

Кошкарров Анатолий Геннадьевич

МЕХАНИЗМЫ РАСПАДА И СОХРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Данная работа посвящена проблеме кризиса религиозной культуры в индустриальном обществе. Автор рассматривает механизмы взаимной трансляции друг другу своих "ценностей" христианского мировоззрения и индустриального общества. В заключении автор приходит к выводу, что указанные процессы обусловили как положительные, так и отрицательные проявления индустриальной культуры, которые проделали путь от секуляризационных установок до десекуляризационных тенденций.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/5-4/30.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 5 (11): в 4-х ч. Ч. IV. С. 112-118. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/5-4/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

APPANAGE VILLAGE OF VELIKII USTYUG DISTRICT OF VOLOGDA PROVINCE
AND REFORM OF THE 26TH OF JUNE 1863

Petr Pavlovich Kotov, Ph. D. in History, Associate Professor
Department of Russian History, Ethnography and Archeology
Syktvykar State University
kotovpetr55@mail.ru

The author analyzes the development of appanage village of Velikii Ustyug district of Vologda province from its formation to serfdom abolition, pays special attention to the structure of peasant land use and the estimation of volumes and burden of duties and obligations and characterizes the implementation and outcomes of the reform of the 26th of June 1863.

Key words and phrases: appanage peasants; land use; agriculture; duties and obligations structure; non-agricultural activity; appanage village reform.

УДК 008:316.722

Данная работа посвящена проблеме кризиса религиозной культуры в индустриальном обществе. Автор рассматривает механизмы взаимной трансляции друг другу своих «ценностей» христианского мировоззрения и индустриального общества. В заключении автор приходит к выводу, что указанные процессы обусловили как положительные, так и отрицательные проявления индустриальной культуры, которые проделали путь от секуляризационных установок до десекуляризационных тенденций.

Ключевые слова и фразы: культура; секуляризация; индустриальное общество; религия; трансформация; консерватизм; традиция; кризис.

Анатолий Геннадьевич Кошкар

Кафедра отечественной истории и методики преподавания истории
Кузбасская государственная педагогическая академия
koshkaroff@mail.ru

МЕХАНИЗМЫ РАСПАДА И СОХРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ
В ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ[©]

Индустриальное общество способствовало кардинальному переосмыслению жизни европейского социума в его культурно-исторических, социально-экономических и политических перспективах. Со сменой Средневековой эпохи на эпоху Возрождения в Европе произошли изменения, связанные с переустройством правящих политических сил, культурных перераспределений и религиозных установок. Эти изменения и являются центром внимания в представленной статье.

Дадим определение индустриальному обществу.

Индустриальное общество - это общество, в основе своей содержащее общий язык и культуру, сосредоточенную на умножении материальных благ, путем урбанизации, распространения грамотности, расширения избирательных прав населения, применения достижений науки во всех сферах общественной жизни. Это общество, в котором действует развитая и сложная система разделения труда при высокой степени его специализации.

Период поздней Античности и Средние века знаменовались становлением и развитием христианства. Это время процветания традиционного доиндустриального общества. В этом обществе, где природные процессы, такие как смена времен года, календарные сельскохозяйственные мероприятия: возделывание земли, сеяние семян, высадка саженцев и многое другое, ориентировали человека рассматривать мир сквозь призму живых образов, окружающей его природы.

Религиозная жизнь и участие в ней посредством церковного круга богослужений гармонично ассоциировала человеческое существование как часть этих природных процессов, которые, в конечном счете, давали и церковным проповедникам повод находить в возделывании земли, сеянии семян и росте всяких растений конкретные параллели единения человека с Богом. Наблюдение за природными процессами, непосредственное соприкосновение с землей и ее «дарами», контролирование агрокультурных процессов раскрывали перед человеком видение себя как части природных процессов, над которыми промыляет Бог. М. Хайдеггер заметил, что патриархальный крестьянский быт имеет «особый опыт пространства, который осуществляется в игре четырех начал: божественного и смертного, земного и небесного. Вместилищем такого пространства является дом, храм, поле» [9, с. 413-414]. Такое представление гармонично вписывалось в христианское представление о провиденциальности, характерное как для православия, так и для католицизма. С той

разницей, что католицизм провиденциализм рассматривал сквозь призму богословского юрицизма, а православию - через органическое соединение с Абсолютом.

