной идеи, реализуемой в работах Рамсея, де Финетти и Л.Сэвиджа (а также идущими с ней рука об руку воззрениями на предсказание как основную цель науки и практический успех как оправдание индукции) принципами философии прагматизма обстоятельно исследуется М.К.Галавотти [2]. В русскоязычной литературе данная интерпретация наиболее часто характеризуется как «субъективная», что является распространенной, но не бесспорно общепринятой характеристикой: так, У.Сэлмон применяет эту характеристику по отношению к современным классическим интерпретациям исчисления вероятности (однако, не являвшимся адекватными интерпретациями такового) представлениям о вероятности как «некондиционализированной», необусловленной степени

веры [6,р.68]. Для обсуждения описанной выше интерпретации он применяет термин «персоналистская».

2.Использование средств исчисления вероятностей в качестве формального аппарата. Так, аксиомы исчисления вероятностей рассматриваются в качестве правил, задающих ограничения для степеней рациональной уверенности. Они выступают в качестве условий адекватности для степеней уверенности. Согласованность не обуславливает наличия единой степени рациональной уверенности, фактически оставляя открытым широкий диапазон значений. Будучи требованиями согласованности, аксиомы исчисления вероятностей выступают в качестве логических аксиом. Классической иллюстрацией того, что аксиомы исчисления вероятностей успешно могут использоваться для реализации данной функции, является аргумент голландской книги (dutch book): в общем виде он основан на рассмотрении серии пари, каждое из которых само по себе не является неприемлемым для субъекта, но, взятые в совокупности, они могут привести его к проигрышу в том случае, если его степени уверенности не удовлетворяли аксиомам исчисления вероятностей, а именно:

1. $0 \leq P(E) \leq 1$, где $P(E)$ – вероятность события E .

2. Если E_1, E_2, \dots, E_n - независимые события, то $P(E_1) + P(E_2) + \dots + P(E_n) = 1$

3. Для любых двух совместных событий E, F справедливо, что $P(E \& F) = P(E|F) \cdot P(F)$

Утверждение о том, что множество коэффициентов ставок будет являться согласованным тогда и только тогда, когда они удовлетворяют аксиомам исчисления вероятностей, иногда называется теоремой Рамсея-Де Финетти. Мы не будем приводить здесь ее доказательства: пошаговое доказательство с анализом каждой аксиомы было осуществлено Д.Гиллисом [3,р.61-65]. К слову, Гиллис также доказывает, что субъективная интерпретация является адекватной интерпретацией исчисления вероятностей и осуществляет сопоставление способов понимания оснований теории вероятности, предложенных Де Финетти и А.Н.Колмогоровым.

3.Введение принципа обусловленности. Данный принцип регламентирует диахроническое рассмотрение познания — он определяет обновление степеней рациональной уверенности в зависимости от получения новых данных. В простейшем случае содержание принципа следующее: если некто обладает исходной (априорной) степенью уверенности и получает некое новое свидетельство, то рациональным действием будет считаться преобразование исходных степеней уверенности для получения апостериорных вероятностей (степеней уверенности, учитывающих полученное свидетельство). Введем следующее формальное выражение данного принципа:

$P_i(S) = P_f(S|E)$, где:

P_i – исходная, априорная вероятность

P_f – обусловленная, апостериорная вероятность

S – любое рассматриваемое высказывание

E – свидетельство

Необходимость описания и объяснения процессов обновления степеней уверенности в байесовской эпистемологии формирует специфическую проблему, связанную с необходимостью уточнения и конкретизации принципа обусловленности — проблему кинематики вероятности (probability kinematics), т. е. проблему создания теории «движения», обновления степеней рациональной уверенности. Наиболее известным правилом обновления является правило Р.Джеффри [5,р.54], вокруг обсуждения которого и развивалась дальнейшая дискуссия о кинематике вероятности:

$$P_{\text{new}}(H) = \sum_{i=1}^n P_{\text{old}}(H|D_i) P_{\text{new}}(D_i)$$

Здесь индексы «new» и «old» обозначают обновленную и предшествующую (в данном случае — любую, которая считается исходной) вероятности, H – гипотеза (высказывание), D – свидетельство, высказывание, содержащее данные, оказывающее влияние на степень уверенности. В критическом обсуждении модели обновления Джеффри формируются основные методологические средства для моделирования изменения степени уверенности, используемые в современной байесовской эпистемологии.

Данные особенности находятся в соответствии с предметной спецификой байесовских подходов в эпистемологии: основным объектом исследования является рациональная уверенность и ее изменения, ввиду чего стержневой темой байесовского осмысления науки является именно операция подтверждения и ее составляющие. Существенное место занимает исследование свидетельств: так, в байесовской философии науки одной из наиболее значимых является проблема старых свидетельств (problem of old evidence). В байесовской эпистемологии действие свидетельства объясняется возрастанием степени рациональной уверенности в нем, т. е. увеличением его вероятности. В случае же, если имеется доказательное утверждение E , которое было известно до возникновения некой гипотезы

зы Н, и при этом признается, что Е служит подтверждением Н, то объяснение факта поддержки Н со стороны Е как свидетельства вызывает для байесовских подходов существенные проблемы, поскольку вероятность Е не изменялась. Эта проблема стала серьезным испытанием для основоположений байесовской эпистемологии, однако, привела не к их ниспровержению, а к развитию и укреплению теоретических средств их поддержки. Другая группа проблем байесовской эпистемологии связана с ее языковыми и методологическими особенностями: она объединяет в себе вопросы, связанные с различными элементами субъективной интерпретации исчисления вероятностей и практических задачами его применения. Таковыми являются, например, вопросы, связанные с пониманием априорных вероятностей.

Несмотря на то, что байесовская эпистемология действительно имеет ряд особенностей предметного, методологического и языкового характера, оправдывающих ее противопоставление «традиционным» эпистемологиям [4], эти особенности отнюдь не препятствуют использованию ее достижений в контексте исследований, осуществляемых в рамках современной философии науки. Байесовские подходы нередко критикуются именно на основании принятой их сторонниками интерпретации вероятности: в частности, Сэлмон отмечает, что персоналистская интерпретация вероятности не является релевантной задачам исследования процессов принятия и отвержения научных теорий, т.к. для этого требуется более детальное обращение к объективно существующим фактам [6, р.200], т.е. он констатирует, что персоналистская интерпретация должна быть замещена объективной. Предложение об устранении вероятностей, не поддающихся объективной интерпретации, в то же время, происходит из разночтений в интерпретации вероятности, вопрос о которой, к слову, отнюдь не всегда требует ригористичного решения (наиболее известный пример — введение Карнапом понятий «вероятность-1» и «вероятность-2», позволяющих разграничить эмпирический и логический контексты использования понятия вероятности). При этом Сэлмон не отрицает ни значимости методологического инструментария байесовской эпистемологии, ни его ценности для исследования динамики научной рациональности. Также стоит отметить, что термин «объективный» применительно к интерпретации вероятности может иметь разные значения, и отнюдь не все из них сообразны тем задачам, которые ставит перед собой байесовская эпистемология. Например, использование частотной интерпретации (нередко характеризующейся как объективная в связи с ее эмпирическим содержанием) для построения теории подтверждения и теоретических моделей научной рациональности не получило распространения в связи с рядом затруднений (хотя попытки создания таких моделей предпринимались, в частности, Г. Рейхенбахом).

Следует заключить (для большинства современных философов науки это является очевидным), что байесовская эпистемология действительно является передовой областью современной теории познания: теория кинематики вероятности и формальные средства исчисления вероятностей существенно расширяют возможности моделирования процессов научного поиска — принятия и отвержения гипотез, взаимодействия теорий, трансформации моделей объяснения и т. д. Существенное достоинство байесовских подходов заключается также в обстоятельстве, отмеченном Л.Б. Макеевой: на основании персоналистской интерпретации вероятности может быть построена общая теория правдоподобных рассуждений [1, с.90]. Эта перспектива делает байесовскую эпистемологию одним из наиболее многообещающих современных философских проектов.

Значительное преимущество байесовских подходов заключается в их формальном характере, который обеспечивает должную степень теоретической строгости, но при этом не ограничивает возможностей теории: байесовские подходы являются достаточно гибкими, а развитие используемых ими методологических средств позволяет решать множество нетривиальных задач, связанных с моделированием принятия решений в ходе научного исследования и формирования объяснения. Помимо этого, средства байесовской эпистемологии очевидным образом позволяют описать процессы планирования эксперимента/серии экспериментов, а также дальнейшей интерпретации полученных результатов. Наконец, байесовские подходы могут использоваться в рамках моделирования динамики развития макрообъектов исследований науки, т. е. научных отраслей.

Несмотря на всю существующую критику со стороны представителей «традиционных» эпистемологических подходов, заключающуюся в том, что байесовская эпистемология неправомерно сужает границы явления, называемого рациональностью, следует отметить, что несмотря на операционализацию ряда используемых понятий и элиминацию ряда вопросов, характерных для традиционных теорий познания (проблемы истинности, познаваемости, вопросы о природе рациональности и т. д.), она выделяет один из важнейших (а прагматически — наиболее значимый) аспектов научной рациональности - принятие решений на основании степени уверенности, и достаточно успешно справляется с задачей его исследования, совершенствуя наличествующие способы пред-

ставления и модели объяснения его составляющих. Данное обстоятельство позволяет охарактеризовать байесовскую эпистемологию как эффективный, точный и перспективный инструмент исследования научной рациональности, который имеет границы применимости, но имеет и цель, в реализации которой и познается его действительная значимость.

Литература

1. Макеева Л.Б. Субъективная вероятность, теория подтверждения и рациональность // Рацио.ru, № 15, 2015. С. 80-96.
2. Galavotti M.C. Pragmatism and the Birth of Subjective Probability // European Journal of Pragmatism and American Philosophy (Online), XI-1, 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ejrap/1509>.
3. Gillies D. Philosophical Theories of Probability. London: Routledge, 2000. 240 p.
4. Hájek A., Lin H. A Tale of Two Epistemologies? // Res Philosophica, vol. 94, no. 2, 2017. P. 207-232.
5. Jeffrey R. Subjective Probability. The Real Thing. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 142 p.
6. Salmon W.C. Rationality and Objectivity in Science or Tom Kuhn Meets Tom Bayes / Minnesota Studies in The Philosophy of Science. Vol. XIV. Scientific Theories. Ed. by C.W. Savage. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. P. 175-204.
7. Salmon W.C. The Foundations of Scientific Inference. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2017. 208 p.

УДК 159.99

ЧЕЛОВЕК И ТЕХНИКА: ГРАНИ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Замесина Яна Александровна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
zamesina-yana@mail.ru

Степанов Владислав Романович

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
impirator555.stepanov@yandex.ru

Научный руководитель: канд. филос. н., доцент Демина Нина Александровна
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
nndeom@mail.ru

В данной статье рассматривается проблема взаимоотношения техники и человека в современном мире. Выявлено, что машины приносят людям не только пользу, но и несут определенную угрозу, приводят к зависимости человека от технических устройств.

Ключевые слова: современный мир, машина, человек, контроль, технические устройства, рабство, зависимость.

MAN AND TECHNOLOGY: THE EDGES OF FREEDOM AND RESPONSIBILITY

Zamesina Yana Alexandrovna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia
zamesina-yana@mail.ru

Stepanov Vladislav Romanovich

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia
impirator555.stepanov@yandex.ru

Scientific supervisor: candidate of philosophy, associate professor Demina Nina Alexandrovna
Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia
nndeom@mail.ru

In this article, the problem of technology and man in the modern world is displayed, during which it was revealed that machines bring not only benefits for people, but also some danger. And also a terrible dependence of a person to technical devices was revealed.

Key words: modern world, machine, man, control, technical devices, slavery, dependence.

Проблема взаимосвязи техники и человека в философии является весьма многогранной. Техника непосредственно связана с человеком, ведь это совокупность средств, созданная его собственными руками, которые помогают ему в той или иной деятельности.

Секрет или даже тайна техники скрыты в труде, сущность ее может быть понята лишь в связи с сущностью труда. Проблема техники и человека связана с тем, что люди не только восторгаются ею, но и опасаются, что она может подчинить и человек просто потеряет контроль над машинами [3].

Техника дает нам усовершенствование жизни, а также увеличивает её пользу. Еще великий философ Николай Александрович Бердяев в своей работе «Человек и машина» прямо писал, что «не будет преувеличением сказать, что вопрос о технике стал вопросом, о судьбе человека и его культуры» [2]. Техника, писал он, значит и индустрия, и искусство. Для уничтожения неволи (рабства) и нищеты человека труд человека стала заменять машина, это считается положительным достижением. Но техника начинает диктовать свои определенные правила и не подчиняется тому, что от неё требуется. Ты мне нужна для облегчения моей жизни: - сказал человек машине, для увеличения моей силы, а машина же ответила человеку: а ты мне не нужен, я без тебя все буду делать, ты же можешь пропадать.

Невозможно пренебрегать возможностями машин и, конечно, их воздействием на организацию нашей действительности. С техникой стало жить намного легче, ведь она поспособствовала облегчению нашего труда. Но Бердяев заостряет проблему именно на власти технизации. «Техника перестает быть нейтральной...». Он говорит, что она проявляет опасную зависимость для человека, потому что машина уничтожает, поглощает нашу душу. Она не щадит человека, мы не понимаем как наше сознание становится прикованным к машинам. Безусловно, комфорт в нашу жизнь приносит именно техника, но она влияет на наше существование, так как занимает главное место в нашей голове, в нашем мышлении, что определенно влияет на нашу душу.

Николай Александрович верно подметил парадоксальное влияние машин на людей, они вроде бы несут удобство и, в той или иной степени, комфорт, но, с другой стороны, разрушают индивидуализацию, губят мировидение старого мира. Ежели ранее человек считался рабом природы, государства, то сейчас он становится рабом техники и незаметно превращается в неё [1].

Мир технических устройств показывает нам новую стадию реальности. В полном смысле слова изменилось человеческое отношение к пространству и времени. Николай Бердяев делает вывод о том, что наряду с органическими и неорганическими телами существуют еще и тела организованные, - царство машин, особое царств [6].

Для людей в современном обществе неотъемлемой частью является машина. Техника помогает нам облегчить жить и делать ее легче и проще, она охватывает практически все сферы нашей жизни.

В связи с компьютерными технологиями человек может передавать, хранить, защищать информацию. Распространение компьютеров сыграло огромную роль в развитии рынка труда и многих других сферах.

Многие профессии появились благодаря компьютерным технологиям. Компьютеры способствуют развитию науки, происходит существенное упрощение проектной и вычислительной деятельности, за счет этого ученым не приходится тратить много времени на вычисления. В медицине компьютерные технологии также играют огромную роль, врачи могут создавать новые модели развития заболеваний, сохранять базовую информацию.

Современные технологии также помогают в процессе обучения во всех учебных заведениях. Еще с детства все знакомятся с технологиями, которые помогают ребенку в развитии логического и творческого мышления, а также способствуют улучшению координации.

На сегодняшний день произошло тотальное внедрение в нашу жизнь сети интернет. С помощью интернета возможно не только развитие, общение, получение новостей, осуществление покупок и др. Сейчас невероятную популярность получили социальные сети, с помощью которых можно общаться и знакомиться.

Несмотря на все плюсы техники в современном обществе, существуют и минусы, которые становятся даже опасными для человека и его окружающего мира. Интернет-зависимость в наше время считается большой и чуть ли не самой основной проблемой для современного мира. Люди должны помнить, что общение через интернет никогда не заменит живой разговор, и необходимо разграничивать виртуальность и реальность. Современные машины существенно воздействуют на бытовую сферу жизни людей. Распространение бытовой техники для дома (холодильник, пылесос, плита и др.) создает удобство, что увеличивает свободное время для духовного развития или самообразования [5].

Чудом 20 века называют телевизор. Он служит фоном, чтобы не казалось одиноко, а в гостях является частью обсуждения, так как внимание будет отвлечено им и в силу этого теряется человеческое, искреннее общение. Сейчас дети смотрят сказки через телевизор и лишаются самостоятельного представления литературного героя.

Телефон в современном обществе сейчас есть практически у каждого, он существенно сокращает настоящее, живое, чувственно-эмоциональное общение. Возможность быстрой передачи информации через звонок изживает культуру письма.

Жизнь человека радикально изменило и возникновение электронных книг в глобальной сети интернет. В связи с этим встает вопрос о печати традиционных книг. Авторы делятся на две категории: первая пытается убедить людей в том, что традиционная печать книг отжила свой век, а вторая пытается доказать особую энергетику книг [4].

Итак, современный уровень развития машин изменяет отношение человека к миру. Социальные, обыденные вещи изменяются под воздействием технологий. Развитие техники изменяет и саму личность человека, предоставляя ему новые возможности, техника может привести его и к зависимости и потере ответственности.

Литература

1. Интернет-ресурс: «Российская ассоциация искусственного интеллекта» /<http://www.raai.org>.
2. Судьба России Дух и машина/ Бердяев Н.А. 1917г.- 238 с.
3. Учебное пособие: «Введение в философию техники» /Горохов В.Г., Розин В.М., 1998г.- 56-70с.
4. Учебное пособие: «Философия техники» /Матронина Л.Ф., Ручкина Г.Ф., Скородумова О.Б., 2015г.- 69 с.
5. Учебное пособие: «Философия техники и вызовы современной цивилизации» /Негодаев И. А. , Ростов-на-Дону:ДГТУ, 1997г.
6. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники). Журнал «Путь» №38 /Бердяев Н.А., 1933г. - 13-17с.

УДК 140.8

ИГРОВЫЕ РЕЛИГИИ И ИГРОВЫЕ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ

Илларионов Григорий Андреевич

Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия

GIllarionov@sfu-kras.ru

Статья посвящена игровой трансценденции как феномену секулярного мира. Методологической основой статьи выступают понимание секулярности Ч. Тейлором как культуры эксклюзивного гуманизма, концепт крипторелигиозности М. Элиаде и определение религии Р. Беллы. Игровая трансценденция рассматривается как способ соотнесения человека с конечными условиями его существования, осуществляемая в знаковой среде – сеттинге. В качестве примеров феноменологического опыта игровой трансценденции рассматриваются сеттинги вселенной Warhammer 40000 и вселенная Лавкрафта.

Ключевые слова: секулярный, постсекулярный, социально-гуманитарное знание, игровая трансценденция, крипторелигиозность, игровые сеттинги, вселенная Warhammer 40000, вселенная Лавкрафта.

GAME RELIGIONS AND GAME TRANSCENDENCES

Illarionov Grigory Andreevich

Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia

GIllarionov@sfu-kras.ru

The article is devoted to gaming transcendence as a phenomenon of the secular world. The methodological basis of the article is the understanding of the secularity of Ch . Taylor as a culture of exclusive humanism, the concept of cryptoreligiosity by M. Eliade and the definition of religion by R. Bella. Game tran-

scendence is considered as a way of correlating a person with the final conditions of his existence, carried out in an iconic setting environment. As examples of the phenomenological experience of gaming transcendence, the settings of the Warhammer 40,000 universe and the Lovecraft universe are considered.

Keywords: secular, post-secular, socio-humanitarian knowledge, game transcendence, crypto-religion, game settings, Warhammer 40,000 universe, Lovecraft universe.

В течение минувшего столетия предпринимаются регулярные попытки пересмотра гипотезы секуляризации социума в виде утверждений об антропологической константности религиозности и смене форм религиозности, перехода ее в иные, скрытые формы. Удачным термином стало предложенное М. Элиаде понятие крипторелигиозности [13], т.е. скрытых, неявных, имплицитных проявлений религиозности в секулярном на первый взгляд социуме. Данная работа будет посвящена рассмотрению одной из форм подобной религиозности, которую мы обозначим как «игровые религии», рассматривать которые мы будем с позиций феноменологии религии и феноменологически ориентированной социологии.

Для того чтобы говорить о крипторелигиозности, нам потребуется обозначить рамки того, что мы под религией понимаем, не увязнув в фундаментальной и неразрешенной проблеме определения религии. С одной стороны, мы используем определение религии, данное американским социологом Р. Беллой, как «набора символических форм и действий, которые соотносят человека с конечными условиями его существования» [9, с. 54]. Такое определение несовершенно, поскольку слишком широко, его применение потребует включить в число религиозных множество проявлений культуры, которые таковыми считать не принято, и которые с иных позиций таковыми считаться не будут, из-за чего такой подход мало продуктивен в том случае, если мы ставим своей целью говорить о социологических и культурологических аспектах религии. Однако, в нашем случае, когда мы говорим о проявлении религиозности как универсальном феномене, скрыто реализующемся в секулярном мире, такой подход будет продуктивен. Итак, религия социологически есть способ соотнесения человека с «конечными условиями его существования».

Однако, если мы говорим о соотнесении себя человеком с чем-либо, обоснованно будет вставить феноменологический элемент. Соотнесение есть не логическая операция, но особая форма переживания, чувство несообразности человека и «конечных оснований» его бытия. Пример описания такого чувства мы найдем в классической для феноменологии религии работе Р. Отто, описывающего особое переживание «тварности», «благоговения», «мистического ужаса» [6], которые возникают при попытке трансценденции за пределы посюстороннего мира. Человек проявляет религиозность когда ощущает, насколько основания его существования несообразны самому существованию, находятся за пределами его возможности к разумному пониманию или опытному восприятию. Безотносительно мнений об основаниях такого переживания как имеющего онтологическую, социальную или физическую природу, мы определим этот тип переживаний как субъективную сторону религиозности. Впрочем, мы не привязываемся к тому, как подобный опыт описывал Р. Отто, служащего для иллюстрации подхода, и предполагаем что любое переживание, возникающее в ходе трансценденции в виде соотнесения себя с «конечными условиями его существования» можно трактовать как религиозное.

Ч. Тейлор связывал секулярность и «секулярный век» с элиминацией трансцендентного, с преобладанием особого типа гуманизм, при котором социум оказывается замкнут в имманентном посюстороннем мире. Человек и социум секулярной эпохи живет в условиях имманентной самореференции, при которой любые «конечные основания» его существования являются предметом посюстороннего, трансцендентное признается либо несуществующим в случае натуралистических акцентуаций культуры, или отделенным непроницаемой стеной субъективности, когда реальность всегда предстает откоррелированной местом, временем, языком, бессознательным, классовыми отношениями и т.д., т.е. то, что К. Мейясу обозначил как корреляционизм [5].

На наш взгляд, общим моментом перечисленных нами критиков секулярности и других, таких как Х. Казанова [3] или Д. Капуто [4], является гипотеза о функциональной константности религии, как антропологического феномена. Это функциональность носит характер не столько прагматический, сколько феноменологический, в рамках которого религиозность признается неизбежным необходимым выражением стремления человека к трансценденции в той или иной форме. И если в секулярном мире трансценденция теряет институционализированный характер, и социум захвачен имманентным, то трансценденция находит выражение в форме крипторелигиозности, скрытой в политике (феномен «гражданской религии»), искусстве. Расколдованный мир секуляризма постоянно испытывает

интенцию к обратному «заколдовыванию», созданию тех или иных эрзац-трансценденций - в явном виде в искусстве, или неявном виде в идеологии, науке, политике и т.д.

Однако, мы хотим рассмотреть иной случай, когда религиозность явно симулируется в форме «игровой религии». Категория "игра" используется нами в данном случае в максимально широком смысле, близкому к данному Платоном определению «подражания, направленные к нашему удовольствию» [1, с.120-121], где под «удовольствием» мы подразумеваем выражение внутренней интенции к трансценденции. Игровые религии – это подражания религии, имеющие, в отличие от имплицитной крипторелигиозности, вполне явный, хотя и симулятивный характер.

Как указывает Тейлор, говоря о секулярном мире, в нем отсутствует вертикальная иерархия реальностей, ни одной из реальностей не отдается статус высшей, подлежащей трансценденции. И среди этого горизонтального пространства реальностей присутствует множество знаковых, игровых реальностей, обладающих собственной игровой онтологией, где слово онтология используется не столько в философском смысле, сколько в том виде, в котором оно фигурирует в информатике – создаваемый с конкретной целью способ формализации данных. Эти миры-игровые площадки не претендуют на самостоятельность собственной реальности, являясь всего лишь дополнениями реального имманентного мира, обладая сообразными их целями онтологиями. За подобным абстрактным описанием скрываются обширно представленные в секулярном мире знаковые реальности, хорошо знакомые любому, имеющему дело с современной массовой культурой. Подобные миры часто именуют «сеттингами». Некоторые сеттинги позиционируются как идеализации тех или иных элементов реального мира, и тогда мы имеем дело с такими популярными игровыми пространствами как «эпоха самураев», «Вторая Мировая война», «период Троецарствия» или «Средневековый сеттинг». В иных случаях сеттинги позиционируются как идеализация не действительного положения реального мира, а одного из возможных, и тогда мы говорим о сеттингах «альтернативной истории», «научной фантастики», «стимпанка» или «киберпанка». Часть сеттингов и вовсе позиционируют себя как невозможные в реальности, и тогда мы имеем дело с «манапанком», «фэнтези» и т.п.

Вспомним мысль классика людологии Й. Хейзинги о том, что любая игра требует упорядоченного пространства. В случае сеттингов их знаковый характер расширяет границы возможностей упорядочивания игровых онтологий, позволяя проводить все более широкий спектр «подражания, направленные к нашему удовольствию», причем знаковый характер сеттингов позволяет подражать не только реальному, но и воображаемому. Иными словами, сеттинги являются игровыми пространствами бесчисленных форм медиапродуктов секулярного мира – нарративов в виде книг, фильмов и сериалов, настольных и видеоигр, тех или иных «фанатских» активностей.

