ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ НОВАЦИОННЫХ ПОДХОДОВ К РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМУ ОБРАЗОВАНИЮ

Т.Г. Человенко

Становление отечественного религиоведческого образования самым непосредственным образом связано с решением принципиальных проблем российского образования, основным смыслом которых является преодоление цивилизационного кризиса. Для религиоведческого сообщества вновь актуальна философско-методологическая рефлексия классической проблемы мировоззрения - самоопределения человека в мире, поиск путей его самопознания и способов его самореализации, а, значит, актуально особое исследовательское внимание к фундаментальной связке «цивилизация-мировоззрение-образование». Поэтому современное религиоведение[1], как и вся система российского образования, ищет ответ на вопрос, как, изменив менталитет, повлиять на духовный мир человека, как возродить в нём лучшие человеческие качества, сформировав уважение к духовным ценностям.

Остановимся на некоторых концептуальных идеях, формирующих целевые установки в области изучения религиозной культуры.

Сталкиваясь с личностными трансформациями, происходящими с современным человеком, наука и практика констатируют размывание у него неизменяемого сущностного ядра[2]. Это вызвало к жизни тему горизонта человеческого существования, реконструируемую в антропологии «границы»[3] и, соответственно, признание антропологического характера глобального кризиса.

Религиоведческое сообщество в большой мере ответственно за то, будут ли для нас иметь смысл высокие идеалы и ценности культуры или нет. В противном случае, потеряв Цель и Смысл своего существования, человек останется ценностным маргиналом, не сумевшим полностью идентифицировать себя ни с одной из культур, ни с одной ценностной системой, как и ни с одной стратой или социальной общностью, из которых он вышел, и в которые, социализируясь, он только еще должен войти.

Выход из антропологического кризиса нам видится в возвращении значимости традиционных ценностей национальных культур, поскольку у каждого народа есть своя, сложившаяся в веках экзистенция, своя конфигурация точек боли и точек радости, как хорошо сказал А. Кураев[4].

На протяжении длительного времени национально-религиозные традиции формировали религиозную культуру как двухуровневое единство конфессионального (вероисповедного) и социокультурного. Структурное единство религиозной культуры, а также необходимость её сопряжения со светской культурой создаёт предпосылки для диалога, но при этом требуется смена субъект-объектной социокультурной парадигмы на парадигму «Я - Другой».

В современной философии феномен Другого проблематизируется не только на онтологическом, но и на социокультурном уровне. В этом случае Другой - это тот, кто противостоит мне, находится по ту сторону меня, моих ценностей, моего мировоззрения, являясь в тоже время таким же как Я. В роли Другого может пониматься и весь социум. Если человек противопоставляет себя ему, игнорируя общественно принятую и закрепленную механизмом традиции норму, он вместе с нормой начинает игнорировать и человеческую культуру, что чревато полной деградацией самого человека.

Действительно, как только Я выпадаю из континуума, социально-исторической реальности, с которой меня связывает моя память, Я забываю, кто и что я есть. Только находясь в этом континууме, т.е. в определенной связи с объективной реальностью, Я могу осознавать себя самого. Другими словами, только увязывая себя с «вчера» и «завтра», Я впи-

[1] Религиоведение мы понимаем как межпредметное знание о религии, учитывающее современные тенденции развития гуманитарных представлений и результаты становления инновационных образовательных практик.

[2] См.: *Брошусь В.С.* Аномалии личности. М., 1988.

[3] См.: *Хоружий С.С.* Человек и его три дальних удела: новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. № 1.

[4] *Кураев А. О* вере и знании - без антиномий // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 45-63.

сываюсь в действительность. Например, человек, теряющий память, не знает кто он, пока находится в другой реальности («не дома»), ничем не напоминающей ему его жизнь, а значит, меняет и свою «роль» соответственно своей истинной сущности. Только вписав себя в свою реальность, он может ассоциативно вспомнить свою жизнь и себя как «социальную роль», как функцию. Значит, меня нет без моей реальности, моего привычного окружения, без Другого. В этом контексте религиозный опыт становится опытом этическим, смысл которого заключается в фундаментальной ответственности за Другого. Это опыт страдания в страдании за Другого, где Другой - единственный мыслимый гарант моего Я[1].