С развитием индустриального общества усиливался кризис, связанный с отрывом человека от ценностей традиционного общества. Стереотипы мышления менялись. Человек постепенно отошел от возделывания земли и вошел в индустриальное пространство, где встретил станки, заготовки, материалы и прочие атрибуты машинного производства.

На заводе процесс производства зависел от человека. Если печи не будут потухать, и материалы производства будут поставляться своевременно, то с конвейера будет выходить ничем не отличающийся по виду и качеству продукт. Человек заступает на место Творца. Он стал видеть во всем лишь самого себя, «размахнулся до фигуры «господина земли». В подобном ощущении «Бог теряет все святое и высокое и унижается до роли простой причины» [Там же, с. 415].

В индустриальном обществе человек воспринимает окружающий мир не как часть своего бытия, не как гармоничное и мирное лоно своего рождения и возрастания, а как не принадлежащий ему склад материальных ценностей. Н. Бердяев это явление называл природой, прошедшей через акт человека, подчиненной его целям и превращенной, благодаря этому, из организма в организацию [25, с. 73]. Машинные стали, своего рода, изолянтами между окружающим миром и человеком. При этом, преподнесены дары природы человеку, индустриализация затмила собой и развенчала природные явления. Мир перестал восприниматься как античный гармоничный космос и превратился в *Mundos* - универсум, представляющий безграничное поле для властного человеческого вмешательства.

Для Н. Бердяева, вследствие развития производительных материальных сил, произошло «порабощение человеческой личности природой и общественной средой» [3, с. 142]. Вещь стала выше человека, так как человек сделался орудием производства продуктов. «Можно установить три стадии в истории человечества - природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную. Этому соответствует различное отношение духа к природе - погруженность духа в природу; выделение духа из природы и образование особой сферы духовности; активное овладение духом природы, господство над ней» [4, с. 8]. Благодаря технике, произошел процесс разрушения старых тел и создания новых, совсем не похожих на тела органические, создались «тела организованные» [Там же, с. 11].

С. Н. Булгаков утверждал, что в окружающем его обществе наблюдалось как «организмом» «побеждает» механизм, причем этим он не упраздняется как причинность. Можно сказать, что весь мировой и исторический процесс вытекает из противоречия между механизмом, или вечностью, и организмом, или жизнью, и из стремления природы преодолеть в себе механизм как начало необходимости, с тем, чтобы преобразоваться в организм как начало космической свободы, торжество жизни, *панзоизм*» [5, с. 84]. Здесь его рассуждения расходятся с мнением Н. Бердяева. Речь идет о порабощении «общественного человеческого организма» «машинами». Для С. Н. Булгакова наука не способна устроить рай на земле, т.к. она получает только некоторый привкус хозяйственности. «Связь науки с техникой или технологический характер науки представляется одним из наиболее важных свойств научного знания, с которыми должна считаться философия науки, не следует распространять этого на всю науку и прямо ставить знак равенства между наукой и техникой, направленной на разрешение хозяйственных задач» [Там же, с. 188].

В начальной фазе развития индустриального общества произошла Реформация, в ходе которой значительная часть европейского человечества критически пересмотрела свои религиозные традиции, обнаружив в них плевелы казенной религии или, по слову протопресвитера А. Шмемана, «социально-политического тотема». Поэтому, «начиная с Возрождения, все то, что определяло собой историю, что вдохновляло, взрывало, меняло человеческую судьбу, уже не было христианским, а на глубине было восстанием против него. И еще на большей глубине - восстанием против измены христианства самому себе» [35, с. 84].

Протестантизм гармоничным образом сочетал свое мировоззрение с индустриальными приобретениями. Образ искусственной вещи, «мертвой природы», механизма противопоставлялся протестантизмом XVII века явлениям живой природы как выражение высшей духовности в противоположность ветхой «душевности» [16, с. 11].

Протестантская «этика» благоговела и благословляла технический прогресс. Для протестантизма свойственно было утверждать, что спасение человека предопределено Богом и совершается личной верой [17, с. 45]. Проверить предопределенность к спасению проще всего материальным благосостоянием. Богат - предопределен, беден - не предопределен. Индивидуализм протестантизма был противопоставлен общинности и соборности католицизма, где всем социальным слоям горожан находилось место.

