

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

СВЕЧА – 2016

РЕЛИГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Сборник научных докладов

Под редакцией доцента Н. М. Марковой

Том 32

Владимир
«Аркаим»
2016

УДК 2
ББК 86.2
Р36

Редакционная коллегия:

- Н. М. Маркова** кандидат философских наук, доцент ВлГУ
ответственный редактор
- Е. И. Аринин** доктор философских наук, профессор ВлГУ
член редколлегии
- В. А. Медведева** *отв. секретарь редколлегии, ВлГУ*

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке гранта РГНФ-ННИС
«"Образ" религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной
толерантности» (проект № 15-23-06002, 2015 – 2017)

Религия, религиоведение и религиозность в локальном и
Р36 **глобальном измерении : сб. науч. докл. / под ред. доц. Н. М. Мар-**
ковой ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Влади-
мир : Аркаим, 2016. – Т. 32. – 143 с. – (Серия «Свеча – 2016»).
ISBN 978-5-93767-191-2

В сборник включены материалы исполнителей проекта 15-23-06002 (2015 – 2017) «"Образ" религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности», реализуемого во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения гуманитарного института. Доклады содержат результаты научных исследований проблем понимания религии и религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-93767-191-2

© Коллектив авторов, 2016
© ВлГУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Аринин Е. И.

Книги Синодальной библиотеки в Эрлангене и массмедиа:
термины нормативного описания религиозных объединений 5

Белоусов П. А.

Духовно-практические аспекты мифотворчества
в современной культуре..... 20

Воронцова Е. В.

Некоторые особенности преподавания "знаний о религии"
в Московском регионе 36

Григорьев Д. И.

Православное воспитание детей в семье
(по трудам святителя Феофана Затворника) 38

Доржигушаева О. В.

Некоторые аспекты буддийского религиозного
образования в России..... 47

Кильдяшова Т. А., Сибирцева Ю. А.

«Образ религии»: религиоведческое и культурологическое
образование в Архангельском регионе 61

Ковалевич М. С.

Православные традиции как средство воспитания
семейно-бытовой культуры 64

Ломоносов М. Д., Егорова Г. С.

Влияние атеистической пропаганды в системе образования
на воспитание молодежи при Н. С. Хрущеве..... 71

Маркова Н. М.

«Образ религии» и идея всеединства в философии
В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского 78

Матушанская Ю. Г.

Православное и иудейское религиозное образование
в Российской империи 89

Матушанская Ю. Г.

Религиозное образование в Татарстане 108

Селезнева Н. М.

Позитивный опыт Русской Православной Церкви по реализации
семейно-ориентированных проектов 119

Человенко Т. Г.

Становление духовно-религиозного образования на Орловщине 124

Юдина А. М.

Специфика историко-педагогического анализа воспитания
социокультурной толерантности: сущностные характеристики..... 129

КНИГИ СИНОДАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ В ЭРЛАНГЕНЕ И МАССМЕДИА: ТЕРМИНЫ НОРМАТИВНОГО ОПИСАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ

1. Немного об истории проблемы

Город Владимир, где располагается Владимирский государственный университет, более 30 лет сотрудничает с городом-побратимом из Германии Эрлангеном. В немецком городе располагается университет Университет имени Фридриха-Александра Эрланген-Нюрнберг (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, FAU), с факультетом «Философия и теология» (Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie), с которым уже более 10 лет активно развивается сотрудничество кафедры философии и религиоведения ВлГУ. Особый интерес вызывает коллекция из более чем 6000 книг Синодальной библиотеки (КСБ), проданных из Советской России в 30-е годы XX века. Эти книги были опубликованы с XVIII по начало XX века. Они представляют такие жанры как апологетика, богословие, история церкви, проповеди, христианское образование и др., выступая как памятники, позволяющие наглядно наблюдать рост уровня научности богословских изданий Нового времени.

Знакомство с этой литературой наглядно свидетельствует о тех радикальных изменениях в понимании «нормативности» описания религиозных сообществ, которое произошли между XVIII, XIX и XXI веками. В современных текстах и массмедиа, особенно в интернете, каждый может легко найти множество интерпретаций религиозных объединений (далее – РО), часто имеющих характер скандальных конфликтов, которые требуют своего научно-религиоведческого описания и, по возможности, прояснения. Прежде всего, необходимо выделить публикации из КСБ, где дается «са-

моописание» Русской Православной Церкви (РПЦ), точнее, как ее именовали в тот период: «Российская Церковь», «Православная Российская Церковь», «Русская Церковь», «Российская Православная Церковь», «Российская Православная кафолическая Церковь», «Греко-Российская Церковь», «Православная Греко-российская Церковь», «Российская Восточно-православная Церковь», «Российская Церковь греческого закона» и др.¹

В XVIII и XIX столетии РПЦ имела особый и законодательно зафиксированный статус, опирающийся на положение, «признающее первенствующую и господствующую в Российской империи Веру Христианскую Православную Кафолическую Восточного исповедания», сохранившееся до 1917 года.² Большая часть КСБ выражает позиции тех приверженцев «господствующего исповедания», которые полагали себя «ревнителями подлинного благочестия», трактующими его в качестве носителей «Единственно Истинного Правоверия», готовых защищать его «до смерти». Как свидетельствует «Национальный корпус русского языка» (НКРЯ), словосочетание «Русская Православная Церковь Московский Патриархат» как и древнее самонаименование христианского сообщества «единая Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь» (символ веры 381 года) вообще не встречаются в источниках ресурса, а «Русская Православная Церковь» и «Московский Патриархат» встречается только в XX веке, достигая пиков в XXI, тогда как «Православная церковь» примерно равно распределено в XIX – XXI века (абсолютный пик – 1821 год), как и «православие» (1888 год) или «церковь» (1823 год).

¹ Цыпин В. протоиерей Ведомство православного исповедания // Т. VII, С.369; Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – Москва. 1839; Бенескриптов Е., прот. Об источниках христианского вероупования по учению Православно-Кафолической Церкви сравнительно с учением лютеран о сем предмете. – Санкт-Петербург, 1861; Гетте В. Изложение учения православной кафолической церкви и разногласий с ними других христианских церквей. Части: догматическая и нравственная. Переведено с французского Петром Арцибышевым: Казань, Лито- и Типография К.А. Тилли, 1869 и др.

² За первый год вероисповедной свободы в России (Бесплатное приложение к журналу «Мисс. Обзор.» за 1907 г.). С. 12.

РПЦ и сегодня, в отличие от тысяч других равноправных «юридических лиц», зарегистрированных в современной Российской Федерации, выступает для электорального большинства населения как «религия вообще», «христианство как таковое», как спасительные «Столп и Утверждение Истины», сложившийся почти 2000 лет назад имперский конструкт «Кафолической Экклесии», который, согласно П. Бергеру, символизирует особую, наполненную высшим смыслом, сферу бытия человека «в вечности», противостоящую повседневной жизни, позволяющую конструировать и реконструировать свои «социокультурные миры» и «мировоззрения», связывая мирские «социальные конструкции» с высшим порядком, помещая их в «священный космос, спасающий человека от хаоса».³ Этот «нормативный образ» возродился в конце XX века, получив поддержку СМИ.

Символически, семантически и социологически именно РПЦ воспринимается обществом как обозначение фундаментальной причастности к высшему порядку бытия, к единственно уникальному бытию в вечности, к единству «Красоты, Истины и Блага», т.е. к универсальной, величественной, сильной и яркой форме «подлинного благочестия» и «отношения к Бытию», к семантике латинского «religio», ставшего всемирным обозначением этой специализированной сферы социального бытия, порой оправдывая «принуждение к единству» во имя высшей цели «спасения» каждого. Именно эта семантика вошла в высокую культуру и фольклор в качестве утверждаемой элитами и всей мощью государства подлинной причастности отдельных индивидов и целых региональных сообществ («языков», «народов») к легальным и легитимным формам понимания высшего порядка бытия, опирающимся и на лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, неизбежно таинственное

³ Бергер, П. Секуляризация и проблема убедительности [Электронный ресурс] / П. Бергер // Режим доступа: http://www.nuntiare.org/librory/nz_2_2.htm; Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. - С. 79.

и ускользящее от формально однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать.

С момента крещения Руси и до начала XX века научное (в исторически конкретной специфике понимания этой «научности») изучение религии развивалось в рамках универсального христианского богословия как науки об истинной религии в терминах языка описания «подлинной благочестивости», отличаемой от «иноверия» как «языческих суеверий», «ересей» или «схизм» («расколов»). Так, уже «Слово о Законе и Благодати» говорит о противоположности «христианства», с одной стороны, и «язычества» («языци», «тьма служения бесовского»), «иудейства» и «еретизма», с другой. При этом первое понимается как «пророческая проповедь о Христе», «апостольское учение», вера «Въ едину святую, съборную и апостольскую церковь» и вера в «7 Съборъ правовѣрныхъ святыхъ отецъ».⁴ В этом тексте еще не встречается сам термин «православие»⁵, он появляется только в переводах на современный язык: «благовѣрнии земли Греческѣ» (православной Греческой земле), «правовѣрнѣи основѣ» (православном основании), Киев как «благовѣрнии граде» (град православный), «7 Съборъ правовѣрныхъ святыхъ отецъ» (семь Соборов православных святых отцов) и т.п..

Вообще, как показывают филологические исследования, «в официальный оборот термины "православный" и "православие" входят во время создания Московского централизованного государства... и автокефалии».⁶ К примеру, в «Духовном регламенте» Петра Первого (1721) уже говорилось (как о синонимах) об «исповедании православном» и «исповедании Христианском» как приверженности к «спасительному Закону Божьему»,

⁴ Слово о Законе и Благодати // <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4868>

⁵ Николаева И. В. Семантика «этнических» указаний «Повести временных лет»: образ «чужого»// <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/9/Nikolaeva/>

⁶ Колосов В., Павлова Т. К этимологии терминов "православный" и "православие"//http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/kolos_etim.php

которым противопоставлялись «стыдное идолослужение», «богопротивное суеверие», «пребезумные ереси», «раскольники», «иноверцы», «Латини» и «новейшие иноверные учителя».⁷ В этих текстах конфликт РПЦ с другими социальными сообществами описывается в черно-белой терминологии столкновения «Добра» («ЕИП») и «зла» («поддельной лжерелигиозной организации», «безблагодатных самозванцев» и т.п.). Наряду с «ревнителями» в любом РО, во вторых, присутствуют и те, кого первые часто именуют «теплохладными» («маловеерами», «колеблющимися» и т.п.), т.е. те «сочувствующие», кто свою идентичность («воцерковленность») переживает не так психологически ярко как первые, кто не готов «до смерти» быть «твердым в вере», т.е. собственно говоря, быть «верующим» и о ком писали как о «слабых духом» или «безбожниках».

В начале XX века публикуется Указ Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» (от 17.04.1905), начинается издание текстов других исповеданий, гонимых прежде «раскольников» и научных исследований без санкции Синода.⁸ Трагическая история России после 1917 года привела к появлению нового поколения текстов, где религия и православие стали объектом описания в терминах нового «советского новояза», при этом эта нормативность многократно конструировалась и деконструировалась, поскольку, как отмечает историк М.В. Шкаровский, можно выделить 10 периодов только собственно «советской государственной политики» по отношению к религии и религиозным организациям (1917-1920, 1921-1928, 1929-1938, 1939-1943, 1943-1948, 1948-1953, 1953-1958, 1958-1964, 1965-1988, 1988-1991), которые «во многом совпадают с переломными этапами

⁷ Духовный регламент Петра Первого. С прибавлением "О правилах причта церковного и монашеского" М.: Либроком, 2012.

⁸ Карлович В.М., Краткий обзор преследований христиан первых веков в тесной связи с печальной судьбой старообрядцев. - Москва. 1907; Беседы старообрядцев Спасова Соголасия. Нижний Новгород: Типография В. Ройского, И. Карнеева, 1909; Мельников В.Е. Безотрадное положение современного беглопоповства. (Разложение беглопоповского папства): Москва, типография товарищества Рябушинских, 1915 и др.

в истории государства и общества ...поскольку церковная политика всякий раз по-своему отражает внутреннюю политику властных структур в целом; со своей стороны, и Церковь никогда не отделяла себя от интересов общества», отмечая при этом, что «курс правительства в определенной степени менялся и внутри выделенных временных промежутков» и «до сих пор в историографии отсутствует достаточно разработанная аргументация смены курса религиозной политики»⁹.

Начиная с 1988 года в СССР прекращается массовое издание «атеистической литературы», а в новой России принимается Конституция 1993 года, утверждающая право на свободу совести и вероисповедания, формируется зафиксированный социологами «проправославный консенсус».¹⁰ Парадоксы современной и исторической религиозной идентичности мы частично рассмотрим ниже, однако, касаясь вопросов презентации этих проблем в «медиа», многие обращают внимание на то, что наряду с «великим возрождением религий» на наших глазах одновременно происходит «архаизация» массового сознания и даже «возвращение средневековья», делаются попытки возрождения деления общества на «верующих» и «неверующих», православие оказалось расколотым, а минюстом РФ зарегистрировано более десятка религиозных объединений («церквей») в самонаименование которых входит термин «православие», и это не считая «старообрядцев».¹¹

В этом контексте важно обратиться к вопросу о природе СМИ и их фундаментальной значимости в современной культуре. Так Н. Луман, ко-

⁹ Шкаровский, М.В. Русская православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах) / М. В. Шкаровский. - М.: Изд-во Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории. 2005. С. 8-9.

¹⁰ Каарияйнен, К., Фурман, Д. Религиозность в России в 90-е гг. XX – XXI века / К. Каарияйнен, Д. Фурман. // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под. ред. К. Каармайнена и Д. Фурмана. – М.; СПб.: Летний сад, 2007. – С. 37.

¹¹ Православие // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т.1. / Отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов – М.: Логос, 2004. С.326.