Среди широкого ассортимента «подражания, направленные к нашему удовольствию», доступных человеку секулярной эпохи нас, в контексте заявленной темы интересуют те случаи, когда сеттинг дает возможность игровой трансценденции. Словосочетание «игровая трансценденция» может показаться оксюмороном с позиций философской онтологии, но феноменологически, с позиций малых онтологий знаковых миров она обретает смысл. Если в реальном социуме секулярного мира «конечные основания» существования человека не могут быть социально соотносены с человеком иначе как имманентно, но сеттинги позволяют создавать игровые миры, где трансцендентное присутствует как игровое правило, и может быть соотносено с человеком хотя бы в рамках игры, и феноменологический опыт «мистического ужаса» или «благоговения» может быть обретен хотя бы как «подражания, направленные к нашему удовольствию».

Для того чтобы наше рассуждение не было чисто абстрактным, мы рассмотрим в качестве кейса два популярнейших сеттинга современности, широчайшим образом представленных в массовой культуре современного секулярного мира, и имеющим многомиллионные сообщества поклонников. Это комплексные сеттинги, имеющие собственную онтологию, космологию, мифологию, и служащие игровыми площадками для самых различных форм «подражаний, направленных к нашему удовольствию» - книг, фильмов, сериалов, видео- и настольных игр. Мы предпримем краткое описание двух сеттингов, целью чего будет обозначение тех переживаний игровой трансценденции, площадкой для которых эти сеттингу могут становиться.

Вселенная Warhammer 40000. Это мир, сочетающий в себе элементы научной фантастики и магии, где человек пойман в мрачном будущем 40-го тысячелетия, в котором есть только война в равной степени трансцендентных по отношению к человеку реальностей. Первая из них – это непознаваемая в своей бесконечной сложности социальная реальность бесчеловечного тоталитарного государства Империи, охватывающего всю галактику, размеры и комплексность которого столь велики и многообразны, что не поддаются даже возможностям к подсчету. Это государство, начинавшееся с мессианского проекта торжества человека и его творческих способностей над враждебными силами

реальности, является теократическим культом поклонения собственному основателю и машинам. Это социальность, эксплозия которой породила реальность тотального отчуждения, когда социальное становится непостижимой трансцендентной силой господства над человеком, являясь одновременно единственной преградой между ним и враждебными силами реальности.

Вторая трансцендентная реальность этого сеттинга – это демонический мир обрётших личность человеческих страстей, которые непрерывно искушают, обещают освобождение от гнета социальности, сулят свободу и могущество через следование своим страстям. Это Хаос – человеческие пороки, ставшие личностями, и соблазняющие человека отдаться своим страстям. Прикосновение Хаоса превращает людей в чудовищных искаженных существ, поработанных своими страстями. Силы Хаоса непрерывно стремятся уничтожить порядок социального, повергая человечество в апокалиптическую вечную войну между тоталитарным Империем и искаженным Хаосом. Наконец, мир Warhammer 40000 полон непознаваемого нечеловеческого, наполнен бесчисленными силами несообразными ни в какой форме человеческой природе.

За этим поверхностным, намеренно наполненным пафосом, описанием довольно комплексно проработанного сеттинга легко угадываются элементы хорошо знакомых мифологических, религиозных и идеологических систем реальности. Данный сеттинг уже становился ранее предметом подобных компаративистских исследований [8].

С точки зрения нашего рассуждения, можно сказать, что мир Warhammer 40000 является полной противоположностью секулярного мира. Секулярному миру реальности, где религиозное низведено до статуса скрытого, противопоставлен мир, где религиозное поглотило все, в том числе и все конкретные формы религиозности, образовав единую реальность, где отсутствию трансценденции реальности противопоставлена тотальность трансцендентального, где мирскому почти нет внимания, а сакрализовано все, включая самые мирские с точки зрения реальности вещи. Это вселенная где нет места человеческому, только сверхчеловеческому и нечеловеческому. Переживания, которые получает в этой вселенной человек – это то, чего лишен человек секулярного века в его жизни, запертой в имманентном.

Другой сеттинг который мы приведем в качестве примера - пространство для игровой трансценденции это «Вселенная Лавкрафта», вдохновленной творчеством Г.Ф. Лавкрафта. Если вселенная Warhammer 40000 представляет собой игру в трансцендентное социальное, то вселенная Лавкрафта - это игровая трансценденция познания. Это сеттинг магического реализма и гносеологического хоррора, в котором основой онтологии является тезис о поверхностности умопостигаемой реальности, за которой скрыты подлинные основания мироздания, несообразные человеческому разуму в степени столь высокой, что сам факт обладания истиной о природе подлинной реальности означает конец разума и безумие. Ужас вселенной Лавкрафта состоит в том, что в имманентный, упорядоченный категориальный мир человека в любой момент могут вторгнуться вполне материальные, но не поддающиеся разумному постижению силы – темные боги, чуждые мистические существа, подчеркнута нечеловечные и агуманные иные разумы [12]. Вселенная Лавкрафта - это мир, противоречащий ключевому для всей истории разумной мысли тезису о познании как о благе, поскольку единственное что обретает познавший истину о мире, трансцендировавший за пределы имманентной реальности – это знание того, что в «конечные условия» человеческого существования несообразны человеку и превосходят любые способности к восприятию, суждению и описанию, что приводит к «мистическому ужасу» и «трепету» перед кошмарной истиной. Иными словами, обретение истины ведет к неизбежной гибели познающего разума. Эстетически чуждость подлинной реальности подчеркивается образным рядом наиболее непохожих на человека существ, являющихся в реальности наиболее далекими от человека физически – темные силы трансцендентной реальности представляют из себя головоногих, грибы или гротескных аморфных существ.

Итак, описанные нами сеттинги мы рассматриваем как игровые пространства трансценденции. Очевидным предстает вопрос – почему эти, явно относящиеся к сфере искусства, знаковые реальности мы относим к сфере религиозности, и вообще приписываем этим рукотворным, имманентным творения массовой культуры возможность служить площадкой для трансценденции, пусть и в форме «подражания», игры?

Во-первых, заметим, что описанные нами вселенные далеки от комфортности и благожелательности тех знаковых реальностей, о которых говорят как о месте эскапизма от отчуждений обычного мира человека. Миры Warhammer 40000 и Лавкрафта – это не те миры, куда человек хотел бы переселиться, напротив, они подчеркнута враждебны и некомфортны. Являясь «подражанием» они призваны вызывать чувства, сравнимые с теми, которые описывает уже упоминаемый нами Р. Отто – ужас и благоговение, чувства твари, «которая тонет в собственном ничто и склоняется перед

тем, что выше всякого творения» [6, с.18]. Будь это величие трансцендентного мистического телесного, мистического психического или мистического социального. Разумеется, это только игровая идеализация подобного внутреннего опыта, но это «подражание» нуминозному, чувству, которое возникает в религиозном опыте трансценденции.

Во-вторых, это структура и способ игровой трансценденции. По сути своей игровая трансценденция есть герменевтический акт вживания, вчувствования, как его описывал В. Дильтей применительно к истории [2]. Рассматривая игровую трансценденцию с точки зрения его текстуальности сеттинг - это метатекст для множества текстов. В рамках описанных нами вселенных тексты принимают формы книг, сериалов, настольных игр, видеоигр, реконструкций и т.д. Игровая трансценденция становится возможна, когда человек секулярной эпохи, изолированный от трансцендентного в социуме эксклюзивного гуманизма, осуществляет вживание в дух игрового мира, в котором трансценденция возможна. Разумеется, дух, вживание в который происходит, - это не «дух времени» исторических штудий В. Дильтея, а знак, но он отсылает нас к прошлому, к религиозности в широком смысле открытости к трансценденции, как о ней говорят М. Элиаде, Р. Белла и Ч. Тейлор.

В-третьих, происходящая в знаковой реальности игровая трансценденция приводит к диффузии в социальную реальность. Происходит конструирование форм социального бытия, обнаруживающих в себе явные внешние черты религиозности. Язык выдает религиозность, когда особенно популярные сеттинги или их элементы получают звание культовых. Действительно, в тематических сообществах мы можем встретить внешние атрибуты религиозности в виде реликвий (реквизита фильмов, эксклюзивные игровые предметы в видеоиграх, автографы и вещи авторов сеттингов), карнавальных ритуалов (раздача автографов, косплей), паломничества к значимым с точки зрения сеттинга, или истории его создания, местам и т.п. Фанаты (от латинского *fanaticus* - «одержимый божеством, неистовствующий» [11] - еще одна языковая отсылка к религиозности) устраивают развернутые споры о канонах своих сеттингов, создавая порой прямо позиционируемые как религию сообщества, такие как джедаизм или матриксизм. Если посмотреть на подобную диффузию игрового в социальную реальность с точки зрения социального конструктивизма, например концепции социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана [1], мы можем констатировать, что сигнификация, типизация, институционализация игровых миров переносится в обыденный жизненный мир фанатов, формируя в границах секулярного мира религиозность особого, игрового типа.

Как отнестись к игровой религиозности и игровой трансценденции? С одной стороны, напрашивается идея карнавала Бахтина, или идея инверсий традиционалиста Р. Генона, согласно которым игровую трансценденцию можно рассмотреть как еще один признак секуляризации социума, в котором религиозность может становиться технологически конструируемым мирским «подражанием, направленным к нашему удовольствию». В этом случае, игровая трансценденция свидетельствует о углублении секуляризации, которая оказывается способна инкорпорировать в себя собственный антипод в виде религиозности, когда нуменное чувство вызывается искусственно и удачно подобранным набором знаков.

Однако, не свидетельствуют ли игровая религиозность части людей секулярного века об их отчуждении от секулярности, о «фантомных болях» трансценденции, нежелании и неспособности в гуманистическом мире имманентного найти «конечные основания» своего существования? И не подобны ли игровые трансценденции играм ребенка, который осуществляет ролевые игры, готовясь к тем социальным ролям и действиям, которые ему предстоит совершать, когда он достигнет зрелости?

В странном желании человека гуманистической секулярной эпохи вживаться в сеттинг аморфных гносеологических кошмаров вселенной Лавкрафта или в готичный мир ставшей трансцендентной социальности вселенной Warhammer 40000 можно увидеть признаки нереализованных интенций секулярного человека к трансценденции. И игровая трансценденция будет тем популярнее в массовой культуре, чем шире будет отчуждение от имманентности секулярной социальной реальности. Вспоминая типологию культур П. Сорокина [10], в игровой трансценденции можно увидеть признаки того, как в чувственной культуре современности возникают ростки будущего идеационального социума, в котором трансцендентное вернет свое значение настолько же, насколько оно его теряет в секулярный век.

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания — М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. - 323 с.
2. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии, 4, 1988, - С. 135-152.
3. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения "секулярного" и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2018. № 4. - С. 143—174.

4. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186 – 205 с.
5. Мейясу К. Время без становления [Электронный ресурс]. URL: <http://gefter.ru/archive/7657> (дата обращения: 21.10.2021).
6. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. - 272 с.
7. Платон. Законы. – М.: Мысль, 1999. – 832 с.
8. Силантьев Р.А. Богословское моделирование на примере литературы сеттинга Warhammer 40. 000 // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2016. №1 (762). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/bogoslovskoe-modelirovanie-na-primere-literatury-settinga-warhammer-40-000> (дата обращения: 22.10.2021).
9. Современная западная философия: Словарь. – 2-е издание, переработанное и дополненное. – М.: ТОН – Остожье, 1998. - 544 с.
10. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика . М . : Директ-Медиа, 2007. - 1387 с .
11. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т.: Пер. с нем. = Russisches etymologisches Wörterbuch / Перевод и дополнения О. Н. Трубачёва. — 4-е изд., стереотип. — М.: Астрель — АСТ, 2004. - Т. 2. - 671 с.
12. Харман Г. Ужас феноменологии: Лавкрафт и Гуссерль // Философско-литературный журнал «Логос». 2019. №5 (132). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/uzhas-fenomenologii-lavkraft-i-gusserl> (дата обращения: 22.10.2021).
13. Элиаде М. Священное и мирское / Элиаде М. Избранные сочинения. – М.: Ладомир, 2000. - 414 с.

УДК 340:316.3

КОГНИТИВНОЕ СУДЕБНОЕ ПРАВО И ПРОБЛЕМЫ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА

Колмаков Владимир Юрьевич ¹
 vu-kolmakov@yandex.ru
 Курбатова Светлана Михайловна ^{1,2}
 sveta_kurbatova@mail.ru

¹ Красноярский медицинский университет им. проф. В.Ф.Войно-Ясенецкого,

² Красноярский государственный аграрный университет,
 Красноярск, Россия

Поднимается ряд проблем философско-правового характера, касающихся подхода к пониманию сущности судебного права в контексте современного этапа информатизации и цифровизации общества, существенным образом оказавших влияние на уровень его когнитивности. Это анализируется с учетом проблематики постсекулярного общества. Делается ряд выводов, в том числе относительно взаимосвязи этих вопросов и дальнейших тенденций развития.

Ключевые слова: судебное право, когнитивность, постсекулярное общество.

COGNITIVE JUDICIAL LAW AND THE PROBLEMS OF POST-SECULAR SOCIETY

Kolmakov Vladimir Yuryevich ²
 vu-kolmakov@yandex.ru

Kurbatova Svetlana Mikhailovna ^{1,2}

¹ Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk

^{1,2} Krasnoyarsk medical university named after prof. V. F. Voino-Yasenetsky
 Krasnoyarsk, Russia
 sveta_kurbatova@mail.ru

A number of problems of a philosophical and legal nature are raised concerning the approach to understanding the essence of judicial law in the context of the modern stage of informatization and digitalization of society, which have significantly influenced the level of its cognition. This is analyzed taking into

account the problems of post-secular society. A number of conclusions are drawn, including regarding the relationship of these issues and further development trends.

Keywords: judicial law, cognitiveness, postsecular society.

Современная философия права это область юридического теоретического сознания, которая должна и способна быть адекватной современным обстоятельствам, реагируя на цивилизационные вызовы, реагировать на те теоретические проблемы, которые в современном обществе возникают. В каждую современную эпоху возникает системная проблема ее восприятия и оценки как некоей целостной картины мира [6], представляющей собой нечто конечно определённое, нечто характеризующее отличие конкретно этой эпохи от предшествующих и последующих периодов развития человечества, культуры и техники.

Мы можем спросить себя, что вы думаете о XXI веке, о той части XXI века, в которой мы находимся и каким этот век является по своей сущности? Все прошлые периоды нашей истории так или иначе можно отнести к соответствующему экономическому или культурному типу и его обозначению и наименованию, при том, что существуют различные подходы к обоснованию периодизации, предлагаемые авторами. Так, за ее основу может браться развитие либо техники, либо культуры, либо права. Философия права и общая теория права, казалось бы, решают очень сходные задачи, с той лишь разницей, которая заключается всё-таки в разных масштабах представления о юридическом знании. Философия права в значительной степени является гносеологией и онтологией права, и, что не менее важно, является герменевтикой права. А философия права и проблемы цифрового общества ещё более расширяют круг проблем.

С правовой точки зрения секуляризм не должен выходить за пределы религиозной плюралистичности. Любой социальный прагматизм есть важная часть социальной политики и необходимо признать то, что, по меньшей мере, нельзя отрицать существование многообразия форм религиозного опыта. И если дана Свобода Веры, то что есть эта свобода? А также одинакова ли для всех граждан этого общества должна быть эта свобода «верить во что-либо»? Думается, что этот феномен веры в условиях сверхсложных социальных технологических процессов, действительно, требует новых подходов к осмыслению современных социокультурных методов исследования. Рассмотрим это на примере судебного права, которое, в силу специфики своей сущности, целей и задач особенно тесно взаимосвязано с философией права, ставящей перед собой многие схожие вопросы и ищет на них ответы с учетом особенностей конкретного этапа развития общества.

Судебное право и социальная справедливость взаимосвязаны между собой, казалось бы, прямым образом. Но при этом, безусловно, действуют ещё и закономерности социокультурного, морального и религиозного порядка. Религиозной культуре в целом и каждой конкретной религиозной конфессии в частности, так или иначе присуща своя правовая ментальность. Причём это ментальность, основанная на ощущении «иметь право исполнять некое Высшее Право» по отношению к человеческим действиям. Религиозная моральная культура, несколько оторванная от мирской культуры и даже иногда противопоставляемая ей, будет иметь соответствующую судебную ментальность, будет принимать своеобразные формы юридической когнитивности.

Дадим такое определение описанному выше: религия является формой процессуального (судебного) права в когнитивно-юридическом смысле этого термина. И фактически, мы видим, что здесь, в этом случае, происходит пересечение норм морального права светского типа и морального религиозного права, где последнее может находиться в определённых противоречиях и с общепринятыми нормами современного, может быть, не очень высоко морального права, но и с нормами права юридического. Например, в мусульманском шариатском праве это противоречие, может быть, даже большим по сравнению с теми противоречиями, которые возникает при столкновении норм православного ортодоксального права с нормами современного общества, с формами современной жизни. В каждом конкретном случае это будет, естественно, конкретно и специфично.

Рассматривая судебное право в истории человечества, можно отметить, что оно прошло длительный путь своего становления в фундаментальных позициях, в историческом изменении и формировании в современном виде. Также можно заметить, что христианская церковь оставила за собой судебное право не только по отношению к конечному судебному решению в рамках судебного дня, но и фактически в отношении многих социальных действий и явлений. Так, русская православная церковь неоднократно прибегала к преданию анафеме. В том числе это предание анафеме известного русского гениального и высокоморального человека и писателя Льва Николаевича Толстого. Нужна ли была такая форма отношения церкви и литературы? Допустим, будем считать безусловным то, что любая религиозная конфессия имеет право выражать своё мнение по отношению к явлениям культу-

ры, литературы, философии или юриспруденции. Но в таком случае и литература, и философия также имеют аналогичное право и церковь не должна препятствовать или мстить за наличие такого мнения.

Насколько необходимо в такой жёсткой форме выражать несогласие с позицией писателя, который во многом являлся совестью российского общества и поднимал достаточно сложные моральные и религиозные проблемы, связанные с положением женщины в обществе, со смыслом жизни, с моральными ориентирами, выбранными конкретными людьми. Фактически, мы видим, что за церковью, конечно, остаётся некоторое моральное и религиозное, религиозно-моральное право выражения своего мнения. Хотя при этом же существует установка морального и психологического характера на то, чтобы не судить, ибо «не суди и не судим будешь».

С одной стороны, как позиция никого не осуждать, предполагающая то, что у человека должны быть какие-то достаточные основания для мотивации своих действий, и в этом отношении, может быть, что есть всё-таки нечто положительное даже в падшем человеке, совершившем преступление. И этот человек имеет моральное и религиозное право, имеет психологическую возможность вернуться к нормальной деятельности в системе общепринятых моральных канонов.

Современные моральные проблемы ещё более сложны в условиях, когда происходит изменение общества во всей системе мета- постмодернистских феноменов и тенденцией к постгуманистическому обществу и формированию как самостоятельной отрасли цифрового и интеллектуального права, появлению искусственного интеллекта (а тут недалеко и до искусственной морали!) [3]. Мы видим, что очень важной является действительно функция выражения морального мнения и осуждения. И в каких-то случаях социального всенародного религиозного осуждения тех или иных поступков, получается, что, например, серийные убийцы, отбывающие срок пожизненного наказания, получают достаточно комфортные условия. Эти условия, соответствующие нормам современного гуманитарного права, при этом они, по меньшей мере, исключают постоянное общественное осуждение их поступков [2]. Такая социальная позиция, наверное, должна быть отрегулирована в более широкой взаимосвязи факторов морального развитого сознания в целом [1].

Многие религиозные конфликты, по сути дела, основаны на проблеме, понимаемой достаточно специфически с каждой из спорящих сторон. И по большому счёту, это проблема полномочного высшего субъекта, который способен обозначить канон высокого социального правосудия и справедливости. В целом, может быть, идея религиозного суда более прогрессивна по сравнению с теми методами, когда человека пытали или убивали, чтобы посмотреть прав он или не прав. Ведь и сам Иисус Христос был осуждён религиозным иудейским судом фарисеев, которые хитро прикрылись судебным решением римского прокуратора. Тезис «не судим и не судим будешь» здесь фактически не работает, Христа распяли по решению римского суда, и, скорее всего, прокуратор решил, что такое решение будет выражением общественного мнения, а на тот момент именно мнение фарисеев оказалось наиболее доминирующими. И в принципе, можно понять такую логику, возможно, прокуратор не считал это решение правильным с точки зрения его некой абсолютно-моральной истинности, но решение было рассмотрено как социально доминирующее понимание ответственности за совершенные поступки.

Иезуитские суды Средневековой Европы, пожалуй, были и более ярким выражением, того, что у определенной религиозной конфессии, с одной стороны, было право осуществлять, творить суд, и с другой стороны, это было продолжением базовых юридических идей организации судебной власти, которая должна была, так или иначе, выражать идею социальной справедливости. Иезуитские суды сместили акцент социальной справедливости, который был присущ изначально римскому классическому праву, и предали идее социальной справедливости характер религиозного правосудия. Причём это правосудие осуществлялась не Высшим существом как таковым, а религиозными деятелями, которые прямо или косвенно всё равно были вовлечены в систему социально-политических и культурных взаимосвязей, доминирующих в этом обществе.

Очень проблематична креативность судебных решений современных судей в системе российского правосудия, которое, хоть и относится к системе континентального Римского права, но при этом имеет свою специфику. Современный российский судья почти не ищет решение, он должен подгонять уже фактически готовые типы решений под какие-то ситуации, определяя квалификацию правонарушения и преступления. Те не менее такая креативная, в кавычках, «соломоновская систе-

ма» поиска нестандартных решений может существовать, и Наверное, это мудрое «соломоновское право», если мы его так назовём, это и есть абсолютно прецедентное право, где ещё нет шаблонов.

Итак, может ли существовать секулярное и постмодернистское общество, в котором, с одной стороны, возникает плюрализм в культурной сфере, но, с другой стороны, может ли быть такой плюрализм в судебной сфере? Если судебная система формализована уже под строго определённую локацию правонарушений и преступлений, то можно сделать прогностический вывод, в будущем она станет фактически ненужной, так как такая формализация, вплоть до определенной автоматизации, может стать частью деятельности искусственного интеллекта и тогда правосудие как таковое, основанное на принципах социальной и иной справедливости, гуманистических идеях и прочих социальных характеристиках, которые чужды машине-роботу, теряет весь смысл.

Если в судебной системе есть какой-то «креативный мозг», то он должен понимать, что с одной стороны необходимо оставить человечность судебной системы, при том, что мы, Наверное, уже не можем сопротивляться воздействию со стороны ее автоматизации, причем автоматизации, которая несет в себе в том числе и пользу, технически облегчая процедурные аспекты.

Возникает новая судебная система формализованного автоматизированного распознавания юридических претензий и решения судебных конфликтов, по сути дела, без участия судьи как конкретного человека. Здесь также остаются методы апелляции и кассации таких автоматизированных судебных решений, и, может быть, будут нужны комиссии, состоящие из конкретных живых людей, из профессионалов, которые проверяют и пересматривают эти формализованные автоматические судебные решения.

Значительная часть современных судебных решений может быть перенесена в систему автоматизированного определения правоответственности субъекта. Информационная идентификация и персонализация в системе Биг даты, может быть, приведёт к тому, что санкции каждого конкретного человека, при определении его юридической ответственности, будут учтены более точно по сравнению с теми рамками сроков наказания или материальной ответственности, которые существуют в уголовном и гражданском судопроизводстве.

Однако в век автоматизации, информатизации и высоких технологий появляются все новые, а также трансформируются уже существующие проблемы, порождающие необходимость их рассмотрения и разрешения, в том числе в «судебном» порядке – со стороны общества, религий, права и государства. Одной из наиболее ярких таких проблем стала проблематика семьи и связанных с этим социальным институтом вопросов [4].

Модели современной семьи и современное моральное семейное и юридическое семейное право парадоксальным образом не совпадают между собой. При этом, можно заметить, что духовно нравственные проблемы современного общества во многом сосредоточены в системе семейных отношений и в системе проблем современной семьи. Это касается, в частности, проблем ювенальной юстиции, а также характерных для начала 21 века проблем гендерного права, которые в каждой в стране и в каждой системе культурных ценностей рассматриваются своеобразно [5]. Постсекулярность является действительно большой новой проблемой, и эта проблема непосредственно связана с современным обществом, по отношению к которому всегда сложно давать какие-то однозначные характеристики и прогнозы, которые ему присущи сейчас, но всей видимости, могут изменяться в будущем.

Общество всё быстрее изменяется технологически, появляются интересные когнитивные технологии, влияющие на когнитивную дифференциацию общества, соответственно, появляются люди, которые либо не хотят, либо не могут, неспособны когнитивно быть адекватными тем информационно интеллектуальным технологиям, которые начинают в этом обществе приобретать доминирующий характер. Уже, фактически, возникла, и далее, мы будем наблюдать увеличение когнитивно-адекватной дифференциации людей. Точнее говоря, появляется и формируется достаточно большой класс социально-когнитивно «иных» людей той социо-технологической реальности, которая становится и признаком, и, в тоже время, что очень важно, основой существования современного общества. Возрастающая когнитивная дифференциация общества также проявляет проблему процессуального права и процессуального статуса таких людей. Двадцатый век показал активный рост науки и наукоемких технологий, но в тоже время параллельно с этим процессом он показал возрастание разо-

чарования в науке как в мощном и универсальном методе решения всех социальных и гуманитарных проблем. Можно сказать, что вера в искусственный интеллект и науку рано или поздно сменяется саентофобией и интеллектофобией, на этом основании можно полагать, что постепенно так или иначе будет происходить возвращение к традиционным формам религиозного сознания. Вера в науку как в идеальную метамодель религиозного сознания и Вера в сверхразум Креатора уже имеет общие черты. Постсекулярность и пост-метамодернизм в системе сингулярности постгуманизма появляется во множестве нестандартных проблем, по отношению к которым еще не созданы эффективные решения.