Подтверждение этому находим в таком европейском явлении XVII века как нетерпение к нищим и безумцам (юродивым). С 1650 по 1750 годы в Гамбурге, Лионе, Париже, «были созданы солидные по своим размерам учреждения, чтобы заключать туда не только безумных, но и стариков, больных, безработных, бездельников, проституток, то есть всех, кто не вписывался в рамки формирующегося общественного порядка. Индустриальное капиталистическое общество не могло терпеть существования сообществ праздношатающихся. Из полумиллиона жителей, что в ту пору насчитывало парижское население, шесть тысяч оказались в заключении. В подобных учреждениях не допускалось и мысли о лечении: всех заключенных просто принуждали к каторжному труду» [31, с. 14-15]. Этот ли «стимул» имел в виду Ж. Кальвин, когда рассуждал о лени и добродетели: «Человек, которого учат, что в нем нет ничего доброго и что он пребывает в нужде и подчинен необходимости, должен, тем не менее, понимать, что его долг - стремиться к добру,

которого в нем нет, и к свободе, которой он лишен. Тем самым он получит даже более сильный стимул к реализации этого стремления, чем если бы его убеждали, что он является высшей добродетелью мира. Всякому ясно, насколько необходимо это последнее, а именно, пробуждать человека от беспечности и лени» [10].

Благодаря деятелям реформации Промысел Божий оказался под сомнением. На этом фоне провиденциализм получил себе «оппонента» в виде деизма. Деистические интуиции, проникнув в европейскую культуру, внесли в нее ощущение того, что полноправный хозяин Вселенной - человек, а Бог отстранился, стал «праздным» (*deus otiosus*). Деистическое богословие нашло себе поддержку в виднейших мыслителях своего времени, таких как: Герберт Чербери, Дэвид Юм, Мари-Франсуа, Вольтер, Жан-Жак Руссо, Жан Лерон, Д'Аламбер, Лейбниц и др. Однако «как предмет религиозного поклонения, Бог деистов был всего лишь призраком живого Бога <...> Как предмет чистой философской спекуляции, Он был чуть больше мифа, смертный приговор которому бесповоротно вынес Спиноза. Позабыв “Того, Кто есть”, а вместе с Ним и истинный смысл проблемы существования, Фонтенель, Вольтер, Руссо, а вслед за ними и многие другие естественным образом вернулись к самой поверхностной интерпретации проблемы конечных причин. В результате Бог превратился в “часовщика” Фонтенеля и Вольтера, в верховного конструктора огромной машины, которой является этот мир. Короче говоря, Бог снова стал тем, кем Он уже был в “Тимее” Платона: Демиургом, с той лишь разницей, что на сей раз, прежде чем упорядочить свой мир, этот Демиург посоветовался с Ньютоном» [8].

Лозунг Френсиса Бэкона: «Знание-Сила» начал входить в свой апогей. «Ибо люди, восхищаясь ложными силами духа и прославляя их, обходят и теряют истинные его силы» [6, с. 57]. Богословские проблемы на время покинули доминирующие философские позиции. На их место пришел секулярный научный поиск.

Если Средние века ограничивали мир в сравнении с Творцом, то эта традиция в эпоху гуманизма подвергается ревизии. Сначала с позиций: Бог бесконечен актуально, а мир в возможности (потенциально) [14, с. 173]; потом потенциальность мира превратилась в актуальную бесконечность [26, с. 299]. Наделив природу актуальной бесконечностью, её поместили на место Творца. Появилась логическая модель: живой бесконечный Бог, живая бесконечная Природа. Если Бог и природа бесконечны, значит между ними нет разницы. Значит или все существующее Бог (пантеизм) или все - природа (материализм). Ни в одной из названных концепций не оставили места средневековой идее о том, что человек создан по образу Божию, что «ведет не только к мысли о равенстве Бога и человека или даже к мысли о независимости от Бога; из нее вытекает и то центральное для гуманизма убеждение, что в каждом человеке заключается все человечество» [30].

Таким образом, творческие способности интеллектуалов постепенно начали переключаться со средневековых богословских ориентиров на новые предметы, далекие от религиозных исканий. Сэнсуализм и эмпиризм объявляются доминантой познания.

О религии уже все сказано. И ориентировать интеллект к религиозным вопросам уже не дело чести. Размышления о Боге «есть проявление любознательности и не могут быть причислены к делам благочестия. Тот, кто спорит о Боге, стремится не столько к распространению веры в Бога - в которого и без того все веруют, - сколько к упрочению собственного авторитета» [7, с. 260-261].

