

управляемая путем воздействия на страсти и инстинкты, сулящие ей более легкую жизнь. Сообщество же личностей обладает волей к ответственности и стремится к установлению мира в обществе и гармонии в своей душе. По мысли С. Л. Франка, только любовь способна создать соответствующую преобразующую атмосферу. Любовь не только по отношению к единоверцам и родственникам, но и к инаковерующим: «Высший и универсальный долг христианина есть долг любви к ближнему — к каждому человеку и ко всем людям, — так как он обязан во всех смыслах помогать ближнему и спасти его, он осознает себя косвенно ответственным за всякое зло, всякое страдание, всякую нужду в мире — за все, что есть в мире несовершенного, греховного. Ибо всякое такое зло как бедствие он осознает как итог своего упущения в исполнении долга любви» [7. С. 141].

ЛИТЕРАТУРА

1. Григоренко А. Ю. «Свой–Чужой» в истории религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2012. № 146.
2. О перспективах развития церковного социального служения: Итоговый документ I съезда глав епархиальных отделов по социальному служению Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.diaconia.ru/news/podgotovlen-itogovyyj-dokument-obshhetserkovnogo-sezda-po-sotsialnomu-služheniju> (дата обращения: 11 мая 2013 г.).
3. Гоголь Н. В. Авторская исповедь. Всероссийский фонд культуры. Псковское отделение. 1990.
4. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви (2 февраля 2011 г.). [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402889.html> (дата обращения: 11 мая 2013 г.)
5. Кант И. Моральный принцип религии // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996.
6. Сорокин П. А. Социокультурная динамика // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 425–504.
7. Франк С. Л. Свет во тьме. М.: Факториал, 1998.

Д. А. Головушкин

ПРОБЛЕМЫ АКТУАЛИЗАЦИИ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ КУРСА «ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА» В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Актуализация социально-исторического потенциала православной культуры. Каждая эпоха жалуется на упадок и утрату ориентиров, испытывает страх перед опасностью ценностного, смыслового и нормативного вакуума. Подобные настроения не случайны. Любое общество создано людьми, оно — результат их деятельности. Именно человек делает непреднамеренные социальные изобретения, которые меняют общество, создают новую ментальность, новые образы жизни, меняют способ объединения людей в общество и в конечном итоге воспроизводят нужного системе человека. Сегодня, по крайней мере, в странах индустриально развитого Запада, в том числе и России, мы наблюдаем острый ориентационный кризис, свидетельствующий, что мы имеем дело с общественными и культурными формами переходного периода, остающимися еще мысленно неосвоенными нами. Мы не живем более в эпоху модерна, с его эпистемологическими, антропологическими и общественно-теоретическими ценностями. Перед нами стоит

«новая необозримость» (термин Ю. Хабермаса), порождаемая безграничным культурным и социальным плюрализмом.

В этих условиях, когда ранее религиозно-метафизически контролируемое «целое» оказывается под вопросом, а в перспективе необозримое многообразие выбора и продуктов потребления, люди и их социальная среда начинают испытывать болезненные потрясения. Культура становится неуютной, зловещей. Теряют смысл комплексные структуры самопонимания, исторически и нормативно нагруженные формы самоидентичности. Индивидуализм Нового времени, еще недавно подчеркивающий глубину каждой личности, начинает менять свое смысловое содержание. Сегодня он порождает учение о человеке, в котором стерто трудноуловимое различие между частной и общественной жизнью. Это приводит к появлению феноменов нарциссизма, нигилизма, изоляции и подрыва личности, которые для многих являются причиной личного несчастья. Кроме того, в условиях господства психологического принуждения, эксплуатирующего основные стереотипизированные реакции человека, он приводит к унификации, обезличиванию личности и «серости конформизма». Это в равной степени способствует утверждению авторитарных режимов, распространению массовой культуры, и, по мнению Р. Палоуш, «наступлению глобальной общности», способной вылиться в неограниченную теократию потребления. И, наконец, мы сегодня наблюдаем исключительно сложный кризис «общественной морали», которая не в силах сдержать рост организованной преступности, распада семей, злоупотреблений наркотиками, сексуальных надругательств над детьми и прочих негативных явлений современного общества.

В этих условиях взоры ученых, политиков, общественных деятелей вновь обращаются к религии. И это неслучайно. Несмотря на глубокий кризис классических церквей, трансформацию и углубление процессов секуляризации, многочисленные культурные изменения последних лет свидетельствуют, что «религиозные символы не просто оживляются, но вносятся в контекст современной жизни таким образом, что оказываются не противоречащими современности, но исправляющими ее недостатки и упущения» [1. С. 127].