Мета-постмодернизм делает акцент на сенсорно-чувственной модели понимания окружающего мира, тем самым делая шаг к сенсорно-иррационального постижения сущности. Плюралистической постмодерн открывают возможность появления новых модусов религиозности, так как ничего не запрещено, кроме того что однозначно запрещено и наказуемо. Таким образом, религиозность превращается во множество плюральных феноменов. Политическая теологии становится, возможно, новой формой веры, и не важно, есть ли постмодернизм или метамодернизм, важно то, что есть длящийся модернизм, как полагал, Хабермас. Интеллектофобия может быть своеобразным основанием для иррациональных форм сознания. Иррациональность может приобрести новые рациональные основания. Есть длящаяся гуманистическая сущность общества, и что действительно уже очень актуально и принципиально важно, проявляется тенденция метамодернизма и трансгуманизма, а постгуманизм возникает как реальность. Если, предположим, в условиях распада гуманистических ценностей, возникнет необходимость верить в то, что техника и технологии есть дьявол, а душа человека есть Бог, то может быть такая Вера способна изменить, элиминировать негативные антигуманистические тенденции развития супертехнологического общества? Вопрос риторический, и только будущее (на которое уже оказывает влияние наше настоящее) сможет дать на него ответ. Подождем.

Литература

1. Интеллект, ментальность и духовность в глобальном мире: колл. монография / В.Ю. Колмаков, А.П. Павлов, Е.В. Володина и др. – Красноярск – Москва: Литера-Принт, 2008. Сер. Библиотека актуальной философии. Том Выпуск 2. – 228 с.
2. Колмаков, В.Ю. Человек как субъект гуманитарного и либерального права / В.Ю. Колмаков // Новеллы материального и процессуального права. Мат-лы Всеросс. (национальной) научно-практич. конф. – Красноярск: Изд-во Красноярского ГАУ, 2020. – С. 157-159.
3. Колмаков, В.Ю. Понятие «человек» в современном цифровом пространстве: философско-правовой аспект / В.Ю. Колмаков, С.М. Курбатова // Состояние, проблемы и перспективы развития современной науки. Сб. научн. тр. – Брянск: Брянский ГАУ, 2021. – С. 322-325.
4. Малимонов, И.В. Тенденции в формировании и реализации функций современной семьи / И.В. Малимонов // Телекоммуникативные технологии: Актуализация и решение проблем подготовки высококвалифицированных кадров в современных условиях. – Хабаровск: ХИИ, 2020. – С. 968-971.
5. Малимонов, И.В. Трансформация гендерных ролей российской семьи в многообразии социальных отношений и ценностей / И.В. Малимонов, А.И. Бакшеев, Д.В. Рахинский, И.Г. Синьковская // Научное мнение. 2016. № 12. С. 29-33.
6. Правовая ментальность эффективного государства: колл. монография / В.Ю. Колмаков, В.И. Иванов, В.Г. Александров и др. – Красноярск – Москва: Литера-Принт, 2010. Сер. Библиотека актуальной философии. Том Выпуск 10. – 200 с.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО СЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА

Колмаков Владимир Юрьевич¹
vu-kolmakov@yandex.ru
Курбатова Светлана Михайловна^{1,2}
sveta_kurbatova@mail.ru

¹ Красноярский медицинский университет им. проф. В.Ф.Войно-Ясенецкого,

² Красноярский государственный аграрный университет,
Красноярск, Россия

В статье поднимаются некоторые проблемы современного секулярного общества в контексте философии права. Анализируется ряд философско-правовых парадигм и правовых идей. Подчеркивается значимость гуманитарной парадигмы. Рассматриваются отдельные институты общества сквозь призму его секулярности.

Ключевые слова: общество, парадигмы, секулярность, философия права.

CULTURAL AND COGNITIVE ASPECT OF UNDERSTANDING THE ESSENCE OF A PERSON

Kolmakov Vladimir Yuryevich²
vu-kolmakov@yandex.ru
Kurbatova Svetlana Mikhailovna^{1,2}
sveta_kurbatova@mail.ru

¹ Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk

^{1,2} Krasnoyarsk medical university named after prof. V. F. Voino-Yasenetsky
Krasnoyarsk, Russia

The article raises some problems of modern secular society in the context of the philosophy of law. A number of philosophical and legal paradigms and legal ideas are analyzed. The importance of the humanitarian paradigm is emphasized. Individual institutions of society are considered through the prism of its secularity.

Keywords: society, paradigms, secularity, philosophy of law.

Секулярность понимается как правовая идея, на основании которой сформировалось современное общество. Эта идея вписывается в общую тенденцию либерального права. Соответственно, наоборот, религиозная, и в особенности фанатичная, логика антилиберальна и на этом основании мы можем построить лишь общество, которое внутренне будет обязательно конфликтным.

Религиозные отношения как объект правовой регуляции являются достаточно сложным объектом, значимость которого, тем не менее, была высоко актуальной, и являлась причиной многих социальных конфликтов и войн между цивилизациями.

Общая парадигма рациональности юридического мышления заключается в том, чтобы найти такие регуляторы, которые позволяют в достаточной степени оптимизировать социальные отношения, по возможности устраняя негативные социальные конфликты. Мы уже рассматривали парадигмы с человека в правовом аспекте, особенно выделяя при этом гуманитарную парадигму [3, 4]. На наш взгляд это достаточно важно, потому что гуманитарная парадигма в целом определяет парадигмы культурологического порядка. Но свой, особый, интерес представляет и парадигма рациональности.

Что понимать под парадигмой рациональности? Рациональность как философская проблема по-своему видится в системе юридического мышления. Известна критика рациональности, данная Фейерабендом, но, по сути дела, речь идёт не о критике рациональности в целом, а о критике тех моделей рациональности, которые принимаются за единственно истинную модель.

Но сегодняшний этап общественного развития даёт нам представление этого уже в другом направлении. Отчасти сбывается прогноз Хантингтона о столкновении цивилизаций, но этот процесс надо понимать как столкновение религиозных тоталитарных мировоззренческих и политических парадигм, порожденных разнообразными проблемами современного общества [1], требующих организации общества только в определённых установленных границах.

Какие правовые конфликты возможны в условиях современного российского общества? Очевидно, что в данном отношении важен грамотный адекватный анализ генезиса возможных религиозных конфликтов, которые могут возникать именно в условиях российского социума, как отражение глобальных социальных проявлений [2]. В то же время, понятно, что абсолютная секулярность практически невозможна. А если это так, если такая модель абсолютной секуляризации невозможна, то что мы имеем в реальности? Хорошо если религиозные конфликты могут быть преобразованы в правовые конфликты, которые по законам светского государства могут быть разрешены установленным образом. Здесь по законам юридической конфликтологии необходимо понимать, что такие конфликты не следует запускать, скрывать, подавлять, не замечать. Ростки таких конфликтов должны быть осознаны в их начальных формах и, соответственно, далее должны регулироваться при помощи соответствующих мер социального воздействия. Возможно, государство осознанно пошло на поддержку модели доминирования христианско-православной религии и культуры, так как, действительно, необходимо достаточно мощное доминирование определённого типа религиозной конфессиональной религии и культурно-трейдерской деятельности. При этом мы должны понимать, что мусульманская религия имеет, очевидно, более высокие тренды роста сторонников по сравнению с православной христианской религией. К этому добавляется рост миграции из стран мусульманской культуры, учитывая которую мы понимаем, что мусульманская культура практически не ассимилируется по отношению к другим религиям.

Логика развития юридического знания показывает, что необходимо не только увеличивать количество законов и подзаконных актов, но и видеть логику развития общества в целом. Не понимая логики развития общества, невозможно создавать законы, которые будут рациональны по отношению к применяемым методам регуляции социальных отношений и ко всей социальной системе в целом. Этим определяется сближение системы теоретического юридического знания со всей системой современного гуманитарного знания и в особенности с теми областями, которые позволяют видеть общество как объект правовой регуляции в целом. Поэтому возможно в каком-то ближайшем будущем такие дисциплины, как философия права будут востребованы в гораздо большей степени, чем отдельные отрасли права, которые, тем не менее, тоже важные и актуальны. Все это позволяет выделять и говорить о правовой ментальности эффективного государства [7].

Это особенно актуально в условиях, когда общество очень быстрыми темпами входит в эпоху цифровой цивилизации, где законы Бигдаты будут, возможно, более важными, чем какие-то отдельные сферы правового регулирования. И в этом отношении, говоря о перспективах, важно обозначить новые направления понимания сущности цифрового человека и цифрового общества в целом [4]. Религиозные позиции каждого отдельного человека, также как и его политические и культурные позиции, сегодня легко высчитываются как применительно к таргетированию моделей социального поведения отдельных социальных групп, так и в отношении каждого отдельного человека, в частности.

Юридическая рациональность и религиозное право взаимосвязаны. Более того, можно утверждать, что юридическая рациональность более рациональная, чем философская рациональность, например, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Так, анализ его работ позволяет выдвинуть вопрос: до какой степени политкорректности должен был прийти Гегель, чтобы провозгласить прусскую монархию вершиной развития разума? Что знал Гегель о рационализме, о рациональности, о сущности разума? Схематично он знал и представлял, что есть некая абсолютная идея, она превращается в природу и затем природа превращается в человеческое самосознание. Разум и природа в какой-то точке эволюции близки по своей сущности. Помимо Феноменологии духа и трёхтомной Большой логики - Науки логики идеи Гегеля мы можем увидеть в таких его произведениях как Философия права и Философия религии. Однако, при всей замечательности этой схемы, в ней мало что говорится о природе разума. В философии Гегеля Бог есть абсолютная идея, абсолютный разум, абсолютный дух. Но в этом случае именно религия и религиозная система организации общества должна была бы в наибольшей степени рационально оптимизировать все социальные отношения. Бог в таком случае не может быть неразумным, он и есть разум. Гегель не находит ответа на этот вопрос, но хочется отметить, что в этом случае Бог как идея, Бог как абсолютный разум есть одновременно и правовая идея некой организации общества и социальных отношений, присущих как отдельному статически взятому состоянию общества, так и обществу рассматриваемому в динамике.

В соответствии с Конституцией Российской Федерации Россия является светским обществом. И, надо заметить, что в Конституции РФ нет термина "секулярное общество", хотя, по сути дела, понятно, что светское общество есть секулярное общество и государство, где все религиозные конфессии отделены от государственного аппарата управления и не должны вмешиваться в систему политических взаимосвязей, пытаясь повлиять на них и использовать их в своих интересах.

Правовое регулирование места и значимости религии в обществе, очевидно, началось с тех времен, когда права церкви намного превосходили светские либеральные права. Религиозный фанатизм мало чем отличается от фанатизма террористов. И такой вариант религиозной *deviation* и деликвентности также является опасным для либерального общества. В этом отношении можно заметить, что либеральный секуляризм будет отличаться от того варианта, который возникает сейчас, и который можно назвать консервативным секуляризмом. Понимание необходимой модели секулярного общества изменялось исторически и современные модели понимания социально сбалансированного секулярного общества весьма далеко от представлений Вольтера и французских просветителей или от ментальности американских отцов-основателей, создавших американскую Конституцию.

Где граница между тем, что конкретные религиозные конфессии могут занимать весьма значимое социальное положение в общественной жизни, в культуре и той сфере, куда религиозные организации по закону не имеет права вмешиваться? Секулярность и логика либерального права взаимосвязаны, именно логика либерального права приводит к появлению секулярного общества, в границах которого устанавливается право, как светского общества, так и религиозного сообщества. С позиции юридической логики можно сказать, что меняется доминирующей субъект законотворческой деятельности и религиозная конфессиональная преференция на этом заканчивается в силу того, все субъекты социальной деятельности были лишены либерального права свободы мысли слова вероисповедание. Таким обществом, с юридической точки зрения, впервые становится общество Нового света, страны, которая сумела принять конституцию принципиально нового типа, в рамках которой в первую очередь были определены права множество религиозных конфессий, которые получили возможность свободного развития на территории этого государства. Европейская идея Свободы мысли, совести и вероисповедания, Свобода образа жизни, Свобода передвижения, Свобода выбора творческой деятельности здесь получили своё юридическое выражение. По сути дела, секулярное общество — это общество неравенства, это общество, где либеральные права не были выражены в достаточно полной степени. Сегодня, в рамках российского общества, мы видим, что фактически допустимо поражение либеральных прав в отношении социальных групп и отдельных субъектов, которые могут вести себя таким образом, что религиозная конфессия будет считать их поведение оскорбительным. Но при этом нет такой правовой нормы, которая бы защищала права атеистической части общества, считающей, что поведение какой-либо религиозной конфессии является неразумным, нерациональным, не очень умным или не очень этичным. Хотя религиозные сообщества фанатичного типа явно является субъектом Уголовного права.

Семья в условиях современного секулярного общества заслуживает отдельного внимания [5, 6]. По сути дела, религиозные концепции всё больше сводятся к проблемам витального и экзистенциального уровня. Например, в условиях современного кризиса семьи именно исламская ее модель позволяет наиболее полно сохранить традиционную форму семьи, которая закреплена этими нормами в течение тысячелетий. И если мы не откажемся от трансформации семейных ценностей и не придем к определённой степени консервативности по отношению, в первую очередь, к семейным ценностям, то кризис семьи может повлечь за собой серьёзный кризис демографии и самих основ существования семейной культуры в целом, а вслед за ней и норм социальной культуры.

Прогноз, основанный на том, что развитие науки, техники, культуры и Просвещения приведёт к упадку религии, оказался не совсем точным. Оказалось, что потребность в религиозном мировоззрении и ощущение вырастают по сути дела из тех же факторов, которые приведут к исчезновению религии. Реальное светское общество всегда будет далеко от идеальной модели секулярного общества хотя бы в силу того, что есть значимые историко-культурные традиции, присущие данному обществу. Идеи консерватизма, по сути дела, не новы, и мы не будем рассматривать в данном отношении. Но сегодня идеи консерватизма становятся неким фактором стабилизации и в российском обществе. Говоря о социальной системе в целом, применительно к модели секулярного общества, нельзя элиминировать модель религиозной латентности общества, что, фактически, как показывает история, может появляться достаточно неожиданным образом. Обязательно ли человек религиозный должен являться человеком нерационального типа мышления? Социальные связи, понимаемые во всей их полноте и сложности, и, в тоже время, понимаемые как системные связи, являются, фактически, сверхсложным объектом для их понимания и управления ими. Современная юриспруденция всё больше сближается с теорией социального менеджмента. И с этой точки зрения, если мы будем рассматривать религиозные отношения в системе правоотношений, то можно выделить два важных аспекта:

- есть отношения, которые можно регулировать каким-либо рациональным способом;
- и есть отношения, которые не обязательно должны быть регулируемыми.

Необходимо в теории и в практике правило понимать этот баланс.

Таким образом, можно констатировать, что в настоящее время наше общество проходит через определенные сотрясения, которые необходимо выявлять, понимать, анализировать и брать под научный контроль, выявляя их риски и определяя влияние на тенденции дальнейшего развития человечества.

В этом контексте роль философии права неоспорима, учитывая глубину и масштаб проблемы и необходимость ее познания и урегулирования.

Литература

1. Актуальные психолого-педагогические, философские, экономические и юридические проблемы современного российского общества: колл. монография / Л.Ю. Айснер, А.А. Ерошина, Н.Г. Иванова и др. Ульяновск: Зебра, 2018. Том Выпуск 3. 403 с
2. Интеллект, ментальность и духовность в глобальном мире: колл. монография / В.Ю. Колмаков, А.П. Павлов, Е.В. Володина и др. – Красноярск – Москва: Литера-Принт, 2008. Сер. Библиотека актуальной философии. Том Выпуск 2. – 228 с.
3. Колмаков, В.Ю. Человек как субъект гуманитарного и либерального права / В.Ю. Колмаков // Новеллы материального и процессуального права. Мат-лы Всеросс. (национальной) научно-практич. конф. – Красноярск: Изд-во Красноярского ГАУ, 2020. – С. 157-159.
4. Колмаков, В.Ю. Понятие «человек» в современном цифровом пространстве: философско-правовой аспект / В.Ю. Колмаков, С.М. Курбатова // Состояние, проблемы и перспективы развития современной науки. Сб. научн. тр. – Брянск: Брянский ГАУ, 2021. – С. 322-325.
5. Малимонов, И.В. Тенденции в формировании и реализации функций современной семьи / И.В. Малимонов // Телекоммуникативные технологии: Актуализация и решение проблем подготовки высококвалифицированных кадров в современных условиях. – Хабаровск: ХИИ, 2020. – С. 968-971.
6. Малимонов, И.В. Трансформация гендерных ролей российской семьи в многообразии социальных отношений и ценностей / И.В. Малимонов, А.И. Бакшеев, Д.В. Рахинский, И.Г. Синьковская // Научное мнение. 2016. № 12. С. 29-33.
7. Правовая ментальность эффективного государства: колл. монография / В.Ю. Колмаков, В.И. Иванов, В.Г. Александров и др. – Красноярск – Москва: Литера-Принт, 2010. Сер. Библиотека актуальной философии. Том Выпуск 10. – 200 с.

УДК 009

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ

Конникова Лилия Юрьевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

konnikova@bk.ru

В статье рассматриваются вопросы формирования культурной и религиозной идентичности в рамках секулярной и постсекулярной культуры.

Ключевые слова: секулярность, постсекулярность, религиозность, культурная идентичность.

PROBLEMS OF CULTURAL IDENTIFICATION IN A SECULAR SOCIETY

Konnikova Liliya Yurievna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia

konnikova@bk.ru

The article examines the issues of the formation of cultural and religious identity within the framework of secular and post-secular culture.

Key words: secularity, post-secularity, religiosity, cultural identity.

Вопрос о культурной идентичности с точки зрения проявления религиозности, является предметом исследования социологии религии. Культурная идентификация сложный и длительный процесс формирования личности, обнаружения и развития его субъектности относительно социально-культурных реалий. На процессы культурной идентификации в условиях секулярного общества

накладывает свои ограничения и нормы понимания и проявления религиозности. Становление секулярного общества начинается с эпохой Просвещения и продолжается до сегодняшних дней. Ученые считали, что религия исчезнет естественным образом, благодаря развитию науки, и прогрессу. В реальности, религия переместилась из общественной сферы в частную, сферу личного выбора. Основным стал принцип отделения Церкви от государства, но, как мы увидим, процесс этот проходил различным образом в разных культурах.

Так, например, в Америке, несмотря на развитие в области науки, технологии, экономики, она оставалась невероятно религиозной страной. Порядка 40% американцев являются представителями различных религиозных общин.

Для Европейских стран, как нам известно, секуляризация была не просто историческим процессом, а проектом, который основывался на конкретных идеях и имел конечную цель: создать новый безрелигиозный мир. Но при этом мы можем видеть, что несмотря на отграничения церкви от государства, например в Германии существует церковный налог. Речь идет о том, что часть налогов, которые немцы платят государству идет в Церковь. Церковь в Германии при этом активно занимается различными культурными и социальными проектами. В Италии, только в 80-х годах XX века церковь перестала быть государственной. А в таких странах как Англия Дания, Норвегия она и сегодня не отделена от государства.

Что касается процесса секуляризации в России, то здесь важно отметить два периода: первый - это процессы, происходящие до начала 20 века, и второй - это этап секуляризации который начинается после революции 1917 года. Несмотря на то, что свобода совести была задекларирована, на деле, религия была под запретом во всех сферах жизни советского человека. А с богатым наследием религиозной культуры обошлись очень жестоко... здесь и разрушение церквей, уничтожение и репрессии священнослужителей. Но, несмотря на это религиозность, вера существуют в культуре, и сохраняется историческая память и духовные традиции.

Несмотря на эти различия, мы можем говорить сегодня о процессах постсекуляризации: люди готовы отстаивать свой культурный ландшафт, именно его религиозную составляющую, так как она является частью их исторической памяти, частью их внутреннего мира.

Говоря об особенностях культурной идентичности в секулярном обществе, мы особое значение уделяем понятию религиозность. Что она представляет собой в современном обществе? Как человек определяет свою веру, и насколько он религиозен?

К вопросу об исследованиях религиозных представлений и практик в обратимся к работам французского социолога Даниэль Эрвье -Леже.

В основе культурной идентичности, отнесения себя к той или иной вере лежит вопрос «подлинности «истины». Современная ситуация характеризуется тем, что «легитимация веры переходит от религиозных авторитетов — когда-то гарантов истинной веры—к самим индивидам, которые теперь сами ответственны за подлинность своих духовных смыслов» [1,С.256].

«Теперь ценность духовного поиска — и в глазах самого индивида и в глазах тех, с кем он вступает в диалог и перед кем свидетельствует, — заключена в его искренности и личной убежденности» [1,С.257].

Мы сегодня наблюдаем процесс индивидуального «религиозного производства», где любой может собрать свой религиозный «конструктор». Почему это возможно? Во-первых, потому что сегодня мы видим ослабление семейных структур религиозной преемственности, «религиозная идентичность уже не переходит по наследству, Этот разрыв в преемственности — результат целого ряда факторов, бывших частью процесса секуляризации. Темп социальных и экономических перемен, географические и трудовые миграции и некоторые культурные трансформации расшатали те структуры достоверности, внутри которых формировались унаследованные религиозные идентичности» [1,С.259].

Во-вторых, на формирование религиозной культуры оказывает влияние возможность индивида выбирать из огромного количества культурных, религиозных и духовных миров свой, понятный ему духовный и религиозный микромир, основная проблема которого, оторванность от символического контекста. К чему это приведет?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо обратить внимание на особенности формирования современной религиозности. Они заключается в том, что индивид потребительски относиться к духовному культурному наследию, он выбирает и осваивает те духовные, религиозные практики, которые могут быть ему полезны. Но в вере нельзя брать, она устроена по-другому, она имеет жертвенный характер.

Таким образом, наследование религиозной идентичности осуществляется лишь косвенно. Индивид оставляет за собой право этического выбора. Динамичность и гибкость принципиально отличают современную религиозную идентичность от традиционной. Новую модальность приобретает базовый социологический синтез объективных и субъективных факторов в формировании религиозной идентичности.

И в заключение, десекуляризация и формирование постсекулярного общества — это не проект, а объективный процесс, происходящий на наших глазах, конкретные последствия которого мы не можем предсказать. Мы можем лишь констатировать факт — религия возвращается в общественное культурное пространство.

Литература

1. Эрвье-Леже, Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. №1(33). С.254-268.

УДК 101.9

ИДЕОЛОГЕМЫ СЕКУЛЯРНОСТИ КАК АНТИТЕЗА «МИРСКОМУ ОПЫТУ» ВЕРЫ: СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И СЕКУЛЯРИЗМЫ

Круглов Виктор Леонидович

Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева,

Красноярск, Россия

e-mail: vlk60cairos1808@inbox.ru

В статье рассматривается феномен секуляризации как одной из характеристик современного общества. На примере проблематизации данного феномена, секуляризация анализируется как результат рефлексии истории культуры и как результат христианского «мирского опыта». Автор раскрывает теоретические и практические перспективы такой рефлексии и на их основе предлагает свою интерпретацию феномена.

Ключевые слова: секуляризация, секуляризм, современность, сакральное, мирское, культ, культура, религия, история

IDEOLOGEMS OF SECULARITY AS THE ANTITHESIS OF THE "MUNDANE EXPERIENCE" OF FAITH: SECULARIZATION AND SECULARISMS

Kruglov Viktor Leonidovich

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev», Institute of social and humanitarian technologies, Department of philosophy, sociology and religious studies, Krasnoyarsk, Russia

e-mail: vlk60cairos1808@inbox.ru

The article examines the phenomenon of secularization as one of the characteristics of modern society. Using the example of problematization of this phenomenon, secularization is analyzed as a result of reflection on the history of culture and as a result of Christian "worldly experience". The author reveals the theoretical and practical perspectives of such reflection and on their basis offers his interpretation of the phenomenon.

Key words: secularization, secularism, modernity, sacred, mundane, cult, culture, religion, history

«...я прошу читателей, взявших в руки мою книгу, видеть в ней не последовательное развитие единого сюжета с соответствующей аргументацией, но, скорее, ряд связанных между собой очерков, которые проливают свет друг на друга, создавая таким образом необходимый для их понимания контекст»

Чарльз Тейлор, «Секулярный век»

«Да, мы не стали снова «религиозными». Но мы, без всякого сомнения, стали одержимы религией как вопросом, особенно как публичной проблемой»

Хосе Казанова. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы

Проблематизация феномена секуляризации как характерной черты современной, или же новейшей, истории вошла в мир гуманитаристики и теории культуры ещё с конца прошлого столетия, но и по сей день будоражит умы «расколдованного» века в качестве отзвука идей Ф.Ницше, О. Шпенглера, М. Вебера. В нашей отечественной культуре «оживление» проблемы во многом обязано изданию на русском языке работы канадского историка и политика Чарльза Тейлора «Секулярный век» [см. 9]. Однако, парафразы таковой в интеллектуальной жизни России не редкость – достаточно вспомнить труды Льва Шестова, Владимира Эрна, Михаила Бахтина или Давида Зильбермана (а до этого, еще и линию Николая Данилевского и Константина Леонтьева). Чем же замечателен очередной рецидив полемики?

На наш взгляд, в центр внимания выдвигаются уже не поднадоевшие классические лейтмотивы «освобождения» институтов общества от влияния церкви и прогрессе гуманистической идеологии Ренессанса-Просвещения, но многообразии исторических и семантических контекстов идиомы «секулярный», за которыми все более открывается необходимость апологии самой теоретической идеи секулярности как политики «в области самой теории»: «Если мы живем в мире, в котором социология вытеснила теологию в качестве доминирующего дискурса о социальной реальности, тогда социологический дискурс о религии оказывается не только академическим дискурсом об одной, конкретной части общества, но дискурсом об обществе, одной из частей которого является религия. Восприятие религии как просто социального факта – это теоретическая секуляризация», одновременно обнаруживая, «что социологический дискурс о секуляризации имеет теологические, а точнее христианские, корни» [15, с. 76; 86-88. Сравните: 16. S.19. Цит. по: 15, с. 95-96]. На острие полемики возвращается не только видение христианских корней и перспективы идеи, но неизбежность ревизии идеологии «современности» по отношению к вере и религии: «Религия неискоренимо остается на горизонте нерелигиозности и наоборот. Это еще одно свидетельство того, что «официальная история» должна быть понята на более глубоком уровне, как я и указывал выше» [9, с. 729]. Так или иначе, но образ «секулярного» в качестве чего-либо замещающего, или даже вытесняющего «сакральное» все более становится теоретически неуместным – или в смысле полной «профанации», или в смысле «полного» воплощения [См.: 15, с. 102-103]!