Истина там, где достоверность и перепроверяемость. Ницше заметил, что со времен Декарта «все философы покушаются на старое понятие “душа”, под видом критики понятий “субъект” и “предикат”, - это значит: покушаются на основную предпосылку христианского учения. Новейшая философия как теоретико-познавательный скепсис, скрытно или явно, антихристианская, хотя, говоря для более тонкого слуха, она отнюдь не антирелигиозна. Некогда верили в “душу”, как верили в грамматику и грамматический субъект; говорили, “я” есть условие; “мысль” - предикат и обусловлено, - мышление есть деятельность, к которой должен быть примыслен субъект в качестве причины. И вот стали пробовать с упорством и хитростью, достойными удивления, нельзя ли выбраться из этой сети» [19, с. 55].

Новое время выбрало новое направление исследований: происхождение самого знания. Джон Локк писал: «Так как моей целью является исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и согласия, то я не буду теперь заниматься физическим изучением души. Я не буду вдаваться в исследования о том, в чем ее сущность, вследствие каких движений души и перемен в нашем теле мы получаем любые ощущения через свои органы чувств или идеи в своем разуме, зависят ли при своем образовании некоторые или все эти идеи от материи или не зависят. Как ни интересны и ни любопытны все эти вопросы, я не буду касаться их, поскольку они лежат за пределами моей задачи. Для моей настоящей цели достаточно изучить познавательные способности человека, как они применяются к объектам, с которыми имеют дело» [18, с. 91]. «Знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности. Когда мы будем знать свои силы, мы будем лучше знать, что можем предпринять с надеждой на успех» [Там же, с. 94].

Если человек не будет знать своего гносеологического потенциала, то он подвергается опасности ошибочного догматизма или скептицизма.

И вот эпоха Просвещения, ища знания, веру в то, что силами человеческого знания можно совершенствовать человеческое общество. Прогресс - это продукт человеческих исканий и стремлений. Если человек сам творит научно-технический прогресс, мораль, культуру и т.д., то это его заслуга, а не Божественных сил. Также, детерминированность, предопределенность и другие виды несвободы представлялись абсурдными. У человека есть разум и человек свободен. И Божественное, и детерминированное отбрасываются, так как блекнут перед человеческой свободой и разумом. «Разум» предшественников Э. Канта подвергся критике [11].

Теологические проекции человеческого сознания долгое время находились на высоком пьедестале человеческой истории. Теологию на «месте святом» стали притеснять разнообразные тенденции. Как было показано выше, солипсизм, эмпиризм, деизм, пантеизм, атеизм последовательно сменяли друг друга. Это был естественный процесс, в котором религиозные тенденции и максимы мыслителями просто отсекались.

Хорошо это описал Ф. Ницше, который показал, как тот самый культурно-исторический фон (в терминологии Ницше - «Истинный мир») стал «наконец басней». Более того, убедил современников в том, что жизнь кончается там, где начинается «Царствие Божие». «“Истинный мир” - идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, следовательно, опровергнутая идея - упраздним ее!» [19]. Ницше поставил диагноз эпохе, которая «убила Бога» и которой ничего не остается, как очистить историческое пространство, для того чтобы наступила переоценка ценностей. Таким образом, тенденция нового вида покаяния, не имеющего религиозной основы, вошла в интеллектуальный рацион европейца¹.

Путь Заратустры представился как «жертвенный и суровый путь, путь горний, в нем есть совершенно своеобразный аскетизм духа. Жертва и аскетизм возможны не только во имя исполнения заповедей Бога, но также и во имя высшего достоинства и творческого призвания человека. Человек не должен быть рабом суеты мира, он должен быть свободен от низших стихий мира во имя своего творческого и царственного назначения. Человек не может допустить себя до того, чтобы быть распиленным “миром”» [22, с. 404]. Несмотря на то что Ницше возмущался от домашнего и прирученного христианского Бога, он сам так и не смог, по мнению Ясперса, «освободился от постулатов трансценденталистской религии, а лишь поставил на место Бога сверхчеловека» [36].