В философии эта ситуация тематизирована как коэкзистенциальное общение (Н. Аббаньяно), проявляющееся через любовь, сострадание, милосердие и жертвенность[2], что заставляет по-иному относиться к религиозной духовности, которая, видимо, только и способна уравновесить три составляющих начала человеческого Духа - нравственного, познавательного и эстетического. Возможно, что это гармоничное триединство обеспечивается с помощью религиозной веры, поскольку для неё совсем не безразлична ни тема смысла жизни, ни то, что мы называем коэкзистенциальным отношением друг к другу. При всех трудностях темы религиозной веры и религиозного опыта, мы обращаемся к ней в образовательном пространстве, поскольку формирование религиозной культуры изначально предполагает присутствие личностного измерения и в самом содержании понятия и в нашем, преподавательском, отношении к ней.

Отечественному религиоведению сложно включиться в решение этих проблем, поскольку своим содержанием оно сформировало образ религии как многоаспектного, но не целостного явления, сущностную тематизацию которого ещё только предстоит осуществить в экзистенциально-феноменологической парадигме[3]

К подобной постановке проблемы нас привела попытка ответить на вопрос: является ли наше знание о религии, человеке и обществе настолько развитым, чтобы оно приближалось к исчерпывающему их пониманию и давало нам руководство к принятию компетентных решений? Ведь утилитарно-прагматическая ориентация гуманитарной науки в целом оставила нам в наследство проблемы, связанные с фрагментарностью получаемых знаний.

Очевидно, для того, чтобы действительно постичь один фрагмент духовной реальности (ту или иную религию), необходимо «разместить» его в экзистенциальном контексте. Поэтому мы обращаемся к феноменологическому подходу к изучению религии, внося феноменологические инновации и в религиоведческое образование. Привлекательно то, что феноменологический подход в качестве центра диалога рассматривает творческий акт человеческого существа. Исследователь в этом случае может больше не считаться нейтральным наблюдателем «объективных» реальностей, он может и должен выступать субъектом, который участвует в этом творческом акте.

Мы считаем, что экзистенциально-феноменологический дискурс со своим особым подходом к «опредмечиванию» первофеномена и особым отношением к экзистенциально-личностному измерению способен многое сказать о религиозном сознании, религиозном опыте и религиозной вере, поскольку это дискурс идеацированных переживаний[4].

В образовательном пространстве он реализуется в контексте межпредметных связей и интегратив-

[1] *Полещук И. В.* Левинас и философия религии // Известия ВГПУ. 2005. № 2 (11). С. 12-16.

[2] «Коэкзистенциальное общение», понятое в свете религиозного персонализма, задаёт бытию человеческой личности самую высокую планку - приобщения к бытию духовного мира высших ценностей. Приоритет духовных ценностей понимается здесь как попытка «разбудить» в человеке осознание своей ответственности за спасение цивилизации. Религиозные якзистенциалисты подчёркивают принципиальную неравноценность разных миров существования человека. В материальном мире, где господствует отчуждение и разобщение людей, человек воспринимается скорее как инструмент для удовлетворения собственных желаний. Здесь нет места подлинному взаимопониманию, переживанию Другого и отношению к Другому как субъекту собственного развития, т.е. нет места тому самому «коякзистенциальному общению», личностное измерение которого является, как нам представляется, единственным всеобщим условием преодоления кризисов современности; см.: Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск. 1994; Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М. 1995; Вубер М. Два образа веры. М. 1999; и др.

[3] В атом процессе есть объективные трудности. В формировании целостных представлений о религии (уточним; о конкретной религиозной традиции, поскольку бессмысленно говорить о формировании религиозной культуры вообще) отечественное религиоведение должно активно сотрудничать с православным богословием, которое сегодня испытывает определённые трудности в собственной научной институализации. Здесь возникает тема развития православной теологии как науки, но это уже другая самостоятельная проблема.

[4] Мы исходим из того, что чувство, так же как и мышление, является одной из сущностных сил человека, поэтому в попытке представить их единство мы обращаемся к идеацированному переживанию (экзистенции), понимаемому нами как осмысленное переживание, снимающее дуализм мышления и бытия, мышления и духовного переживания.