И действительно, на фоне этого, принятие некоего «третьего пути» в стиле Августина, о котором как о гипотезе говорит ван дер Зверде [15, с. 101] выглядит явно архаичным – «Ни наивная, неосмысленная секулярность, для которой существование без религии является квазиестественным современным состоянием, ни секуляристское самопонимание, которое придает частному процессу европейско-христианской секуляризации универсальное нормативное значение, просто не могут считаться здоровыми, то есть их нельзя больше принимать как нечто само собой разумеющееся, не ставя под вопрос или не подвергая серьезной рефлексии» [11, с. 168]. Таким же скрытым анахронизмом является и образ «десекуляризации», с помощью которого нередко пытаются спасти теоретический скандал секулярности в качестве некой «регулятивной рамки». Крайне симптоматично – не смотря на весь атеистический опыт и политику всех механизмов власти, – что все попытки заземлить идею секулярности на восточно-православную традицию, и, в частности, на отечественную историю, оказываются «теоретически пустыми», а потому и не получают развития, являя собой не более, чем «мировоззренческие предпосылки для процессов десекуляризации в постсоветском обществе» [13, с.248. см. также: 1, с.8-20.; 14, с.169-180; 5, с.114-164; 12, с. 157;160-161].

Таким образом, следует признать, что спекулятивно-идеологический характер подобных дискурсов является визитной карточкой при обсуждении проблемы сегодня. Однако, думается более понятен и созвучен умонастроениям полемики голос Юргена Хабермаса – «Идея секуляризации, ограничивающей саму себя, снова введенная как регулятивный принцип модерна, может возобновить и утвердить взаимно вопрошающее сотрудничество философии, науки и религии» [цит. по: 11, с. 172; сравните: 10, с. 1-2: «Утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неизбежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума»].

С другой стороны, стоит обратить внимание на то, что можно обозначить как «мирской опыт» христианского человека, поскольку именно он неизменно полагался в «корневых» коннотациях *in saeculo* в смысле «*пребывания в мире сем и во времени сем*» [15, с.102-103]. Собственно, сам образ мирского, непосредственно переживаемый верующим человеком и потому интуитивно понятный без каких-либо спекуляций, и был первой онтологией секулярного, а зна-

чит и задавал его и символические, и семантические границы. Но в то же время, именно мирской опыт человека был продолжением и гранями мира «сакрального» как скрепы дольнего и горнего, земного и небесного, а на пределе – человеческого и Божественного. В отличие от «срединной» позиции секулярного, встроенного в пространство «между сакральным и профанным», а затем и разрушившего автономии и того, и другого [15, с.101-102], «мирское» лишь подтверждает действительность сакрального, но тем самым дает возможность и оправдания секулярного. Это и есть «среда», в средоточии которой покоится нечто священное, но совершенно невозможен разрыв с ним. Как говорил Мирча Элиаде, современный человек – это «творение homo religiosus и продукт обмирщения», в сознании которого религия лишь «забыта», но свидетельства которой хранит стихия «мирского» [7, с. 126-132]. В такой проекции – культура есть лишь обмирщенный культ, а стихия обмирщения суть лишь вхождение сакрального в пространство мира вплоть до бытовых начал жизни человека. Секуляризация, таким образом, понимается прямо противоположно сложившемуся клише западной рациональности – не как противоположность, но как продолжение сакрального, принятого и закрепленного в технологиях бытия верующего человека, его мирской и суетной действительности. Такая «мирность» мира и есть ядро «мирского опыта» восточного христианства, открытая еще святоотеческой традицией и прочно вошедшая в коллизию нашей, отечественной истории. А значит, не только профанация сакрального, но и сакрализация профанного дают возможность понимания парадоксов современного мира, но и питают почву рациональных спекуляций и кабинетных теорий истории. «Бытие – это не вещь. Нет ничего “вне” Бытия. Поэтому Ритм Бытия может выражать тот ритм, который само Бытие есть. ... ритм принадлежит Бытию не в его связи с интеллектом или волей, но в его связи с цельностью [или Целым]» [18, р. 51-52. цит. по: 4, с. 77-90].

Но если мы вспомним, что в отличие от этоса языческой парресии, в богословско-христианской традиции мирские скрепы веры постепенно оформлялись через толкования Троицы и преодоление антиномизма трансцендентного и имманентного¹ в *монолит* исихастского учения о сущности и энергиях как благодати², то необходимо обозначить ещё один аспект опыта «мирского», а именно фигуру «животворящего Креста» – дабы «могли постигнуть со всеми святыми, что [суть] широта и долгота, и глубина и высота» (Еф.3:18–19). Она то и *являет* христианский ответ на проблему секуляризации, поскольку мир измеряется еще и тем, как человек несет свой Крест. В средоточии мира, в *in saeculo* «веке настоящего», в точке, где вертикаль трансцендентного сходится с горизонталью имманентного, а сакральное (сегодня точнее уже – «сокровенное») человека положено в плоть профанного – творение может как возвыситься, так и низвергнуться, как приблизиться к будущему, так и спрятаться в прошлом, но именно в этом Его суть: «тварь, но Тварь, творящая»! Нужно ли к этому еще что-либо добавлять *сегодня?* – думаю вопрос риторический!

Примечания:

1. «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам» *Евангелие от Иоанна* (Ин. 14, 27).

«Единомыслие ведет начало от Троицы, так как Ей и по естеству свойственно единство и внутренний мир» *Святитель Григорий Богослов* (Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. М., 1843. Ч. I. с. 243).

«Бог в вышних, сущий в лоне Отчем, по благоволению к людям вступает в общение с плотью и кровью, чтобы произошел на земле мир». *Святитель Григорий Нисский* (Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского, епископа. М., 1861. Ч. I, с. 384).

«Мир превосходит всякое чувство и охраняет сердца и ум святых. ... кто живет без мира, тот не имеет Христа» *Блаженный Иероним*. Творения, (Блаженный Иероним. Творения, кн. 17, Киев, 1903, с. 263; 388-389).

«Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно трансцендентное, иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой, он открывается религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием. Оба момента религиозного сознания даны одновременно, как полюсы, в их взаимном отталкивании и притягивании» *Сергий Булгаков* [2, с. 92; то же 3, с. 1-86].

«Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. Чистая трансцендентность невозможна: если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит Он не чисто трансцендентен, так как само понятие причины предполагает понятие следствия. В диалектике откровения имманентность позволяет нам име-

новать трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной» *Владимир Лосский* [6, с.266].

2. *Сравните*: «Мы знаем Бога нашего по энергиям Его; не утверждаем, будто приблизились к самой Его сущности, ибо нас достигают лишь энергии Его, сущность же недостижима» *Василий Великий*, «Письмо 234». Ер. ССXXXIV, 1 (MPG, XXXII, col. 869a).

«Не приобщим, стало быть, и приобщим Сам Бог, не приобщим как сверхсущий, приобщим как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую, и всесовершенную энергию» *Григорий Палама*, «Триады в защиту священо-безмолвствующих» [8, с. 325-327].

«Бог является не по сущности (ousia), ибо никто никогда не видел или не объяснил Божию Сущность (physis), но по благодати (charis) и силе (dynamis) и энергии (energeia), которые общие Отцу и Сыну и Святому Духу. Свойственна каждому из Них Его собственная Ипостась (hypostasis) и все, что стремится к ней. Общее есть не только присущая Сущность, которая абсолютно безымянна, неявляема и непричащаема, яко превыше всякого имени и явления и причастия, но тоже благодать и сила и энергия, и блеск, и царствие, и нетленность и, одним словом, все, чем Бог причащается и соединяется по благодати его святыми ангелами и человеками» *Григорий Палама*, «Исповедание православной веры» [цит. по: 17, р. 408].

Литература

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №2. С. 8–20.
2. Булгаков С., Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
3. Булгаков Сергей, «Отрицательное богословие» // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Год XXVI, кн. 126 (I). стр. 1-86; Год XXVI, кн. 128 (III). стр. 244-291
4. Далмайр Ф. Секулярный век? Размышления о Чарльзе Тэйлоре и Раймоне Паниккаре // Вопросы философии. №10, 2013, с. 77-90
5. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №2. С. 114–164.
6. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. с. 261-335.
7. Мирча Элиаде. Священное и мирское / Пре. с фр. Н.К. Гарбовского. М.: Издательство МГУ, 1994. 144 с.
8. Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М, 1995.
9. Тейлор Чарльз. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). М.: ББИ, 2017. 967 с.
10. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? // Российская философская газета. 2008. №4(18). С. 1–2.
11. Хосе Казанова. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. с. 143-174.
12. Цыплаков Д. А., Цыплакова С. М. Секуляризационные процессы в духовно-музыкальной культуре России XVIII в. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: Философия Социология Право. 2011. №2(97). С. 157–161.
13. Цыплаков Д.А. Российская постсекулярность: специфика изучения // Российский гуманитарный журнал. 2017. Том 6. №3. с. 242-250.
14. Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №2. С. 169–180.
15. Эверт ван дер Звееerde. Осмысливая секулярность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. Т. 30. №2. с. 69-113.
16. Casanova J. Eurozentristischer Sdkularismus und die Herausforderung der Globalisierung.
17. Karmiris I. N. Ta dogmatika kai symvolika mnimea tis Orthodoxou Katholikis Ekklisias, vol. I (2nd ed., Athens 1960), pp. 354–410
18. Panikkar R. The Rhythm of Being: The Gifford Lectures. Maryknoll, NY, 2010.

ГРЕЧЕСКАЯ ПАЙДЕЙЯ И ХРИСТИАНСТВО: СТОЛКНОВЕНИЕ КУЛЬТУР

Круглова Инна Николаевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

inna_krug@mail.ru

Медведева Татьяна Александровна

Сибирский государственный медицинский университет, Томск, Россия

tatalmed2112@mail.ru

Обсуждается проблема культурной специфики при переходе от эллинизма к христианству как новой идеологии, соединившей старый и новый мир.

Ключевые слова: пайдейя, христианство, эллинизм, мессианизм, столкновение культур.

GREEK PAIDEIA AND CHRISTIANITY: CLASH OF CULTURES

Kruglova Inna Nikolaevna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia

inna_krug@mail.ru

Medvedeva Tatyana Alexandrovna

Siberian State Medical University, Tomsk, Russia

tatalmed2112@mail.ru

The problem of cultural specificity in the transition from Hellenism to Christianity as a new ideology that connected the old and new world is discussed.

Key words: paideia, Christianity, Hellenism, Messianism, clash of cultures.

В европейской гуманитаристике уже не первый век обсуждается проблема, связанная с определением исторической, культурной и философской специфики первых веков нашей эры, когда на смену Античности пришел новый мир – христианский. Речь идет о вековом напряжении между двумя началами – эллинским и библейским, пронизывающим европейскую культуру со времен благой вести. Чаще всего дилемма решается либо как выбор одного из них, либо как примирительный синтез. А. Гарнак, представитель либеральной теологии, может служить примером первого решения, в основе которого лежит традиция евангельского протестантизма, апеллирующего к Библии как единственному источнику истины. Так, Гарнак считает, что метафизическая традиция античной философии слишком «засорила» благую весть своими спекуляциями, в результате чего необходимо вернуться к первоначальному ядру христианского опыта и решительно его «деэллинизировать» [4].

Примером второго решения дилеммы, из наиболее ярких современных гуманитариев, приведем немецкого филолога, В. Йегера, который в своем фундаментальном труде «Пайдейя: воспитание античного грека», в третьей части, выразил, на наш взгляд, наиболее гармоничную точку зрения на столкновение двух культур. Йегер его определяет как «великий процесс» [6, с. 147], в результате которого христианство стало культурной силой уже в IV веке, объединившей старый и новый мир. Именно греческие культурные завоевания стали теми необходимыми ресурсами, благодаря которым христианству удалось выйти за рамки очередного религиозного течения. Нельзя сводить, считает Йегер, миссию христианства только к выработке догматики и борьбе с ересями. Именно интеграция христианства в греческую культуру, суть которой Йегер выражает понятием «пайдейя», и его интерпретация в терминах греческой философии, позволило христианству перейти от обороны к выработке идейной основы для построения новой цивилизации.

Пайдейя – это, по сути, – высшее образование, в лучшем смысле этого слова – образование и воспитание достойного человека, обучение его Благоу. Традиция воспитания ответственного гражданина и мудрого человека имела для греков и римлян, считает Йегер, практически религиозное значение. Не столько языческие боги, сколько само классическое образование, стало для них социальным фундаментом и той объединяющей идеологией, которая поддерживала стабильность и порядок в обществе. В конце концов, какой греческий философ верил в языческих богов, ставшими для них народными суевериями со времен Гераклита? Но боги были нужны, особенно в кризисные времена, ведь это был гарант общественной стабильности и порядка. Недаром поддержку языческой религии

оказывали во времена упадка люди из наиболее просвещенных слоев населения. Вера отцов для них была частью политического и социального наследия.

Конечно, нельзя было христианству относиться к этому миролюбиво и спокойно, поэтому оно предложило не только новый опыт веры, но и новый вид организации общества, новую объединяющую культурную идеологию. Александрийская и Каппадокийская школы христианских философов и богословов приложили огромные усилия для того, чтобы отделить в эллинизме ту часть культуры, которая выхолощивала живой дух нового учения. Характерно, что они мыслили богословие не только как науку, основанную на высокой образованности и учености, но и как философский труд разума; и это им позволило сформировать уже христианскую пайдею в качестве культурного основания новой цивилизации.

Примером второго решения также может служить и мнение отечественного культуролога, С. С. Аверинцева. Античная компонента христианской культуры, с его точки зрения, есть неизбежный исторический факт, которым невозможно пренебречь ради интеллектуальной утопии Гарнака и либеральной теологии, вычленив некую чисто христианскую модель, не вплетенную в культурные реалии своего времени, даже, если эти реалии категорически отвергнуты и преобразованы [1]. Другими словами, в переходную эпоху от Античности к Средневековью произошла одновременность двух культурных процессов: эллинизации христианства и христианизации эллинизма.

Есть еще весьма оригинальная версия решения поставленной дилеммы, подобно Тертуллиану, категорически разделяющая тезисы и не признающая между ними никакой континуальности. Данный подход принадлежит русскому мыслителю Серебряного века, Льву Шестову. Что общего, – вопрошает Лев Шестов, – между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью, между еретиками и христианами? И, казалось бы, самым радикальным образом, как и Тертуллиан, отвечает: ничего! Нет ничего общего у опыта живого Бога и претензиями разума на универсальность своих принципов [9]. И, все же, в этой позиции решительно сквозит не только провокационное размежевание библейской традиции и греческой философии – веры и разума, но, прежде всего – требование отчета в основаниях каждой из них, необходимость критической трезвости, когда вера становится еще одним измерением разума. Вся последующая европейская культура, по Шестову, мечется в рамках этой животрепещущей антиномии, решение которой всякий раз становится судьбоносным в рамках своего времени.

В конечном счете, дело не в том, чего именно – больше, чего – меньше: «эллина или иудея»; кстати, – оппозиция, являющаяся ключевой в «Посланиях» апостола Павла. Справедливости ради стоит вспомнить, к примеру, такой замечательный источник как «Иудейская война» Иосифа Флавия [5], являющейся по оценке А. Меня ценнейшим историческим комментарием к Новому Завету, в котором мы обнаружим, что древний мир находился в противостоянии не двух, а трех начал: греческого, римского и иудейского, между которыми шла ожесточенная борьба по всем направлениям, и не в последнюю очередь – за духовное лидерство. Если греческое начало воплощало собой просвещенность и образованность, иудейское – знание единого Бога, то римское – государственность и правовой порядок, общий для всех. Бесспорным является тот факт, что христианство соединило в себе все три начала, благодаря чему оно и стало той силой, завершившей культурную осевую революцию, начавшуюся в середине VI века до Р.Х. в Др. Греции, и в целом – в средиземноморской ойкумене, суть которой можно увидеть в разных аспектах, но самым важным из них будет – некое единство человеческой истории и ее зависимость от того, какие ценностные ориентиры и экзистенциальные выборы совершает сам человек. Время пророков прошло; настало время апостолов – и это время, когда человек говорит от «своего» разумения, языком человеческой слабости и немощи – именно так обретая уверенность в своем служении истине.

Христианство предложило ту универсальную основу, которая объединила «эллина и иудея». Не в том смысле, что все стали равны друг другу, а в том смысле, что оно предложило новые отношения человека к самому себе и к окружающему миру людей. Интересно по этому поводу рассуждает Дж. Агамбен: «быть христианином» – значит, как минимум, – не совпадать с самим собой; речь идет о напряжении внутреннего опыта обретения истины, не связанного отныне с определенными ритуалами – «дыхание Бога» и «дыхание жизни» (Рим., 7:19) противостоит всем формам закона. Отныне невозможно греку совпасть с греком, иудею с иудеем. Быть христианином – не новая идентичность, равная самой себе; это разделение с самим собой. Только в этом случае можно понять загадочные слова апостола Павла: иудей будет «как не иудей», грек будет «как не грек» [2, с. 75].

На наш взгляд, дело в том, чтобы еще раз пережить и осмыслить это чудо исторической трансценденции – в качестве кайроса (воспользуемся понятием В. Бенямина) [3] – то есть как

благовременье, в событии которого проявляется, завершается и подытоживается смысл прошлого. Можно сказать: христианство раскрывает потаенный смысл Античности. Это – две эпохи, два зона человеческой истории, столь тесно вплетенные друг друга, что воспринимаются как два последовательных этапа промыслительного движения: от открытия божественной сути мира к Откровению единого Бога и спасения человека и мира. Универсализм христианства реализовался в том, что можно назвать мессианическим представлением об истории, когда ход последней разворачивается «в сторону свершающегося смысла, его окончательного проявления, как в судьбе творения, так и в судьбе каждого человека. Только в мессианическом времени события прошлого обретают свой смысл» [7, с. 455].

Не со всеми эпохами так будет происходить. В этом плане знаменательна для нашего времени концепция современности канадского философа, Ч. Тейлора [8], формулирующего идею «интеллектуального отклонения» западной культуры, произошедшего в эпоху Ренессанса и вызвавшего новую формацию – секулярную, в рамках которой человек отказывается от идеи промыслительной поступи истории как спасения, определяя себя как главного актора производства истины и своего процветания.

Литература

1. Аверинцев С. С. Таинство милости. Послесловие к книге // Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Перевод с сирийского епископа Илариона (Алфеева). – Изд. 2-е. СПб., 2002. – 200 с.
2. Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / Джорджо Агамбен; пер. с итал. С. Ермакова. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 224 с.
3. Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 46. – С.81-90.
4. Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. – М., Издательство АСТ, Фолио, 2001. – Т.1. – 546 с.
5. Иосиф Флавий. Иудейская война. / Пер. с нем. Я. Л. Чертка / прим. К. А. Ревяко, В. А. Федосика / Минск, Беларусь, 1991. – 512 с.
6. Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2014. – 216 с.
7. Круглова И. Н. Мессианическое время: смысл истории // Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. Часть 2. Наука: опыт, проблемы, перспективы развития / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2019. – 482 с. – С. 452-455.
8. Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). – М.: ББИ, 2017 – 967 с.
9. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Сочинения в 2-х тт. – М.: Изд-во «Наука». «Вопросы философии», 1993. – С. 317-664.

УДК 130.2

СЕКУЛЯРНЫЙ ВЕК: ВЫБОР ИСТОРИИ

Круглова Инна Николаевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

inna_krug@mail.ru

Анализируются процессы, события и факты секуляризации, произошедшие в западной культуре после 1500 года; дается историософское прочтение теории секуляризации Ч. Тейлора.

Ключевые слова: секуляризация, христианство, Реформация, антропоцентризм, гуманизм, историософия, Ч.Тейлор.

THE SECULAR AGE: THE CHOICE OF HISTORY

Kruglova Inna Nikolaevna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia

inna_krug@mail.ru

The processes, events and facts of secularization that occurred in Western culture after 1500 are analyzed; a historiographical reading of the theory of secularization is given. Taylor.

Key words: Secularization, Christianity, Reformation, anthropocentrism, humanism, historiosophy, C. Taylor.

В центре внимания нашей статьи – анализ идей, связанных с определением специфики секулярных процессов в западной цивилизации, подчерпнутых в работе «Секулярный век» канадского философа, Чарльза Тейлора. Главная тема, которую задает Тейлор на протяжении всей книги – современность как общество, постулировавшее «смерть Бога», – сформировало основной вопрос, ставший лейтмотивом данного текста: как получилось, что в 1500 году, когда трудно было не верить в Бога, мы пришли к радикально изменившейся ситуации, когда вера теряет свою доминанту и секулярное мировоззрение получает всеобщее распространение? Какие процессы стоят за феноменом «секуляризации»? Что произошло за эти 500 лет и что сделало этот период уникальным в истории человечества [6, с. 289]?

Весь труд Тейлора направлен на опровержение, как он называет, «теории вычитания», которая на сегодняшний день, собственно, и выражает претензии науки на самописание феномена религии и которая интерпретирует процессы секуляризации, прежде всего, с когнитивной стороны – как «прямое следствие прогресса науки и рационального исследования» [6, с. 339]. Другими словами, в результате развития исторического процесса, объективным и закономерным ходом вещей породившим неизбежный научный прогресс и расцвет технологий, христианство перестало быть востребовано как ценностное основание человеческой жизни, вследствие чего человеку остались только его собственные потребности и идеалы.

Надо сказать, тезис о том, что секуляризация является естественным следствием процессов модернизации общества, начавшегося с Реформации, – это «общее место» практически всех теорий секуляризации в социальном и гуманитарном знании, возникших за последние 150 лет. Где-то к 80-ым гг. прошлого столетия сложилась достаточно единообразная социально-философская модель секуляризации, в основе которой лежало представление, что все мировые социумы развиваются согласно европейскому опыту и опыту США; упадок религий – неизбежное будущее в развитии всех стран [7, с. 113].

Но уже в 90-ых мир столкнулся с определенным религиозным возрождением, имеющим геополитическое значение, а ближе к нулевым – интеллектуалы были вынуждены заявить о новом этапе современности, определяя его как «постсекулярный», главным признаком которого стало достаточно активное присутствие «религиозного» в светском обществе. Вот, и Тейлор на протяжении всего своего тысяче страничного текста все время речь ведет не о поступательном, но, скорее, «круговом» движении веры/неверия, когда процессы упадка чередуются новым возрождением и ростом религиозных практик. Из чего следует сделать вывод, что секулярность не обязательно означает атеизм (как и постсекулярность не означает возвращение к некоему стандарту веры), но, прежде всего – некий нестабильный социальный и культурный порядок, конечно, тяготеющий к презумпции неверия и эксклюзивному гуманизму – гуманизму, утверждающему человеческую жизнь в границах исключительно имманентно-обозримого и имманентно-достижимого бытия. Однако, это – гуманизм, который все время держит Бога «в уме»; в «законе сохранения» нашей культуры бытие Бога не уничтожено (хотя и такие эксцессы были), оно вынесено «за скобки» – и не только в качестве исторического и культурного реликта, но, прежде всего, в качестве некоего скрытого оппонента, противовеса, без которого организация нашего существования все же немислимо.

Особенности тейлоровского прочтения можно увидеть в предложенном им анализе понятия «секулярный», происходящего от латинского слова «saeculum», означающего большой промежуток времени, век, эпоху. Его аналогом в греческом является «αιον», эон. «Позднее, уже в современных европейских языках (siècle, sigh) данный термин стал означать вполне определенный промежуток времени, а именно сто лет» [6, с. 339]. У Тейлора секулярность – это «конкретно-исторический термин, привязанный к определенному историческому этапу» [8, с. 54], хотя канадский философ не забывает и его богословского значения – как времени, которое противоположно времени вечности – божественному времени; «секулярный» означает существование в обычном времени, радикально отличающемся от «Града Божьего». Именно в «веке сем» (Рим. 12, 2)), и – в противопоставление ему, должен благовествовать христианин, так как это и есть та изначальная среда, в сравнение с которой позиционирует себя благая весть.

Согласно Тейлору, секулярное – это такое состояние современной культуры, к которому она шла последние 500 лет, начавшееся с реформ, связанных, как это ни парадоксально, с проектом максимальной христианизации профанного, обыденного мира человека.

Секулярные процессы, изначально возникнув в сфере интеллектуальных элит, постепенно переходили (скорее, – навязывались) в широкие массы населения и затронули три основные области – публичное пространство, культовые практики и условия бытования веры в обществе. Тейлор говорит о секулярности в третьем значении и потому, прежде всего, связывает ее с определенными реформаторскими начинаниями.

Как известно, в первоначальном Средневековье наблюдается четкое разграничение мирского и священного; в каждой из областей действовали свои особые правила и установления. Реформа, по словам Тейлора, представляет собой процесс, изменяющий условия этого сосуществования, – в конце концов, почти полностью уничтожающий различие между названными сферами, – и развивающейся в трех направлениях.

Во-первых, «движение в первом направлении начинается вскоре после реформ папы Григория VII (в XI веке); здесь мы имеем дело с попыткой заставить массу мирян, пребывающих в *saeculum*, жить в более полном соответствии с христианским идеалом» [6, с. 340], требуя от мирян личного благочестия и аскетической дисциплины. (Вехой на этом пути стало принятое IV Латеранским собором в 1215 г. правило, согласно которому все христиане должны ежегодно исповедоваться.)