торого часто называют крупнейшим социальным мыслителем XX века, делил всю историю человечества на три этапа в зависимости от развития средств коммуникации: бесписьменный, книжный и массмедийный.¹² «Медиа» в таком контексте начинают выступать отнюдь не только и не столько в качестве нейтрального и безобидного многоразового продукта «производства новостей» или подозрительного «обмана для вытягивания денег», как они сами себя могут презентовать уже более 400 лет или как их иногда трактуют со стороны, сколько как «последовательность наблюдений», претендующих на «аутентичное познание реальности» при специализации на описании скандалов как «нарушении норм».¹³ Аналогичные претензии на «аутентичное познание реальности» при специализации уже не на скандалах, но на «доказуемом описании» имеет уже более 300 лет наука.¹⁴

СМИ любят обсуждать события вокруг одного из «осколков православия» - Российской православной автономной церкви (РПАЦ), получившей как скандальную всероссийскую и международную известность, так и описание в ряде религиоведческих изданий.¹⁵ При этом следует признать, что социологические исследования показывают, что даже такие «медийные события» остаются практически неизвестными большинству населения региона, на 80% относящему себя к категории «православные» и считающему только Владимирскую епархию (ныне митрополию) РПЦ идеалом духовности и воплощением «истинной Веры», имеющей и очевидную под-

¹² Аринин Е.И., Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа Лумана // Религиоведение, 2013, 2.С.99-100.

¹³ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.С.41, 51, 58.

¹⁴ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.С.19.

¹⁵ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т.1 / Отв. ред. М.Бурдо, С.Б.Филатов, М.: Логос, 2004. С.79-92 ; Лещинский А.Н., Лещинский Л.А. Российская православная автономная церковь/Религиоведение / Энциклопедический словарь – М.: Академический проект, 2006, С.925-926 ; Элбакян Е.С. Российская православная автономная церковь / Религии России. Словарь-справочник – М.: ООО «Издательство ‘Энциклопедия’», 2014. С.220-221 и др.

держку со стороны своих искренних и преданных «ревнителей» в СМИ, властных структурах и академическом сообществе, рассматривающих конфликты через призму противопоставления если не «нормативного»/«девиантного» («правоверного»/«раскольнического»), то «реального»/«номинального» (электорального большинства/меньшинства).

Религиоведение, призванное «нейтрально», но с «эмпатией» описывать происходящее, в таких случаях пересекается с областью межличностных отношений и правового анализа сложных, деликатных и многофакторных аспектов отношений юрисдикций, приверженцы которых могут проживать рядом друг с другом в соседних домах и даже квартирах (конфликтуют или договариваясь) и которые профессионально могут решаться только в суде, вплоть до Страсбурга. В России на этих вопросах специализируется, к примеру, хорошо известный и авторитетный «Славянский правовой центр». Художественным воплощением этой сложной проблематики является, как мне представляется, классический фильм «Андрей Рублев» («Страсти по Андрею») А. Тарковского, где очень наглядно показано как личные чувства и обиды братьев-князей порождают сожжение Владимира татарами. Серьезным вопросом является способность научиться жить вместе сограждан, относящих себя к «православным христианам», находившихся еще несколько лет назад (и крещеных) в одной юрисдикции. Особенно эта проблематика, вполне «рутинно» и повседневно, без участия СМИ, актуализируется на лекциях и семинарах, когда молодежь начинает спрашивать о том, что неужели все такого рода информационные войны и есть «подлинная духовность» тех, кто представляет сегодня «Единственно Истинное Правоверие», при этом отсутствие грамотного научного ответа и происходящее на наших глазах масштабное исключение религиоведения из числа университетских общеобразовательных дисциплин может способствовать тому, что некоторые, вместо увлечения наукой, увлекутся «борьбой с неверными», что уже и происходит.

2. Религиоведение как школа объективности и эмпатии

Проблема того, в каких терминах возможно научно описать отношение юрисдикций, требует обращения к общим социальным, теоретическим и правозащитным аспектам рассматриваемого дискурса. В этом контексте важно отметить, что, с одной стороны, религиоведение принимает всерьез то, как воспринимают (и описывают) социальную реальность сами верующие и их религиозные объединения, тогда как, с другой, оно не может опираться только на «язык конфессий», на описание реальности только их приверженцами прежде всего потому, что одна и та же реальность может быть совершенно иначе описана приверженцами не только разных, но и внутри одной юрисдикции, где всегда есть консервативная и инновационная субкультуры.

Научное исследование религии уже около 150 лет стремится развивать собственный категориальный аппарат, в терминах которого оно реконструирует социальную реальность, представленную в «языке конфессий», т.е. переформулирует то, что конфессии повествуют о себе, неизбежно противопоставляя себя «другим», или, если воспользоваться терминами концепции одного из крупнейших социальных философов XX века Никласа Лумана, конструирует свой язык «наблюдения за наблюдателями»¹⁶. При этом религиоведение, как очевидно, не призвано давать «научную оценку» степени «благодатности/безблагодатности» той или иной юрисдикции, как, к сожалению, это иногда предполагается, подобно тому, как, к примеру, материаловедение призвано научить разбираться в материалах и создавать надежные технологические продукты.

Вместе с тем, конечно, именно специалисты могут во всех деталях исследовать вопрос о том, что в конкретном религиозном объединении считается «благодатным», есть ли различие в таких представлениях между столицей и провинцией, городом и деревней, теологами и мирянами, муж-

¹⁶ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. М.: Логос, 2006. – С. 93.

чинами и женщинами, взрослыми и детьми, в прошлом и настоящем и т.п.. Основоположник «интерпретативной антропологии» К. Гирц полагал, что сегодня науку о человеке вообще следует понимать не как «окончательный диагноз» по определению той или иной «вечной (подлинной) сущности религии», но как гораздо менее претенциозное «герменевтическое предприятие», состоящее в том, чтобы сделать «попытку пролить свет и дать определение, а не подвести под рубрику и декодировать», т.е. рассмотреть конкретные факты и обстоятельства европейской (и шире, «западной», «всемирной») истории, которые делали религию как «спасением от хаоса», так и «уровнем самопознания».¹⁷

Вообще любые классификации скорее говорят о классификаторах, чем о предмете классификации, поскольку живая и самоопределяющаяся личность уподобляется мертвому физическому объекту, даже пусть и столь ценному как, к примеру, алмаз. Это, как еще в начале XIX века отмечал И.В. Гете, совершенно неприемлемо, поскольку редуцирует живое внутреннее чувство к статичной метафизико-рационалистической «схеме», в духе таксономии Карла Линнея, когда мыслителей распределяют по категориям – «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т.п., причем считалось, что, подобно тому, как «одно и то же растение... не могло одновременно фигурировать» под разными рубриками, то точно так же «оказывалось нежелательным нарушение соответствующей рубрикации и философами, которым в отместку была уготована особая и, с позволения сказать, штрафная рубрика «эkleктики».¹⁸ Такого рода попытки являются «редукцией», «химерой» и «маской», так как требуют подчинения сложной, противоречивой, «хаотичной» и изменяющейся личностью некоей абсолютной, ясной, простой и «твердой» однозначности, исключительная значимость которой, однако, сегодня, в отличие от эпохи Юстиниана с

¹⁷ Гирц К. Путь и случай: Жизнь в науке//<http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html>

¹⁸ Свасьян, К.А. Иоганн Вольфганг Гете. М.: Мысль, 1989. С. 71.

принципом «единое государство, единый закон, единая религия», отнюдь не очевидна, требуя обоснования с позиции более широкого и универсального контекста.

Подобные проблемы хорошо известны из практики антропологии религии, этнографии и психиатрии, когда, как отмечал один из классиков этого научного направления К. Леви-Стросс, «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить изучаемых людей – шла ли речь о психических болезнях или о, так называемых, «первобытных людях» – более специфическими, чем они есть на самом деле..., радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности не понять их генезиса».¹⁹ Идеалом в таком контексте становится разработка «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой, т.е. конструирование расширенного опыта, который стал бы в принципе доступен людям иных стран и иных времен»²⁰.

В этом контексте очевидно, что речь идет об универсальном парадоксе (апории) постижения религиозности, поскольку, с одной стороны, «туземец» не является «антропологом», как и «антрополог» не является «туземцем», оба интерпретируют реальность в разных символических системах, но, одновременно, «туземец» может в университете освоить терминологию антропологии, а «антрополог» призван предельно корректно (с эмпатией) описать «туземные представления о таинственном». Конфликтность ситуации возвращает нас к необходимости вспомнить мудрые слова Ю. Левады о том, что «те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», а «позиция науки ... состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, ко-

¹⁹ Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. С.38, 39, 106.

²⁰ Идеализм и религия. М., 1972, с.187.

торые за, и те, которые против».²¹ Элементарный уровень «бинарного» (за/против) видения проблемы следует дополнить уровнем «тернарным», пониманием необходимости «наблюдения за наблюдателем», т.е. включением проблемы в универсальный социально-исторический контекст, так как «бинарная система монологична», она различает только «свое\чужое» (истинное\ложное), тогда как «тернарная – диалогична», позволяя увидеть в том, что сегодня некоторыми считается «чужим» нечто прежде «свое», а в «своем» – чужое, наблюдая движение от одного к другому и выявляя причины этих дифференциаций.²²

В этой связи важно отметить, что выделение «апорий» или «парадоксов» очень важно, поскольку именно они, как справедливо заметил Н. Луман, представляют собой не что иное как «технику для потрясения окостеневшей веры, *communis opinio*, *common sense*»²³. Они напоминают нам о том, что хотя, с одной стороны, «всегда есть возможность спросить о наблюдателе», однако именно этот вопрос «применительно к себе самому – приводит к парадоксу», поскольку «призывает к тому, чтобы сделать видимым нечто, что само для себя должно оставаться невидимым», так как мы пытаемся наблюдать собственное наблюдение, что порождает «перформативное самопротиворечие, которое не дает принимать ему догматическую форму или прописывать рецепты».²⁴ Парадокс, тем самым, выступает как «промежуточная стадия», он «являет собой временную форму,

²¹ Левада Ю. Что может и чего не может социология // <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441>

²² Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С.145; Лотман Ю.М Культура и взрыв. М., 1992.С.258; Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 191; Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.199.

²³ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.205.

²⁴ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.205-206.

другая сторона которой образует открытое будущее, новую аранжировку и новое описание...».²⁵

Первой такой апорией, как уже отмечалось выше, представляется сама возможность религиоведения суметь «объективно» и с «эмпатией» описать и интерпретировать те социальные феномены (юрисдикции), которые сами друг друга обвиняют в «неподлинности», «неистинности» или «безблагодатности» и часто не хотят, чтобы их самих, как и их оппонентов описывали «нейтрально», поскольку это «неэмпатично», одновременно, представляя свою позицию как единственно универсальную и легитимную. Так, к примеру, М.О. Шахов отмечает, что с XVII века и до настоящего времени так и не сложилось единой «старообрядческой идентичности», поскольку, «старообрядцы различных согласий взаимно отрицали православность друг друга», полагая истинно Православной церковью только собственное согласие²⁶. Этнографы и антропологи, исследующие старообрядцев, хорошо знают, какие «прозвища» одни группы дают другим и, особенно, «новообрядцам», «никонианам». Не сложилось единой идентичности и в «альтернативном православии» (между «осколками православия»).

В этой связи возникает апория «часть»/«целое», связанная с возникшими в начале XX века «осколками православия»²⁷. Сопоставимы ли РПЦ и любая группа из «альтернативного православия» для религиоведения, кроме того, что это «религиозные объединения», равные перед законом, или, другими словами, может ли наука фокусироваться только на «юридическом аспекте» и игнорировать их исторические, социальные и т.п. разли-

²⁵ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.206, 207.

²⁶ Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. С.51.

²⁷ СОБИРАНИЕ "ОСКОЛКОВ". В процессе распада исторической РПЦЗ возникло несколько самостоятельных юрисдикций - так называемых "осколков". Поискам путей преодоления этого разделения посвящены ставшие уже традиционными Мятлевские чтения...//<http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=515>

чия, которые существуют не менее объективно, подобно тому, как мужчины и женщины являются равноправными гражданами РФ, что, конечно, отнюдь не значит, что они тождественны. Конечно, для науки все они могут быть описаны как «религиозные объединения» и «частные формы православия» в России, однако, вопросом остается корректность отвлечения от их фактического социального статуса, игнорирующего те упреки в «неподлинности», которыми стороны характеризуют друг друга (когда другая сторона описывается отнюдь не как «форма православия», но как «ересь», «раскол», «секта» и т.п.) и которые, в принципе, могут выступать (и периодически выступают) как основание для актуализации правозащитных практик, призванных предотвращать «оскорбления чувств» сограждан.