Почему же это происходит? Согласно личностно-гуманистической парадигме, религия является регулятором жизненного опыта, и именно она узаконивает социальные институты, т. е. ее основной функцией является конструирование смыслозадающего социального мира. Поэтому сегодня религия достаточно эффективно способствует преодолению негативных последствий и противоречий наступающей глобализации. Религия, с одной стороны, помогает раскрыться силам индивидуальности, она дает возможность обрести человеку «целостность», которая освобождает от искушения манипулировать и быть манипулированным. С другой — религия ориентирует на универсальные взаимосвязи, отсюда «религия — это лояльность к миру» [2. Р. 81–82]. То есть она позволяет соединять собственную идентичность человека с универсальными ценностями без отказа от глобализации и страха унификации.

Как следствие религия является сегодня одной из стабильных форм «этоса». В частности христианство, проделав долгий путь развития, глубоко проникло как в сознание, так и подсознание человека, и действует в виде скрытых парадигм. Оно способствует, пусть даже порой в форме «внешней религиозности», формированию рынков общественной морали, ценностей и идеалов, являющихся «спинным хребтом» западных культур. Это позволило Ю. Хабермасу заявить, что в жизни религиозных сообществ «может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях и что нельзя восстановить с помощью одного только профессионального знания экспертов... Для нормативного самосознания модерна христианство — больше чем просто предтеча или катализатор. Универсалистский эгалитаризм, из которого происходят идеалы свободы и

коллективной жизни в солидарности, автономный образ жизни и эмансипация, индивидуальная нравственность, права человека и демократия, является прямым наследием иудейской этики справедливости и христианской этики любви. Это наследие, без существенных изменений, стало объектом постоянного критического усвоения и новых интерпретаций. Вплоть до сегодняшнего дня ему не существует альтернативы. В свете нынешних вызовов постнациональной констелляции мы должны сейчас, как и прежде, добывать средства к существованию из этой субстанции. Все остальное — пустая пост-модернистская болтовня» (цит. по: [3]).

Согласно структурно-функциональному подходу, религия играет роль «дифференцированной подсистемы» (термин Н. Луманна), которая берет на себя решение необходимой для всего общества задачи и не может быть исключена или заменена другой, так как гарантирует сохранение и постоянное обновление различий между подсистемами и ассоциациями. В частности, по мнению Т. Парсонса, религия, наряду с моралью и органами социализации (семья, институты образования), относится к подсистеме социально целого, которая обеспечивает функцию воспроизводства его структуры (см.: [4. С. 45–49]). Об этом же говорит и А. Уайтхед, определяя религию в качестве силы, «привносящей в мир посредством отдельных событий многообразные упорядочивающие структуры и обуславливающей согласованность сложности и когерентности индивидуального многообразия и созидания отвечающих высоким требованиям порядков» (цит. по: [5. С. 182]).

Таким образом, религия как культурно-исторический институт или как явление личных переживаний, система мышления и действий, позволяющая индивиду нести осмысленное существование, обладает колоссальным потенциалом для разрешения сложных цивилизационных задач современности.

В России эту функцию в значительной степени выполняет православие, которое представляет собой сложный социально-культурный организм, включающий в себя две системы: церковную организацию и религиозную систему ценностей и норм, образующих православную культуру. Последняя в свою очередь является одним из главных факторов, конституирующих саму религию, поскольку она делает акцент на ценностях с функцией поддержания стабильности общества. Преемственность в этих ценностях позволяет постоянно воспроизводить основы культуры, а ее прерывание способно, если не уничтожить культуру, то нанести ей существенный и даже непоправимый вред.

Поэтому очевидно, что православная культура в нашем обществе является средством сохранения или воссоздания социальных явлений и культурных стереотипов. Отражая историческую ментальность россиян, традиционно тяготеющих к определенной конфессии, она определяет универсальное отношение человека к миру и одновременно может служить способом перманентного воздействия человека на общество с целью его преобразования.

Принципы и теоретико-методологические основы формирования содержательной части курса «Православная культура». Поднимая проблему содержания курса «Православная культура», прежде всего, встает вопрос, а что мы собственно понимаем под этим феноменом? И здесь необходимо отметить, что понятие «православная культура» не достаточно разработано и нет единства в раскрытии его содержания.