Во-вторых, движение протестантской Реформации провозглашает «фронтальное наступление на весь этот дуализм как таковой» [6, с. 340]: отныне нельзя быть христианином за пределами *saeculum*. Аскетический уход от мира провозглашается результатом гордыни и ложного представления о том, что человек может спастись собственными усилиями. Настоящее христианское призвание относится «к обычной жизни, к производительному труду и человеческому размножению в мире; ключевой же вопрос состоит в том, как именно следует жить такой жизнью...» [6, с. 340]; к обыденной жизни предъявляются более строгие требования и некоторые аскетические нормы монашеской жизни переносятся теперь в область секулярного.

В-третьих, все направления Реформы способствуют тому, что мы называем процессом «расколдовывания» мира. И по мере стирания границ между сакральным и профанным, христианская жизнь становится лишь определенным способом существования «в миру». «Но по мере того, как церкви, а затем и государства совместно с ними, задавались целью мобилизации и организации широких масс и принимали энергичные меры для повышения стандартов христианской жизни (как они себе ее представляли), сама эта жизнь постепенно кодифицировалась, превращаясь в набор четких и определенных норм. Реформа начинает восприниматься как серьезная задача, не допускающая никаких альтернатив. Исчезают как особая сфера «духовного», где можно было вести молитвенную жизнь вне *saeculum*, так и возможность периодического чередования порядка и анти-порядка, которую предоставлял когда-то карнавал. Остается один неумолимый порядок правильных мыслей и действий, который должен заполнить собой все социальное и личное пространство» [6, с. 341].

Очевидно, что в приведенной цитате ключевое слово: «кодификация человеческих действий в *saeculum*»; через нее задаются правила и нормы поведения человека, главная цель которых – обеспечение основных жизненных благ, материального благосостояния и взаимной пользы. Средневековый дуализм сжимается в секулярно-духовную тотальность, в конечном счете, превращаясь в упорядоченное, сложно-организованное целое, однако гораздо более приспособленное к контролю и управлению.

По Тейлору, то, что совершается в 1500 году – радикальный сдвиг, имеющий, прежде всего, антропоцентрическую природу. Первый сдвиг произошел в сторону провиденциального деизма, который, в свою очередь, привел к безличному порядку, как общества, так и природы, а это, в свою очередь – к идее естественной религии, очищенной от всяких ложных примесей и суеверий. В конечном счете, первый сдвиг касается угасания того представления, что наша жизнь имеет какие-то другие цели, кроме собственного блага (например, Тейлор напоминает, что понятие благотворительности введено в XVIII в. аббатом Сен-Пьером и имеет под собой, прежде всего, основание более справедливого экономического обмена и распределение благ).

Не отвергается, но постепенно сходит на нет идея рационального постижения природы, невозможное без Божьей благодати. Замысел Бога открыт для человеческого разума, в состоянии грехопадения мы не можем без помощи Бога осуществить постижение вещей; это общее место для упования постепенно угасает и человек теперь либо склонен надеяться на врожденную волю и знание к добру и природную благожелательность, либо – на общественные институты, способные пресекать проявления нашей алчности и лени и направлять в нужное для общего процветания русло.

Третий сдвиг касается угасания ощущения тайны: если замысел Бога о человеке не идет дальше обеспечения его блага, которое можно вывести из устройства нашей природы, то во всем этом уже не могут заключаться какие-то тайны (недаром, XVIII в. – это время теодицеи, потому что главная тайна

– существование зла и нашей отчужденности от Бога – трудноразрешима в «пределах только разума»). Также опустела еще одна область таинственного – область Провидения: «Теперь оно свелось к Божьему плану относительно нас, вполне доступному нашему пониманию. «Частные случаи Провидения», то есть непредсказуемые акты вмешательства Бога в конкретные ситуации, уже не находят места в нашем представлении о мире – точно так же, как и чудеса» [6, с. 388].

И, четвертый сдвиг – угасание веры в преображение человека, которое выходит за пределы его нынешнего состояния – в теозис, или обожение, которое означает участие человека в жизни Бога, по крайней мере – выход за границы человеческого процветания.

Все четыре сдвига Тейлор определяет как интеллектуальные отклонения от ортодоксального христианства, повлекшие за собой те изменения, которые привели общество к состоянию модерна и эксклюзивному гуманизму как его идеологии. Все это, по мысли Тейлора, породило определенное сужение интеллектуального и духовного горизонта и требовало более простой, не изощренной сложными богословскими рассуждениями, религии, от которой на тот момент никто не отказывался, ее просто хотели слегка поправить, слегка изменить, модернизировать. Все эти сдвиги стали частью нового морального порядка, нашедшей свое завершение в «Модерной Схизме» XIX в., суть которого заключается в исчезновении заколдованного мира и кодификации человеческого поведения через создание «дисциплинированного общества».

Общеизвестна точка зрения, согласно которой эпоха Ренессанса стала возрождением идеалов античного знания и античного полиса. В связи с этим, хотелось бы пояснить, что, так называемый, антропоцентрический сдвиг произошел не только по отношению к ортодоксальному христианству, но и по отношению к той античной компоненте, которая позволила христианству стать культурной силой уже в IV веке. Мы имеем в виду античную пайдею, которая органично вошла в систему христианского мировоззрения.

Идеал человеческого процветания, присущий эксклюзивному гуманизму, о котором говорит Тейлор, – не то же самое, что было свойственно античной пайдее, неотъемлемой частью которой являлась, например, парресия [5]. Последнее как служение обществу и публичное говорение правды невозможно было без глубочайшего «перетряхивания», переустройства самого себя, когда когнитивные процессы постижения истины и природы сущего являются частью жертвенного акта, вовсе не строящегося на мотивах взаимной выгоды и личной пользы [4]. В IV веке христианство начинает существовать как целостная система идей, органично впитавшая в себя античную идею человеческого разума, несущего в себе божественный свет, при условии, если, человек умеет пользоваться этим светом сообразно его природе. Эксклюзивный гуманизм как порождение и оправдание капитализма взламывает и отменяет архаично-аграрное преמודерное представление об иерархично-гармоничном сосуществовании человека, мира и Бога [2, 3].

Тейлор постоянно говорит о парадоксе, присутствующим во всей этой историко-культурной диалектике веры/неверия: эксклюзивный гуманизм, чтобы противостоять религии, опирается на мощь моральных кодексов, не замечая, что саму эту этическую мощь создает религия; только опираясь на успехи науки можно было успешно противостоять религиозным концептам, особенно связанным с описанием мироустройства, однако эти успехи были подготовлены не только почти тысячелетним трудом тех же монахов и деятелей Церкви, но и изначальной установкой христианства на расколдовывание мира от идолов и магии; и т.д. Тейлор не делает из этих противоречий историко-философских выводов; его задача конкретна: проанализировать процессы, события и факты, приведшие к секуляризации, что он превосходно и делает.

Однако, вывод очевиден: христианство само подготовило почву для секуляризации – тем же фундирующим основанием, на котором и держится – оппозицией трансцендентное/имманентное, напряженность которой и создало ветви и вариации исторических и культурных кодов.

Но также очевидно и следующее: секуляризация не есть некий фатум; в ее основе – экзистенциальный выбор человека, который движется в сторону роста самосознания, рациональности, осмысленности, порождая сложность, вариативность истории. Если говорить гегелевским языком – Христос как Распятый Бог стал ключевым моментом западной истории; смерть Бога наполняет эмпирическое сознание индивида абсолютным содержанием, которое становится способом воплощения истины в некие конечные продукты истории. Как известно, со времен благой вести эпоха пророков прошла, наступила эпоха апостолов – человек становится актором истории, своим умом, желаниями и волей восполняя ту пустоту кенозиса, которая образовалась после Воплощения как неизбежный и единственный путь для спасения. И здесь-то не обойтись без богословского значения термина «века сего»: потому что только в веке сем может отобразиться «высота» и смысл трансцендентного, вторгающегося в век сей, обнаруживающего его нищету и, не будем забывать, разрушающего его. Усложнение рациональности обостряет и конфликт (и разрастание зла) между трансцендентным и имманентным, в зазоре которого растет и ответственность за выбор (единственное – на что человек обречен) – вплоть до предельного эсхатологического выбора.

Литература

1. Бармашова Т.И. Соотношение понятий свободы и ответственности в философии // XIX Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения «Молодежь: свобода и ответственность». – Красноярск: ООО Издательский дом «Восточная Сибирь», 2019. – С. 504 – 517.
2. Демина Н. А. Парресиастические игры в пространстве современной культуры // Философия как парресия: искусство жить. Материалы Всероссийской (национальной) научно-практической конференции, посвященной Всемирному дню философии. – Красноярск, 2021. – С. 28-31.
3. Демина Н.А. Социальный порядок и типы рациональности современного общества // Социальный порядок в контексте современности: проблемы существования и развития: монография / Д.Д. Невирко (науч.ред.). – Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2017. – С. 157-170.
4. Конникова Л. Ю. Мишель Фуко. Мужество истины. Возможность *parresia* в современном обществе // Философия как парресия: искусство жить. Материалы Всероссийской (национальной) научно-практической конференции, посвященной Всемирному дню философии. – Красноярск, 2021. – С. 52-57.
5. Круглова И. Н. Парресия как «забота о себе»: свойства и назначение. // Философия как парресия: искусство жить [Электронный ресурс]: материалы Всероссийской (национальной) научно-практической конференции, посвященной Всемирному дню философии (19 ноября 2020 года, г. Красноярск) / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2021. – С. 68-72.
6. Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). – М.: ББИ, 2017 – 967 с.
7. Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. – М.: Изд. дом «Высшей школы экономики», 2019. – 240 с.
8. Чернов А. С. Аналитика секулярности Чарльза Тейлора в контексте современной миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2020. № 3 (12). – С. 48–58.

УДК 2-184.4

НЕВЕРИЕ КАК НОВЫЙ ФОРМАТ ВЕРЫ

Кубасова Яна Васильевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

gto11@mail.ru

В статье рассматривается вопрос о возникновении феномена неверия, в различных его проявлениях.

Ключевые слова: вера, атеизм, неверие, религия, деизм, ценности, «никакие».

UNBELIEF AS A NEW FORMAT OF FAITH

Kubasova Yanna Vasilyevna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia

gto11@mail.ru

The article deals with the question of the emergence of the phenomenon of unbelief, in its various manifestations.

Keywords: faith, atheism, unbelief, religion, deism, values, "none".

*«Человек мечтал во все века
В мире побывать потустороннем
Гостем
И, торопко возвратившись,
Рассказать доподлинно собратьям,
Как и что,
И есть ли в мире Бог...»
(С.Поликарпов, ~1964)*

Человек. Никто не будет спорить, что человек одновременно является существом биологическим и духовным (социальным), но спор обязательно возникнет, если человек начнет самоопреде-

ляться с тем, какую позицию он займет, в отношении веры, например, или в отношении источника добра и зла, в рамках этой самой духовности. Можно выделить несколько таких позиций: первая, источник добра и зла находится в самом человеке; вторая, этот источник находится вне человека. Согласно первой позиции, совершая какой-либо моральный выбор, человек ориентируется на голос своего разума, рациональность. Вторая же позиция ориентируется на некие внешние авторитеты, факторы, ярким примером здесь является религия. Религия и мораль могут быть неотделимы, вытекать одно из другого, а могут быть диаметрально противоположными. Так, например, американский ученый Лоуренс Кольберг в своей теории нравственного развития писал, что поэтапно проходя все стадии нравственного развития, человек, в конечном счете, благодаря своей рациональности, критическому мышлению, должен прийти к «самостоятельно избранным этическим принципам», которые будут определять мирооззрение, логически непротиворечивы, универсальны и абстрактны, как, например, категорический императив Канта. В религии же, моральный выбор человек делает не благодаря данной ему рациональности, а под воздействием авторитета. Поэтому, с точки зрения Л. Кольберга, религия и мораль совершенно различны. Но, есть и некий срединный путь в поиске ответа на поставленный выше вопрос: необходимо рассматривать религию и мораль как существующие взаимозависимо, но не абстрактно, а в какой-то конкретно-исторический период, исходя из контекста[5]. Вопрос добра и зла, веры, а так же неверия, не только этический, но и мировоззренческий. Пытаясь в них разобраться, человечество прошло не малый путь от четко очерченных догм и условностей, к вариативности, способной задать разные вектора развития личности, даже в один временной отрезок. На этой почве, в своей книге «Секулярный век» Чарльз Тейлор задается вопросом, а каков же механизм этой вариативности? Как так получилось, что общество, карающее за неверие, как зло, где его существование не должно было допускаться даже мысленно, пришло к такому гиперлояльному состоянию, что даже для самых убежденных верующих, вопрос веры стал одной из возможностей человеческого выбора, наряду с другими[6].

Чтобы перейти к вопросу неверия, необходимо понять, что же собой представляет вера? В самом общем виде, веру можно обозначить как то, что не требует логического доказательства, то, что воспринимается истинным по неким внутренним, субъективным убеждениям. Хотя, здесь нельзя полностью отрицать возможность поиска объективных доказательств. Вера же религиозная, это «уверенность в том, чего мы с надеждой ожидаем, подтверждение того, чего мы не видим.»[1]. В различных философско-теологических рассуждениях понятие веры, ее внутренний концепт, подвергаясь рационалистической критике, обнаруживает три известных аспекта:

1. «Верую, ибо абсурдно» принцип приписываемый учению Тертуллиана. Живя в эпоху, когда христианство еще отвоёвывало свое место в сердцах и умах людей, Тертуллиан выступ ярким защитником веры, был апологетом. Философия, как синоним разумности, учености, только оскорбляла и загрязняла чистую веру. Путь к Богу лежит через сердечную простоту, а не академии, библиотеки, последнее он называет культурными издержками.

2. «Верую, чтобы понимать», максима, высказанная А. Кентерберийским, предполагающая примат веры над разумом. Путь разума – следовать за верой.

3. «Понимаю, чтобы верить», максима предложенная П.Абеляром. Указывая на противоречия Священно Писания П.Абеляр, разрешал эти противоречия, не пытаясь разрушить его авторитет, но с целью очистить его. Разум был дан человеку для того, чтобы постичь Бога. Веры не будет в сердце человека до тех пор, пока человек воспринимает религию по привычке, по чьей-то указке, как раб. Достичь высшего Блага можно только с помощью блага знания. Вера есть высшая мудрость, просветленная разумом.

Описанные выше варианты отношения между верой и разумом являются классическими и относятся к досекулярной эпохе. Когда религия была влетена в другие социокультурные феномены, даже интеллектуальная жизнедеятельность рассматривалась в рамках религиозного универсума. На смену досекулярной религии пришла секулярность. Поворотным пунктом Ч. Тейлор считает появление деизма. В чем же специфика данного мировоззрения?

Бог, как и прежде, является Создателем всего сущего, но из христианского вероучения пропадает мистификация некоторых событий, так называемых «чудес», становится гораздо меньше, в силу того, что мировоззрение человека переключается на безличную Вселенную, существующую по законам причинно-следственной связи. И чем дальше человечество уходит от досекулярной религии с ее теизмом, чем глубже человек погружается в изучение природных процессов, существующих объективно, тем больше крепнет деизм, с убеждением, что таков замысел Бога. «Бог создал такой мир, исключительно ради нашего процветания».[2]. В XVII веке происходит важное событие, определившее дальнейшую религию как моралистскую. Речь идет о споре янсенистов и благочестивых гуманистов. Янсенисты сводили религию к морали и правильному поведению. Именно морализация религии отделила сущность человека от Бога. Показала пропасть между ними. Теперь моральный облик, слу-

жение государству, умножение и обмен благами считались преданностью Богу. Появляется некий отстраненный, беспристрастный наблюдатель «Я», позволяющий себе не просто говорить о религии и вере, но спорить, ставя под сомнение её истинность. Утверждение свободы совести и вовсе проводит черту между религией и моралью. Где мораль все еще остается в рамках Божественного, а вот религия отягощает себя слепыми догмами, культами, ритуалами, но именно здесь рождается вариативность. Человек сам решает, какой религии ему придерживаться.

В целом, для объяснения отношений между человеком и религией, обществом и религией, Ч.Тейлор выделил несколько идеальных типов общественно-политических взаимоотношений, в которые в той или иной степени вписывается религия. Первый тип: Старый режим (палеодюркгеймовский тип). В нем сохраняется четкая взаимосвязь с церковью, с религиозными ритуалами, некоторый мистицизм. В этом идеальном типе можно было требовать от человека принудительной интеграции, обращения к Богу, к религиозности. Второй тип: Мобилизация (неодюркгеймовский тип). Преобладает идея порядка, где все равны и базируются на принципах взаимного блага; реализуется в эпоху секулярности, человек выступает активной, преобразующей, творческой силой; принуждение к какому-то конкретному выбору считается неадекватным, не действенным, унижительным; общество реализуется не в жестких рамках классов и «порядков», а как совокупность индивидуумов являющихся гражданами. Третий тип: эпоха Подлинности (постдюркгеймовский тип). Ни общество, ни индивидуум, ни политическая и национальная идентичность, не являются соединёнными нерушимыми скрепами с религией. Время, когда широко распространяется неверие[2].

Итак, секулярный век дал человеку возможность альтернатив. Теперь, рассматривать веру можно не только с религиозной стороны, вера может быть научной, в информацию, бытовая, вера в себя. Но и к религиозной вере отношение поменялось, теперь, не скрывая своих взглядов, можно открыто подвергать сомнению религиозные догматы. Конечно, подобная критика происходит в рамках своей свободы, которая ограничена свободой верующего человека. Но, тем не менее, свободомыслие дающее выход инаковости, теперь является не отклонением от нормы, а лишь её вариацией. Безусловно, формы борьбы с религиозными настроениями появились задолго до секулярного времени, и в период досекулярный, люди платили за свои мысли общественным порицанием, а в некоторых случаях – жизнью.

Первой формой такого свободомыслия можно назвать богоборчество. Идея блага, связанная с Богом, отрицается богоборцами, Бог объявляется причиной зла в мире, отчасти это происходит из-за собственной неудовлетворенности сложившимися обстоятельствами, неспособностью или нежеланием что-то изменить. Варьируется богоборство от простых упреков в сторону Бога, до яростного порицания. А в качестве примера, некоторые источники озвучивают Прометея.

Еще одной формой неверия можно назвать – антиклерикализм – движение, направленное против господства церкви и духовенства в обществе. Активно он начал развиваться в эпоху средних веков, но имеет место быть и в наше время. Последователи этого движения выступали против пороков духовенства, в т.ч. как организованна церковь. Разворачивалась борьба за свободу совести и веротерпимости. Видные философы, такие как Ф.Вольтер, Дж.Локк, Дж.Толанд, были причастны к критике теистических основ. Негативные последствия критики клерикализма обнаружались уже к концу XVIII века. Религия стала отождествляться с обманом и массовым сознанием. Светский антиклерикализм в 20-30 гг. XX века в нашей стране предпринял попытку уничтожить церковь как социальный институт, что вылилось в некую форму государственного атеизма.

Атеизм является, пожалуй, самым ярким и популярным направлением неверия. Существуют различные вариации атеизма, от невыраженного атеизма до, научного или стихийного. В XVIII веке атеизм понимался как отрицание монотеизма. В XIX веке атеизм стал трактоваться более широко, как неверие во все возможные божества. Принято считать, что религиозные люди более моральны, чем атеисты. Так ли это? С какой вероятностью можно заключить, что атеист, человек не верующий? Собственно в этом и заключается парадокс атеизма. «Теист, признающий, например, только Иегову, в то же время оборачивается атеистом в отношении бытия иных богов<...> А.Ф. Лосев писал в своей «Диалектике мифа», что атеизм есть догма, вид догматического богословия, а вовсе не наука, и поэтому атеизм является предметом исследования истории религии»[3]. В то же время, даже среди христиан можно встретить атеистов, например богослов П.Тиллих называет Бога теистов – идолом, и отрицает его как существо вневременное, внепространственное и пр. Таким образом, можно заключить, что атеизм, благодаря своей критике заставляет монотеизм искать пути решения назревающего конфликта, в то время как сам, обособленно от монотеизма существовать не может. И, если человек

верит в свое неверие, пусть даже с принципов рациональности, не будет ли в этом религиозной составляющей?

Еще одно, не менее интересное, и пожалуй самое актуальное на сегодняшний момент в сфере неверия - явление «Никаких». Социологи, проводя опрос о религиозности, заметили, что большинство респондентов не причисляют себя ни к какой известной конфессии, «не имеют религии» или «религиозных предпочтений»[4]. Число людей с такими взглядами неуклонно растет. И, несмотря на то, что США в данном случае выступало всегда в качестве контр примера на вызов секулярного мира, на сегодняшний день, число религиозных людей там тоже сокращается и все больше «Никаких» появляется. В то время как религиозная идентичность востока только укрепляется и распространяется. Вопрос, который ставят перед собой социологи религии таков: каковы же тенденции? Какая из тенденций будет доминировать? Секуляризация и упадок религии? «Де секуляризация»? или «Возрождение/изменение религии»?

Изменится ли понятие веры, а с ним и само неверие?

Литература

1. Послание к Евреям 11:1 — Евр 11:1: <https://bible.by/verse/65/11/1/>
2. Переславцев М.И. Место и роль деизма в процессе европейской секуляризации в интерпретации Чарльза Тейлора.- Вестник РГГУ. Серия:»Философия.Социология.Искусствоведение».2017. №3(9).- с.10
3. Пивоваров Д.В. Атеизм: понятие и виды.-Вестник уральского института экономики и права.- с.96
- 4.Руткевич. Е.Д. Религия, неверие и духовность «никаких»: проблемы определения и изучения.- Научный результат.Социология и управление. 2020. Т.6 №3.-с.29
5. Степанова Е., Мораль и религия в секулярный век [видеозапись] // YouTube. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=8PrunjPA4MY>
6. Чарльз Т. Секулярный век/Пер.с англ.(Серия «Философия и богословие»).-М.: ББИ, 2017.-967с.-с.555-670

УДК 130.3

ПОСТСЕКУЛЯРНОСТЬ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО КРИЗИСА ГУМАНИЗМА

Кудашов Вячеслав Иванович

Красноярский государственный медицинский университет им. В. Ф. Войно-Ясенецкого,
Красноярск, Россия
vkudashov@mail.ru

В статье рассматриваются основные особенности современного подъема постсекулярности как важнейшего проявления кризиса эксклюзивного гуманизма в различных вариантах трансгуманизма и постгуманизма.

Ключевые слова: секулярность, постсекулярность, гуманизм, сложность, универсализм, субъектность, рационализм.

POSTSECLARITY AS A MANIFESTATION OF THE CONTEMPORARY CRISIS OF HUMANISM

Kudashov Vyacheslav Ivanovich

V.F. Voino-Yasenetsky Krasnoyarsk State Medical University,
Krasnoyarsk, Russia
vkudashov@mail.ru

The article examines the main features of the current rise of post-secularity as the most important manifestation of the crisis of exclusive humanism in various versions of transhumanism and posthumanism.

Key words: secularity, post-secularity, humanism, complexity, universalism, subjectivity, rationalism.

Чарльз Тейлор в своей знаменитой работе отмечает, что в определенном смысле «движение к секулярности представляет собой, среди прочего, переход от общества, где вера в Бога была чем-то

само собой разумеющимся и не подвергалась по сути ни малейшим сомнениям, к такому обществу, где веру рассматривают как один из возможных, наряду с другими, вариантов выбора, причем очень часто такой выбор оказывается не самым легким» [1, с.4]. В своей книге Тейлор постоянно и настойчиво доказывает, что западная модерность, вместе с характерной для нее секулярностью, является результатом и в какой-то мере социально-культурным конструктом новых способов понимания человеком самого себя, не присущих предыдущим эпохам. По его мнению, секулярной можно назвать эпоху, когда самодостаточный (или эксклюзивный) гуманизм «становится вариантом выбора, доступным для широких масс — каким он никогда не был в древнем мире, где его принципы разделяло лишь незначительное меньшинство элиты» [там же, с.25].

Но и сам исторически развивающийся гуманизм можно рассматривать как превращение христианской доктрины спасения в социальный проект всеобщей человеческой эмансипации, а идею исторического прогресса – как секулярную версию христианской веры в Провидение. Поэтому не стоит удивляться тому, что одним из эффектов современного кризиса гуманизма в различных вариантах трансгуманизма и постгуманизма является подъем постсекулярности. Секулярность является ключевым принципом гуманизма наряду с универсализмом, унитарностью субъекта и приоритетом рациональности. Соответственно, нынешние тенденции постсекулярности проявляются в размывании устойчивых и жестких границ природы, личности и мышления – в онтологическом трансверсализме, плюрализации субъекта и в ограничении примата рациональности. Ключевым концептом современной эпохи становится сложность, так как выясняется, что одного, даже научно обоснованного, нарратива секулярности уже недостаточно для обоснования продолжения и развития социального проекта гуманизма и эмансипации.

Постсекулярный подход проясняет ранее неприемлемое представление о том, что рациональность и политическая субъектность вполне совместимы с глубоко понимаемой духовностью и даже религиозностью. Монистические представления о самоорганизации и усложнении развивающейся материи снимают жесткие противопоставления «натуры» и «культуры», показывая сложный ансамбль взаимодействия «законов природы» и социальных технологий. Наша субъектность оказывается не оппозиционна доминирующим в конкретной исторической эпохе нормам и ценностям, а, скорее, представляет собой процесс аутопозиса или самооформления, включающий непрерывный, комплексный и ответственный диалог с этими нормами и ценностями, в том числе и религиозными.

Кризис секуляризма как эссенциалистской веры в аксиомы секулярного или эксклюзивного гуманизма – универсализм, субъектность и рациональность – это текущая современность, ситуация постмодерна, затрагивающая не только близкую нам европейскую культуру, базирующуюся на иудео-христианских воззрениях, но и множество других конфессионально фундированных культур. Поэтому постсекуляризм можно рассматривать как глобальную тенденцию эволюции гуманистических проектов, не отрицающих всех философских идей и социальных практик современной эпохи, а частично преодолевающую и преобразующую их.