Сегодня существует известный федеральный список экстремистских материалов.²⁸ И.Я. Кантеров отмечает, что парадоксальным следствием создания этого ресурса стало то, что «теперь, с испугом реагируя на практику привлечения к ответственности только за хранение литературы экстремистского содержания, религиоведам, историкам религии, просто интересующимся религией, следует, во избежание неприятностей, регулярно и основательно шерстить свои библиотеки в поисках в них следов экстремизма».²⁹ Проблема имеет и более широкий, но юридически непроясненный аспект, поскольку, при подходе с позиций «строгости юридика» или «юридического ригоризма» нужно практически всю отечественную апологетическую церковную литературу начиная с XI века запретить, так как все эти тексты способны спровоцировать экстремизм, поскольку создавались в других исторических условиях, когда практически вплоть до XX века «изобличение и искоренение ересей» было государственной и социальной

²⁸ Федеральный список экстремистских материалов// <http://minjust.ru/ru/extremist-materials?search=&page=8>

²⁹ Кантеров И.Я. Методологические и религиоведческие аспекты списка экстремистских материалов Минюста РФ//Вестник Владимирского государственного университета. Серия: Социальные и гуманитарные науки, 2014, 2. С.95

нормой. Аналогичные особенности присущи и КСБ. В 2015 году разгорелся скандал, связанный с выявлением признаков экстремизма в исламском тексте, в результате которого тексты «Священных Писаний» иудеев, христиан и мусульман было решено оградить от таких обвинений.³⁰ Из истории христианства хорошо известно, что локальные и случайные признаки очень быстро приобретают характер «маркеров», обретающих в условиях конфликта решающее значение, когда, по словам Е.Е. Голубинского, «до разделения Церквей как греки признавали латинян православными, несмотря на то, что они читали Символ с прибавлением, так и латиняне считали греков православными, несмотря на то, что они не хотели принимать их прибавления».³¹

В этом контексте проявляется апория «номинального»/«реального», поскольку важно напомнить, что в религиозных изданиях, словарях и энциклопедиях именно РПЦ признается традицией, идущей из Византии и ранней «кафолической еkkлeсии», тогда как «осколки православия» выступают феноменом именно конца XX – начала XXI веков, как бы ни хотелось сторонникам последнего порой описывать себя в качестве изначального и единственно «истинного православия».³² Вместе с тем, перед религиоведением стоит задача выработать свой терминологический аппарат, позволяющий корректно описывать некоторые специфические РО, как, к примеру, зарегистрированную в 2005 году в Челябинске «Православно-

³⁰ Казанский адвокат, защищавший Коран в Сахалинском суде по иску Рамзана Кадырова, награжден медалью/<http://www.business-gazeta.ru/news/309940/>.

³¹ Голубинский Е.Е. СВЯТЫЕ КОНСТАНТИН И МЕФОДИЙ – АПОСТОЛЫ СЛАВЯНСКИЕ// <http://www.golubinski.ru/golubinski/konst10.htm>

³² Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т.1/Отв. ред. М.Бурдо, С.Б.Филатов, М.:Логос, 2004. С.8-41, 79-92; Зуев Ю.П. Русская православная церковь/Религиоведение/Энциклопедический словарь – М.: Академический проект, 2006, С.933-935; Лещинский А.Н., Лещинский Л.А. Российская православная автономная церковь/Религиоведение/Энциклопедический словарь – М.: Академический проект, 2006, С.925-926; Элбакян Е.С. Российская православная автономная церковь; Русская православная церковь / Религии России. Словарь-справочник – М.:ООО «Издательство ‘Энциклопедия’», 2014. С.220-221, 223-229 и др.

католическую церковь», возглавляемую участником ток-шоу, провозгласившим себя, согласно информации СМИ, «Папой Петром II» и просуществовавшую как отдельное юридическое лицо всего несколько месяцев.³³ В таком случае наука призвана отличать «подлинность» и «симулякр», маскирующий глубинные и многовековые проблемы христианского и православного единства.

Белоусов П. А.

ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МИФОТВОРЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Мифология является древнейшей формой духовного освоения мира, способом понимания природной и социокультурной действительности на ранних этапах развития человечества. Для мифологического сознания характерны такие признаки, как отождествление реального и вымышленного, предмета и знака, существа и его имени, представления о циклическом обновлении мира и возвращении его к первоосновам, круговое восприятие времени, одушевление целого космоса и его отдельных фрагментов (зооантропоморфизация), растворение индивида в природе и др. Мифология открывала человеку единый порядок в воспринимаемом им сказочном мире, в котором действуют посторонние воле людей силы, принуждающие их поступать определенным образом.[15] Онаучивание человеческого мировоззрения не привело к исчезновению мифов из группового и индивидуального сознания. Наоборот, наблюдается активная ремифологизация массового сознания в современном информационном обществе. Можно встре-

³³ В Челябинске появилась "Православно-католическая церковь" с папой Василием во главе//<http://www.blagovest-info.ru/index.php?id=1134&s=3&ss=2>

титель в философской печати категоричные высказывания о мифологии в наше время: «Мы живем в эпоху тотальной власти мифов. Нет ни одной области общественной, социальной, культурной, научной и бытовой жизни, где бы не присутствовал миф. Мифологизировано все: и СМИ, и финансовые дела, и политика, и культура. Живые архетипы мифов постоянно присутствуют на телеэкранах. Они постоянно зомбируют нас, тиражируют мифы. Как прекрасные артисты, как мифоведы, знающие свойства мифов, они создают ауры, психологию масс, творят «вождей», «прорицателей», «кудесников», которые руководят нашим сознанием».[17] С ценностной точки зрения мифы неоднозначны: одни мифы заключают в себе конструктивный, социально-позитивный смысл, а другие являются выразителями агрессивности, ксенофобии, шовинизма, религиозного фундаментализма, обскурантизма. Критическое отношение к мифотворчеству необходимо включает в себя рационально-теоретический анализ антропологических и логико-гносеологических предпосылок и механизмов генезиса мифологического сознания, как в прошлом, так и в настоящем социальном времени. Одной из фундаментальных особенностей человеческой деятельности, порождающей мифотворчество, выступает игровое начало, которое имманентно объективируется символическим образом в создании воображаемой реальности, становящейся моделью жизненного мира человека. Способность к воображению может отделять человека от реальной действительности и порождать сказочные, противоречащие практическому опыту и эмпирической рациональности образы реальности. Так, древние люди создавали орудия труда и предметы жизнеобеспечения в соответствии с объективными свойствами природных вещей и процессов, т.е. действовали рационально, но собственную социальную организацию представляли самым фантастическим образом.[10]

Воображаемая реальность воспроизводится в символах духовной культуры, в религии и искусстве, через зрительные образы закрепляются в психике воображаемые миры, вещи, события, сконструированные из известных человеку элементов реального мира. Созданные силой воображения артефакты гипостазируются в духовной культуре народа и воспринимаются человеческим рассудком в форме реальных предметов наделяемых значимыми смыслами. Чувство объективной реальности с ее законами, с которыми соотнобразуются предметно – преобразующая деятельность, удерживает воображение, фантазию в определенных границах и не допускает опасного для жизни общества отрыва деятельности от необходимости задаваемой природой.

В духовной сфере взаимосвязь с предметно-чувственной деятельностью опосредуется знаково-символической реальностью, объем и разнообразие которой возрастают в историческом и культурном пространстве-времени. Свойственная человеческой природе способность к удвоению мира в сознании постоянно рождает утопические представления, которые при попытке воплощения в жизнь становятся антиутопиями.

Мифологическому мировосприятию присуще замещение рационального знания эмоционального - чувственными образами, символами, легендами, преданиями, в которых выражались события в значении сакральных перводействий – образцов для последующих поколений. В мифах люди находили устойчивую, непререкаемую систему жизненных ценностей, определяющую поведенческие стереотипы, границы дозволенного и недозволенного в их коллективном существовании. Воспроизведение мифологического отношения к миру связано с распространением различных практик – религиозных, трудовых, семейно-брачных, праздничных, мемориальных, боевых, инициативных и др. Постепенно из мифологии выделялись религия, искусство, мораль, философия и самостоятельные формы

словесного творчества (сказки, эпос, былины, сказания, легенды, предания). Как синкретическое, целостное мировоззрение мифология осталась в архаическом прошлом, но, несмотря на доминирование в современной цивилизации научно – рационального стиля мышления, в духовной культуре сохраняются элементы мифологического сознания, что позволяет говорить о процессе ремифологизации в различных сферах человеческого творчества (науке, политике, искусстве, информационной индустрии, массовом сознании и др.). Ремифологизации способствует изменяющаяся научная картина мира, в которой допускается одушевление природы и отождествление субъекта и объекта. Человек в постнеклассической картине мира ощущает себя частью пульсирующего целого. «В современной культуре начинает формироваться некий пока еще слабо структурированный комплекс «незаконченных» идей, имеющих массовое распространение и в разных своих вариациях, встречающихся в самых разных подсистемах культуры, - идей, которые, так или иначе, корреспондируют с архаическими представлениями: множественностью реальностей, тождества макрокосма и микрокосма, взаимозависимости человека, общества и природы, возможности магического воздействия на мир и его постижения иррациональным путем (например, через измененное состояние сознания)».[16]

Синкретизм мифологического сознания заключается в совмещении рационального и иррационального, объяснимого и необъяснимого, обоснованного и необоснованного и других антитез мировоззрения для придания ему формы целостности и устойчивости, без которых общественная жизнь переживается людьми с постоянным чувством тревоги, страха, незащитности. Действия анонимных сил на жизнь человека воспринимается в превращенной (отчужденной) форме, что затрудняет рациональное объяснение причин различных событий и приводит к порождению мифологем как образно-вербальных форм воображаемой реальности, репрезентирую-

щих действительную реальность. Мифологическое сознание поддерживает способность человека к воображению прошлого и будущего в их единстве с настоящим и, тем самым, обеспечивается преемственность коллективной жизни, а также определяется мера соподчиненности личного и родового интереса, которая связана с долговременными целями социума. Индивидуальное поведение в современном обществе регулируется в большей мере частными и корпоративными интересами, чем общими целями. Формированию социально-родовых чувств, сближающих множество людей на основе общих переживаний и способствует мифологическое сознание. «Мифологическое сознание – это сознание целостного человека, у которого все способности к восприятию, пониманию и реагированию, выступают в единстве. Носителю мифологического сознания свойственно мыслить глобально, категориями всего общества или рода, он также склонен рассматривать проблемы в перспективе вечности... Главное следствие мифотворчества для человека – обретение им способности чувствовать сопричастность с вещами, явлениями, людьми. Благодаря мифологическому сознанию человек умеет отождествлять себя с другим человеком, он способен чувствовать чужую боль как свою. Развиваясь и совершенствуясь, эта способность и породила феномен нравственности... Вырастающая на почве сопричастности способность следовать образцу не критически, восприятие коллективного опыта как предмета не критики, но веры, где коллективный опыт воспринимается как надежный именно в силу своей коллективности, – и делают возможным существование системы моральных ценностей и ответственности».[13] Миф является первичной социально-психологической формой освоения мира человеком в его онтогенетическом и филогенетическом становлении, через мифологию совершается первоначальный процесс социализации индивида, когда происходит формирование ценностных представлений в виде чувственно-конкретных персонификаций в доре-

флективной форме внелогическими средствами. Мифотворчество в архаическом обществе включает в себе синкретическое единство интуитивного и осознанного, реалистического и воображаемого, иррационального и рационального. Значительная часть мифов древности создавалась сознательно мудрецами, поэтами по логике словесного творчества на основе жизненных впечатлений об окружающей жизни в состоянии возвышенной одухотворенности. Известный русский исследователь мифологии А.Ф. Потебня писал, что «люди, уверенные в своем непосредственном общении с неземным миром, как бы высоко они ни стояли над человеческим уровнем по своим способностям, не объявляли людям ничего такого, что не могло быть выведено из современного им запаса знаний».[14]

Мифологическое знание не может быть полностью продуктом бессознательного творчества, его синкретичность предполагает активное участие в формировании целостного образа реальности рациональной мыслительной деятельности создателей мифов. В древнем обществе нерелексивующее себя индивидуальное сознание мифотворцев – поэтов конструировало образы окружающего мира по аналогии с особенностями человеческого существа и отношений людей в обществе, наделяя все природные силы свойствами живого и характеристиками субъекта (активностью, внутренней силой и др.). Создание мифов связано с использованием определенных мыслительных операций, которые необходимы для конструирования образов невидимых процессов, чтобы приемлемо объяснить их сущность на доступном чувственно-символическом уровне (методы идеализации, гиперболизации, контраста, синтеза, операции переноса, приписывания и др.). Ментальное конструирование в мифотворчестве считается предпосылкой теоретического научного мышления. «Ментальные конструкторы в мифологии – это по существу, по своей функции такие же построения, как будущие гипотезы в науке, например, гипотезы флогистона,

эффира и т.п. Важным результатом использования всех этих методов и операций было создание ментально-предметных комплексов, состоящих из мысленного образа (бога, демона и т.п.) и его реального референта. Человек интенсивно осваивал мыслительные операции с такими конвенциональными структурами, как «образ и его референт», или другими словами, «символ и его значение», а также и с одними образами, смыслами, отвлекаясь от их предметных значений. Мышление переходило на стадию рефлексии об универсальном».[11]

Мифологический синкретизм сознания полностью не вытесняется из психики и зрелой, рационально мыслящей, личности в силу того, что в психике человека присутствуют иррациональные творческие способности (воображение, воля, вера, интуиция, эмоции), которые дополняют, компенсируют, репрезентируют дискурсивную деятельность разума. С семиотической точки зрения содержательной элементарной единицей мифа выступает мифема, представленная в форме образа - концепта. В мифеме обнаруживаются две стороны репрезентации прототипа - условная и релевантная; например, в образе дракона отображаются черты змеи, в случае восприятия древним человеком явления метеорита, и свойства огня (змея – это условный репрезентант прототипа, а яркое свечение – это адекватное, зримое отображение некоторых особенностей природного феномена). «В целом мифема отсылает адресата не к объекту, отображенному побочной частью, а к объекту, репрезентируемому релевантной частью. Вследствие такой особенности референции возникает языковая абберация: мифема отсылает нас не к реальному прототипу, а к постороннему для этого прототипа репрезентанту. Для правильного истолкования образа мы должны отвлечься от доминирующей побочной части ее прообраза и переключить свое внимание, на референт релевантной части. Логика же мифа заключается в том, что его содержание строится в соответствии с признаками по-

бочной части, вследствие чего миф, как и побочная часть мифемы, имеет метафорический или аллегорический характер.»[12] Иконическая (изобразительная) функция мифем связана с инверсией объективной предметной логики, обусловленной антропоморфизацией их содержания побочной (условной) формой представленности прототипа. Антропоморфность сюжетов мифем является причиной иносказательности, замаскированности, символичности и полисемичности мифологии в целом. «Одновременное присутствие в одной структуре мировоззрения нескольких содержательных слоев, различающихся по своей скрытой семантике, но представленных в единой системе языка, обеспечивало своеобразную гибкость таких структур, возможность адаптировать их к самым различным ситуациям, возникавшим в изменчивых условиях человеческого существования в мире».[3] Французский структуралист-лингвист Р. Барт рассматривает миф как семиологическую систему, состоящую из трех элементов: означающее (смысл или форма), означаемое (концепт), значение (собственно миф). Форма мифа образована языковым смыслом, подчиненным концепту. Искажение отношений между концептом и смыслом закрепляется в мифе. Согласно Р. Барту, значение мифа представляет постоянное чередование смысла означающего и его формы, языка – объекта и метаязыка, что делает миф амбивалентным сообщением: одновременно он обозначает и оповещает, предписывает и внушает, побуждает и сдерживает. Многоярусная структура мифа (синкретизм психических средств отражения действительности) связана с двойственной семантикой содержания мифических образов, так как в них сочетается непосредственные чувственные восприятия событий и предполагаемые, воображаемые скрытые сущности. Коннотативные значения мифа воспринимаются как нечто естественное, само собой разумеющееся. В результате натурализации концепта означающее и означаемое представляются потребителю мифа не системой значимостей, а

системой очевидных, наглядных фактов. Подмена реальности, действительности знаковой (языковой) формой приводит к перестановке означющего и означаемого, в результате чего «означающее в мифе предстает в двойственном виде, будучи одновременно смыслом и формой, с одной стороны полным – с другой – пустым. В смысле уже заложено некоторое значение, и оно вполне могло бы дозвесь себе, если бы им не завладел миф и не превратил внезапно в пустую паразитарную форму».[1]

Потребность в метаязыке мифа для понимания первичной языковой реальности позволяет видеть в мифе один из способов познания с присущими ему чертами «поэтического мировосприятия»: принципа множественности и многозначности, антропоморфичности, чувственной конкретности, интуитивности, эмпатичности, тотальности и др.