Если в Средние века слово Бог писали с большой буквы, а человек - с маленькой, то с эпохи Возрождения, с которой и совпадают индустриальные революции, и до эпохи Просвещения все чаще понятия Бог и человек уравниваются, а в некоторых местах понятие Бог изымается из смысловой матрицы европейской культуры и трансформируется в простые «проекции свойств человека и природы, превращенные в самостоятельные существа» [20, с. 28]. Культурные ценности, порожденные христианством, переходят в область сомнительных ценностей, т.к. способствуют ослаблению инстинкта, отказу от влечений [29, с. 103], без чего невозможно помыслить современное общество и государство.

Если в Средние века европеец занимается поисками смысла жизни в рамках религиозных традиций, используя при этом разные духовные молитвенные правила (медитативные практики - Запад, исихазм - Восток), то в новое время творческая энергия, которой приобретает молитва, реализуется для стяжания новых научных данных. Сублимация духовных феноменов и переживаний в область научных откровений. Как для исихаста нужно отрешаться от всего чувственного, так и для феноменолога требуется «эпохе» (греч. «воздержание от суждений»), таков первый этап для феноменологической редукции. «“Воздержание от суждений” способствует тому, что мы переключаемся с реального мира в “естественной установке” на жизнь самого сознания, занимаем позицию не в мире, но в “чистой субъективности”, как бы приостанавливая все наши суждения относительно существования или несуществования предмета» [28, с. 47]. В формировании новых религиозных представлений традиционная религиозность, построенная на предании, для исследователя показала сомнительной «не по причине какого-то атеизма, но в опыте мышления, которому в онто-теологии раскрылось еще *непомысленное* единство сущности метафизики. И тем не менее, эта сущность метафизики все еще остается для мышления наиболее достойным предметом мысли, пока оно не обрывает, произвольно и потому неуклюже, разговор с доставшимся ему от истории преданием» [33].

В традиционном обществе человек ощущал мир в концентрической перспективе, в которой вся жизнь располагается вокруг общины, где время как бы замирало внутри агрокультурных циклов, наперекор индустриальному- линейному, где бытие не воспринимается как конкретное место и время проживания, где индивид является центром. Пространство-время означает «открытость, просвечивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего» [32, с. 399]. С прошлого, минуя настоящее, бытие реализуется в будущем. Человек может быть человеком только тогда, когда встал внутри этого «тройного протяжения и выстоял определяющую это протяжение отклоняющее-отказывающую близость» [Там же, с. 401]. Для такой схемы настоящее не имеет ценности. В традиционном обществе бытие создается вокруг очага, в индустриальном - в будущем, минуя настоящее. Но это будущее - бытие в смерти. На место физического мира приходит «метафизический мир». Настоящее обесценено. М. Хайдеггер подобное состояние назвал Мир *Man*, который «подсказывает» человеку «отказаться от своей свободы... стать “как все”... Мир *Man* строится на практике отчуждения... личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности... это - стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, т.е. смерти» [24, с. 136]. Это же имел в виду К. Леонтьев, когда утверждал, что «прогресс как таковой представляет отрицательную ценность» [27, с. 257].

Итак, сначала обесценивание теологии потом природы, а после и наступила своего рода «антропологическая энтропия» [12, с. 119] или разчеловечивание человека, превращение его в индустриальный механизм. И «индустриальная психология» работала именно на такое решение вопроса.

Новые материалы, технологии, коммуникационные системы, строительство больших многоквартирных домов позволили перераспределить время, некогда отводимое на обслуживание социальных нужд у населения городов. Возникла проблема досуга горожан или, в определении Д. Рисмона, «общества досуга» [2, с. 13]. Для

¹ Напомню, греческое слово *μετάνοια* (покаяние) дословно на русский язык переводится как «перемена ума».

средних обывателей смыслом жизни стало строительство комфортного существования: квартира, обстановка, машина, развлечения и т.д. Для другого, более состоятельного круга людей, сам досуг стал смыслом жизни.

Окружающий мир все больше стал связываться с научно-техническим прогрессом и отрываться от религиозных традиций. По мысли Е. Трубецкого, ошеломляющие головокружительные успехи современной науки и техники, столь же быстрое падение человека и человечества утвердило себя как безусловное начало поведения, «которому должно быть подчинено все в человеческой жизни. В особенности современное государство, с его аморализмом, с его стремлением использовать всю культуру как средство для осуществления животных целей коллективного эгоизма» [27, с. 258]. С одной стороны, констатация довольно печальная, а с другой, - банкротство «существующих правил означает прелюдию к поиску новых» [15, с. 101].

