

поэтому остается время для примеров. Необходимо особо подчеркнуть, что эмпирической стороной увлекаться не следует, однако и пренебрегать ею нельзя. Практика показывает, что смысловые значения философских идей глубже усваиваются в сочетании с удачной парадигмой; с другой стороны, необходимо самого студента мотивировать оценкой за ответ с использованием примеров, характеризующих ту или иную философскую идею, учение, проблему.

Однако перечисленные приемы все же не решают проблемы дефицита времени на реализацию полноценного учебного процесса и воспитательного общения со студентами.

ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ: РОССИЙСКИЙ ДИСКУРС

О.С. Тютина, г. Нижний Новгород, Россия

На порубежье веков Россия вступила в информационное общество, находящееся на этапе становления – формирования собственной «политики».

В работе Karvalics László Z «Information Society – what is it exactly?» представлены многомерные определения искомого явления, где авторы (или один?) предлагаемых терминов пытаются отразить кардинальные изменения в различных сферах социума дающие право именовать весь период информационной эрой. «Some are centred around resources, others around products, or industries, or activities, or society» [1].

В данной работе предпринимается попытка освещения религиозно мировоззренческого сектора современной эпохи, связав воедино информационное общество и процесс десекуляризации, все более актуализирующийся в условиях современной России.

В качестве «терминологического эталона» используется определение десекуляризации используемое П. Бергером. Согласно мнению австрийского теолога под последней следует понимать «возрождение религии и ее социетального влияния в ответ на секуляризацию». [2].

Отечественный исследователь данной проблематики В. Карпов несколько расширил тематические рамки вышеописанного феномена, определяя десекуляризацию как: «процесс контрсекуляризации, в ходе которого религия восстанавливает свое влияние на общество в целом, реагируя на предшествующие и / или сопутствующие секуляриационные процессы». Десекуляризация по Карпову включает: а) сближение между ранее секуляризованными институтами и религиозными нормами, как формального, так и неформального порядка; (b) возрождение религиозных верований и практик; (с) возвращение религии в публичное пространство (деприватизации); (d) возвращение религиозного содержания в различные культурные подсистемы, включая искусство, философию и литературу, а

также снижения статуса науки по отношению к возрождающейся роли религии в деле миропостроения и мироподдержания; (е) связанные с религией изменения в субстрате общества (в том числе, религиозно обусловленные демографические изменения, переопределения территорий и их населения по религиозному признаку, восстановления связанных с верой материальных структур, увеличения доли связанных с религией товаров на общем экономическом рынке и т. д.). [3]. Религиозное возрождение, происходящее в России, по мнению автора, является «очевидным случаем десекуляризации потому, что оно имеет место как реакция на принудительную секуляризацию при коммунизме». [3].

Российский историк церкви А. Кыржелев настаивает на том, что «постсекулярные процессы идут не столько против процессов секуляризации, сколько параллельно последним». [4]

Религиовед А. Шишков в своей статье вводит такое понятие как «советская секуляризация». Автор отмечает такие черты дефиниции как: «гиперприватизацию» религиозной жизни социума, в виде вытеснения религиозной составляющей из частной жизни гражданина, и как следствие ее уход в «тайную частную жизнь» и «дистилляцию религиозного сознания»: изолированность от «представлений, ценностей и мотиваций, характерных для других секторов культурно-общественной жизни» [5].

В качестве характеристик религиозной составляющей информационной эры, отечественными исследователями выделены следующие аспекты.

- прямопропорциональная зависимость между «чистотой» учения и наличия жесткой догматики внутри последнего.

«Чем более “чистую” форму являет собой секта, тем меньше в ней догматически определенного, и, наоборот, чем более “чистую” форму являет собой церковь, тем более жестко, догматически определены ее учение и организация» [6];

- естественный процесс «обмирщения» действующих религиозных институтов, взаимопроникновение светской и духовной культур.

« “обмирщение” естественный процесс, указывающий на то, что религиозная и светская сферы, приходя в соприкосновение, начинают влиять друг на друга» [5];

- субъективный характер отношений между религией и человеком, усиление эмпирическо-чувственного начала в мировоззренческом поле.