Мифологемы как устойчивые нерасчлененные чувственно-рассудочных конструкты воображения, задаваемые рефлексивному разуму априорно в качестве моделей, субстанционально присущих объективному миру преодолевают конкретно-историческую ограниченность рассудочного познания. В мифах происходит превращенное отражение действительности, которое на уровне обыденного сознания объективируется через веру в чувственно-представленные формы истины, не имеющие адекватной причинно-следственной связи с сущностными свойствами реальности. Включенное в разные уровни индивидуального и общественного сознания мифологическое мироощущение приобретает системный полифункциональный характер, обеспечивая процесс самоидентификации индивида с той или иной социальной общностью и эмоциональную включенность его в совместные действия по достижению общезначимых целей. В мифах оправдывается и закрепляется существующий порядок вещей, через них освящаются институты власти, социальные отношения, государственная идеология, исторические события, коллективные традиции, образы природы, герои и др.[2]

Для мифологического сознания характерна телеологическая (целесоориентирующая) функция, связывающая жизненные задачи и смыслы существования социальной общности с неизменными во времени, представленными в знаково-символической образной форме ценностями. Вещный символизм мифа задает деперсонализированный тип поведения со слабо выраженной индивидуальной моральной ответственностью за совершаемые действия, когда происходит растворение нравственной свободы отдельного человека в коллективно-бессознательном творчестве через чувственно-воображаемую сопричастность к славным деяниям предков, оправдывающую прагматическую деятельность общности в настоящем времени. Мифологизирующий субъект (род, группа, индивид) проявляет себя эгоцентрично, его ценностная школа построена на самовосхвалении и самооправдании, в ней отсутствует самокритичность и рефлексивность, поэтому самоутверждение человека происходит преимущественно на уровне эмоционально-эстетической формы самооценки самого себя. Преобладание воображаемой реальности в содержании мифологем делает мифологию специфическим способом эстетического отношения к миру и порождает ложную реальность языка, маскирующую его ирреальность. Мифологический язык определяет характер и стиль коллективного общения, придает ему логико-суггестивное выражение, создающее условия для управления и манипулирования обыденным сознанием в групповых или родовых целях. Индивид выступает персонифицированным средством групповых целей, его поведение строится по схеме образно-практического стереотипного действия, отражающего ритмы воспроизводства социума в согласии с традицией, с сакрализованными первообразцами. Внушение (суггестия) присуще поведению любого человека наряду с контрсуггестией, являясь механизмом интериоризации индивидом ценностных установок социума по облегченному для психики варианту. «Мы и у современ-

ных людей можем наблюдать, что сильная склонность к рефлексии сочетается с напряженной борьбой между суггестией и контрсуггестией... Тем более рефлексия прекрасно совмещается с глубоко интериоризованными ценностями, шаблонам мышления, мировоззренческими парадигмами». [9] Рефлексия не освобождает индивида от привязанности к референтной группе, с которой он себя идентифицирует и в ситуации неопределенности действует по принятой в ней правилам. В современной культуре побуждающая к действия роль мифа сохраняет свою функцию и заметно проявляется в искусстве, политике, науке в форме «метаязыка» или вторичного языка, надстроенного над первой языковой реальностью называемую языком – объектом. Мифы имплицитно встроены в культурный механизм воспроизводства массового сознания, воздействуя на подсознание человека. Являясь порождением непрерывного творчества скрытых уровней психики, мифы участвуют в формировании «народной души» и создают необходимое позитивное мироощущение стабильности и надежности, в ситуации неопределенности вселяют уверенность в будущем. Как форма творческого познания и символического упорядочения человеческой реальности, мифы моделируют окружающую действительность в соответствии с смысловым содержанием социальных языков, выявляющих мировоззренческий кругозор представителей определенной социокультурной общности.

Мифологический дискурс наделяет происходящие в социуме значимые для всех процессы повышенной энергетикой и закрепляет их в массовом сознании в простых доступных вербальных конструкциях, необходимых для снятия смысловой напряженности в условиях нестабильности и неопределенности жизни.

Мифологемы или мифообразы сохраняют в общественном сознании значимые для народа идеи, определяющие цели и задачи коллективного жизнестроительства. В мифологическом сознании идеи превращаются в

реальные движущие силы, через них природные и исторические процессы приобретают идеологическое значение и звучание в форме знаковой (семиотизированной) реальности. В европейской и русской культуре мифотворчество в значительной мере связано с авторскими мифологемами как продуктами индивидуального (философского, художественного) воображения в лице выдающихся мыслителей, писателей, поэтов, художников, политиков. Люди искусства своим талантом воздействуют не только на эстетические чувства человека, но создавая условный (книжный) мир по законам мечты и фантазии художники конструируют новую реальность, которая выходит за пределы самого искусства и становится образцом для пересотворения реальной жизни. В семиотическом плане художественное слово выполняет универсально-субъективную функцию, проявление которой отразилось в судьбоносных событиях русской истории («В России поэт больше, чем поэт»). Натурализация (воплощение в жизнь) авторских мифологем «становится возможным, когда изменяются принципы комбинаторики внутри культурных текстов и происходит реверсия функций структурных составляющих семиотической системы. Подобная подмена позволяет нейтрализовать оппозицию «подлинная-неподлинная реальность» посредством утверждения имагинативной реальности в качестве подлинной, а окружающей действительности – в качестве формы ее воплощения».[8] Искусство 19 и начала 20 века породило мифологизацию «сверхличностей» - ницшианский образ «сверхчеловека», коммунистический образ «нового человека», германо-фашистский образ арийца как представителя высшей расы. В сфере художественного творчества мифологизация сохраняет свою условность, несмотря на жизнеподобие литературных образов и выраженных в них идей (люди подражают литературным героям и воплощают в жизнь авторские идеи, но полностью не забывают о принадлежности их к миру вымышленному, придуманному художником).

В социально-политической сфере мифотворчество сопрягается с симулякрами (копиями копий), в которых мифологический образ реальности подменяет саму реальность до уровня простого, схематического сходства с ней. «В реверсии «означающего» и «означаемого» нарушаются принципы референции: означающее не просто подменяет, но подчиняет себе означаемое, и означаемое «понижается» до статуса простой формы. Культура подменяется ее копией-идеологией культуры, все ее продукты становятся эрзацем, подменой уже деформированной в мифологии реальности, которая утратила не только связь с собственной реальностью, но даже само осознание этой утраты. Этот механизм и лежит в основе процесса, при котором текст подчиняет себе внетекстовую реальность и выступает как «первая реальность».[7] В советскую эпоху мифологема культурного героя – борца и одновременно творца-созидателя выполняла квазирелигиозную функцию по мобилизации народных сил на строительство нового мира (светлого будущего) связанное с неизбежными лишениями, жизненными тяготами, самопожертвованием, с высокой мечтой. В постсоветской реальности произошла смена мифологем: на место мифообраза положительного героя-созидателя приходит десакрализованный симулякр человека-потребителя, смысл жизни которого связан с непрерывными усилиями, направленными на обладание все большим разнообразием вещей-символов, многие из которых представляют иллюзорную реальность и, тем самым умножают мир симулякров. В обществе потребление индивиды становятся живыми носителями товарных свойств, происходит их «овещнение» и деперсонализация.[4] Возрастание «непрозрачности» общества в связи с усложненностью социальных, технологических и знаково-символических процессов в постиндустриальном обществе сопровождается расширением иррациональных форм социального мировосприятия и поведения, питающих перманентное мифотворчество повседневности, зри-

мым воплощением которого являются разнообразные копии копий. Производство и трансляция симулякров превращаются в культурную индустрию, прочно привязывающую к своим интересам массового человека, сознание которого становится все менее критичным и самостоятельным. Навязчивое, всепроникающее манипулирование массовым сознанием посредством симулякров должно убеждать людей-потребителей в подлинности и «истинности» этого фантомного мира. Потребительская идеология не может, при всей ее изощренности, вытеснить полностью из сознания человека идеальные потребности, связанные с поиском разных типов идентичности, в которых реализуется самотождественность социального индивида (Я, Ты, Он, Мы, Они, Свой, Чужой, Другой, Иной и т.д.). В постсоветской России после распада Советского Союза происходит актуализация проблемы собирания «русского мира» и противостояние России западной (англо-американской) гегемонии. Воспроизведение коллективной и национальной идентичности находит себе опору в геополитических и национальных мифах, конструирование которых происходит в разных формах у каждого народа. Для русского народа формирование национальной идентичности связано со смыслообразом «русской идеи», мобилизующая роль которой проявлялась в судьбоносные периоды русской истории. В начале 21 века русский миф о мессианской предназначенности русской цивилизации снова приобретает высокую драматическую остроту. В массовом сознании россиян усиливается интерес к собственной истории, фольклору, к религии, к деяниям предков-к тому, что объединяет людей на основе схожих представлений и общих культурных чувств.

Ощущение единства, солидарности коллективной жизни в культурном пространстве-времени внутри большой общности (народа, нации) проявляется в форме мифологического национализма. «Мифологический национализм самая глубинная и фундаментальная форма национализма.

Острота проявления национализма в национальных возрождениях и революциях зависит от степени мифологизации национального чувства. Великая история и славное прошлое – это просто сказка, сложенная местными интеллектуалами, но до тех пор, пока она не стала образом жизни населения. А тогда она превращается в миф, причем такой, против которого бесполезно и бессмысленно предостерегаться, ибо это значит предостерегать человека против него самого, против его собственной жизни, какая она есть. Мифологическая идентичность – это подлинная национальная идентичность, и уже на ее основе создаются культурная и политическая «надстройки». Это не миф, который отражает прошлое, а миф, который представляет собой сегодняшнюю реальность.[5] Мифотворчество не является неким анахронизмом, почти преодоленным рационализированным устройством современного технизированного общества, оно выступает элементом непрерывного воспроизводства жизненного мира человека в его непосредственности. И в прошлом и сегодня мифы формируют и сохраняют коллективную идентичность. «Например, следствием исчезновения со временем мифа о независимой государственности станет исчезновение соответствующей коллективной идентичности точно так же, как исчезали в истории многие коллективные идентичности вслед за исчезновением соответствующих мифов».[6] Мифотворчество, которое связано с утверждением гуманистических ценностей органично включается в процесс солидаризации общественного развития.

Список используемой литературы

1. Барт Р. Мифологии. М., 2000. С. 242.
2. Волкова С.И. Миф: история и современность. М., 2012
3. Гусев С.С. Семантическая основа связи научных и «ненаучных» форм познания//Человек.2012.№3. с.10

4. Ильин А.Н. Консюмеризм как фактор антикультурной инновационности // Вопросы философии.2016.№4. с.170-172
5. Ионин Л.Г. Социология культуры. М.,1998. С.162.
6. Ионин Л.Г. Социология культуры. М.,1998. С. 158
7. Климова С.М., Губарева О.В. Миф и симулякр// Человек 2006. №6. С.117
8. Климова С.М., Губарева О.В. Миф и симулякр// Человек 2006. №6. С.115
9. Косилова Е.В. От суггестии к сознанию// Вопросы философии. 2012. №3. С.26.
10. Лифшиц М. Мифология древняя и современная// Лифшиц М. Собр. Соч. в 3-х т., М. 1988. Т.3 с. 349
11. Майданов А.С. Творческая природа мифологического мышления// Творчество: эпистемологический анализ. М., 2011 С.188-189
12. Майданов А.С. Миф как источник знания//Вопросы философии.2004.№9. с.104
13. Мальцева А.П. Мифологическое сознание как основание и условие ответственности//Человек 2009.№4. с. 72-73
14. Потенция А.Ф. Слово и миф. М., 1989. С.280
15. Теоретическое осмысление различных аспектов мифов и мифотворчества дается в следующих работах: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.,1990; Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.,1987; Косарев А. Философия мифа. М.,2000; Найдыш В.М. Философия мифологии. М.,2002.
16. Хачатурян В.М. Человек в пространстве неархаики // Человек. 2011. №2. С. 96. Автор, на наш взгляд переоценивает конструктивную роль «перекодировки» архаического наследия для нового состояния общества.
17. Шенкао М.А., Шенкао Г.Х. Миф в современном мире//Вестник Российского философского общества. 2016.№2, с.94

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРЕПОДАВАНИЯ "ЗНАНИЙ О РЕЛИГИИ" В МОСКОВСКОМ РЕГИОНЕ

С 2012 г. учебный курс ОРКСЭ стал преподаваться в московских школах в 4 классе как обязательный предмет. Выбор модулей курса производится родителями учащихся еще в третьем классе. На специальных собраниях посвященных выбору модулей ОРКСЭ могут присутствовать не только педагоги, которые будут вести соответствующие модули, но и официальные представители религиозных организаций из числа представленных в Координационном совете города Москвы по введению ОРКСЭ (Русская православная церковь, Федерация еврейских общин России, Буддийская традиционная сангха в г. Москве, Духовное управление мусульман европейской части России). До этого с осени 2007 г. в некоторых школах Москвы был введен факультативный предмет по истории религий мира.