Кризис индустриального общества порождает реакцию, в которой главным процессом может стать как отторжение политических, экономических, социокультурных и прочих общественных доминант, так и интеграция индустриальной и традиционной культур.

О. Конт в своей работе «Дух позитивной философии» указал на то, что все наши умозрения неизбежно должны пройти через три историко-мировоззренческие стадии: теологическую, метафизическую и научную. Каждая стадия - это реакция на предыдущую. У Конта все заканчивается позитивной стадией, т.к. войдя в эту стадию «строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным» [13, с. 54-55]. Конт разрабатывал свою теорию, стараясь преодолеть философию гегельянства и тем на «позитивной ноте» завершить очередной виток развития знания в истории. По логике, если одна стадия преодолевает другую и проявляется как реакция на предыдущую, то и третьей контовской стадии суждено было смениться очередной. Для индустриального общества «характерно научное мировоззрение, подобно тому, как прошедшей эпохе было свойственно мировоззрение теологов или жрецов. Ученые заменяют жрецов или теологов в качестве общественной группы, образующей интеллектуальную и моральную основу общественного порядка. В наследство от жрецов они приобретают духовную власть, которая, как подчеркивается в первых работах О. Конта, непременно воплощается в каждую эпоху в тех, кто предлагает господствующий образ мыслей, а также идеи, служащие фундаментом социального строя. Так же как ученые заменяют жрецов, «индустриалы», в самом широком смысле этого термина (предприниматели, управляющие фабриками, банкиры), приходят на место военных» [1, с. 87]. Другими словами, востребованность определяет следующую стадию. Как некогда господствующий образ мысли определил развитие общества, так востребованные обществом идеи определяют культурно-историческое развитие. В этом разрезе мы замечаем, как за позитивным знанием приходят неопозитивное-неометафизическое и неотомистское направления. Неудовлетворенные господствующим мировоззрением, где религия представляется как миф, исследователи находят себе опору в метафизическом и теологическом измерениях. «Понятия “божественный акт”, “Бог как акт” <...> являются немифологическими; таковыми же являются и выражения “слово Божие”, “обращение к слову Божию”; слово Божие <...> адресовано человеку и запрещает ему обожествлять самого себя, оно вызывает к подлинному “Я” в человеке. Короче говоря, деятельность Бога, точнее, его воздействие на нас, если говорить о нашем обращении и решимости, является немифологическим моментом мифологии, ее немифологическим значением» [23, с. 478].

Развитие информационного общества обуславливает динамику культурных процессов. Мультикультурная картина социума размывает все доселе имеющиеся культурно-исторические представления. Мультикультурное измерение - это смешение всех стилей и направлений, это протест всех против всех. «Когда начинаешь позитивно мыслить в астрономии или физике, нельзя традиционно мыслить в сфере политики или религии. Позитивный метод, приносящий успехи в науках о неорганической природе, должен охватывать все аспекты мысли. Однако распространенность позитивного метода вовсе не очевидна. Неужели мы обречены воспроизводить в социологии, в сфере морали или политики методы, используемые в математике или физике? По крайней мере, спор еще не закончен» [1, с. 93]. Метафизическая и теологическая и позитивная стадия сегодня действуют одновременно.

В аграрном обществе ценности корректировались в храмах. Там же был и центр информационной поддержки общества. Храмовое информационное пространство было центром средневековой общины. В индустриальном обществе эту функцию начали исполнять и университеты, вследствие чего появилось противоборство: религия и наука.

Постиндустриальное общество в качестве ретранслятора культурных ценностей имеет современные информационные площадки, подавляющее большинство из которых контролируются правительствами стран этого процесса.

Если выше мы имели возможность вкратце проследить линейную динамику развития культурно-исторического и философского процесса, где ценности традиционного общества сменяются ценностями индустриального общества и каждая философско-культурная система рождается как реакция на предыдущую, то наше время нам дает возможность проследить как накопленные знания и культурно-исторические ценности существуют вместе. И здесь приходится говорить не о победе очередной философской школы или научной парадигмы, а о сосуществовании этих школ и парадигм.