Традиционно ученые и богословы подразумевают под православной культурой весь комплекс богословско-догматических, народно-традиционных и историко-культурных представлений и артефактов, связанных с ортодоксальным отношением к христианскому вероучению. В результате, как культурно-религиозный феномен православная культура раскрывается в качестве отдельной религиозной доктрины в рамках христианства, в форме церковной организации и ее конкретной исторической деятельности и как со-

ставная часть духовной культуры — исторически определенный способ понимания смысла Боговоплощения. С точки зрения структурного подхода, православная культура есть органическая совокупность ряда исторически определенных культурных слоев: духовно-глубинного, церковно-организационного, догматического, литургически-обрядового и ценностно-направленного. С точки зрения взаимосвязи православия и русского народа к православной культуре относится вероучение, оформленное в догматах, литургическая практика, церковный календарь, обряды, посты, молитвы, бытовая, повседневная и хозяйственная жизнь людей, которая в том числе может нести в себе пласты языческих представлений.

Однако, принимая во внимание данную схему формирования содержательной части курса «Православная культура», следует обратить внимание на следующие принципиальные моменты.

Во-первых, как видно из приведенного выше определения православная культура имеет внутреннюю и внешнюю стороны. Первая ориентирована на религию, как высшую ценность, а ее представители нередко на мистицизм и уход от мирской жизни. Вторая отражает степень ритуализации и институционализации религии, зависимости ее от среды, и как следствие в центре ее внимания вопросы нравственной культуры и образа жизни. Однако очевидно, что все эти проблемы, начиная от православной антропологии вплоть до письменной или художественной культуры православия, требуют в равной степени освящения, поскольку только в этом случае мы сможем подойти к ответу на вопрос, что такое православие и православная культура. По справедливому замечанию В. Фёдорова, «знакомство с Православием — это не только изучение его истории и основных положений вероучения, не только знакомство с богословием, устройством и организационной структурой Православной Церкви. Прежде всего, это знакомство с духовной жизнью (богослужением, гимнографией и церковной музыкой, иконами и фресками, церковной архитектурой и прикладным церковным искусством), знакомство со школой православной молитвы и культурой старчества, с монашеством и святыми, мучениками, подвижниками благочестия и миссионерами, со всеми проявлениями внешнего и внутреннего благочестия Православия. Только при таком подходе можно надеяться на возможность личной встречи с Православием как Церковью» [6. С. 14].

Во-вторых, недопустимо рассматривать православную культуру как нечто абстрактное и внеисторичное. Этот феномен может быть осмыслен только в своем историческом развитии, без отрыва от истории православных государств, в том числе и от истории России, о чем в свое время настойчиво писал в работе «Исторический путь православия» А. Шмеман: «Историю русской Церкви невозможно выделить из истории России, как невозможно отделить ее и от ее византийского источника. Как Православие есть один из главнейших факторов в истории России, так и судьбы России определяют собою судьбу русского Православия. Поэтому всякая оценка или даже простое описание русского церковного пути поневоле включает в себя и определенное отношение к прошлому России» [7. С. 341]. В этом плане православная культура, как с внешней, так и с внутренней стороны, может быть в высокой степени вариативна и не всегда соответствовать общепринятым представлениям и нормам.

В-третьих, необходимо понимать, что православная культура естественно является достоянием всего мирового культурного опыта и этот термин, прежде всего, отражает ее связь с христианством и христианской культурой в целом. Поэтому курс «Православная культура» должен строиться, исходя из понимания православия, как одного из основных направлений христианства, но без умаления его национальных особенностей. В частности, тот же А. Шмеман подчеркивал: «Русское Православие слишком часто противоплавали какому-то “другому” — греческому или восточному православию, русский

“мессианизм” иногда попросту уравнивал Православие с Россией, забывая об его византийских истоках и о “спящем Востоке” (эту национальную самовлюбленность еще совсем недавно покойный С. Л. Франк назвал “хроническим заболеванием русского сознания”). Но было бы неразумно из-за этих крайностей, из-за накипи идеологических споров, впадать в обратную крайность и просто отрицать исключительное, ни с чем несравнимое, значение России в исторической судьбе Православия, в его земном странствии и “становлении”» [8. С. 340]. В тоже время нельзя оставлять без внимания слова известного русского православного богослова Н. Н. Глубоковского, отмечавшего, что «по своей природе православие не покрывается национализмом и не срастается с ним. Оно превышает националистические обособления и, водворяясь среди них, бывает примиряющей стихией... Его отличие заключается не в своеобразной обособленности, требующей приспособления к себе, а во всеобъемлющем существе, по которому оно, будучи христиански божественным и универсальным, бывает католическим (καθολικό) или вселенским (οικουμενικό) [9. С. 186, 198].