Ключевая проблема данного курса – нехватка квалифицированных педагогов³⁴. Подготовку и переподготовку по курсу проводят в Московском институте открытого образования (лаборатории истории и культуры религий мира), Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования, Федеральном институте развития образования, а также в ряде других учебных заведений по профилю отдельных модулей курса. Так, по курсу «Основы исламской культуры» подготовка педагогов ведется совместно Московским исламским институтом и МИОО³⁵, по курсу «Основы православной культуры» Православный

³⁴ См. подробнее: Дивногорцева С.Ю. Подготовка учителей религиозной культуры и светской этики в системе современного отечественного педагогического образования // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2013. Вып. 2 (29) .С. 57 - 68.

³⁵ В Москве стартовали курсы ОРКСЭ // Сайт совета муфтиев России. 19.04. 2016. URL:<http://www.muslim.ru/articles/287/15387/> (дата обращения 18.09.2016).

Свято-Тихоновский гуманитарный университет проводит ежегодную Общероссийскую олимпиаду школьников³⁶, там же на педагогическом факультете открыта соответствующая специализация.

По данным Синодального отдела РПЦ, более трети родителей в 2016 г. выбрали модуль ОПК³⁷. Согласно официальным инструкциям к курсу, «целью ОРКСЭ является формирование у обучающегося мотивации к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений³⁸. В 2016 г. в качестве задач курса была также сформулирована задача борьбы с терроризмом. Весной 2016 г. департаментом образования в школах Москвы было организовано анкетирование учителей, школьников и их родителей. По его итогам разрабатываются рекомендации по противодействию терроризму через курс ОРКСЭ³⁹.

Из светских вузов подготовку по направлению «Религиоведение» ведут РГГУ и МГУ имени М.В. Ломоносова. Среди конфессиональных ВУЗов Москвы, в которых можно обучаться по направлению религиоведение, следует особо назвать Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, а также Российский Православный институт св. Иоанна Богослова при Российском Православном Университете.

³⁶ Общероссийская олимпиада по Основам православной культуры URL: www.pravolimp.ru (дата обращения 18.09.2016).

³⁷ РПЦ: более трети школьников в России изучают основы православной культуры // РИА новости 1.09.2016. <https://ria.ru/religion/20160901/1475801536.html> (дата обращения 18.09.2016).

³⁸ Инструктивно-нормативное письмо «Об обучении ОРКСЭ в общеобразовательных учреждениях РФ» для учителей и организаторов введения курса от 22 августа 2012 г. Доступно на сайте Православное образование. URL: <https://pravobraz.ru/instruktivno-normativnoe-pismo-ob-obuchenii-osnovam-religioznych-kultur-i-svetskoj-etiki-orkse-v-obshheobrazovatelnykh-uchrezhdeniyakh-rossijskoj-federacii/> (дата обращения 18.09.2016).

³⁹ С помощью уроков религии будут бороться с терроризмом // Известия 11 мая 2016. URL: izvestia.ru/news/613135 (дата обращения 18.09.2016).

По направлению теология подготовку в Москве осуществляют: Библейско-Богословский университет, Московский государственный лингвистический университет, ПСТГУ, Свято-Филаретовский православно-христианский институт, Православный институт святого Иоанна Богослова и Российский государственный социальный университет.

Григорьев Д. И.

Научный руководитель:

д. пед. н., профессор С. И. Дорошенко

**ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ В СЕМЬЕ
(ПО ТРУДАМ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА)**

Святитель Феофан Затворник – один из самых близких к нам по времени святых отцов РПЦ. Почему именно он? Святитель Феофан в своём письменном наследии оставил нам обширные педагогические наставления: это и глубоко раскрытая возрастная периодизация с рассмотрением особенностей и опасностей того или иного возрастного периода и многочисленные письменные ответы людям, которые писали ему со своими не только духовными, но и бытовыми вопросами, которые зачастую были связаны с детьми, их воспитанием, образованием. Он предвозвестил многие болезненные процессы, свойственные современным семейным отношениям, и дал свои советы в области семейного строительства с учётом национально – культурных особенностей и даже современных тенденций развития семьи.

Научный аппарат представлен на слайде, и мне бы хотелось актуализировать проблему.

Необходимость обращения к трудам святителя Феофана в наше время связана с тем, что само понятие брака, терпит размывание своих фундаментальных основ. Совсем недавно произошло большое событие - встреча Патриарха Моск. и всея Руси Кирилла с папой Франциском. На повестке встречи не стояло ни одного вопроса, связанного с догматическим богословием, в котором по сути и заключено наше разъединение, но ситуация в мире требует неотложных действий: когда нужно отложить внутренние разногласия и выступить единым христианским голосом, который сейчас прозвучал от лица предстоятелей двух лидирующих христианских конфессий.

Чем эта встреча важна для нас? Тем, что одной из **ведущих** рассматриваемых проблем, была проблема кризиса института семьи. Предстоятели единогласно выступили за сохранение традиционного семейного устоя и выразили свою озабоченность относительно некоторых современных явлений (*однополое браки, аборты, суррогатное материнство, эвтаназия, биомедицинские репродуктивные технологии*).

Если к этим, сравнительно новым явлениям, добавить давно существующие и неукоснительно усугубляющиеся кризисные вопросы, такие как: массовый алкоголизм, наркомания, рост агрессивности и насилия в семье, низкий уровень жизни, которые, к сожалению, происходят и в нашей стране, это несомненно причиняет большой вред институту семьи, свидетельством чего ясно может служить статистика бракосочетаний и разводов в нашей стране.

Несмотря на повышенное внимание правительства России к проблеме разводов и принятия ряда мер, статистика разводов по-прежнему остается неутешительной. Да, количество желающих обручиться все еще превышает количество решивших разорвать брачные узы, но разница между этими числами стремительно сокращается с каждым годом. Разводы давно перестали быть редкостью, а сейчас и вовсе практически не осуждаются.

Всё это говорит о том, что для россиян это процедура стала вполне «обыденной».

Возвращаясь к вопросу о духовной сущности семьи, и её осмыслении святителем Феофаном, я бы хотел продолжить с вопроса о иерархической структуре семьи. Возникновение новых статусных позиций женщины, обусловленных повышением уровня образования, многообразием профессиональной занятости, материальной независимостью, невольно привели к изменению обязанностей и функций жены. Нельзя закрыть глаза на факт, что в обществе растёт тенденция принятия женщиной лидерства в современной семье. В то же время, за мужчиной никто не отменял статус патриарха, главы семьи. Святитель Феофан раскрывает духовную составляющую такой иерархической модели: «Муж глава жены в таком смысле, в каком Христос Глава Церкви...».

Конечно же, христианство не осуждает социально значимый труд женщины, но чётко позиционирует её роль в семье. Святитель Феофан объясняет, почему жена должна повиноваться: это не поощрение своеволия мужа, а подчинение воле Божией. Через мужа, жена подчиняется самому Богу.

Семья есть школа святой, терпеливой и самоотверженной любви. Муж должен любить жену, потому что эгоизм с его стороны делает невозможным благоденствие и сладость семейной жизни. Мужья должны проявлять к своим женам любовь, подобно Христу, возлюбившему Церковь.

Ну и конечно, самая важная составляющая любой семьи – это дети. «Дети, – как пишет святитель, – одна из целей супружества и вместе обильный источник семейных радостей. Поэтому супруги должны чаять детей, как великого дара Божия, и молиться о сем благословении». Святитель призывает супругов хранить здоровье, не только физическое, но, в первую очередь духовное. Поскольку, как и внешние наши признаки передаются потомству, точно также и душевные качества родителей будут в той или иной мере проявляться в их детях.

Вот в таких кратких тезисах можно кратко выразить учение святителя Феофана о семье и её духовной составляющей.

Возрастная периодизация – важный аспект возрастной психологии, с которым должны быть знакомы родители. Подходы к этому вопросу в современной психологии различны, в том числе и среди церковных писателей (*свт. Филарет, митр. Московский, св. прав. Иоанн Кронштадский, свт. Фаддей (Успенский)*).

Возрастная периодизация, изложенная в главном труде святителя Феофана «Путь ко спасению», один из наиболее известных, можно даже сказать популярных аспектов его педагогического наследия. Центральным моментом его периодизации является процесс воспитания душевных качеств ребенка в семье и вопрос его воцерковления.

Именно с нее очень часто начинается знакомство с духовным наследием Вышенского подвижника. В этой книге четко сформулированы порядок, правила и законы, применяемые к воспитанию личности, начиная от младенчества.

Результатом нашего исследования стала модель возрастной периодизации, которую вы видите на слайде. Среди множества аспектов, затронутых святителем Феофаном, подчеркнем следующие:

Младенчество является наиважнейшим периодом в жизни человека. Именно в этом возрасте закладывается та основа воспитания, которую необходимо сохранять и в последующее время.

Воспитывая младенца, нам необходимо знать основные характеристики человека этого периода жизни. Святитель Феофан даёт интересный образ младенчества, уподобляя младенца «вновь устроенному сосуду». Светская и православная педагогика можно сказать в один голос говорят, что первые представления, которые получает ребенок, будут следовать за ним в течение всей его жизни.

Учение святителя Феофана о младенческом возрасте актуализировалось в XIX веке в связи с расцветом идей свободного воспитания. В полемике с деятелями свободного воспитания уместно обратиться к словам святителя Феофана, который приводит такой пример проявления семян зла в поведении младенца: «Дитя еще не говорит, не ходит, только что приучилось сидеть и брать игрушки, но уже серчает, завидует, присваивает себе, особится и проч., вообще являет действие страстей. Это зло, утверждающееся на животной жизни, тлетворно; потому должно противодействовать ему с первых его проявлений».

Воспитание тела младенца.

С младенчества в человеке «пробуждаются потребности тела» и, как говорит святитель – «потом постоянно состоят в живой деятельности, до самой смерти. Тем необходимее поставить их в должные пределы и закрепить навыком, чтобы потом меньше было от них беспокойства». Святитель Феофан советует приучать детей к умеренности и упорядоченности, то есть призывает родителей уже с младенчества приучать ребенка к умению отказывать себе.

Детство

В детский, как и в последующие периоды жизни, сохраняется важность всех тех благодатных средств, из которых создавалась воспитательная среда для младенца. Особое значение это время приобретает слово.

Важнейшим и не бесспорным для современной педагогики аспектом учения святителя выступает воспитание в ребенке послушания.

Воля, укрепляется через послушание, отсечение своеволия. Смысл здесь в том, чтобы расположить ребенка так, чтобы он ничего не делал без позволения: «Пусть со всяким желанием прибегают к родителям и спрашивают: можно ли сделать то или другое? ... Убедить их своим и чужим опытом, что опасно, не спросясь, следовать своим желаниям»

Отрочество

С отрочеством святитель Феофан связывает начало обучения ребенка, что соответствует и современной социальной ситуации.

Из трудов святителя мы видим, что главной целью домашнего, затем и школьного воспитания он поставляет напечатление истинных понятий, благоприятно влияющих на образование сердца и возбуждающих дух. Он считал неправильным то чтение, или беседу, или преподавание, которое не напечатлевает истины и не возбуждает духа. Важным этапом воспитания в семье предстает, по святителю Феофану, «зрелость ума».

В отрочестве зрелость ума достигает такого состояния, когда человек «приходит к самопознанию и разумной самостоятельности, когда становится полным владыкою и распорядителем своих мыслей и дел, держится каких-либо мыслей не потому, что другие ему передали их, а потому, что он сам находит их верными». Важно, чтобы этот период не оторвал отрока от семьи и семейных ценностей, а наоборот, на новой основе укрепил внутрисемейные связи.

Юношество

Если мы обратимся к светским педагогическим возрастным периодизациям, то в них, скорее всего, найдём точный возраст человека, вступающего в юношеский период.

Святитель Феофан, размышляя об этом более с духовной стороны, пишет: «Где именно поворот с младенческого возраста на юношеский, с юношеского на совершенный, определить с точностью нельзя. Ибо движение жизни духовной, как и движение тени солнечной, или возрастание тела, совершается без скачков с мудрою и непрерывнейшею постепенностью».

Пора юности – это пора грандиозных планов, устремлений, надежд, а также, по мысли святителя Феофана и «великие опасности». Они кроются как в свойстве самого возраста, так и в соблазнах, их сопровождающих.

В воспитательной системе святителя Феофана Затворника, в отличие от всех светских педагогических программ, есть одно из ключевых мнений - необходимость сверхъестественной, Божией помощи. Даже если воспитатель, мать (отец) пройдет все степени христианского совершенства и приобретёт способность различать «тонкие, сплетшиеся нити естественного и неестественного», то всё равно он не сможет одними своими силами отделить одно от другого и хорошее закрепить, а плохое заглушить. Здесь-то особенно чувствуется крайняя нужда в сверхъестественной помощи, которая, по мнению святителя Феофана, есть только в Церкви и святых её Таинствах.

По возрастной периодизации святителя, семья активно взаимодействует с Церковью и школой.