Литература

1. Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). — М.: ББИ, 2017. 967 с.

ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ НА ПИТАНИЕ И ЗДОРОВЬЕ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Ларькина Алина Вячеславовна
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
larkina2015@list.ru

Научный руководитель: канд. филос. н. Демина Нина Александровна
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
nndeom@mail.ru

В данной статье рассматриваются особенности питания различных религиозных групп в настоящее время, а также влияние религиозного питания на состояние здоровья современного человека.

Ключевые слова: современное питание, режим питания, религиозные группы, религия, выбор человека, влияние религии.

THE INFLUENCE OF RELIGIOUS VIEWS ON THE NUTRITION AND HEALTH OF MODERN MAN

Larkina Alina Vyacheslavovna
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
larkina2015@list.ru
Scientific supervisor: candidate of philosophy, associate professor Demina Nina Alexandrovna
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
nndeom@mail.ru

This article examines the nutritional characteristics of various religious groups at the present time, as well as the influence of religious nutrition on the state of a modern person.

Keywords: modern nutrition, diet, religious groups, religion, human choice, influence of religion.

В современном мире питание человека и его образ жизни заметно меняются. Связано это с ускорением темпа жизни, появлением новых продуктов. Человек начинает все больше задумываться о правильном питании, о своем рационе и его сбалансированности, о качестве продуктов, которые он потребляет ежедневно.

Культура, традиции и религия оказывают существенное влияние на питание различных народов. Религия диктует свои правила как в отношении образа жизни человека, так и в отношении его питания и рациона.

В религии существует определенный свод правил, который регламентирует определенный список разрешенных и запрещенных к употреблению продуктов питания, а также способы обработки пищи. Существует и определенный режим питания, который человек, находясь в определенной религиозной группе, должен обязательно соблюдать.

Целью данного исследования является рассмотрение рациона питания различных религиозных групп, а также установление последствий влияния религиозного питания на здоровье и образ жизни современного человека на примере таких религий как христианство, ислам и иудаизм.

Христианство изначально зарождалось как единая религия, но в настоящее время существуют его православная, католическая и протестантская конфессии.

С греческого языка, православие, обозначает «ортодоксия». Понятием ортодоксия обозначается такой тип религиозного мышления, где вероучению и идеологии придают центральное, главное значение. Православие – это восточная ветвь христианской конфессии, которая преобладает в славянских странах.

Католичество или, другими словами, католицизм переводится с греческого языка как «все-ленский, всеобщий». Это наиболее массовая конфессия христианства. Католицизм преобладает в романских странах, таких как Испания, Португалия, Италия, Румыния, Франция.

Самой молодой на данный момент религией является ислам. В переводе с арабского языка ислам означает «покорность». В исламе есть два основных течения - суннизм и шиизм. Сунна в переводе с арабского языка означает «пример, образец», а термин шиизм происходит от слова «приверженец». Главной священной книгой ислама является Коран.

Религия иудаизм считается одной из древнейших религий мира. Данная религия является национальной еврейской религией.

Каковы же характерные особенности питания представителей данных религиозных направлений?

На протяжении длительного времени у всех народов мира складывались и формировались определенные кулинарные черты. Кулинарные черты народов образовывались исходя из множества факторов, таких как географическое положение, климат, определенные традиции, экономические возможности.

Посты существуют во всех религиях и являются средством для обновления и очищения души. В христианской религии, а именно в православии, Великий пост длится 40 дней подобно Иисусу Христу, который постился 40 дней перед Нагорной проповедью.

Во время Великого поста разрешается употреблять сырые или квашеные овощи, фрукты, вареные овощи без растительного масла, хлеб, существует разрешение на употребление рыбы в определенные дни.

Во всех постах является общим, то, что идет воздержание от мясных и молочных продуктов.

После Великого поста следовал церковный праздник Святая Пасха. Пасхальная трапеза включала в себя разнообразие в еде, начиная от мясных продуктов и яиц до хлебобулочных изделий, а именно куличей, а также творожной пасхи. Уместно отметить то, что яйца являются уникальным продуктом, поскольку именно в яйцах содержатся все незаменимые аминокислоты.

В исламской религии вся пища подразделяется на три категории: халяль - разрешенные продукты, харам - запрещенные продукты и макрух, не запрещенные продукты, но употреблять их нежелательно. Запрещается употреблять мясо «нечистых животных», также блюда, в которые входит кровь, мертвечину, рыбу, которая не имеет чешуи, спиртные напитки, мясо хищных рыб.

В мусульманской религии существует обязательный пост Рамадан, согласно которому, употреблять продукты питания и напитки разрешено лишь после заката солнца, то есть в ночное время. Также в рационе поста не должны присутствовать жареные, жирные, сладкие продукты.

Характерными особенностями у иудеев является то, что вся пища делится на дозволенную, то есть кошерную и недозволенную, трефную. К кошерной пище относятся чистые млекопитающие, а именно жвачные парнокопытные, как домашние, так и дикие. Запрещено употреблять в пищу мясо свиньи, верблюда, водоплавающих, болотных, а также хищных птиц. Разрешено употреблять только ту рыбу, у которой легко снимается чешуя и имеется хотя бы один плавник.

В иудейской религии существуют также определенные правила ритуального убоя животных, а мясо, приготовленное в пищу, обязательно должно быть обескровлено. Запрещено употреблять вместе мясо и молоко.

Также в иудейской религии регламентируется соблюдение поста. Пост был установлен в великий день Очищения. В данный день запрещается пить, есть и даже разговаривать. Длится пост с вечера одного дня, до вечера следующего дня. Другим постом является день Отпущения, также называемый Судный день. Трапеза по случаю Судного дня включала в себя употребление бараньей или рыбьей головы, хлеба с медом, яблок, граната и фиников.

Пасха в иудейской религии отмечается ужином из мяса ягненка с вином. После Пасхи, в течение 7 дней, употребляется только пресный хлеб.

Таким образом, рассмотрев три религиозных направления, их рационы питания, можно сделать вывод о том, что данные рационы недостаточно сбалансированы, особенно во время поста, поскольку данный рацион не содержит нужного количества белков и жиров, которые необходимы для организма человека. Некоторые запреты, ограничения на продукты питания во время поста могут нанести вред тем людям, у которых есть заболевания органов пищеварительной системы. Также хочется отметить то, что нужно быть осторожным во время праздника Пасхи, поскольку голодание до нее, и употребление высококалорийной пищи во время праздника, не является рациональным питанием и так же может нанести вред организму человека.

Литература

1. Горохов С.А., Христов Т.Т. Религии народов мира. – М.: Кнорус, 2011 г.
2. Косидовский З. Часы веков. Тайны археологии. Легенды, мифы, находки. Серия: Анатомия истории. – М.: Остожье, 1997. – 496 с.
3. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. (ред.) Энциклопедия религий. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. — 1520 с.

СПОСОБ ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ КАК ОСНОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУР

Ломанов Павел Владимирович

Красноярский художественный музей имени В.И. Сурикова, Красноярск, Россия
lpv79@mail.ru

В публикации сравниваются концепции П.А. Сорокина и М.Фуко, которые можно понимать как варианты исторической типологии культур. У Сорокина это детально разработанная концепция, изложенная в работе «Социальная и культурная динамика» (1937-1941), в которой, как критерий для выделения типов культуры предлагается способ познания истины. Фуко свою концепцию детально не разработал, а лишь намечал ее в различных работах. Но в курсе лекций «Герменевтика субъекта», прочитанных в 1981-1982 учебном году, Фуко выделил два различных подхода к познанию истины, выявленные на различных этапах в развитии европейской культуры. Идею Фуко так же можно использовать как основание исторической типологии культур.

Ключевые слова: культура, типология, истина, духовность, философия, секуляризация

METHOD OF KNOWING THE TRUTH AS A BASIS OF HISTORICAL TYPOLOGY OF CULTURES

Lomanov Pavel Vladimirovich

The Krasnoyarsk Art Museum named after V.I. Surikov, Krasnoyarsk, Russia
lpv79@mail.ru

Brief abstract: The publication compares the concepts of P.A. Sorokin and M. Foucault, which can be understood as variants of the historical typology of cultures. For Sorokin, this is a detailed concept set forth in the work "Social and Cultural Dynamics" (1937-1941), in which, as a criterion for identifying types of culture, a method of cognizing the truth is proposed. Foucault did not elaborate his concept in detail, but only approached it in various works. But in the course of lectures "Hermeneutics of the Subject" (L'Hermeutique du sujet) delivered in the 1981-1982 academic year, Foucault identified two different approaches to the cognition of truth, identified at different stages in the development of European culture. Foucault's idea can also be used as the basis for a historical typology of cultures.

Key words: culture, typology, truth, spirituality, philosophy, secularization

Историческая типология культур одно из оснований истории культуры, социологии культуры, культурологии, и для выделения исторических типов культуры необходимо определится с четкими критериями. Большинство классических схем исторической типологии культур сложившихся в XIX-XX в.в. используют в качестве критериев произвольно взятые черты культуры. Концепции в которых критерии сравнения культур четко обозначены обладают особой научной ценностью. В этом контексте интересно рассмотреть и сравнить построения двух выдающихся ученых XX века - П.А. Сорокина и М.Фуко.

Питирим Александрович Сорокин и Мишель Фуко принадлежат к числу самых влиятельных социальных мыслителей XX столетия. Но это очень разные авторы. Сорокин, родившийся в 1889 году на 37 лет старше Фуко (1926 год рождения), он родился, вырос, получил образование и сформировался как ученый в России, а большую часть жизни (с вынужденной эмиграции в 1922 году до смерти в 1968) прожил в США. Мишель Фуко большую часть жизни провел в родной Франции, хотя отдельные периоды его карьеры связаны с Германией, Бразилией, Тунисом, Швецией, Польшей. Оба автора впитали научные и философские традиции своих стран, сформировались в рамках своих, специфических академических культур, имеющих множество различий.

Сорокин, поздно получивший высшее образование (в 1914 году в возрасте 25 лет) и в молодости участвовавший в революционном движении, большую часть жизни был «классическим» ученым, представителем академической культуры. Образ Фуко, хотя и преподававшего в высших учебных заведениях и ведущего научную работу, все же, был очень далек от классического имиджа ученого, он сам это подчеркивал: «Меня не интересует академический статус того, чем я занимаюсь, потому что моя единственная проблема — это моя собственная трансформация» [4, с. 132], часто его больше интересовали различные виды общественной деятельности, да и его научные и философские занятия

рассматривались им либо, как общественная деятельность, либо как своеобразные практики личностного развития (практики себя).

П.А. Сорокин, как ученый, был в общем, «чистым» социологом (насколько это вообще возможно, учитывая интегративность самого социологического знания). Мишеля Фуко историки науки и философии характеризуют и как социолога и как философа и как историка культуры, историка науки, историка знания. Сорокин и Фуко представители разных поколений, разных культур, разных научных направлений, использовавшие разные подходы и методы, занимавшиеся разными научными и философскими проблемами. Некоторые их построения и выводы вообще можно назвать диаметрально противоположными.

Тем не менее, оба мыслителя специально занимались проблемами истории и функционирования пенитенциарной системы, историей научного знания. Проблема власти для обоих стала одним из главных объектов научного и философского анализа. Важной научной темой для обоих авторов была сексуальность и ее социальные проявления. То есть, оба ученых интересовались общим кругом научных тем.

Есть проблема, в решении которой указанные мыслители оказались практически конгениальны. Это проблема исторической типологии культур, именно здесь можно провести наиболее выраженные параллели в их творчестве.

Историческая типология культур детально разработана П.А. Сорокиным в работах «Социальная и культурная динамика» (1937-1941) [2] и «Кризис нашего времени» (1941) [1]. Историк социологической мысли Е. Шацкий «концепцию социокультурных систем и их динамики» назвал «самым верхним этажом» социологии П.А. Сорокина [6, с. 320]. Указанные работы были написаны П.А. Сорокиным по-английски, и нет устоявшейся системы перевода на русский введенных ученым понятий. В общем Сорокин выделяет два основных культурных типа (суперсистемы, сверхсистемы): идеациональный (идеационный) и сенсетивный (чувственный), и два смешанных (один из которых отличаясь гармоничным смешением назван идеалистическим). В предлагаемой публикации нет возможности и необходимости подробного описания данной типологии. Важно другое, критерием выделения указанных культурных типов для П.А. Сорокина является способ познания истины. То, как познается истина (философская, научная, религиозная), каковы пути к ней, и как она сама (истина), в свою очередь, меняет познающего субъекта и общество, вот что, обобщенно можно назвать критерием при выделении Сорокиным «суперсистем». Здесь уместно процитировать самого Сорокина: «Эти три главные системы истины соответствуют нашим трем сверхсистемам культуры, а именно: идеациональной, идеалистической и чувственной системам истины и знания. Идеациональная истина - это истина открываемая милостью Божией через глашатаев (пророки, мистики, «отцы церкви»), обнаруживаемая сверхчувственным способом посредством мистического опыта, прямого откровения, божественной интуицией и вдохновением. Такая истина может быть названа истиной веры. Она непогрешима и дает адекватное знание о подлинно реальных ценностях. Чувственная истина суть истина чувств, постигаемая органами чувственного восприятия... Идеалистическая истина есть синтез двух других истин, то есть синтез созданный нашим разумом» [1, с. 463]. И еще: «Предварительно предложенная схема трех систем истины показывает, что каждая из них вытекает из основной посылки наших трех сверхсистем культуры. Если преобладает идеациональная культура, ее когнитивная система всегда выступает разновидностью обнаруженной истины веры; в чувственной культуре будет преобладать истина чувств; в идеалистической культуре человеческими умами будет руководить истина разума. С изменением доминирующей сверхсистемы культуры система истины подвергается соответствующим изменениям» [1, с.464].

Фуко к проблеме исторической типологии культур подошел в работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966) [5]. В ней он рассматривает те исторически изменяющиеся структуры (у М. Фуко «исторические априоры», обусловленные соотношением «слов и вещей»), которые обеспечивают содержание философии и науки на разных этапах исторического развития. Он называет их «эпистемами». В истории европейской культуры нового времени Фуко выделяет три «эпистемы»: ренессансную (прежде всего XVI век), классическую (XVII—XVIII в.в.) и современную (конец XVIII - начало XIX в.в. — новейшее время).

Но, как своеобразную историческую типологию культур у Фуко, можно рассматривать одну концепцию, к сожалению не развитую в полной мере, озвученную в курсе лекций, подготовленных и прочитанных в 1981-1982 учебном году в Коллеж де Франс под названием «Герменевтика субъекта» [3]. Центральной для понимания этой концепции является, выдвинутая в этой же работе, трактовка Фуко понятия «духовность».

Духовность для Фуко, это совокупность практик, связанных с процессом познания истины. Можно процитировать самого Фуко: «Назовем «философией» форму мышления, которая задается вопросом о том, что дает субъекту доступ к истине, форму мышления, которая пытается очертить условия и пределы доступности истины субъекту. И вот, если назвать это «философией», то, я думаю, можно было бы назвать «духовностью» те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине... «Духовностью» в таком случае, будет называться совокупность этих поисков, практик, опыта; это могут быть практики очищения, аскеза, отречение, обращение, изменение образа жизни и т. п., и из них-то и складывается та цена — причем дело идет уже не о познании, но о самом существовании субъекта, — которую он должен заплатить, чтобы получить доступ к истине... Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине. Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта, ибо такой, какой он есть, он неспособен к истине... Наконец, постулат духовности говорит о том, что доступ к истине, когда он действительно открывается, производит эффекты, которые, конечно же, суть следствие духовного усилия, совершаемого ради нее, но которые вместе с тем — уже что-то другое и что-то большее: я назвал бы это «эффектом обратного воздействия» истины на субъект» [3, с. 27].

К эпохам когда духовность определяла процесс познания истины Фуко относит античность, средние века и начало нового времени (другие культуры и периоды Фуко, занятый историей европейской мысли просто не рассматривает).

Но в истории мысли нового времени Фуко выделяет «картезианский момент», условный пункт поворота в отношении к истине: «Так вот, если мы совершим прыжок через ряд столетий, то можно сказать, что нынешняя эпоха началась (я хочу сказать, история истины вступила в свою современную фазу) в тот самый день, когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине, является условием ее доступности субъекту. Мне кажется, что именно здесь обретает свое место и смысл того, что я назвал «картезианским моментом», что вовсе не означает, что речь идет именно о Декарте, и что он то и был изобретателем такого подхода и первым, кто его применил. Я думаю, что современная эпоха в истории истины начинается с того мига, когда было допущено, что само познание и только оно позволяет подступиться к истине... И следствие этого, или, если хотите, другая сторона, это то, что доступ к истине, единственным условием которого отныне является само познание, не откроет в познании в качестве компенсации и осуществления ничего иного, кроме бесконечного продвижения познания. Этой точки озарения, исполненности, момента преобразования субъекта «обратным действием» истины, которое он испытывает на себе и которое встряхивает, понижает, преобразует его бытие, — всего этого больше нет... Познание откроет перед ним просто бесконечную перспективу движения вперед, пределов которому не видать и польза от которого в ходе истории получит осязаемое выражение лишь как институционализованное совмещение познаний или набор психологических и социальных благ, долженствующих воспоследовать — прежде всего, быть извлеченными — из истины, раз уж ее поиски повлекли за собой столько неудобств. Истина, как она есть сама по себе, больше не спасает субъекта. Определяя духовность как род практик, исходящих из постулата, который гласит, что субъект, как он есть, не способен прийти к истине, но что истина, как она есть, способна преобразить и спасти субъекта, скажем, что нынешняя эпоха отношений между субъектом и истиной начинается в тот день, когда оказывается, что субъект, как он есть, может прийти к истине, но что истина, как она есть, не может спасти субъекта» [3, с.32].

То есть, в концепции П.А. Сорокина идеационная суперсистема и культура характеризуется истиной данной свыше и определяющей сам образ социального бытия, всей культуры, а сенситивная, истиной открываемой чувственным опытом, не меняющей социальное бытие в принципе.

Если же продолжать логику Фуко, то в истории европейской цивилизации можно выделить две культуры, являющие собой и два этапа исторического развития, и два противоположных типа. Первый, основанный на представлении об истине, как о том, что требует определенных усилий в своем познании (а без них она и вовсе непознаваема), и при этом меняет познающего субъекта по мере приближения к ней, совокупность же этих усилий можно назвать «духовностью». Второй, где истина в принципе доступна и не способна изменить познающего субъекта. Второй тип культуры, по сути не знает и не предполагает духовности. М. Фуко выделяя «картезианский момент», как бы определяет границу между идеационным (согласно терминологии Сорокина) и сенситивным этапами в истории Европейской культуры. И Сорокин и Фуко указывают на то, что в рамках идеационной культуры (по Сорокину), или до «картезианского момента» в истории западной культуры по Фуко методы познания истины носят, в основном, характер религиозных практик: пророки, мистики, «отцы церкви»

названы Сорокиным «глашатаями» истины [1, с. 463], очищение, аскезу, отречение, обращение, изменение образа жизни (то есть религиозные духовные практики) Фуко включает в систему подготовки к принятию истины [3, с. 27]. Можно утверждать что Сорокин и Фуко нашли своеобразный «эпистемологический ключ» к проблеме секуляризации западной культуры нового и новейшего времени. Им стало господствующее в обществе представление о истине, пути к ней, возможности обладания ей, воздействия ее на познающего субъекта и далее на всю философскую и научную культуру.

Литература

1. Сорокин П.А. Кризис нашего времени // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992, - 543 с.
2. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006, - 1176 с.
3. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007,- 677 с.
4. Фуко М. Минималистское «Я» // Логос 2 (65) 2008, С. 123 - 134.
5. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994, - 407 с.
6. Шацкий Е. История социологической мысли. Т. II М.: Новое литературное обозрение, 2018, - 720 с.

УДК 141.5

ПИТАНИЕ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА: ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВЫБОРА

Степаненко Наталья Ивановна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
natashalovcova@mail.ru

Научный руководитель: канд. филос. наук, доцент Демина Нина Александровна
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
nndeom@mail.ru

В статье рассматриваются власть и свобода человека в выборе продуктов питания на примере сравнения функционального питания и фаст-фуда.

Ключевые слова: философия питания, свобода, власть, фаст-фуд, функциональное питание, нутриенты, заболевания, макдональдизация, дефицит.

NUTRITION AS A SOCIAL PRACTICE: THE PROBLEM OF FREEDOM OF CHOICE

Stepanenko Natalia Ivanovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
natashalovcova@mail.ru

Scientific supervisor: Candidate of Phil. sciences, Associate Professor Demina Nina Alexandrovna
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
nndeom@mail.ru

The article examines the power and freedom of a person in the choice of food by comparing functional nutrition and fast food.

Key words: nutrition philosophy, freedom, power, fast food, functional nutrition, nutrients, diseases, McDonaldization, deficiency.

Проблемой соотношения власти и свободы интересовались еще древние философы. Со времён античности и на протяжении всей истории человечества не было единого понимания этих категорий.

Например, Платон критерием свободы человека считал качество его души, которая формировалась добродетельностью. Что же касается власти, то ею нужно наделить тех людей, кто менее к ней стремится. Тогда «государство управляется лучше всего, и распри отсутствуют полностью...». С точки зрения Платона – это идеальное государство. Тем не менее, Платон большое значение придавал закону (произведение «Законы»): «Я вижу близкую гибель, – говорил он – того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью». Платон также упомянул свободу и в других рас-

суждениях о наилучшей форме управления (диалог «Государство»), где определил основу народовластия. С его точки зрения – это «чрезмерная свобода», всегда ведёт к тирании, главной целью которой является захват, удержание и использование власти [15].

Другой знаменитый философ Аристотель, напротив, считал общество свободных граждан наиболее благоприятной вариацией, где в полном объёме реализуются права и свободы граждан, в особенности, свобода от политического насилия.

Однако, несмотря на различные взгляды Платона и Аристотеля, они имеют нечто общее – это свобода для граждан, а не для рабов [16].

В настоящее время недостаточно изучено пространство между властью и свободой в поведении человека, касающегося выбора им продуктов питания. Способен ли человек выбирать продукты питания самостоятельно или рекламная пропаганда способна решить за человека, что он будет выбирать?

Что касается свободы выбора продуктов питания человеком в современном мире, то можно предположить, что не всегда он властен выбирать. Иногда человек поддается влиянию той же самой рекламы или пропаганды здоровых продуктов питания, которые ими не являются. Это касается таких сетей быстрого питания, как Макдональдс, KFC и других сетей, которые способны быстро и не дорого утолить голод.

Цель данной работы - исследование влияния власти на свободу выбора человеком питания в условиях современного, быстро развивающегося, высокотехнологического мира.

Властные отношения свойственны всем общественным системам и человеческим взаимоотношениям. Власть – не конкретное явление, а фактор всех без исключения отношений между людьми. Поэтому она неизбежна и нейтральна – бесспорно, в ней нет ни хорошего, ни плохого [13].

Свобода может рассматриваться с разных положений. Как философская категория она представляет собой – понятие культуры индивидуального ряда, определяющая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего планирования [8]; способность человека у активной деятельности в соответствии со своими намерениями, желаниями и интересами, в ходе которой он добивается поставленных перед ним целей [14].

Как юридическая, правовая категория свобода – рассматривается как защищённость человека от нежелательного воздействия, насилия, возможность определения поведения человека, имеющего конкретные, приписанные в Конституции Российской Федерации формы: свобода мысли и слова, вероисповедания, совести, перемещения, распоряжения своими способностями к труду и др.

Свобода в экономическом контексте включает в себя: возможность проявления своей воли на основании законов развития природы и общества; отсутствие стеснения и ограничений, связывающих общественно-политическую жизнь и деятельность какого-нибудь класса, всего общества или его членов [2].

На протяжении всего процесса человек вправе решать, что для него является наиболее желаемым, имеет наибольшую ценность и выгоду. Кроме того, в основе рыночных отношений лежит принцип хозяйственной свободы. Однако сам процесс выбора и степень его свободы являются в то же время и факторами благополучия человека, общественного благосостояния, выступающего в качестве суммарной величины благосостояния всех членов общества.

Как же человек осуществляет выбор продуктов питания под влиянием рекламы или самостоятельно?

Философия питания – это концепция производства продуктов питания, которая рассматривает питание как источник и результат здоровья [3].

Одним из аспектов является связь физического здоровья и душевного состояния человека с подбором сельскохозяйственной пищи, обладающей свежестью и чистотой. Современные утверждения заключаются в том, что свежие продукты содержат жизненно важные нутриенты, которые обычно теряются при тепловой обработке большинства из них. Дополнительные проблемы обнаруживаются в современных условиях, когда реклама вместе с тонкими цветовыми подсказками или соответствующими сенсорными сигналами скрывает присутствующие некачественные или даже токсичные ингредиенты. Большое разнообразие красителей и органических химикатов из непищевых источников стали ключевыми проблемами различных публикаций и движений за питание [12].

Одной из особенностей питания в современном мире является достаточно высокое потребление промышленно производимых продуктов питания. Такие продукты, как правило, проходят жесткую технологическую обработку, приводящую если не к полному уничтожению, то к существенному снижению содержания в них биологически активных компонентов: витаминов, минеральных ве-

ществ, аминокислот и других нутриентов, играющих существенную роль в процессе обмена веществ человеческого организма.

Дефицит подобных незаменимых нутриентов сопровождается снижением защитных сил организма к воздействию неблагоприятных факторов окружающей среды, формированию синдрома хронической усталости, астеничности, снижению умственной и физической работоспособности, снижению иммунитета [1].