«Религиозная жизнь ...становится все более субъективной, не столько конкретной рациональной целью, сколько средством достичь некоего пик-переживания» [7];

- наличие религиозного синкретизма у приверженцев различного рода вероучений, столкновение толерантности, как неотъемлемой части

информационного общества и традиционализма, как основополагающего признака религиозного сознания.

«Религиозное сознание человека информационного общества синкретично, оно представляет собой смесь религиозных представлений всех эпох и народов; оно не соборно: в каждой якобы верующей голове свой особый "коктейль" одним из основных противоречий современной эпохи можно считать противоречие между толерантностью, формируемой информационной средой, и сохраняющимися императивами поведения, выработанными тысячелетиями традиционализма» [8];

- тенденция к теизму, в самом широком понимании последнего.

«Храм веры информационного общества может быть только Пантеоном, то есть храмом всем богам, всех разнoverующих в единого Бога».[8].

Исходя из вышеизложенного можно говорить о том, что процесс десекуляризации в России своими хронологическими рамками совпал со временем перехода к новому типу общества: от общества постиндустриального к обществу информационного образца. Данный факт обусловил ускоренный характер десекуляризационных процессов, которые получили широкое медийное канализирование. В условиях ломки советских атеистических начал с одной стороны и построений общества нового формата с другой, религиозно-мировоззренческое состояние современной России являет собой достаточно пестрое, нестабильное образование с глубоко растущими причинными корнями и далеко идущими мировосприимчивыми планами.

Литература:

1. Karvalics, László Z. Information Society – what is it exactly? (The meaning, history and conceptual framework of an expression) / László Z. Karvalics. – Budapest, March-May, 2007.

2. Berger, P. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / P. Berger. – Washington, DC: Ethic and Public Policy Center, 1999.

3. Карпов, В. Концептуальные основы десекуляризации / В. Карпов // Государство, религия, церковь. – №2(30) – 2012.

4. Кырлежев, А.И. Секуляризация и постсекулярное общество / А.И. Кырлежев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1314267.html> – Дата доступа: 14.09.2013).

5. Шишков, А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России / А. Шишков // Государство, религия, церковь. – № 2 (30). – 2012.

6. Фурман, Д. Религия и социальные конфликты в США / Д. Фурман. – М.: Наука, 1981.

7. Носов, И.И. Информационное общество: царство разума или шлобальная секта? / И.И. Носов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ni-journal.ru/archive/2005/n2_05/religion2_05/anosov2_05/ – Дата доступа: 13.09.2013)

8. Баранников, В.П. Динамика религиозности в информационном обществе / В.П. Баранников, Л.Ф. Матренина // Социологические исследования – № 9. – 2004.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ “ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ БЕЗУКОРЕНЕННОСТИ”

В.А. Уткевич, г. Витебск, Беларусь

В настоящее время достаточно широкое распространение получило мнение, что одним из важнейших позитивных последствий процесса глобализации является увеличения степени реальной свободы как для всего человечества в целом, так и для каждого из конкретных индивидов. На наш взгляд, данное утверждение может считаться истинным в рамках лишь некоторых концептуальных представлений о свободе. Например, таких, которые получили свое широкое развитие в работах представителей атеистического экзистенциализма, и в первую А. Камю и Ж.-П. Сартра. Так, например, Сартр, описывая сущность человека, указывает на то, что его свобода, детерминирована отсутствием Бога. Из данной предпосылки он делает вывод о том, что «мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным» [1, с. 327].

Естественно, что данная свобода индивида в рамках атеистического экзистенциализма должна носить всеобъемлющий характер, а, следовательно, и распространяться на всю его совокупность социальных связей и отношений. В традиционном же обществе абсолютное большинство людей не желали быть свободными от этого общества. Более того они боялись такой свободы. И дело не столько в том, что люди чувствовали страх остаться в одиночестве. На самом деле, более важным являлось то, что данная свобода воспринималась ими как результат утраты укорененности в почву родной земли, в социальную Традицию, пронизывающую весь хронотоп не только их собственного бытия, но и бытия их предков и потомков.

Отметим, что речь в данном случае не идет о простом уничтожении всех социальных связей индивида. В конце концов, человек, покинувший свою землю и лишившийся своей укорененности, может достаточно