Семья и школа

Опасности

Духовный опыт святителя Феофана проливает свет на весьма болезненную для православных семей проблему сохранения и развития православного духовного устройства в условиях обучения в школе.

Комментарии и размышления святителя ясно показывают, что он хорошо знал о духовных опасностях школьного обучения. Но, признавая эти опасности, святитель Феофан настраивает своих чад не бояться их, проявлять смирение и терпение, которые, соединяясь с надеждой и верой, дают благодатные плоды даже при условиях искажения в школах ровного и гладкого пути ко спасению. Святитель призывал родителей не запугивать ребенка школой, а настраивать так, чтобы он «видел в ней рай...»

Оценки

Святитель Феофан, подчеркивая значимость школьного образования, иронизирует по поводу засилья внешней оценки, баллов, которые серьезно влияют на жизнь школьника.

Чересчур высокая обеспокоенность оценкой рождает ряд тревог в душе ребенка, особенно если учение ребенку даётся с трудом:

Первое, самое частое. **Не удастся оправдать надежды родителей.**

Родители (а часто — одна лишь мама, что еще больнее) вкладывали в меня силы и деньги, строили планы — и вот все идет прахом. Как я посмотрю им в глаза? Они не смогут меня любить после этого! Я буду только мешать им жить.

Второе. **Я неудачник.**

Учеба — первое большое дело моей жизни. Я оказался в нем неудачником. Значит, и все остальное у меня не получится.

Третье. **Дурачков, неудачников никто не любит.**

Другие учатся нормально, а я нет, кто будет любить такого?

Авторитет родит., и учит.

Авторитет учителя-воспитателя это важнейшее средство воспитательного воздействия. Авторитет учителя - особая профессиональная позиция, определяющая влияние на учащихся, дающая право принимать решение, выражать оценку, давать советы.

Феофан Затворник подчеркивает значимость авторитета воспитателя (*родитель, педагог*) для правильного духовного роста ребенка.

Верный своим педагогическим принципам, сознавая великую ответственность перед Богом в деле духовного воспитания, свой взгляд на высоту духовно-педагогической деятельности он выразил в свое время следующими словами: “Воспитатель должен пройти все степени христианского совершенства, чтоб впоследствии, в деятельности, уметь держать себя, быть способным замечать направления воспитываемых и потом действовать на них с терпением, успешно, сильно, плодотворно. Это должно быть сословие лиц чистейших, богоизбранных и святых”

Родительская власть

Чрезвычайно значимыми для современной ситуации взаимодействия семьи и школы являются соображения свт. Феофана о забытом ныне светской педагогикой понятии «родительская власть».

Святитель не исключает возможности родительской властью забрать ребенка из образовательного учреждения, на что может быть не одна причина: духовно разлагающая обстановка, дискриминация по тому или иному признаку... Святитель не поддерживает не только деградирующее и унижительное, но и попросту бесплодное пребывание в школе.

Говоря о возможности кардинальных родительских решений, святитель Феофан, конечно же призывает позаботиться о будущей профессиональной деятельности, ибо, «кто не учит своего сына никакому ремеслу, тот учит его разбою». Как выбрать будущую специальность? Святитель говорит: «Развивающееся дитя покажет, к чему оно гоже. И приготовить к будущему поприщу надо так, чтобы человек и телом и душою был сроднен с ним и мог жить в нем, как в своей стихии...».

Вывод

В ходе написания работы и подготовки данного сообщения, на данный момент была проведена работа по изучению письменного наследия святителя Феофана, в первую очередь главного его труда – «Путь ко спасению», прочих опубликованных творений, многочисленных писем, направленным к людям различного сословия на предмет выявления и осмысления учения святителя Феофана Затворника о воспитании детей в семье и сопоставления его с современными проблемами семейного воспитания. Благодаря чему можно заявить, что святитель уделил немалое внимание духовной сущности семьи. Святитель Феофан осуществил большой, ответственный и скрупулёзный труд в составлении своей возрастной периодизации с определением и объяснением многих особенностей того или иного из возрастов. Епископ Феофан не обошел стороной и вопрос обучения детей в светских образовательных учреждениях, указав ряд опасностей, с которым возможно предстоит встретиться родителям и их детям. Свт. Феофан выступил защитником фактора родительской власти, которая спасает и предохраняет ребенка от многих бед и опасностей в ту пору, ко-

гда он еще не может самостоятельно осуществлять ответственных решений.

Лейтмотив учения святителя – это спасение человеческой души для вечности верой в Спасителя Иисуса Христа. Этой мыслью наполнено всё учение, все высказывания, советы и слова святителя Феофана Затворника.

Доржигушаева О. В.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ БУДДИЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ

Изучение специфики буддийского религиозного образования приобретает особое значение в современных условиях, когда сложные социально-политические процессы протекают в условиях усиления значимости "буддийского фактора" в нашем регионе. Этап развития общественно-научной мысли в Бурятии можно определить, как этап исторической ретроспективы, который характеризуется активным стремлением к изучению духовного наследия буддизма, попытками соединить прошлое и настоящее, найти связующие нити, которые придали бы весомость и историческую значимость возрождению буддийской традиции. Научная рефлексия и артикуляция современной религиозно-культурной ситуации, поиск ее духовных истоков помогут выявить общие и специфические закономерности развития буддизма как упорядоченной системы идей и теорий и проследить этапы его возрождения в постсоветском пространстве. Постперестроечное возрождение религиозного образования в России является значимым историческим событием, имеет глубокий духовный смысл и нуждается в научном осмыслении своими современниками.

История изучения буддийского образования. Российская буддология возникла не так давно, чуть более века назад. За эти годы ученые в какой-то степени завершили план исследований основных систематических буддийских трактатов. Это воистину грандиозная работа, учитывая, что за 25 веков существования буддизм, как философская доктрина, произвел огромное количество философских трактатов. Известный буддолог Л. Э. Мьялль написал по этому поводу статью "Дхарма как текст и текстопорождающий механизм" в "Ученых записках Тартусского университета"⁴⁰. Приоритеты в буддологии отдавались именно переводу и изучению систематических философских трактатов, а изучение буддийских образовательных систем, которые и позволили буддизму стать столь высокоинтеллектуальной религией, оставалось в тени.

Начало изучению буддийских монастырских университетов Тибета положили в конце XIX- начале XX века видные бурятские ученые, выпускники Восточного отделения Санкт-Петербургского Университета Базар Барадийн, Гомбожап Цыбиков, Цыбен Жамцарано. По заданию Русского Географического общества они совершили несколько экспедиций в Тибет под видом паломников и собрали уникальный материал о буддийских монастырях и в том числе, о буддийском религиозном образовании. Все они в 30-е годы подверглись репрессиям и, исключая Г. Цыбикова, были расстреляны. В последнее время их путевые дневники и научные труды в основном переизданы и их вклад в изучение буддийского образования ждет своего исследователя. Некоторые аспекты буддийского образования затрагиваются в трудах ученых Санкт-Петербургской востоковедной школы А.М. Позднеева, Ф.И. Щербатского, Е.Е. Обермиллера, в трудах ученых в 60-е годы публиковавшихся в «Ученых записках Тартуского

⁴⁰ Л. Мьялль, Дхарма как текст и текстопорождающий механизм. / Ученые записки Тартусского университета. Выпуск 754. Символ в системе культуры. Тарту. 1968. С.22-26.

университета» А.М. Пятигорского, Л. Мялля, Б.Д. Дандарона и в настоящее время в научных монографиях выпускаемых Бурятским научным центром, Институтом философии РАН, исследовательскими группами под руководством В.И. Рудого, Е.А. Островской и др. В основном эти авторы уделяют внимание философскому содержанию буддийского религиозного образования, что и является основной целью их исследований.

История буддийского религиозного образования. История буддийских университетов насчитывает более 2000 лет. Первые буддийские университеты появились в Индии в 1 веке нашей эры. Среди них наиболее значительными считались Наланда, Вилабхи, Викрамашила, Джагадала и Одантапури. Наланду посетили и описали в своих заметках китайские паломники И-цзинь и Сюань-цзан. Наланда представляла собой изысканный в архитектурном отношении комплекс, в который входили классы для занятий, лекционные залы, жилые помещения и многочисленные многоэтажные здания библиотек с буддийскими текстами. Студенты изучали не только буддийские науки, но также Веды и светские науки. Преуспевшие студенты удостоивались присвоения ученых степеней. К несчастью, этот университет и другие были безжалостно уничтожены во время мусульманского вторжения в 13 веке. Тибетский паломник Чаг-лоцава, отправившийся в Индию за знаниями в 1235 г., был свидетелем разгрома этого монастыря и оставил интересные свидетельства об этих исторических событиях. После упадка буддизма в средневековой Индии центр буддийской учености переместился в Тибет. Формировавшаяся на протяжении тысячелетия, вобравшая в себя лучшие достижения духовной культуры Индии буддийская образовательная система достигла своего расцвета в рамках тибетской схоластики. Система монастырских университетов являлась своеобразным инструментом формирования буддийского интеллектуала эпохи средневековья.

Дореволюционная Бурят-Монголия насчитывала 54 буддийских монастыря. Многие из них славились своими философскими, медицинскими, тантрическими факультетами. Высокий уровень философского образования в буддийских монастырях Бурятии отмечали в своих трудах выдающиеся востоковеды того времени Ф.И. Щербатской, Е.Е. Обермиллер. За годы строительства коммунизма все буддийские монастыри были разрушены, репрессиям подверглись десятки тысяч буддийских священнослужителей. После Великой Отечественной Войны в 1947 году бурятам разрешили построить дацан для исполнения религиозных треб. Долгое время Иволгинский дацан оставался единственным в СССР буддийским храмом.

Современное буддийское религиозное образование в России. Буддийское религиозное образование переживает в настоящее время этап возрождения и становления. До 1991 года юноши из буддийских республик, избравшие буддийский путь, уезжали учиться в Монголию и Индию. Многие из них испытывали трудности адаптации к иной культуре, климату, пище и т.д. С учреждением буддийского института "Дашичойхорлин" те, кто не смог по состоянию здоровья учиться в этих странах смогли продолжить свое религиозное образование у себя на родине. Учитывая уровень и традиции буддийского образования в Монголии и Индии Буддийская Традиционная Сангха России (руководящий орган буддистов) продолжает посылать студентов в центральные буддийские университеты. В 1991 году 25 студентов были отправлены в буддийский университет Дрепунг-Гоманг в Индии. На сегодня в буддийских университетах Индии учатся 50 студентов из Бурятии, 16 из Тувы и 15 студентов из Калмыкии. В 2007 году в буддийском университете Дрепунг-Гоманг на деньги земляков было построено общежитие для студентов из Тувы⁴¹, в 2008 году для студентов

⁴¹В тибетском монастыре Дрепунг Гоманг завершено строительство общежития для монахов из Тувы. [Электронный ресурс]. URL: http://savetibet.ru/2007/12/08/tuva_monks.html

Калмыкии⁴², в 2013 году было построено трехэтажное общежитие для студентов из Бурятии⁴³.

Буддийский институт "Дашичойхорлин" был открыт 16 февраля 1991 года в с. Тапхар в 40 км от г. Улан-Удэ. В 1993 г. из-за трудностей перестроенного времени институту пришлось переместиться в Иволгинский буддийский монастырь. Инициаторами создания буддийского института были хамбо-лама Чой-Доржи Будаев, ширетуй Иволгинского дацана Дашинама и лама Жамьян Шагдаров. Буддийский институт "Дашичойхорлин" - первое учебное заведение в России, которое готовит буддийских священнослужителей для традиционно буддийских регионов России (Бурятии, Тувы и Калмыкии). Его создание было обусловлено возросшей потребностью в буддийских священнослужителях во вновь открывшихся буддийских дацанах. В июне 1999 года буддийский институт "Дашичойхорлин" получил лицензию Министерства общего и профессионального образования РФ. Институт имеет следующие факультеты: философский (цаннид), тантрический, медицинский (манба), иконографический. С 1997 года в институте «Даши Чойнхорлин» был открыт факультет «Дуйнхор» (Тантра Калачакры). С 1997 года по 2002 год его возглавлял тибетский геше, специалист по тантре Калачакры Агван Жамсо. С 2002 года, после окончания обучения в Индии, геше (доктор философии), лама Буда Цыденов стал деканом факультета «Дуйнхор». В 1999 году был открыт иконографический факультет. На факультете изучают каноны иконографии, чеканку, буддийскую скульптуру, элементы украшения буддийских дуганов и храмов в бурятской традиции. В настоящее время численность студентов института составляет около 150 человек, из которых 15% составляют студенты из небуддийских регионов. Летом 2000 г. Буддийский институт

⁴²Фоторепортаж: «Монахи из Калмыкии, на которых возлагает надежды Далай-лама» [Электронный ресурс]. URL: (http://savetibet.ru/2008/01/02/kalmyk_monks.html)

⁴³ В монастырском университете в Индии построено общежитие для студентов из Бурятии [Электронный ресурс]. URL: <http://savetibet.ru/2013/10/23/india.html>

«Дашичойхорлин» стал университетом и осуществил первый официальный выпуск с выдачей дипломов государственного образца. С апреля 1998 года Буддийский институт «Дашичойхорлин» силами студентов выпускает альманах «Легшед», который из газеты в шесть страниц превратился в цветной журнал, содержащий переводы основных канонических буддийских текстов и практик.

В 1994 году открылся Агинский буддийский бурятский институт, позже получивший название «Духовное профессиональное образовательное учреждение «Агинская Буддийская Академия» при Агинском буддийском монастыре, который расположен в 10 км от поселка Агинск Агинского бурятского национального округа в Читинской области РФ. В 1998 году она также получила лицензию Министерства общего и профессионального образования РФ. Духовное профессиональное образовательное учреждение «Агинская Буддийская Академия» обучает по специальности 033400 Теология (Буддийские науки). Выдаются дипломы конфессионального образца по специальностям: философ-богослов; инструктор-исследователь буддийской медицины; мастер буддийской живописи, присуждается степень бакалавра буддийских наук.