Необходимо также отметить, что дефицит биологически активных веществ отмечается во всех регионах земного шара. В России происходящие экономические преобразования связаны с ухудшением рациона питания, уменьшением объёма производства продовольственных товаров, ростом цен на них и снижением платежеспособности населения. В результате этого за последнее время на 6-14% увеличилось потребление хлебобулочных изделий и картофеля и на 20-28% сократилось потребление овощей, плодов, молока, рыбопродуктов и мяса [1].

Эти дефекты питания вызывают устойчивое формирование неполноты в пищевом рационе россиян большинства незаменимых в питании нутриентов. Исследования Института питания РАМН свидетельствуют о том, что практически круглогодично у 90% обследуемых выявляется дефицит аскорбиновой кислоты, у 30-40% – снижение уровней содержания витаминов группы В, каротина, витамина Е. Большое количество населения недополучает с пищей кальция, железа, селен, йод, клетчатку и другие нутриенты [1].

Рассматривая власть и свободу с точки зрения современного питания человека, следует отметить, что свобода выбора продуктов питания не всегда выпадает на функциональную пищу. Сейчас все больше открываются сети быстрого питания, где большую часть предлагаемой пищи имеет не функциональное назначение. Например, продукты питания, которые проходили тепловую обработку во фритюре. Так, уже известно, что нагревание ненасыщенного растительного масла свыше ста градусов, образуется акриламид, то есть канцерогенное вещество. Согласно Рэю Питу, полиненасыщенные жирные кислоты (ПНЖК) в маслах выжитых из семян растений – это «настоящий яд для человека: они способны вызывать рак, диабет, ожирение, преждевременное старение, тромбозы, артрит и иммунодефицит [4].

Как пишет в своем произведении, Кэмпбелл К.: «В какие великие дни мы живем! Современная медицина обещает спасти нас от бедствий человечества с начала времен. Болезни, старость, немощь вскоре канут в Лету благодаря достижениям техники, генетики, фармацевтики, новым пищевым продуктам. Лекарство от рака вот-вот появится. Благодаря сплайсингу ДНК вредные и повреждённые гены будут заменены здоровыми. Практически ежедневно появляются новые чудодейственные лекарства, а геномодифицированные продукты в сочетании с продвинутыми технологиями обработки скоро превратят простой помидор, морковь или печенье в полноценный обед. Да что там! Может быть, скоро нам вообще не надо будет есть: достаточно проглотить таблетку со всеми необходимыми веществами» [7].

Только все эти обещания будут выполнены совсем не скоро. Пройдет несколько десятков лет, чтобы всё разработать и проверить на эффективность различную медицинскую технику, медицинские препараты и методы лечения. А тем самым человек все больше прибегает к нездоровой пище, особенно молодое поколение.

Согласно американскому социологу Джорджу Ритцеру, сегодня макдональдизация представляет собой процесс, благодаря основным принципам которого этот ресторан фаст-фуда добивается все большего доминирования в самых разных сферах жизни американского общества и остального мира. При этом под процессом «макдонильдизации» понимается не просто процесс распространения быстрого питания сети «Макдональдс» по всему миру, но, прежде всего, трансформацию функциональных принципов организации современной социальной жизни, способствующих её дальнейшей рационализации.

В своих трудах Ритцер во многом ссылается на теорию «формальной» рациональности Макса Вебера. В начале XX века Вебер предсказал такое общество, в котором люди заперты в рациональных структурах, где можно передвигаться только от одной рациональной системы к другой – от рационализированных образовательных учреждений к рационализированным рабочим местам, в рационализированные дома. Общество становится сетью рационализированных структур, из которых выбраться нельзя. Каждый фактор человеческого действия – предмет расчета, измерения и контроля. Ритцер развивает идеи рационализации Макса Вебера, изменяя их под реалии современного мира [10]. Такие заведения типа «Макдональдс» получают все большую популярность среди большинства населения. Но эти заведения способны развить многочисленные заболевания при употреблении предлагаемой пищи.

Среди жителей России у 47,6% мужчин и 35,6% женщин наблюдается избыточная масса тела. Об этом заявила глава Роспотребнадзора Анна Попова, передает портал «Здоровое питание». «Ожирение – у 19% мужчин и 27,6% женщин», – уточнила она. По словам Поповой, наиболее часто ожирение встречается у жителей Алтая, регионов Центрального федерального округа, Кузбасса и Еврейской автономной области [9].

По данным Минздрава России, расчет Росстата на 30.11.2020 года показывает, что с каждым годом все больше заболевают люди сахарным диабетом [11, 6]; болезнями, характеризующиеся повышенным кровяным давлением (гипертензия) [17, 6]; возникают злокачественные новообразования (рисунок 1) [5, 6].

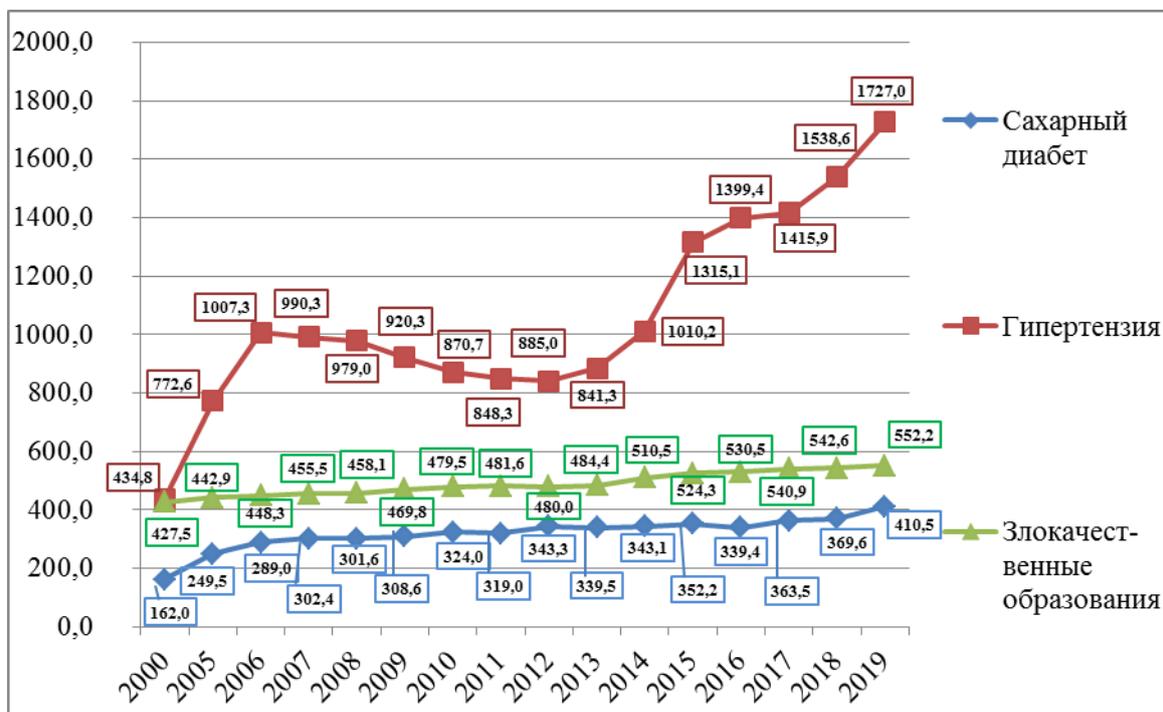


Рисунок 1 – Заболевание населения социально-значимые заболевания в России, тыс. чел.

Из рисунка следует, что с каждым годом заболевания сахарным диабетом, гипертензией и злокачественными образованиями увеличиваются. Если рассматривать двадцатилетний период заболеваний в процентном соотношении, то получаем такие результаты:

- заболеваемость сахарным диабетом возросла на 60,54%;
- болезни, характеризующиеся повышенным кровяным давлением (гипертензия) – на 74,82%;
- злокачественные новообразования – на 22,58%.

На все эти заболевания влияет питание человека. С повышением темпа жизни, человек меньше уделяет внимание приготовлению пищи дома и все больше прибегает к услугам доставки готовой пищи или ходит в рестораны и кафе быстрого питания.

Как утверждает Кэмпбелл на основании исследований его собственных и коллег:

1. То, что вы едите, намного сильнее влияет на здоровье, чем ДНК и большинство вредных веществ.
2. Пища может исцелить быстрее и эффективнее, чем большинство дорогих медицинских препаратов и самые серьезные хирургические операции. При этом побочные эффекты будут только благоприятными.
3. Правильным питанием можно предотвратить рак, заболевания сердца, сахарный диабет второго типа, инсульт, макулодистрофию, мигрень, эректильную дисфункцию и артрит, и этот список далеко не полон.
4. Начать правильно питаться никогда не поздно. Здоровая диета может обратить развитие многих этих болезней [7].

На основании вышесказанного можно сделать вывод, что переход от преобладания фаст-фуда к функциональному питанию должен иметь рациональный характер и быть связан с изменением основополагающих ценностных установок человека, касающихся его жизни и здоровья.

Литература

1. Азин, Д. Л. Формирование качества продовольственных товаров, обогащенных местным растительным сырьем. [Электронный ресурс] URL: <https://www.dissercat.com/content/formirovanie-kachestva-prodovolstvennykh-tovarov-obogashchennykh-mestnym-rastitelnyim-syrem> (дата обращения 30.10.2021).
2. Азрилиян, А.Н. Большой экономический словарь / под ред А.Н. Азрилияна. – 5-е изд. доп. и перераб. – М.: Институт новой экономики, 2002. – с. 469.
3. Поллан, М. Философия еды. Правда о питании. Как нам. Homo sapiens, питаться, чтобы быть предельно здоровыми / Майкл Поллан. – М.: Астрель, 2013. – с. 284.
4. Дубсон, И. Токсичность растительных масел. http://www.vedamost.info/2015/05/blog-post_86.html. (дата обращения 31.10.2021). – 2021.
5. Заболеваемость. Здоровоохранение. Федеральная служба государственной статистики. [Электронный ресурс] URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/13721> (дата обращения 31.10.2021). – 2021.
6. Здоровоохранение. Федеральная служба государственной статистики. URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/13721> (дата обращения: 26.10.2021).
7. Кэмпбелл, К. Полезная еда. Развенчание мифов о здоровом питании / Колин Кэмпбелл, Говард Джейкобсон; пер. с англ. Василия Горохова; [науч. ред. Л. Ионова]. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. – 384 с.
8. Новейший философский словарь / [Гл. науч. ред. и сост. Грицанов А. А.]. – Минск: [Изд. В. М. Скакун], 1999. – с. 877.
9. Попова назвала процент россиян с лишним весом. [Электронный ресурс] URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5f88fb789a794778dc9cf8c8c> (дата обращения 31.10.2021). – 2020.
10. Ритцер, Джордж. Магдональдизация общества 5 / Пер. с англ. А.В. Дмитриева. – М.: издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. – с. 592.
11. Статистика сахарного диабета. [Электронный ресурс] URL: <https://rusind.ru/statistika-saxarnogo-diabeta.html> (дата обращения 31.10.2021). – 2021.
12. Традиционная пища как выражение этнического самосознания. Ответственные редакторы: С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. – М.: Наука, 2001. – с. 293.
13. Тоффлер Э. Метаморфозы власти [Электронный ресурс] URL: http://royallib.com/book/toffler_elvin/metamorfozi_vlasti.html (дата обращения 30.10.2021).
14. Философский словарь. / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд. перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – с. 719.
15. Хаценко А.Н. Взаимодействие власти и свободы человека в современном мире // Научный журнал КубГАУ, – 2015. – №111. – с. 1-14; URL: <http://ej.kubagro.ru/2015/07/pdf/78.pdf> (дата обращения: 31.10.2021).
16. Черкесов Б.А. К вопросу о проблеме соотношения свободы и власти // Современные наукоемкие технологии. – 2006. – № 3. – с. 99-101; URL: <https://top-technologies.ru/ru/article/view?id=22605> (дата обращения: 26.10.2021).
17. Яшин, В.Н. Гипертоническая болезнь, по статистике, диагностирована у 40% населения России. [Электронный ресурс] URL: https://www.ng.ru/health/2021-06-08/8_8168_hypertension.html (дата обращения 31.10.2021). – 2021.

УКРЕПЛЕНИЕ ИНСТИТУТА СЕМЬИ ЧЕРЕЗ ЦЕРКОВЬ

Сторожева Анна Николаевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

email:storanya@yandex.ru

Дадаян Елена Владимировна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

email:dadaelena@yandex.ru

В настоящей статье рассматривается институт семьи в современном обществе. Дается понятие «семья» с разных научных и нормативно-правовых основ регулирования. Акцентируется внимание на отношения церкви к семье и наоборот. Делаются выводы, что задача, церкви это вдохновение молодежи, ориентирование ее на следование библейским идеалам брака и семьи.

Ключевые слова: церковь, семья, воспитание, «здоровая семья».

STRENGTHENING THE INSTITUTE OF THE FAMILY THROUGH THE CHURCH

Storozheva Anna Nikolaevna

Krasnoyarsk state agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

storanya@yandex.ru

Dadayan Elena Vladimirovna

Krasnoyarsk state agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

dadaelena@yandex.ru

This article examines the institution of the family in modern society. The concept of "family" is given from different scientific and legal frameworks of regulation. Attention is focused on the relationship of the church to the family and vice versa. It is concluded that the task of the church is to inspire young people, orienting them towards following the biblical ideals of marriage and family.

Key words: church, family, upbringing, "healthy family".

В настоящей статье речь пойдет о семье. Что понимается под семьей в современном мире? Как церковь влияет на укрепление семьи? Какова роль церкви в брачно-семейных отношениях? Эти и другие вопросы являются актуальными для исследования института семьи с призмы церкви.

Интересным представляется то факт, что понятие «семья» не закреплено в Семейном кодексе Российской Федерации. В соответствии с пунктом 1 статьи 12 СК РФ, в России для заключения брака необходимы взаимное добровольное согласие мужчины и женщины, вступающих в такой союз, и достижение ими брачного возраста [1].

И удивительно, что понятие «семья» дается в Федеральном законе от 24.10.1997 № 134-ФЗ «О прожиточном минимуме в Российской Федерации» и семья определяется как «лица, связанные родством и (или) свойством, совместно проживающие и ведущие совместное хозяйство» [2].

Семью рассматривают в двух аспектах.

Первый как социальный институт – это объединение граждан, основанное на браке или родстве, связанное личными неимущественными и имущественными отношениями и воспитанием детей.

Второй как юридический институт – это объединение граждан, имеющих права и обязанности, вытекающие из брака, родства, воспитания детей.

А можно ли церковь считать семьей? Если это также объединение граждан, связанное личными неимущественными и имущественными отношениями и духовным воспитанием.

Как утверждают служители церкви - церковь это объединение, единство людей в Боге. Церковь самим существованием Своим утверждает, «с нами Бог»! Как повествует евангелист Матфей, Иисус Христос сказал: «...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20). Епископы и священники — не представители Бога, не заместители Его, а свидетели Божьего участия в нашей жизни. И христианскую семью важно понимать как «малую церковь», т.е. единство нескольких любящих друг друга людей, скрепленных живой верой в Бога.

Ответственность родителей во многом схожа с ответственностью церковного духовенства: родители тоже призваны стать в первую очередь «свидетелями», т.е. примерами христианской жизни и веры. Нельзя говорить о христианском воспитании детей в семье, если в ней не осуществляется жизнь «малой церкви».

Многие служители считают, что семья как социальный институт оказывается под угрозой распада и вырождения. Чтобы дать убедительный ответ на вызовы секулярного мировоззрения, христиане, должны опираться, прежде всего, на Священное Писание и опыт Церкви.

В библейском понимании брак и семья представляют собой изначальную форму коллективного, «соборного» бытия, к которому человек призван Самим Творцом. Жизнь человека не ограничивается тесными рамками индивидуального существования: человек во всей полноте реализуется как личность не сам по себе, но в духовном общении с Богом и ближним [3].

Семья в христианском понимании — это союз мужчины и женщины, основанный не просто на взаимном влечении, страсти или общих интересах, а на стремлении жить вместе и быть «домашней церковью» (Кол 4:15). «Где муж, и жена, и дети в согласии и любви соединены узами добродетели, там посреди Христос», — пишет св. Иоанн Златоуст.

Современный мир стремительно развивается и бросает серьезные вызовы духовному благополучию семьи. По статистике только 10% из 100 семей будет близка к богу. Так как «здоровая семья» - это семья, нуждающаяся в противостоянии от разврата, насилия и других негативных явлений в обществе.

Поэтому роль церкви очень велика в формировании здоровой семьи. Необходимо вдохновлять молодежь, ориентировать ее на следование библейским идеалам брака и семьи. Надо это делать всеми доступными средствами — через проповедь в храмах, через выступления в средствах массовой информации, приложения, через произведения искусства, через дошкольные, школьные программы и систему образования в целом.

Литература

1. Семейный кодекс РФ// Консультант Плюс: Законодательство.
2. Федеральный закон РФ от 24.10.1997 № 134-ФЗ «О прожиточном минимуме в Российской Федерации»//Консультант Плюс: Законодательство.
3. Доклад председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона <http://www.patriarchia.ru> (дата обращения 1.11.2021).

УДК 140.81

«НЕ-ФИЛОСОФИЯ» ФРАНСУА ЛАРИЮЭЛЛЯ КАК ПРОЕКТ НЕБИНАРНОГО «ЕДИНОГО» И «СИНТАКСИСА РЕАЛЬНОГО»

Шакир Ратмир Александрович

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

ratmirshak@gmail.com

Статья посвящена концептуальному раскрытию одного из самых любопытных и неодиозных философских проектов континентальной философии, известному в философском пространстве Европы как «не-философия» Ф. Ларюэлля. Выступая в качестве нового способа построения онтогносеологии, «не-философия» является полезным и достаточно гибким инструментом современной социальной аналитики, благодаря развертываю стратегии «синтаксиса реального», суть которой будет постепенно представлена в тексте.

Ключевые слова: реальное-Одно, Трансцендентализм, «не-философия», актор, «синтаксис реального», Единое, этос науки, бинаризм, радикализм.

«THE NON-PHILOSOPHY» OF FRANCOIS LARUELLE AS A PROJECT OF A NONBINARARY «UNIFIED» AND «SYNTAX OF THE REAL»

Shakir Ratmir

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia

ratmirshak@gmail.com

The article is devoted to the conceptual disclosure of one of the most curious and neo-odious philosophical projects of continental philosophy, known in the philosophical space of Europe as F. Laruelle's «non-philosophy». Acting as a new way of constructing onto-epistemology, «non-philosophy» is a useful and flexible enough tool of modern social analytics, thanks to the deployment of the strategy of "syntax of the real", the essence of which will gradually be presented in the text.

Key words: real-One, Transcendentalism, «non-philosophy», actor, «syntax of the real», Unified, ethos of science, binarisms, radicalism.

Франсуа Ларюэль является одним из знаковых мыслителей для современного этапа развития как континентальной традиции философствования, так и международного социально-гуманитарного дискурса. Уникальность его философского подхода заключается в представлении радикального имманентизма как стратегии отхода от метафизической концепции разделения бытия на бинаризм и размежевания «Единого» на отдельные локальные предметности-универсумы. Само «Единое» Ларюэль переосмысливает в качестве онтического основания идентичности или общности (сообщности) отдельных локализованных предметностей, которые, словно пересобираются усилиями контекстуальной междисциплинарности в «расщепленную целостность», где, целиком и полностью, и обнаруживается присутствие Высшего бытия. В ходе представления такой стратегии происходит перевертывание классической метафизики с ног на голову, поскольку она означает ситуацию обхода линии мысли от Платона до А. Бадью, в которой трансцендентализм поддерживается и утверждается в качестве ключевого условия, необходимого для обоснования реальности.

Данная стратегия и установка на выражение «синтаксиса реального», основанного на принципе односторонней дуальности составляют содержательное ядро его «не-философии» (или «нестандартной философии», или «генерической науки»). «Не-философия» Ларюэля в своем становлении начинается, как может показаться, с самого банального – с критики предшествующих философских концепций и традиций, но тут есть одно «но» – сильное основание – характер детерриторизации различных идей в тело и этос науки. Философия, с позиции мыслителя, во взаимодействии с иными предметностями, раскрывается в его авторской метафорике в качестве «детской болезни мысли, находящейся на стадии зеркала и нарциссистского ощущения всемогущества» [1]. Данная метафора позволяет вывести умозаключение о том, как происходит пересечение философии и науки, а именно, философия в данном процессе неэффективна и неполноценна, поскольку она всегда старается иерархически доминировать над тем, что в нее вводится, преобразуя объект ввода из автономной предметности в собственное контекстуальное и приращенное «зеркало». Таким образом, философия не преобразуется, а постоянно и рекурсивно воспроизводится, все четче выражая неспособность к самостоятельному решению проблем своих самости и предметности, параллельно ограничивая созидательный потенциал и конструктивность любой дисциплинарной предметности, на основе которой готовится указанное контекстуальное «зеркало».

«Не-философия» же, наоборот, репрезентирует отличную стратегию детерриторизации философии, в которой приоритетность отдается науке, а не философии, но это не подразумевает позитивистской попытки выстроить из философии лишь описательную науку, а только переформатировать основания взаимодействия с другими предметностями. Ларюэль пишет: «Дело не обстоит так, что философия должна стать строгой наукой: она этого сделать не может... Однако должна быть изобретена строгая неэмпирическая наука, теория, которая предшествует философии и будет наукой философии. Стать научной – это сущностный предикат и телос философии, некий неопределенный проект» [2].

Что же касается принципа «односторонней дуальности», то он показывает некоторую асимметричную бинарную связку отношений, которой Ларюэль не дает конечной определенности, как и всей «не-философии», но в то же самое время, она раскрывается в своих репрезентативных представлениях, среди которых важнейшим будет являться корпускулярно-волновой дуализм. В нем интерпретируемое соотношение между волной и частицей хорошо накладывается на контур Единого как «расщепленной целостности» локальных предметностей, объединенных особой идентичностью. Другими словами, «односторонняя дуальность» происходя из квантово-механической некоммутативности (неспособности к изменениям), условно показывает, что предметности, подобно квантовым частицам, могут находиться в различных пространственных или контекстуальных плоскостях, но будут сообщаться друг с другом, выстраивая прочную корреляцию и взаимозависимость. Подобное представление продиктовано стремлением к свободному и открытому дискурсу равного диалога, освобожденного от довлеющего влияния методологии дуализма и примата строгих бинарных оппозиций. Включение «односторонней дуальности» как нефилософского принципа, порожденного иной предметностью, в тело философии превратит последнюю в «не-философию». Попытка выделить конститутивную особенность связок отношений «односторонней дуальности» выражается в том, что один из акторов дуальной пары отвергает стремление к отождествлению со вторым актором, вовсе избегая строгого и прямого контакта с ним, тогда как второй актер словно тянется к первому, квантируется, после чего начинает ассоциативно приравни-

вать себя к нему. Таким образом, принцип «односторонней дуальности» повествует о ситуациях, когда в бинарных связках один актер ищет «взаимности», а второй – игнорирует по различным причинам первый.

А теперь, про «синтаксис реального». Радикализация имманентизма напрямую связана с реализмом «не-философии». Термин «не-философия» (как и другие ее авторские обозначения) относится к теоретической позиции, которая дает возможность применять любое философское содержание, сформированное в своей предметности или относящееся к конкретному подходу, без установления прямого контекстуального сообщения с ним, т.е. вне изначально заданной предметности – Ларюэлли данную позицию определяет, как «синтаксис реального». Приращение реального на основе односторонней дуальности выстраивает нейтральную контекстуальность – двойную автономию (относительно радикальную и радикально относительную) реального-Одного (имеется в виду конкретная предметность) по отношению к философии. Реальное-Одно сосредотачивается лишь на себе самом, что в понятийном языке французского мыслителя определяется в качестве «детерминации-в-последней-инстанции». Следом за развертыванием «синтаксиса реального», выражающего реальное-Одно, идет фаза «клонирования», когда содержательная часть предметности воспроизводится вглубь себя самой через основания равной связи с «Иным».

Поскольку «не-философия» Ларюэлли являет себя перед нами как сложноимплицитный проект с динамической перспективой развития, то она подразумевает сложность конечного определения своих значений, без обращения к предметным репрезентациям. В свою очередь, наука, приобщенная к философским концептам по новым связкам отношений «односторонней дуальности» реализует себя для конечного достижения эффекта реального. В такой ситуации, процесс концептуализации каких-либо идей реализуется не на базе трансцендентализма философии, но меняется под влиянием ситуационно-контекстной травмы несовпадения рассматриваемых предметностей, проявленной на основе автономии реального-Одного. Любой новый концепт, основанный на радикальном имманентизме подразумевает обращение к нестандартным мыслительным инструментам, к иному языку и контекстуальностям, которые отчасти будут обладать чертами трансцендентализма. Эти черты появляются не в предметностях науки или телоса философии, а как результат перевода эмпирического опыта реального в пределы абстракции, представляющей гротескный Абсолют. Трансцендентализм может возникнуть тогда, когда эмпирический опыт наделяется ложным смыслом. Реальное-Одно может оставлять свой след только через смыслополагание, выходящее и становящееся маркером смыслового фона, со временем ничего не значащего. Этот след является описательно-аффективным и строгим по той причине, что в нем реализуется задача денотации источников реального-Одного. Описательно-аффективный трансцендентализм присущ художественной плоскости, он более хаотичен, тогда как строгий трансцендентализм – научной сфере. Если в концепте будут содержаться интенции несовместимых фрагментов мышления, то в своей мыслеформе и эйдетической природе он будет ужасен.

Отсюда вытекают некоторые вопросы – как можно радикализировать подобные концепты для реализации имманентизма и обеспечить «клонирование» реального-Одного с точки зрения «не-философии»? Строгое и точное объяснение подразумевает лишь внешнее описание проявлений реального и принятие точки зрения, резонирующей с перестройкой самого «реального», осуществленной в соответствии с его акторной репрезентацией. Любая философская система для воплощения радикализированных мыслей должна быть дезорганизована и получить статус самореферентности.