ных подходов, раскрывающих ту или иную проблему, выходящую за рамки тематического подхода. В этом случае религиоведческое образование, не игнорируя предметную тематизацию, выводит её на новый рефлексивный уровень, предлагаемый современным пониманием науки и образования.

Мы исходим из понимания образования как целенаправленного процесса «формирования образа» человека. Такое понимание цели образования, кстати, присуще не только христианской святоотеческой традиции, но и классической педагогике, для которой смысловым ядром образования выступает опыт созидания Человеком себя и своей жизнедеятельности, движимой духовными ценностями и культурными эталонами (Песталоцци).

Но сложившиеся в современной системе образования противоречия тормозят достижение такого педагогического идеала. Остановимся на некоторых из них, а затем сформулируем основные характеристики интегративной модели, способной развивать религиоведческое образование на уровне поставленных задач.

В современной философии образования наблюдается переход от понимания знания как соответствия объективной реальности к пониманию знания как социального конструирования реальности. В этом случае существенно повышается интерес к изучению религий как социокультурных и духовных явлений.

В парадигмальном плане этот новый подход столкнулся с напряжённостью вокруг нескольких основных проблем: проблемы доминирования «знанческой парадигмы», реализующей образование в информативном ключе, целенаправливая его на усвоение ЗУНов (знаний, умений и навыков)[1]; проблемы прочно утвердившейся в праксеосфере образования «логики абстрактного гуманизма», а также господства в образовании «методологии механицизма», для которой свойственны «механистические» методологические приёмы работы со сложными системами. Эти черты особенно присущи вузовскому образованию, в том числе религиоведческому, снижая его изначально высоко заданный творческий потенциал.

Например, абсолютизирование «знанческой парадигмы», основанной на «закрытом типе рациональности» (В. Швырёв), тормозит развитие креативной сущности содержания образования. Образование вне своей онтологической основы лишается экзистенциально-личностного потенциала[2], утрачивая при этом ряд существенных качеств самой науки и оказываясь не способным воспринять и удержать в себе «культурное незнание» (В. Библер), открывающее путь творчеству и научному поиску.

Современные исследования методологии познания существенно меняют сам взгляд на научный поиск и характер когнитивных процедур. В качестве методологических регулятивов называются «личностное знание» (М. Полани), «открытая рациональность» (В. Швырёв), методологический «синтез когнитивных практик», «доверие эмпирическому субъекту познания» (Л. Микешина) и др..

Становление же религиоведческого образования на современном уровне его развития мы связываем с понятием социально-гуманитарная рациональность, для которой характерна социально-ценностная предметность, рефлексивность, целостность, культурологическая обоснованность, объяснительная сила, герменевтический ресурс, адаптивная и практическая польза для человека и общества[3].

Это значит, что в центр образования всё больше включается тема опыта, а преодоление господства «знанческой парадигмы» связывается со становлением мировоззренческой парадигмы образования (М.П. Арутюнян 2003), которую нужно рассматривать в контексте развития личностно-ориентированного образования, поиски вариантов которого активно ведутся в педагогической науке со второй половины 80-ых годов. Подобным образом понятое образование должно содействовать экзистенциальному воссозданию и воплощению в жизнь своей онтологической сущности - *воспроизводить человеческое качество бытия, опираясь на социокультурный опыт человека.*

Основная тема - это преодоление господства информативного характера религиоведческого образования, которое возможно осуществить за счёт актуа-

[1] В последнем госстандарте по религиоведению проблема решается через введение общекультурных компетенций (ОК), формирующих личностные качества выпускника, предполагающие «уважительное и бережное отношение к историческому наследию и культурным традициям».

[2] Прогностическое моделирование религиоведческого образования учитывает критику узкосциентистской трактовки рациональности, приведшей к историческому краху образовательного «Проекта Просвещения», ощутимым недостатком которого явился отрыв научно-теоретического знания от живой действительности, превращение теоретических конструкций из средства адекватного постижения мира в догматическую преграду такого постижения; см.: Швырёв В.С. Рациональность в спектре её возможностей. К проблеме оценки рациональности как ценности культуры // Исторические типы рациональности / Отв. ред. В.А. Лекторский. Т.1. М . 1995.