Учебные программы буддийских институтов. Буддийский институт "Дашичойхорлин» за основу программного обеспечения берет учебную программу буддийского университета монастыря Гоман, расположенного в северной Индии. Гоман-дацан традиционно оказывал большое влияние на буддийское религиозное образование в Бурятии и Монголии. Учитывая разницу в методике религиозного образования в Бурятии и традиционных тибетских монастырях учебная программа буддийского университета при Гоман-дацане была значительно видоизменена. Различия в основном связаны с тем, что по тибетской традиции в буддийский институт поступают мальчики от 6 до 10 лет и программа ориентированная на 14 лет обучения,

является для них вполне приемлемой. В буддийский институт "Дашичой-хорлин» поступают люди имеющие среднее светское образование, и обучение рассчитано на 5 лет. В связи с государственной аккредитацией буддийского института "Дашичойхорлин" в учебный план института были внесены общие для всех российских вузов дисциплины, такие как "Культурология", "Концепция современного естествознания", "Физкультура" и пр. Некоторые светские дисциплины приобрели в буддийском институте весьма своеобразный характер. Например, из-за отсутствия спорткомплекса уроки физкультуры заменяются ритуальными простираниями в храме перед образами буддийских святых. В процессе подготовительных практик нендро ученик должен совершить 100 тысяч простираний. За год на уроках физкультуры они полностью выполняют эту религиозную практику. Поэтому представляется любопытным изучение особенностей преподавания обязательных гуманитарных дисциплин в закрытом религиозном образовательном учреждении. Другой особенностью буддийского образования являются школьные диспуты как традиционная форма проверки знаний. Относительно философских диспутов, нужно указать, что в 1998 году вышла замечательная книга А.А. Базарова "Институт буддийского диспута в тибетском буддизме"⁴⁴, в которой достаточно подробно и компетентно излагается генезис института буддийского философского диспута, его теория и культурное значение, а также технологии школьного диспута. Монография посвящена интереснейшему явлению буддийской монастырской культуры – институту философских диспутов. Книга представляет собой исследование, выявление и реконструкцию – на культурологическом и историко-философском уровнях – тех социальных институтов, которые определяли собой интеллектуальное лицо буддизма. Работа дает возможность проследить этапы становления данного института и связанные с этим рефор-

⁴⁴ А.А. Базаров. Институт буддийского диспута в тибетском буддизме. СПб.: Наука, 1998

мы в логико-эпистемологических и доктринальных теориях в буддизме. На основе исследования структуры буддийского образования, процедуры, основной тематики и логической базы буддийского спора раскрывается удивительный мир внутримонастырской жизни буддистов. Диспутальная практика в буддийских институтах находится в состоянии становления. Пресс-служба БТСР разместила любопытный релиз о значении диспутов в буддийском религиозном образовании: «в Буддийском университете "Даши Чойнхорлин" им. Дамба Даржа Заяева, на философском факультете, начались двухдневные общеуниверситетские диспуты "Туг чойра" среди курсов, изучающих науки "Намдэль" и "Праджняпарамита".

Это один из методов изучения буддизма. Задающий вопросы ходит по экзаменационному залу и задаёт вопросы экзаменуемому, сидящему на коврике для медитации, который должен отвечать на вопросы. На месте проведения чойра обычно очень оживлённая атмосфера, подобная ожесточённому соревнованию в диспуте. Когда впервые смотришь на чойра, кажется, что движения лам несколько напыщенные. Но на самом деле все движения имеют определённый смысл. Например, правая рука поднимается высоко назад и делает звонкий хлопок с левой рукой. Затем правая рука вытягивается по направлению к экзаменуемому, сидящему внизу. Отставленная высоко назад правая рука символизирует мудрость Маньчжушри.

Хлопок двумя руками имеет три значения. Первое означает, что не сделать хлопка одной ладонью. Всё в этом мире является результатом соединения многих причин. Второе – хлопок означает невечность, всё очень мимолётно и преходяще. Третье – звонкий звук хлопка пробуждает сострадание и мудрость в твоём сознании, устранивает твои негативные мысли. Затем правая рука направляется вниз и затем обратно к себе. Это означает надежду о спасении страдающих в Сансаре живых существ посредством своих добрых мыслей и мудрости.

«Туг чойра» - долгожданный экзамен, которого с нетерпением ждут все преподаватели и студенты буддийского университета "Даши Чойнхорлин" имени Дамба Даржа Заяева.

«Дагсал» - философский диспут - вызывает огромный интерес со стороны преподавателей университета. Именно в нём выявляется настоящая подготовка будущего философа-буддиста, его умение находить ответы в тонких логических умопостроениях. «Туг чойра» посетили XXIV Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев, Дид Хамбо лама Дагба Очиров, которые с интересом наблюдали за дебатами. Со слов преподавателей, все курсы достойны места победителя, но всё же выделяют среди них студентов седьмого и шестого курсов, которые и оспорили звание сильнейшего. Туг чойра продлится два дня и завершится 31 мая диспутами между преподавателями Буддийского университета»⁴⁵.

Кроме того, философские диспуты – необходимая часть защиты степени геше (доктора философии), по бурятски – гэбшэ. Об этом также пишет пресс-служба БТСР: «Как рассказал нам в интервью Геше Дымбрыл Дашибалданов, «в этом году выпускники давали очень хорошие ответы на самые сложные вопросы, показали высокий уровень знаний, как тибетского языка, так и самого предмета». Также Дымбрыл Багша пояснил, что присвоение ученого звания Гэбшэ в Бурятии изначально имеют свои традиции, отличные от традиций тибетских монастырей: «Сам процесс Гэбшын Дамжаа является важнейшим процессом, как это называется в буддизме, закладывания великих зерен, великих семян, великих отпечатков в сознании на все последующие жизни, чтобы неразрывно, жизнь за жизнью, быть связанным с Учением Будды, чтобы быть способным в будущем постигать глубочайшие тайны буддийской философии, и, постигая их, достичь высшей цели. И если несколько лет назад мы даже не могли и

⁴⁵Туг чойра 2015. [Электронный ресурс]. URL: <http://sangharussia.ru/news/detail.php?ID=11596>

мечтать о таком уровне диспутов и вообще о них как таковых, то сегодня мы наблюдаем Дагсалы как свершившуюся реальность!»

Весьма примечательно, что на диспутах, которые проходили в зале главного соборного храма Иволгинского дацана – Цогчен дугана, принимали участие и студенты философского факультета начальных курсов. В этом нам видится обретение ими весьма полезного опыта в своем ученичестве, обретение благословений своих Учителей и старших лам, а также причины для дальнейшего вдохновенного познания Учения Будды и закладывание благих отпечатков Знания для успешной учебы как в этой жизни, как и во всех последующих. Но самое главное, это и есть реальная, восстановленная традиция буддийского духовенства XVIII-XX вв., связывающая всех одновременно, в потоке постижения Учения...

И, подводя итоги, мы можем с полным правом сказать, что важнейшую многовековую традицию бурятского буддийского духовенства, традиционного буддизма России, когда в каждом крупном дацанском монастырском комплексе существовала и функционировала собственная философская школа Чойра, готовившая в XIX-XX вв. высокообразованнейшие кадры священнослужителей, прерванную в середине-конце 30-х годов XX века в результате репрессий, уничтоживших буддийскую церковь страны как таковую, благодаря огромным усилиям Хамбо ламы Дамбы Аюшеева, при поддержке государства в течение последних 10 лет, буддийское духовенство Сангхи России восстановило!»⁴⁶

Кроме того, Буддийская Традиционная Сангха России проводит и просветительскую работу для буддистов-мирян. В Иволгинском дацане Сангхи России каждую субботу и воскресенье с 15:00 до 17:00 ч преподаватели Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» проводят лекции «Учение Будды» для всех желающих. Лекции читают Геше ламы, выпуск-

⁴⁶ В Иволгинском дацане завершилась защита выпускниками Буддийского университета им. Д.Д. Заяева ученых степеней на звание Гэбшэ – Гэбшын Дамжаа. [Электронный ресурс]. URL: <http://sangharussia.ru/news/detail.php?ID=13378>

ники философского факультета Буддийского университета имени Дамба Даржа Заяева, выпускники современного крупнейшего буддийского университета монастыря «Дрепун Гоман» Геше Дымбыл, Геше Бадма и Геше Раднажаб.

В 1991 – 1992 гг. в республике Бурятия начинается введение в школах и дошкольных образовательных учреждениях на факультативной основе предметов, ориентированных на изучение традиционных религий и культур республики. В Национальной доктрине образования в РФ (Постановление Правительства РФ от 4.10.2000г. № 751) стратегической целью образования провозглашается «создание основы для устойчивого социально-экономического и духовного развития России, обеспечение высокого качества жизни народа и национальной безопасности». Для реализации доктрины был разработан «План мероприятий по апробации в 2010 – 2011 годах комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики», включающего основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудейской культуры, основы мировых религиозных культур и основы светской этики». В 2011 году Министерству образования РБ от Минобрнауки России были предложены «Методические материалы для учителей и организаторов введения комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» под авторством Е.В. Манаковой.⁴⁷ В этом документе Минобрнауки России рекомендует найти дополнительные материалы на сайтах религиозных конфессий. Если сайты Русской православной церкви, Совета муфтиев России, Федерации еврейских общин России указаны верно, то в качестве сайта несуществующей Ассоциации буддистов России предлагается сайт www.buddhism.ru,⁴⁸ при-

⁴⁷ Манакова Е.М. Методические материалы для учителей и организаторов введения комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики», [Электронный ресурс]. URL: <http://edu03.ru/events/8.pdf>

⁴⁸ [Электронный ресурс]. URL: www.buddhism.ru

надлежащий нетрадиционной для российских буддистов миссионерской школе, под руководством датского буддиста Оле Нидала, которая именуется – Алмазный путь традиции Карма Кагью вместо <http://sangharussia.ru/>,⁴⁹ официального сайта Буддийской Традиционной Сангхи России.

В 2010-м году Буддийским институтом "Дашичойхорлин" Буддийской Традиционной Сангхи России в рамках мероприятий по апробации ОРКСЭ была выпущена книга «Мир Будды»,⁵⁰ в которой буддийские ламы в доступной для детей форме изложили ключевые моменты биографии Будды (Сиддхартхи Гаутамы), основные положения учения Будды и истории из жизни буддийских святых. Каждый параграф имеет задания для самостоятельной работы и красочные иллюстрации, выполненные танкописцами живописной мастерской Иволгинского дацана, имеется словарь по «Основам буддизма», биографии выдающихся буддистов Бурятии. Несмотря на все преимущества эту книгу нельзя назвать учебником по ОРКСЭ, она издана в формате А4 на тяжелой мелованной бумаге, ей трудно придать развернутый вид из-за особенностей переплета, она может быть рекомендована учащимся как книга для домашнего чтения.

13 декабря 2011 года в Агинском медицинском колледже была проведена встреча учителей средних школ Агинского бурятского округа и лам Агинского дацана. На встрече проходило обсуждение выпуска учебника «Основы буддийской культуры»⁵¹ для 4-5 классов средних общеобразовательных учреждений, автором которой являлся ректор Агинской Буддийской Академии - Чимитдоржиев Бабу лама, по всероссийскому школьному курсу «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). Учебник входит в состав завершенной предметной линии «Основы религиозных

⁴⁹ [Электронный ресурс]. URL: <http://sangharussia.ru>

⁵⁰ «Мир Будды» под ред. Д. Жигжитова, г. Улан-Удэ, 2010.

⁵¹ Чимитдоржиев В. Л. Основы религиозных культур и светской этики. Основы буддийской культуры. Учебное пособие для общеобразовательных учреждений. Издательство «Просвещение», Москва, 2010.

культур и светской этики». Он разработан в соответствии с требованиями Федерального государственного образовательного стандарта начального общего образования и Концепцией духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России.

Учебник в доступной для учащихся 4 класса форме знакомит с основами буддийской культуры: её основателем, буддийским учением, нравственными ценностями, священными книгами, ритуалами, святынями, праздниками, искусством. В первом блоке предлагаются к изучению следующие темы: «Духовные ценности и нравственные идеалы в жизни человека и общества» и «Россия - наша Родина». Во втором блоке начинается знакомство с буддийской духовной традицией, в доступной форме изучаются темы «Будда и его Учение», «Буддийский священный канон», «Буддийская картина мира», «Основные понятия буддийской этики», такие как, добро и зло, ненасилие, любовь к человеку и ценность жизни, милосердие и сострадание, отношение к природе, семья в буддийской культуре и ее ценности. Эти понятия закрепляются темой «Буддийские святые». Третий блок посвящен ритуалам и символике буддизма, изучается буддийский календарь и праздники, архитектура сакральных сооружений, буддийское искусство и сакральные объекты. Завершается учебник четвертым блоком, в котором основное внимание уделено духовным традициям многонационального народа России. Четвертый блок предполагает выступления учащихся со своими творческими работами: «Как я понимаю православие», «Как я понимаю ислам», «Как я понимаю буддизм», «Как я понимаю иудаизм», «Что такое этика?», «Значение религии в жизни человека и общества», «Памятники религиозной культуры (в моем городе, селе)». Кульминацией изучения «Основ буддийской культуры» является презентация творческих проектов на тему «Диалог культур во имя гражданского мира и согласия» (народное творчество, стихи, песни, кухня народов России и др. Также учебник Чимитдоржиева В. Л. «Основы религиозных культур и

светской этики. Основы буддийской культуры»⁵² имеет отдельную рабочую тетрадь. Каждый параграф имеет в начале акцентированную пометку «Вы узнаете», где раскрываются основные подтемы параграфа, иллюстрации с пояснениями, например, буддийской атрибутики или архитектуры, в конце параграфа задаются вопросы и задания.