Обращаясь к теоретико-методологическим вопросам изучения православной культуры, следует подчеркнуть, что для того чтобы познакомиться с православием, прежде всего необходимо обратиться к творчеству православных богословов, священнослужителей, публицистов, мыслителей-мирян, т. е. понять, что сами православные говорят о православии, в чем видят его особенности, каким представляют себе его лик в прошлом и будущем. В этом плане значительный интерес представляют труды С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина, В. В. Зеньковского, В. Н. Лосского. Определение особенностей православной культуры в России как универсального типа устойчивой культуры мы находим в работах А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Н. Н. Страхова, К. Н. Леонтьева. В религиозной антропологии А. С. Хомякова и И. В. Киреевского выделяется понятие соборности как существенной составляющей православной культуры.

Однако следует заметить, что само православие, как религиозная традиция, не способно дать себе объективную оценку, поскольку ее внутреннее содержание в высшей степени сакрально, свято и не может быть подвергнуто кардинальному переосмыслению и внешнему исследованию. Выработанная церковноправославной традицией «методология» ориентированна на провиденциализм в истории, т. е. видит проявление божественной воли во внешней жизни людей. Поэтому специфика изучаемых вопросов определяет также использование в качестве теоретико-методологического основания изучения православной культуры методы и парадигмы современного религиоведения.

Особое значение в данном случае имеет аксиологический подход, в частности иерархизация ценностей, разработанная баденской школой неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Творческая переработка В. Виндельбандом идей И. Канта позволила ему под философией понимать «критическую науку об общеобязательных ценностях» и сделать вывод о том, что ценностный мир непосредственно связан с историей, а в ходе самого исторического процесса одновременно происходит реализация ценностей и их постижение. Основы религиозного восприятия мира В. Виндельбанд видит не в совокупности психических функций человека, а в его этическом сознании, называемым «совестью». Совесть или «раздвоенное сознание» постоянно обнаруживает противоречие между эмпирической реальностью и нормами, реальным и идеальным. Снятие же данного противоречия, по мнению философа, происходит через метафизическую реальность нормативного сознания, т. е. религию.

Аксиологический подход В. Виндельбанда в области истории развил Г. Риккерт. Он считал, что «фактически исторические науки имеют дело главным образом с духовными

процессами», которые протекают не изолированно, а во взаимосвязи с социально-культурными отношениями. В основе понимания исторических событий, по мнению немецкого философа, должно лежать соотнесение объектов исследования с ценностями. Поэтому он выделяет объективные и субъективные ценности, называя их нормативными и человеческими. Ценности не столько абстрактны, сколько носят социальный, т. е. культурный характер. Культурные ценности появляются не сами собой, а в ходе исторического развития, следовательно, к ним относятся те, которые и его определяют. Ценности реализуются в определенных формах, самой значимой из которых являлась религия. В этом смысле Г. Риккерт справедливо видит, что религия «стремится к сверхисторическому и трансцендентному», придавая ценностям объективированный характер.

Не менее важным методом познания социально-культурной жизни является принцип историзма — способ изучения явлений в их возникновении и развитии в конкретных исторических условиях. Следование данному принципу дает возможность рассмотреть исторические явления в их саморазвитии, помогает установить причины их зарождения, выявить качественные изменения на различных этапах, понять, во что превратилось данное явление в ходе диалектического развития. Другими словами, этот подход дает возможность изучить феномен православной культуры с момента возникновения и проследить весь процесс его развития в исторической ретроспективе.

Концептуальная ориентированность курса «Православная культура». Учитывая те задачи, которые ставятся и реализуются в процессе преподавания курса «Православная культура» в учебных заведениях высшего профессионального образования, особо следует выделить две.

Во-первых, это преодоление возможных рисков «догматизации» курса «Православная культура». Это процесс может иметь две стороны: идеологическую, которая подменяет культурно-просветительские цели, и культурологическую, которая стремится утвердить православную культуру лишь как образ жизни, как культурный стандарт локального комьюнити.