[3] *Лебедев С.А.* Философия науки: краткая энциклопедия. М., 2008. С. 541.

лизации его глубинной связи с феноменами мировоззрения, религии и культуры. Образовательные задачи решаются в этом случае с позиций цельности самого человека и целостности его индивидуальной экзистенции, понимаемой как уникальное бытие в мире[1].

Особое значение в этом случае следует придать феномену веры. В образовательный процесс вера входит как экстериоризированное явление, т.е. воплощенная в деятельности, в предметных действиях замыслов, планов, знаний и умений[2]. В научных исследованиях феномен веры становится доступным для его понимания в контексте изучения ментальное™ народа[3]. Интегративный характер проблемы заключается в следующем: если феномен веры раскрывается в менталитете народа, то сам менталитет вырастает из веры.

Поскольку практически все авторы отмечают невозможность сведения менталитета к рациональным компонентам человеческого сознания,[4] философско-метафизическая установка, формируемая сегодня в ментальных исследованиях, учитывает теоцентрический подход как историческую, культурную, нравственную ценность и духовную реальность[5].

Таким образом, в формате прогностического моделирования интегративная модель религиоведческого образования выстраивается вокруг двух системообразующих идей: в содержании - это идея религии, понятой как социокультурное и духовное явления, а в педагогических технологиях - идея личностно-ориентированного образования, реализуемого в учебном процессе в субъектно-смысловом обучении (Т.Г. Человенко, 1996). В этом случае теория перестаёт существовать отдельно от практики, религиоведческое знание «оживляется», раскрываясь перед студентами своей включённостью в жизненный мир, наполненный различными смыслами и ценностями.

Интегративная модель религиоведческого образования позволяет соизмерять на первый взгляд несоизмеримые и исключающие друг друга реалии бытия и мысли: трансцендентального («Бог», «вечное» и «бесконечное», «идеалы» и «ценностные абсолюты») и повседневного; личностного и общественного; индивидуального, локального и культуроёмкого, обобщённого; реальности мысли и поступка человека. Соизмеримость ценностей и феноменов открывает дорогу для реализации значимого воспитательного потенциала религиоведения, поскольку истины духовного и абсолютного; повседневного и личностного, поступка и долга становятся внутренними импульсами самоорганизации и саморегуляции личности.

Востребованная здесь феноменологическая парадигма ценна тем, что формирует у студента особое индивидуально-смысловое отношение к получаемым знаниям. Достигается это следующим образом. Традиционно в качестве эталонной учебной деятельности рассматривается познавательная деятельность, реализация которой происходит через формирование у студентов теоретического мышления путём специального построения учебного предмета. Нам же необходимо так построить образовательный процесс, чтобы студент стал рассматриваться как включённый субъект познания. Это значит, образовательный процесс должен пониматься не столько как трансляция научных знаний, но и как *развитие познавательных способностей, соизмеряемых с формированием личностных качеств обучаемого.* Доказано, что развивает не само знание, а специальное его конструирование, моделирующее содержание научной области и методы её познания. В этом случае цель образования состоит в присвоении студентом общественно-исторического *опыта,*

[1] В экзистенциально-феноменологическом дискурсе эта тема воплощена в понятии идеацированное переживание (Нижников С.А.).

[2] Экстериоризация (лат. externus - внешний) - объективация веры в деятельности и в предметных действиях путём перехода во вне внутренних, ранее интериоризированных действий человека.

[3] Менталитет, являясь междисциплинарным понятием, не имеет общепринятого и точного определения. В процессе формирования религиозной культуры мы опираемся на понимание менталитета как «глубинных, вековых инвариантов национального характера, ценностей, архетипических представлений, идеалов жизни народа», см.: Ракитянский Н.М. Феномен менталитета в контексте психологии веры // Информационные войны. №2 (10). 2009. С. 25, а также работы Абульхановой К.А., Братуся Б.С., Гуревич А.Я., Мазилова В.А., Поршнева Б.Ф., Цыганова В.В., Юрьева А.И. и др.

[4] Установлено, что стойкие качества менталитета формируются через посредство верований, обычаев, привычек, жизненных порядков, воспринимаемых от старших поколений и от среды.

[5] См. подробнее: *Ракитянский Н.М.* Феномен менталитета в контексте психологии веры // Информационные войны 2009. № 2 (10).