Вместе с тем, необходимо свести к минимуму часть трансцендентализма в философских системах, путем вывода этой части из их номологического содержания, для преобразования в динамичный, автономный и радикальный своей имманентностью концепт, подобный греческой *chora*, т.к. только в таком состоянии философская система будет зависеть не от своего автора или линии философского вопрошания, а от эффектов реального.

Как считает сам Ларюэлли, в мире существует лишь три таких радикальных концептуальных системы. К ним он относил гностическое христианство, психоанализ и марксизм. Например, гностическая разновидность христианства избавлена от философско-теологического влияния и основана на чистом «образе Христа» как радикальном концепте имманентизма религии. В гностическом христианстве меньше от теологии и философии, чем в более поздних его разновидностях, а значит его концепты поддаются радикализации продуктивнее и проще. Способ применения «синтаксиса реального», который Ларюэлли излагает в своей «не-философии» связан с использованием радикализированных концептов для трактования конкретных фрагментов действительности. Особенность такого способа выражается в том, что, например, психоаналитические или марксистские концепты, используемые в интерпретации, не делают из автора идейного сторонника марксизма или психоанализа.

С точки зрения французского мыслителя, указанные радикальные концептуальные системы успешно описывают эффекты реального, как след перенесенной травмы реального-Одного. Точка сингулярности такого опыта возвышается до утверждения, образующего некую универсалию, сосредоточенную в фактике данности такого опыта. Это утверждение отделяется от процедур субъективизации – несмотря на то, что актор перевода опыта в абстракцию ссылается на сам опыт – а значит, не навязывает контекстуальность определенного культурного, классового, расового значения в качестве универсалии, которая лишь скрывает обобщение собственной субъективной позиции.

Здесь остается важный вопрос – в сфере искусства нужна ли подобная радикализация, которая может привести к резкому философскому обнищанию, предлагаемая «не-философией»?

Философия всегда подразумевает концептуальную направленность на образование самодостаточного универсума понимания и объяснения, который в своем онто-гносеологическом статусе будет претендовать на «детерминацию-в-последней-инстанции», занимающей место самого реального. Такой универсум зависит от характера концептуального движения радикализации, в которое будут вшиты все интенции определяющего понимания. Сфера искусства же в своем основании подходит максимально близко к философии через сопричастность к эстетическому пониманию бытия. Философский универсум является онто-космологической конструкцией. В ней представлена упорядоченная организация представлений, которые стремятся сублимировать и заменить реальное. Несмотря на тесную взаимозависимость с философией, выстроенной посредством особого звена – эстетики, сфера искусства выступает как еретическое отклонение от духа философии. Это выражается в аффективных отклонениях, выходящих за пределы философского послания, например, художественного подвига. В творческом акте данный подвиг реализуется как освобождение себя от «идеи», как то, что превосходит исходное намерение в своей радикальности и благодаря своей необработанной материальности может удивить философского актора, которым является также и художник. Действующая почти автономно инстанция прожитого приводит к распаду господствующего философского субъекта, сводя его к еретически мятежному реальному – отправной точке всех процессов отчуждения, ведущих к учреждению говорящего субъекта. Философия задействуется, будучи постоянно подвергнутой проверкам со стороны чистого прожитого. Прожитое или прочувствованное — это на деле эффект реального, вводимый философским намерением и желанием. Желание или намерение — это событие реального, предшествующее философской трансформации. Философские системы всегда поглощаются телом *соча* и уже подчиняется инстанции.

Проект «не-философии» Ларюэля находится между двумя противоположными способами детерриторизации, несмотря на это, выстроена отлично и функционирует крайне эффективно, осуществляя взаимную нейтрализацию опасных свойств этих способов. Квантовая метафорика включает и активно эксплуатирует обширный фонд квантово-механических содержаний и предметностей, однако базис «не-философии» не приобретает очертания физикалистской методологии. Отсюда следует заключить, что в рамках ларюэлевских построений именно трансцендентальный уровень сознания с присущими ему составляющими и формами может при имманентном понимании реального — придать языку силу адекватности и более четкого понимания. Ларюэль сначала утверждает возможность видения в соответствии с Одним (с имманентным Реальным), а затем проецирует этот потенциал соответствия Реальному на язык, вовлекая в сферу адекватности не только аксиомы, но и имена, идея адекватности которых либо вызывает религиозные аллюзии, либо активизирует идею об именах как свернутых предложениях и предложениях как распутившихся именах.

Литература

1. Laruelle 2011 – Laruelle F. Le concept de non-photographie (The concept of non-photography): édition bilingue. Falmouth; New York: Urbanomic: Sequence Press, 2011, p. 99.
2. Laruelle 2012b – Laruelle F. A Rigorous Science of Man // Laruelle F. From Decision to Heresy. Experiments in Non-Standard Thought. Falmouth: Urbanomic: Sequence, 2012? p. 51-52.
3. Ларюэль Ф. Представление не-философии // Философия и культура. 2011. № 4.
4. Ларюэль Ф. Два этических начала в технологическом мире // Философская антропология. Электронный научный журнал. 2015. Том 1. № 1 (http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/phan/PhAn_RUS.pdf)
5. Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/Baht_AvtGer/02.php)
6. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999.

**ПРИДУМАННОЕ ВРЕМЯ: К ИСТОРИОСОФСКОЙ КРИТИКЕ РОМАНТИЗИРОВАННЫХ
ХАРАКТЕРИСТИК СОДЕРЖАНИЯ ИСТОРИИ ЗАПАДНОГО НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Яковлев Валентин Валентинович
Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия
v-yakovlev@yandex.ru

В тезисах определяются пути историософской критики романтизированных характеристик содержания истории западного Нового времени.

Ключевые слова: историософия, симулякр, Античность, Средние века, Новое время, Платон, Аристотель, Ф. Петрарка, Ф. Бьондо, Дж. А. Бусси, К. М. Келлер, А. Ф. Лосев

**FICTIONAL TIME: ON THE HISTORIOSOPHICAL CRITICISM OF THE ROMANTICIZED
CHARACTERISTICS OF THE CONTENT OF THE HISTORY OF THE WESTERN
MODERN PERIOD**

Yakovlev Valentin Valentinovich
Tyumen state university, Tyumen, Russia
v-yakovlev@yandex.ru

The theses define the ways of historiosophical criticism of the romanticized characteristics of the content of the history of the Western Modern period.

Key words: Historiosophy, Simulacrum, Antiquity, Middle Ages, Modern Period, Plato, Aristotle, F. Petrarch, F. Biondo, J. A. Bussi, Ch. M. Keller, A. F. Losev

Введение. Основные положения историко-хронологической и историософской концепции деления истории европейских стран и народов на Античную (Древнюю), Средневековую и Новую эпохи были разработаны в XIV–XVII вв. Общеизвестно, что одними из ключевых фигур в создании этой концепции были итальянские гуманисты эпохи Возрождения – поэт и эрудит Франческо Петрарка (итал. Francesco Petrarca; 1304–1374 гг.) [7], интеллектуал и историк Флавио Бьондо (итал. Flavio Biondo, лат. Flavius Blondus; 1388 / 1392–1463 гг.) [5], а также филолог и историк, епископ Алерии (Aleria) – Джованни Андреа Бусси (итал. Giovanni Andrea Bussi, корсиканский Giovan de' Bussi, лат. Joannes Andreae; 1417–1475 гг.) [8]. Окончательное оформление указанной концепции обычно связывают с именем крупного немецкого учёного и историка Кристофа Мартина Келлера / Христофора Целлариуса (нем. Christoph Martin Keller, лат. Christophorus Cellarius; 1634 / 1638–1707 гг.) [6]. Историко-хронологические и историософские выкладки именно этих исследователей лежат в основе общепринятой современной периодизации истории европейских (и ближневосточных) стран и народов последних трёх тысяч лет: эпоху Античности соотносят с историей греко-римского мира с I тыс. до н. э. по IV–V вв. н. э., эпоху Средних веков – с историей стран и народов Европы и Ближнего Востока с IV–V по XV–XVI вв., а далее – применительно к истории европейских и ближневосточных стран и народов фиксируют наступление Нового времени (с недавних пор сначала – раннего Нового времени), распространяя семантику этого нового времени уже практически на всю мировую историю.

Вообще, историософскую сущность рассматриваемой трёхчленной периодизации истории на протяжении уже нескольких столетий и вплоть до наших дней, как правило, принято отображать в комбинации двух устойчивых историософских оценочных моделей, а именно: в (зачастую – резких) негативно-скептических и / или сдержанно-снисходительных характеристиках содержания (событий, процессов, явлений) истории западноевропейских Средних веков, с одной стороны, и в разного рода романтизированных характеристиках содержания истории греко-римской Античности и уже западного, в целом, Нового времени, с другой. Вполне справедливо считается, что эти историософские оценочные модели напрямую соотносятся с соответствующими идеями ренессансных гуманистов. Например, в посвящённой Средним векам современной энциклопедической статье прочтём: «Бьондо развил мысль Ф. Петрарки о «тёмных веках», отделявших античность от Нового времени» [4].

Под романтизированными характеристиками содержания истории греко-римской Античности и западного Нового времени автор настоящих тезисов понимает характеристики, необоснованно украшающие это содержание. По мнению автора, такие характеристики нуждаются в историософских переосмыслении, уточнении и перепроверке. В частности, в центре внимания в настоящих тезисах – ряд устойчивых (клишированных) романтизированных характеристик некоторых событий, про-

цессов, явлений истории западного Нового времени. Как полагает автор, наличие таких и подобных необоснованных характеристик фундировало и оправдывало в прошлом и поныне продолжает фундировать и оправдывать негативные стороны характеризованного содержания истории западного Нового времени. Таким образом, цель тезисов состоит в определении путей историософской критики романтизированных характеристик содержания истории западного Нового времени. Значительным методологическим потенциалом в этой связи обладают теоретико-методологические размышления выдающегося советского, русского филолога и философа Алексея Фёдоровича Лосева (1893–1988 гг.) о некоторых устойчивых характеристиках Возрождения (препятствующих, как можно понять, помимо всего прочего, правильному осмыслению сущности данной эпохи) [2].

Думается, допустимо определить следующие пути историософской критики романтизированных характеристик содержания истории западного Нового времени. **Критика всеобъемлющей романтизации содержания (событий, процессов, явлений) истории западного Нового времени.** Под всеобъемлющей романтизацией содержания (событий, процессов, явлений) истории западного Нового времени автор тезисов понимает разные формы восприятия и преподнесения Нового времени в качестве своеобразной «эпохи-преодоления» Средних веков как «тёмных веков». Указанная романтизация (опять же, напрямую соотносящаяся с соответствующими идеями ренессансных гуманистов) заключается, например, в наделении нововременных рационализма, эмпиризма, и т. п. познавательных направлений и мыслительных практик характеристиками (якобы) главным образом положительных событий, процессов, явлений, способствовавших преодолению «мракобесия Средневековья» – созданию неких универсальных и наилучших систем организации социального и личностного существования во всём многообразии их проявления, «восстановлению» ценности научных знаний, «освобождению» этих знаний от теологических догм (секуляризации мышления), и т. д., и т. п.

При этом, например, игнорируется и нивелируется колоссальный и определяющий вклад деятелей средневекового католицизма в создание и надёжное функционирование уникальных европейских социально-политической, культурно-религиозной, образовательной и др. систем, без наличия которых просто бы не состоялось оформления феномена «европейскости» вообще, и не произошло бы никакой «научной революции» Нового времени в частности.

Критика романтизации социально-политических революций Нового времени. Романтизация социально-политических революций Нового времени, в первую очередь – Английской революции (1640–1660-х гг.) и Французской революции (1789–1799 гг.) заключается, например, в наделении этих революций характеристиками (якобы) главным образом положительных событий, процессов, явлений, способствовавших формированию западной демократии – своеобразного собирательного вида государственного устройства, более совершенного по сравнению с древними, средневековыми и современными демократическими и недемократическими видами государственного устройства.

При этом, например, игнорируются и нивелируются отрицательные и без преувеличения мрачнейшие стороны Английской и Французской революций, связанные, с тем, что эти революции по существу являлись кровавыми государственными переворотами, сопровождавшимися убийством законных государей, многолетними братоубийственными междоусобными войнами, и проч. Удивительным образом не принимается во внимание также, например, и то, что признанные классики античной философско-политической мысли – Платон (427–347 гг. до н. э.) и Аристотель (384–322 гг. до н. э.), мягко говоря, не относили демократию к лучшим видам государственного устройства (если, конечно, исходить из того, что в критике демократии эти философы стремились объективировать истину, а не свои личные социально-политические предпочтения) [1, кн. 3, с. 457; 3, кн. 8, с. 328].

Критика романтизации «великих географических открытий» Нового времени. Романтизация «великих географических открытий» Нового времени (совершённых в кон. XV – сер. XVII вв.) заключается, например, в наделении соответствующих дальних торгово-завоевательных океанских и морских экспедиций европейцев характеристиками (якобы) главным образом положительных событий, процессов, явлений, способствовавших социально-политическому, культурно-религиозному и иному развитию коренных народов Нового Света, Индии, Африки, Австралии и др. соответствующих территорий.

При этом, например, игнорируются и нивелируются отрицательные и без преувеличения мрачнейшие стороны «открытий», связанные с тем, что эти «открытия» очень скоро слились с европейскими конкистой и вооружёнными завоеваниями земель и целых континентов, сопровождавшимися физическим истреблением, порабощением коренных народов, а также тотальным уничтожением всевозможных проявлений их социально-политической, культурно-религиозной и иной самобытности, исторической памяти. Чего стоит только печально известная деятельность конкистадоров по планомерной физической ликвидации своеобразных литературы и «библиотек» мезоамериканских и

жноамериканских индейцев, приведшая к тому, что значительная часть доколумбовой истории коренных народов Центральной и Южной Америк оказалась попросту невозможной.

Критика романтизации европейской Реформации Нового времени. Романтизация европейской Реформации Нового времени (ключевые события которой произошли в XVI–XVII вв.) заключается, например, в наделянии деятельности реформаторов и их последователей характеристиками (якобы) главным образом положительных событий, процессов, явлений, способствовавших восстановлению исконного христианского вероучения, пресечению всевозможных злоупотреблений Римской Курии, и т. д., и т. п.

При этом, например, игнорируются и нивелируются отрицательные и без преувеличения мрачайшие стороны Реформации, связанные с тем, что реформационные идеи, к сожалению, использовались для разжигания религиозно-направленной междоусобной, конфессиональной и международной вражды. Данное обстоятельство в той или иной степени отчётливо проявилось в событиях Крестьянской войны в Германии (1524–1525 гг.), религиозных войн во Франции (вторая пол. XVI в.), Тридцатилетней войны (1618–1648 гг.), Английской и Французской революций, и т. д., и т. п. И нет никакой возможности отрицать, что отмеченные и другие вооружённые противостояния и конфликты в Европе Нового времени, прямо или косвенно спровоцированные либо подпитываемые реформационными идеями, измеряются просто колоссальным числом жертв.

Критика романтизации Просвещения. Романтизация Просвещения (как своеобразных кульминационной эпохи и идейного направления Нового времени, датируемых второй пол. XVII – кон. XVIII / нач. XIX вв.) заключается, например, в наделянии деятельности просветителей и их последователей характеристиками (якобы) главным образом положительных событий, процессов, явлений, способствовавших распространению и утверждению доктрин неоспоримого, «естественного» превосходства науки и разума над религией и верой, формированию универсальных «эталонов» научных знаний и всевозможных искусств, становлению западных и уже мировых правовых, законодательских, судебных институтов, и т. д. и т. п.

При этом игнорируются и нивелируются отрицательные и без преувеличения мрачайшие стороны Просвещения, связанные, например, с тем, что просветительские идеи проецировались по большей части и в основном на западноевропейское и западное общество, уживаясь с работорговлей и целенаправленной колониальной экспансией, практикуемых европейскими странами, и вылившихся в буквальное удушение социумов и культур коренных народов колоний, надолго, а нередко и навсегда пресекавшее всевозможные проявления их самобытности. Кроме того, окончательно оформившиеся в эпоху Просвещения идеи западноевропейской и западной, в целом, исключительности неоднократно находили и продолжают находить свои до крайностей отрицательные проявления практически во всех международных конфликтах и войнах XVII–XXI вв.

Заключение. Таким образом, в тезисах определены пути историософской критики романтизированных характеристик содержания истории западного Нового времени. Вне всякого сомнения, набор таких путей может быть расширен, как может быть расширена и аргументация определённых выше путей критики. В заключение следует подчеркнуть, что смысл произведённой историософской критики абсолютно не сводится к отрицанию всевозможных многочисленных положительных достижений западного Нового времени. Этот смысл состоит в способствовании осознанию, к сожалению, необоснованности и, буквально, надуманности – придуманности многих романтизированных характеристик содержания истории западного Нового времени, придуманности и идеологически-суггестивной направленности...самого понятия «Новое время». А такое осознание, в свою очередь, может способствовать выстраиванию более взвешенных и достоверных, во-первых, характеристик содержания рассматриваемой исторической эпохи и других исторических эпох, и, во-вторых, историко-хронологических и историософских периодизаций.

В целом, можно отметить, что описанные и другие романтизированные характеристики содержания истории западного Нового времени, конечно же, призваны поддерживать главный историко-хронологический и историософский – суггестивный симулякр Запада: общее представление об этой эпохе как о некоем (якобы) главным образом положительном периоде человеческой истории, в котором западные народы, пройдя через болезненные, но необходимые и целительные испытания, (якобы) создали некие универсальные и наилучшие системы организации социального и личностного существования во всём многообразии их проявления, которые являются образцами и примерами для подражания и распространения по всему миру.

Однако произведённая в тезисах историософская критика ряда устойчивых (клишированных) романтизированных характеристик некоторых событий, процессов, явлений истории западного Нового времени позволяет разглядеть в этих событиях, процессах, явлениях маркеры тяжелейшего и про-

тиворечивого периода истории Запада, отмеченного множественными социально-политическими, культурно-религиозными и др. шоками и трагедиями, которые пришлось пережить западному обществу, или которые были вызваны этим обществом. Среди первых шоков и трагедий – упомянутые Реформация (ставшая, безусловно, следствием глубочайшего кризиса католицизма (но не христианства вообще)), жесточайшие и катастрофические государственные междоусобицы и революции. Среди вторых шоков и трагедий – упомянутые подпитываемые идеями европейской исключительности и европоцентризма кровопролитная и губительная конкиста, беспощадный колониализм, внешние захватнические войны.

К тому же, если вдуматься, имевшие место на Западе в Новое время обозначенные отрицание ценности истории Средних веков (фактически – отрицание ценности продолжительного периода собственной истории), религиозные распри, государственные междоусобицы и революции вряд ли являются хорошими образцами и примерами для подражания. Как не могут считаться такими образцами и примерами обозначенные события внешней экспансии и агрессии Запада (не связанные с самообороной и защитой национального достоинства). Тогда возникает вопрос: являются ли созданные западными народами в Новое время по сути дела на основе разного рода насилия – системы организации социального и личностного существования во всём многообразии их проявления – универсальными и наилучшими системами?

Литература

1. Аристотель. Политика / Аристотель // Его же. Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375–644.
2. Лосев А. Ф. Исторический смысл эстетики Возрождения / А. Ф. Лосев // Его же. Эстетика Возрождения : Исторический смысл эстетики Возрождения. – М. : Мысль, 1998. – С. 641–735.
3. Платон. Государство / Платон // Его же. Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 79–420.
4. Филиппов И. С. Средние века [Электронный ресурс] / И. С. Филиппов // Большая российская энциклопедия. Электронная версия (2017). – Электрон. дан. – URL: https://bigenc.ru/world_history/text/4161520 (дата обращения: 04.11.2021).
5. Blondus Flavius. Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades / Flavius Blondus. – Venezia : Octavianus Scotus, 16.7. 1483. – 372 [л.].
6. Cellarius Christoph. Christophori Cellarii Historia universalis breviter ac perspicue exposita, in antiquam, et medii aevi ae novam divisa, cum notis perpetuis / Christoph Cellarius. – Editio 8, prioribus multo emendatior et summarüs aucta. – Ienae : sumtu Io. Felicis Bielckii, 1730. – 12, [8] 552 p.
7. Francisci Petrarchae... Opera quae extant omnia. In quibus praeter Theologica, Naturalis, Moralisque Philosophiae praecepta, liberalium quoque artium Encyclopediam, Historiarum thesaurum, et Poesis divinam quandam vim, pari cum sermonis maiestate, coniuncta invenies. Adiecimus eiusdem authoris, quae hetrusco sermone scripsit carmina... Haec quidem omnia... a... mendis... repurgata... atque... restituta... et in tomos quator distincta... / Francesco Petrarca. – Basileae [Basel] : per Sebastianum Henricpetri, 3.1581.
8. Plinius Secundus, Caius. Historia naturalis / Caius Plinius Secundus ; ed. Johannes Andreae, episcopus Aleriensis. – Venezia : Nicolaus Jenson, 1472. – 358 [л.].

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
<i>Айснер Л.Ю., Наумов О.Д.</i> ИТОГИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КВАЗИРЕЛИГИОЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ В ПЕРСПЕКТИВЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ	4
<i>Айснер Л.Ю., Наумов О.Д.</i> ОПЫТ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО В МОДУСАХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ	6
<i>Баринова С.Г.</i> МОДЕРНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА КАК ПРИЧИНА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ	9
<i>Бармашова Т.И.</i> Ч. ТЕЙЛОР О ПОНИМАНИИ СЕКУЛЯРИЗМА В КОНТЕКСТЕ БАЗОВЫХ ЦЕЛЕВЫХ УСТАНОВОК ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ	11
<i>Батманков Т.О.</i> ПРОБЛЕМА «ВЕРЫ» В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ОСМЫСЛЕНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	14
<i>Богатова Е.В.</i> СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННЫХ УПРАВЛЕНЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ: НЕКОТОРЫЕ ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ	16
<i>Дадаян Е.В., Сторожева А.Н.</i> «ПСЕВДОЦЕРКОВНЫЕ» ТЕЧЕНИЯ КАК ОДИН ИЗ ФАКТОРОВ, ОКАЗЫВАЮЩИХ ВЛИЯНИЕ НА ПСИХИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ ЗДОРОВЬЯ ГРАЖДАНИНА	18
<i>Демина Н.А.</i> ОБЩЕСТВЕННАЯ РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ В ПОСТПАНДЕМИЧЕСКУЮ ЭПОХУ	21
<i>Думов А.В.</i> БАЙЕСОВСКИЙ ПОДХОД К ПОНИМАНИЮ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ	23
<i>Замесина Я.А., Степанов В.Р.</i> ЧЕЛОВЕК И ТЕХНИКА: ГРАНИ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ	26
<i>Илларионов Г.А.</i> ИГРОВЫЕ РЕЛИГИИ И ИГРОВЫЕ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ	28
<i>Колмаков В.Ю., Курбатова С.М.</i> КОГНИТИВНОЕ СУДЕБНОЕ ПРАВО И ПРОБЛЕМЫ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА	33
<i>Колмаков В.Ю., Курбатова С.М.</i> ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО СЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА	38
<i>Конникова Л.Ю.</i> ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ	41
<i>Круглов В. Л.</i> ИДЕОЛОГЕМЫ СЕКУЛЯРНОСТИ КАК АНТИТЕЗА «МИРСКОМУ ОПЫТУ» ВЕРЫ: СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И СЕКУЛЯРИЗМЫ	43
<i>Круглова И.Н., Медведева Т.А.</i> ГРЕЧЕСКАЯ ПАЙДЕЯ И ХРИСТИАНСТВО: СТОЛКНОВЕНИЕ КУЛЬТУР	47
<i>Круглова И.Н.</i> СЕКУЛЯРНЫЙ ВЕК: ВЫБОР ИСТОРИИ	49
<i>Кубасова Я.В.</i> НЕВЕРИЕ КАК НОВЫЙ ФОРМАТ ВЕРЫ	53
<i>Кудашов В.И.</i> ПОСТСЕКУЛЯРНОСТЬ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО КРИЗИСА ГУМАНИЗМА	56

<i>Ларькина А.В.</i> ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ НА ПИТАНИЕ И ЗДОРОВЬЕ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА	58
<i>Ломанов П.В.</i> СПОСОБ ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ КАК ОСНОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУР	60
<i>Степаненко Н.И.</i> ПИТАНИЕ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА: ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВЫБОРА	63
<i>Сторожева А.Н., Дадаян Е.В.</i> УКРЕПЛЕНИЕ ИНСТИТУТА СЕМЬИ ЧЕРЕЗ ЦЕРКОВЬ	68
<i>Шакир Р.А.</i> «НЕ-ФИЛОСОФИЯ» ФРАНСУА ЛАРЮЭЛЛЯ КАК ПРОЕКТ НЕБИНАРНОГО «ЕДИНОГО» И «СИНТАКСИСА РЕАЛЬНОГО»	69
<i>Яковлев В. В.</i> ПРИДУМАННОЕ ВРЕМЯ: К ИСТОРИСОФСКОЙ КРИТИКЕ РОМАНТИЗИРОВАННЫХ ХАРАКТЕРИСТИК СОДЕРЖАНИЯ ИСТОРИИ ЗАПАДНОГО НОВОГО ВРЕМЕНИ	73

СЕКУЛЯРНЫЙ ВЕК: ВЫЗОВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ

*Материалы Национальной научной конференции,
посвященной Всемирному дню философии
18 ноября 2021 г.*

Редакционная коллегия:

*И. Н. Круглова, д-р филос. наук, профессор
Н. А. Демина, канд. филос. наук, доцент
Л. Ю. Конникова, канд. культурологии, доцент*

Электронное издание

Издается в авторской редакции

Подписано в свет 30.11.2021. Регистрационный номер 154
Редакционно-издательский центр Красноярского государственного аграрного
университета 660017, Красноярск, ул. Ленина, 117