В первом случае показателен исторический пример «Домостроя» священника Сильвестра, который воплощал стремление все — вплоть до мелочей домашнего быта — уложить в окончательную систему, всю жизнь, действительно, превратить в обряд. По словам профессора Г. П. Федотова, результат этого желания был весьма печален. «Мировоззрение русского человека упростилось до крайности, даже по сравнению со средневековьем — москвич примитивен. Он не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии есть для него нечто более важное, чем догмат. Обряд, периодическая повторяемость некоторых жестов, поклонов, словесных формул связывает живую жизнь, не дает ей расползаться в хаос, сообщает ей даже красоту оформленного быта. Ибо московский человек, как русский человек во всех своих перевоплощениях, не лишен эстетики. Только теперь эта эстетика тяжелеет. Красота становится благолепием, дебелисть идеалом женской прелести. Христианство, с искоренением мистических течений Заволжья, превращается все более в религию священной материи. Это ритуализм, но ритуализм страшно требовательный и морально эффективный. В своем обряде, как еврей в законе, москвич находит опору для жертвенного подвига» [10. С. 150–151].

Во втором случае мы имеем дело с высвобождением религиозного и собственно самой религиозной культуры от трансцендентного, что в действительности является одной из форм современной секуляризации, когда религиозность становится одной из удобных форм личной или групповой идентичности. В этом плане показательным является мнение Д. Грея, одного из весьма авторитетных ныне английских социальных философов. Он утверждает

ет, что западной цивилизации для того, чтобы пойти в развитии дальше исчерпавшего себя проекта «Просвещение»: «Необходимо либо изменить, либо отбросить некоторые представления, которые определяли не только Просвещение и Современность, но и важнейшие традиции всей западной цивилизации... Необходимо отказаться от давно устоявшегося в западной традиции понимания религии, как источника высших истин, а не как выражения определенного образа жизни» [11. С. 230].

Эти тенденции ставят и сами религиозные организации перед необходимостью рефлексии, иначе «в соперничестве с могучим экономическим смыслом» они начинают проявлять свой деструктивный потенциал. Об этом лишний раз напоминают слова М. Вебера: «Возрождение прежних представлений и идеалов невозможно», поскольку «мировоззрения никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания» [12. С. 353].

Во-вторых, учитывая вышеприведенные доводы, курс «Православная культура» должен стать интегративной площадкой для расширения или переосмысления существующего знания в области православной культуры, для диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений, получения новых решений, направленных на формирование ценностных ориентаций, культуры «взаимодополняемости разума и веры». Используя выражение Ю. Хабермаса, это должен быть «взаимодополняющий процесс обучения, теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез друг друга и в дискуссии на сложные общественные темы» [13. С. 70].

В пользу актуальности интегративных задач курса свидетельствуют и слова известного американского психолога А. Маслоу. По его мнению, позитивистски ориентированная наука не способна изучать духовные ценности и внутренний мир человека, так же как и религия, монополизировавшая духовную жизнь, не может быть единственным арбитром в вопросе веры и морали. Необходимо гуманизировать науку и образование, исключить авторитарные методы; изучать проблемы религии, ценностей, переживаний, красоты; формировать интерес к знаниям, развивать творческие способности (см.: [14. С. 142–145]).

Таким образом, задачи и концептуальная ориентированность курса «Православная культура» свидетельствуют, что сложные отношения между обществом, религией и церковью должны определяться тонкой диалектикой — поиском взаимосогласования и гармонизации их жизни. Сейчас мы наблюдаем парадоксальную ситуацию, когда ученые дают довольно глубокий анализ состояния религии, религиозной культуры и общества, но он не становится основополагающей базой для выработки концептуальных основ для взаимодействия последних. В этом плане магистерская программа «Религиоведческое образование» (в рамках направления «050100.68 — Педагогическое образование»), реализуемая кафедрой религиоведения РГПУ им. А. И. Герцена, выступает искомой интегративной площадкой для подготовки специалистов в области религиозной культуры и инструментом для решения сложных образовательных задач в данной сфере.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мило М. Религия и интегрзм, или Парадоксы секуляризации // Религия и культура. М., 2000.
2. Whitehead A. N. Religion in the Making. New York, 1960.
3. Юдин А. Диалектика постсекуляризации [Электронный ресурс]: Электрон. текст. данн. // Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2009/139/ud23.html>

4. Парсонс Т. Социальная система. М., 1995.
5. Велькер М. Христианство и плюрализм. М., 2001.
6. Фёдоров В. Что такое православие? // Православие: pro et contra. СПб., 2001.
7. Шмеман А. Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954.
8. Там же.
9. Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Православие: pro et contra. СПб., 2001.
10. Федотов Г.П. Новый град. Нью-Йорк, 1952.
11. Грей Д. Сумерки Просвещения. М., 2000.
12. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
13. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.
14. Белик А. А. Культурология: Антропологические теории культур. М., 1998.