куда входят не только знания, но и общественно выработанные ценности, нормативы, социально значимые ориентиры, т.е. то, что мы находим в понятии «религиозная культура». При этом предметное обучение теоретического типа не принижается, но направляется на развитие у студента таких характеристик теоретического мышления как *рефлексивность и целеполагание,* включённое в общей процесс формирования молодого человека как субъекта образования.

С середины 90-ых годов наметился принципиально иной подход и к пониманию субъектной активности обучаемого. Смысл его заключается в том, что обучаемый не является только продуктом обучения. Учитывается, что каждый из них уже является носителем индивидуального, личного опыта, который продолжает в нём стихийно «накапливаться», но на формирование которого, можно и нужно влиять и в процессе образования. Сделав, таким образом, обучаемого субъектом учебного процесса, мы должны изменить и наши представления о преподавателе/учителе и его функциях в учебном процессе, в том числе для того, чтобы преодолеть его стихийность.

Интегративные образовательные технологии, формирующие религиозную культуру, учитывают, что личность приобретает опыт на двух уровнях: теоретическом (знанческом) - что я знаю о мире, о себе, каков Я - и практическом - как Я проявляю себя по отношению к миру вещей и людей (С.Л. Рубинштейн). Поэтому педагогические технологии, сопрягающие теоретический (знанческий) уровень с практическим (отношенческим), должны обеспечить взаимодействие когнитивных способностей и мотивационной сферы личности. Студент в этом случае выстраивает собственную субъективную модель познания, в которой система конкретных знаний выступает как средство познания и обретения личностных смыслов, а не как конечная цель.

В заключении хочется сказать, что актуальный сегодня диалог светской и религиозной культур требует глубокого философского и педагогического осмысления. Многие вопросы ещё не прояснены, дефиниции не уточнены. Но что совершенно понятно - это направление движения научно-исследовательской мысли.

Не ставя перед собой задачу полной конвергенции светской и религиозной культур, мы, тем не менее, можем интегративными средствами религиоведческого образования дать целостное представление о религиозной культуре, если будем соблюдать единство её конфессионального и социокультурного компонентов. Тем самым мы *предлагаем пути решения сложной и трудно осуществимой, особенно в условиях высшего образования, педагогической и мировоззренческой задачи «опережающего» («дальновидного») образования, где «воспитание призвано диктовать жизни свои правила, давать жизни такой тип личности, который оказался бы сильнее ее развращающего ели-*

»[1]. Это значит, мы формируем гражданскую личность, способную *служить* обществу независимо от своего экономического или правового положения[2].

Хочется отметить, что общественное служение в российском менталитете - это совершенно особый в социокультурном отношении способ бытия. Это готовность к самопожертвованию, без которой гражданственность в России теряет свой смысл. Но такая гражданская позиция предполагает и особую ценностно-смысловую ориентацию в жизненном мире[3], сформированность которой зависит от объединения усилий Церкви, религии, науки, образования и всего общества в целом.

Таковы цели и задачи, а также некоторые «механизмы» интегративной модели религиоведческого образования, способные сформировать у студентов культуру отношения к религии как многозначному духовному и социокультурному явлению, а значит уважения к ней как к историческому и культурному наследию.

©ЧеловенкоТГ.2011

[1] В экзистенциально-феноменологическом дискурсе эта тема воплощена в понятии идеацированное переживание (Нижнпков С.А.).

[2] Экстериоризация (лат. externus - внешний) - объективация веры в деятельности и в предметных действиях путём перехода во вне внутренних, ранее интериоризированных действий человека.

[3] Менталитет, являясь междисциплинарным понятием, не имеет общепринятого и точного определения. В процессе формирования религиозной культуры мы опираемся на понимание менталитета как «глубинных, вековых инвариантов национального характера, ценностей, архстипических представлений, идеалов жизни народа», см.: Ракитянский Н.М. Феномен менталитета в контексте психологии веры // Информационные войны. №2 (10). 2009. С. 25, а также работы Абульхановой К.А., Братуся Б.С, Гуревич А.Я., Мазилова В.А., Поршнева Б.Ф., Цыганова В.В., Юрьева А.И. и др.