Современное общество живет по правилам информационного пространства. Информационные технологии способны корректировать религиозный процесс. Это значит, что, с одной стороны, прогнозирование религиозной жизни зависит от политических курсов и наиболее лояльные к властвующим политическим силам религиозные парадигмы будут наиболее востребованными, а с другой стороны, политики, «встревоженные

ухудшением моральной статистики и другими проявлениями социального и культурного нигилизма, задали себе вопрос: какова социокультурная база современных либеральных демократий. Вывод был неутешителен: представлялась весьма вероятной гипотеза, согласно которой либеральная демократия держалась на наследии старой *нелиберальной* традиции, на унаследованной от патриархальной морали и религиозной веры способности масс не поддаваться на легкие соблазны. Только человек, способный обуздывать себя изнутри, может быть подспорьем либеральных институтов» [21, с. 304].

Подводя итоги, относительно распада и сохранения религиозной культуры в индустриальном обществе, приходим к следующим заключениям.

Развитие индустриального общества обуславливает религиозный кризис, который неизбежен при переходе от традиционного общества к индустриальному.

Религиозной базой для развития индустриального общества стал протестантизм, который благоговел и благословлял прогресс как важную составляющую для предопределения человека к спасению.

Средневековые богословские ориентиры постепенно начали трансформироваться в новые мировоззренческие объекты, далекие от религиозных исканий. Таким образом, религиозная мировоззренческая инерция духовных феноменов и переживаний уступала место научным открытиям и во времена культурно-духовного кризиса возвращалась назад. Доминирующие в обществе парадигмы определяли развитие этого общества. Востребованные идеи стимулировали культурно-исторические процессы. Так происходила трансформация мировоззрений и парадигм.

В процессе сосуществования разнородных культур имели место противоборства и парадоксы идентификаций, опирающиеся на духовные корни аутентичных культур. Именно поэтому «десекуляризация мира», по выражению социолога Георга Вигеля, «стала одним из доминирующих социальных явлений жизни в конце XX столетия» [34].

Список литературы

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли / общ. ред. и предисл. П. С. Гуревича. М.: Издательская группа «Прогресс» - «Политика», 1992. 608 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования / пер. с англ., ред. и вступ. ст. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. 956 с.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
4. Бердяев Н. А. Человек и машина: проблема социологии и метафизики техники // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 147-162.
5. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Трагедия философии: в 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 309-518.
6. Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х т. / сост., общ. ред. и вступит. статья А. Л. Субботина. Изд-е 2-е, испр. и доп. М.: Мысль, 1977. Т. 1. 567 с.
7. Гоббс Т. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 622 с.
8. Жильсон Э. Бог и философия [Электронный ресурс]. URL: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/gilson2.htm> (дата обращения: 25.01.2010).
9. История философии: учебник для высших учебных заведений / под ред. В. П. Кохановского, В. П. Яковлева. Изд-е 5-е. Ростов-на-Дону: Феникс, 2007. С. 415.
10. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. М.: Изд-во Российского государственного гуманитарного ун-та, 1997. Т. 2 [Электронный ресурс]. URL: <http://calvin.tvcom.ru/8/K/k2-2.htm> (дата обращения: 21.05.2011).
11. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
12. Киреева Н. В. Постмодернизм в зарубежной литературе: учебный комплекс для студентов-филологов. М.: Флинта; Наука, 2004. 216 с.
13. Конт О. Дух позитивной философии: слово о положительном мышлении / пер. с франц. И. А. Шапиро. Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. 256 с.
14. Кузанский Н. Об ученом незнании / пер. с лат. С. А. Лопашова. СПб.: Азбука, 2001. 320 с.
15. Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ., сост. В. Ю. Кузнецов. М.: АСТ, 2001. 608 с.
16. Кураев А., диакон. Неамериканский миссионер. Саратов.: Изд-во Саратовской епархии, 2006. 463 с.
17. Кураев А., диакон. Протестантам о православии. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троиц. Сергиевой Лавры, 1999. 267 с.
18. Локк Дж. Сочинения: в 3-х т. / под ред. И. С. Нарского. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 623 с.
19. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Как «Истинный мир» наконец стал басней [Электронный ресурс]. URL: <http://nicshe.velchel.ru/index.php?cnt=21&sub=4> (дата обращения: 05.05.2011).
20. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М.: Даниловский благовестник, 1997. 336 с.
21. Панарин А. С. Философия политики: учебное пособие для политологических факультетов и гуманитарных вузов. М.: Новая школа, 1996. 424 с.
22. Письма Н. А. Бердяева к Э. Ф. Голлербаху // Минувшее: исторический альманах. М.: Феникс; Atheneum, 1993. Вып. 14. 413 с.
23. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624 с.
24. Румянцев Т. Г. Современная западная философия: учебное пособие. Минск: Вышэйшая школа, 2000. 493 с.
25. Саяпин В., иеромонах. Проблемы православного духовного воспитания в условиях влияния технократической среды на современном этапе // Актуальные проблемы образования и воспитания в свете православной культуры: материалы региональной научно-практической конференции, 23-24 октября 2003 г. Новокузнецк: Изд-во КузГПА, 2003.
26. Соколов В. В. Европейская философия XV-XVII веков: учебник для вузов. Изд-е 3-е, исправ. М.: Высшая школа, 2003. 428 с.

27. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Берлин: Слово, 1922. 281 с.
28. **Философы двадцатого века**: сборник / Росс. АН; ред. А. М. Руткевич, И. С. Вдовина. М.: Искусство, 1999. 262 с.
29. **Фрейд З.** Будущее одной иллюзии [Электронный ресурс]: сборник // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
30. **Фромм Э.** Библейская концепция человека. URL: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia2/fromm.htm> (дата обращения: 25.01.2010).
31. **Фуко М.** Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с фр. С. Ч. Офертаса; под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2002. 384 с.
32. **Хайдеггер М.** Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
33. **Хайдеггер М.** Онто-тео-логическое строение метафизики [Электронный ресурс]. URL: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/otl.htm> (дата обращения: 25.01.2010).
34. **Хантингтон С. П.** Война цивилизаций: победитель определится на культурном фоне // Нью-Йорк Таймс. 1993. № 13 (32). 6-19 июля.
35. **Шмеман А., протоиерей.** Дневники: 1973-1983 гг. / сост., подгот. текста У. Шмеман, Е. Дорман, Н. Струве. М.: Русский путь, 2005. 720 с.
36. **Ясперс К.** Ницше: введение в понимание его философствования [Электронный ресурс]. URL: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/jnie.htm> (дата обращения: 25.01.2010).

MECHANISMS OF RELIGIOUS CULTURE BREAKUP AND PRESERVATION IN INDUSTRIAL SOCIETY

Anatolii Gennad'evich Koshkarov

Department of Native History and History Teaching Technique
Kuznetsk Basin State Pedagogical Academy
koshkaroff@mail.ru

This article is devoted to the problem of religious culture crisis in industrial society. The author considers the mechanisms of the mutual transmission of the "values" of Christian world-view and industrial society to each other. The author comes to the conclusion that the mentioned processes conditioned both positive and negative manifestations of industrial culture which passed from secularization guidelines to de-secularization tendencies.

Key words and phrases: culture; secularization; industrial society; religion; transformation; conservatism; tradition; crisis.

УДК 316.33/37:510.6

В статье ставится задача разведения понятий «социальное принуждение» и «социальное насилие». Для решения поставленной задачи используется как социально-философский аппарат, так и правила математической логики. В статье рассматриваются способы социального принуждения, в российском обществе используемые в современных социальных практиках, а также речь идет о контрпримерах, связанных как с социальным принуждением, так и с социальным насилием. Конечной целью статьи является выявление различий между социальным принуждением и социальным насилием.

Ключевые слова и фразы: социальное принуждение; социальное насилие; математическая логика; универсум; индивид.

Ирина Владимировна Лапшина, к. филос. н.

Кафедра безопасности жизнедеятельности и физической культуры
Таганрогский государственный педагогический институт
ira_lapshina@mail.ru

Ольга Александровна Усенко, к.т.н., доцент

Кафедра информатики
Таганрогский государственный педагогический институт
ira_lapshina@mail.ru

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ И МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА В ВОПРОСЕ ВЫЯВЛЕНИЯ РАЗЛИЧИЙ МЕЖДУ СОЦИАЛЬНЫМ ПРИНУЖДЕНИЕМ И СОЦИАЛЬНЫМ НАСИЛИЕМ[®]

В начале нашей работы мы определимся с универсумом, т.е. с диапазоном событий, связанных с социальным принуждением из социальных практик российского общества. Мы анализируем социальные практики с позиций системного подхода в исследовании социального принуждения и попытаемся показать его связь с социальным насилием. Задачей данного исследования является выявление различий в социальных практиках, связанных с социальным принуждением и социальным насилием посредством знаний в области математической логики.