Учебное пособие направлено на формирование у младшего подростка мотиваций к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций буддизма, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений. Для этого раскрывается значение буддийских культурно-религиозных традиций с учетом образовательных возможностей младших подростков, создаются условия для воспитания высоконравственной, творческой, ответственной личности, в соответствии с духовными и культурными традициями многонационального народа России, прививает способность к общению в полиэтнической и многоконфессиональной среде на основе взаимного уважения и диалога.

Вся история буддийского образования сопровождается воспитанием в людях такого прекрасного человеческого качества как терпимость. Будда говорил своим ученикам, идя в другие страны, уважайте чужих богов, ибо если они существуют в умах этих людей, то, значит, они существуют. Его последователи также практиковали подобное отношение к другим религиям. Во всех странах буддизм мирно уживается с другими религиями, в Индии – с индуизмом и мусульманством, в Японии – с синтоизмом, в Китае – даосизмом и конфуцианством и т.д. Более того, буддийская традиция не требует того, чтобы люди, обращающиеся к буддийским священникам, приходящие в буддийские храмы и даже практикующие буддизм, обязательно были бы буддистами, принявшими буддийское прибежище. Поня-

⁵² Чимитдоржиев В.Л. Основы религиозных культур и светской этики. Основы буддийской культуры. Учебное пособие для общеобразовательных учреждений. Издательство «Просвещение», Москва, 2010.

тие терпимости является одной из основных этических категорий буддийской этики. Терпимость к другим людям, к жизненной ситуации и другим существам говорит о широте взглядов, об общей эмансипированности человека.

Кильдяшова Т. А., Сибирцева Ю. А.

**«ОБРАЗ РЕЛИГИИ»: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ
И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В АРХАНГЕЛЬСКОМ РЕГИОНЕ**

Архангельский регион в историко-культурном плане можно охарактеризовать как особый пример формирования поликультурного и поликонфессионального пространства. Традиционно большинство жителей Архангельского края исповедовало православие, однако развитие тесных международных экономических и торговых связей, начиная с XVII века, привело к появлению на территории региона представителей разных конфессий, в частности католицизма, англиканства, лютеранства. В силу необходимости совместно выживать в довольно суровых условиях, а также в условиях удаленности от центра, на территории региона исторически сформировалась культура терпимого отношения к представителям различных культурных и религиозных традиций.

В начале XX века в Архангельске существовали такие религиозные общины как Евангелическая/Реформаторско-Лютеранская, англиканская, католическая, иудейская, магометанская⁵³. Общины имели в городе свои церкви и приходы, осуществляли активную социально-культурную деятельность и участвовали в жизни города.

⁵³ Хроники старинного рода Пецъ. Малоизвестные страницы истории с XIV века по сегодняшний день. URL:[http://paetz.ru/?page_id=3784\[01.07.16\]](http://paetz.ru/?page_id=3784[01.07.16]).

Во многом именно на поликонфессиональных основах Архангельска и Архангельского региона выстраиваются современные межрелигиозные отношения и религиозная ситуация.

Согласно данным министерства юстиции в Архангельской области на сегодня зарегистрировано 190 религиозных организаций. Наибольшее число жителей области относят себя к православным. Помимо приходов Русской православной церкви на территории области осуществляют свою деятельность старообрядческие общины, иудейские общины, католический приход, евангельско-лютеранский приход, официально зарегистрированы два буддийских центра, существуют мусульманские организации, а также общины адвентистов седьмого дня, пятидесятнические организации, общины Свидетелей Иеговы.

В целом религиозную ситуацию в Архангельской области можно охарактеризовать как спокойную и бесконфликтную. Кроме того, по данным социологических опросов большинство жителей области положительно относятся к представителям других религиозных традиций, а религиозность или вероисповедание не являются для них ведущими критериями определения отношения к человеку. В ходе сравнительного анализа данных полученных за 2014, 2015 года не было выявлено существенных изменений в особенностях межконфессиональных отношений, что позволяет предположить, что религиозная ситуация в Архангельской области не имеет предпосылок для зарождения конфликтов на религиозной почве в будущем.

Особенности истории формирования и развития религиозной ситуации края во многом определили то, что уже в начале 90-х годов начинается формирование регионального сообщества профессиональных ученых-религиоведов. С 1997 года в Поморском государственном университете на базе кафедры культурологии и религиоведения велась подготовка специа-

листов по направлению «Религиоведение», выпускники данного направления работают в средних общеобразовательных, средне-профессиональных и высших учебных заведениях, в органах муниципального и областного управления в сферах межконфессионального и межнационального взаимодействия, в научно-исследовательских центрах, учреждениях культуры и искусства. На данный момент набор на это направление подготовки не ведется. Однако опыт реализации учебных программ и проектов в области религиоведческих дисциплин был задействован и используется до сих пор при подготовке бакалавров и магистров по направлению «Культурология», выпускники которого также с успехом работают в разных профессиональных сферах, в том числе занимаясь вопросами межкультурного и межрелигиозного взаимодействия, в частности осуществляя преподавание модульного курса «Основы религиозных культур и светской этики».

Еще начиная с 2010 года в Архангельской области были введены пилотные площадки по реализации курса «Основы православной культуры», которые существуют до сих пор, а уже с сентября 2012 года в общеобразовательных школах области курс «Основы религиозных культур и светской этики» ведется повсеместно. По данным о выборе модулей ОРКСЭ подавляющее большинство родителей выбирают модуль «Основы светской этики», далее идет модуль «Основы православной культуры» и «Основы мировых религиозных культур». В ходе интервьюирования родителей было выяснено, что большинство из них свой выбор обосновывают тем, что курс, посвященный вопросам морали и нравственности, им кажется более нейтральным, не призывающим к исповеданию какой-то конкретной религиозной традиции. В целом родители положительно относятся к введению такого модульного курса, но при этом отдельно отмечают необходимость обращения к изучению всего многообразия религиозных традиций, а не одной конкретной.

На базе Архангельского областного центра открытого образования, совместно с кафедрой культурологии и религиоведения САФУ имени М.В. Ломоносова и Архангельской митрополией ежегодно ведутся курсы повышения квалификации для учителей ОРКСЭ, в рамках которых проводится чтение лекций, семинаров, вебинаров, консультаций, призванных помочь учителям в разработке и реализации данной школьной дисциплины.

Подготовка квалифицированных кадров религиоведов, культурологов для региона это одна из важных задач, реализация которой сопровождается сегодня рядом трудностей. Однако именно этот процесс является основой в будущем грамотного мониторинга религиозной ситуации в области, квалифицированного подхода в преподавании религиозных культур, а значит залогом стабильности в регионе, отсутствия в нем межконфессиональных и межкультурных конфликтов.

Ковалевич М. С.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК СРЕДСТВО ВОСПИТАНИЯ СЕМЕЙНО-БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Религиозные традиции во все времена были важным носителем и генератором общечеловеческих ценностей. В учениях всех традиционных религий, чей духовный опыт и откровения входят в сокровищницу культуры человечества, достойное и определяющее место занимают идеалы и ценности любви к Родине, гражданской добродетели, достоинства человека и уважения к другим людям, семейного благонаравия, доброты, честности и терпимости. Обращение к этим ценностям в жизненной практике каждого человека – ключ к достижению лучшего будущего для всех людей, наций и государств.

Многоконфессиональная структура белорусского общества складывалась на протяжении более чем тысячелетней истории народа, она стала важным фактором, который оказал большое влияние на формирование культуры, ментальности, государственных традиций современной Беларуси. Опыт нашего государства, в котором органично существуют более 25 различных конфессий и религиозных направлений, уникален. 58,9% белорусов считают себя верующими. Из них 82% – православные, 12% католики, 6% – представители иных конфессий.

Ведущее место в религиозной жизни страны занимает Белорусская православная церковь, которая объединяет 1545 приходов, 11 епархий, 5 духовных учебных заведений, 32 монастыря, 14 братств, 10 сестричеств. Действуют 1500 православных храмов. В приходах работает 1577 священнослужителей. В 2003 году между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью было подписано Соглашение о сотрудничестве, реализация которого стала уникальным опытом многовекторной совместной работы государства и церкви на благо общества.

Не будет преувеличением сказать, что в Беларуси выстроен уникальный, не имеющий аналогов в мире механизм партнерства религиозной и светской сферы. За последние два десятилетия религиозное самосознание белорусского народа значительно возросло, а конфессиональный фактор стал играть заметную роль в общественно-политической жизни. Именно с религией связаны многие предпосылки и основания духовной стабильности, порядка, незыблемости нравственных устоев общества. Так, в частности, в преамбуле Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» подчеркнута исторически значимая роль традиционных для Республики Беларусь религий; отмечена определяющая роль Православной Церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

Примером успешного партнерства в этой сфере служит Программа сотрудничества НАН Беларуси и Белорусской Православной Церкви. Задача строительства сильной, процветающей Беларуси должна решаться в опоре на веками проверенный комплекс ценностей, традиций и идеалов, которые позволяли белорусскому народу выживать и развиваться, выходить победителем из различных исторических катаклизмов. Объединение усилий светской и церковной ветвей отечественной культуры, научного и богословского познания – это одно из важнейших условий формирования инновационной культуры мышления и деятельности.

Светская и православная антропология едина в признании ведущей роли нравственных начал в духовной культуре человека, формировании его жизненных ценностей как приоритетного направления воспитания и самовоспитания, образования и самообразования. Этот же принцип положен в основу светской и православной педагогики, что способствует созданию благоприятных педагогических условий эффективного взаимодействия государственной системы образования, семьи и церкви, консолидации их совместных усилий в духовно-нравственном воспитании школьников. В Национальной программе демографической безопасности Республики Беларусь поставлена одна из важнейших задач – укрепление духовно-нравственных основ семьи, возрождение и пропаганда семейных ценностей и традиций, формирование в обществе модели благополучной, успешной семьи.

Церковь доверяет воспитание детей семье. Родители, поскольку дали жизнь детям, обязаны их воспитать. Наиболее ценный клад семьи – это не деньги, власть, богатство, но хорошо воспитанный ребенок.

Когда следует начинать религиозное воспитание детей? По мнению Манасеиной, религиозное воспитание и мальчиков, и девочек следует начинать как можно раньше, когда в детях только появляются первые про-

блески сознания. «Как только в ребенке вспыхнет божественный свет сознательной душевной жизни, так воспитатели уже должны начать развивать в нем понятие о Боге, любовь и доверие к Богу», веру «во все прекрасное, доброе, высокое, потому что вне этого нет жизни, нет развития» [1, с. 53, 59].

Интересно, что, согласно некоторым песням, успокаивая дитя, мать заботится не только о материальном благополучии, но и о счастливой доле для ребенка. Религиозное мышление народа при этом обращалось за поддержкой высших сакральных сил, важная значимость придавалась ангелу-хранителю.

Спи, мой малыш,	Глаза у него голубые, как небо,
И твой Ангел-хранитель	Нежно и строго глядят.
Крылья раскроет белее, чем снег.	Он сбережет тебя
Спи, мой малыш,	Где бы ты ни был
Твой святой Попечитель	Силы добра победят.
Будет хранить тебя век.	

Ангел-хранитель стоит у кровати
Сжимает свой огненный меч.
Спи, засыпай, золотое дитяtko,
Будет тебя он беречь.

(д. Пересудовичи, Березовского района
Брестской обл.

В воспитательных целях народ широко использовал *православные традиции*. Православно-христианские принципы любви, гармонии и красоты обладают огромным образовательным и воспитательным потенциалом. Ю.В. Чернявская подчеркивает, что вера – могущественный фактор развития не только личности, но и народа, и даже всего человечества [4].

Изучение и соблюдение православных традиций позволит подрастающему поколению увидеть красоту и неповторимость белорусской культуры, понять ее уникальность, почувствовать связь между поколениями. Именно на этой основе возможно преодоление современного кризиса культуры, кризиса внутреннего мира человека. Ведь народные традиции, передаваемые из поколения в поколение, это не просто развлекательные мероприятия. Традиции реализуются посредством разнообразных средств и форм семейного воспитания. «Семья была первым звеном в границах системы «Семья – род – сельская община», где происходило формирование будущего носителя и потребителя традиционной белорусской культуры», – отмечает В.С. Титов [3]. Нравственно-религиозная ориентация семьи была направлена на авторитет ее главы, почтение к старшим, уважение мнения родителей. Данная позиция, во многом оправданная, приводила к зависимости детей от родителей в силу не материальных соображений, а воспитания, ориентированного на идею покорности. В этом вопросе большая роль отводилась церкви. Ориентация церкви на аскетизм, покорность приводила к тому, что дети почти не оказывали сопротивления родителям при расхождении их интересов.

Уважение к матери и отцу в традиционной семье было почти религиозным. Об уважении и почитании стариков, предков свидетельствует народный обычай «деды», который на протяжении многих столетий содействовал: сохранению и поддержанию духовности в каждом новом поколении, укреплению чувства уважения к своему роду, семье, воспитанию на положительных примерах; обеспечивал необходимость сохранения лучших традиций и ценностей рода. Старики оставались жить у одного из сыновей, чаще всего младшего; дети в традиционной семье имели тесные взаимоотношения с дедушками и бабушками, которые были их опекунами.

Л.В. Ракова отмечает, что нормативная установка культуры белорусов реализовывалась в отношениях уважения и учтивости к родителям и другим старшим, которая нередко была взаимной (“Пасадзі на печ дзядулю, цябе ўнукі пасадзяць”, “Паважай старэйшых, бо сам старым будзеш”, “Паважаў бацьку сын, шанаваў сына бацька”). В этих отношениях к старшим отражался культ предков, который имел большое значение для всех сословных групп белорусов и который актуализировался в ритуализированных формах. У шляхты это выражалась в целовании старшим и родителям рук и ног. У крестьянских детей уважение к родителям выражалось в послушании, обращении к ним в повседневной жизни на «Вы», ласковом обращении («мама», «мамочка», «папка», «папочка», «батенька» и т.д.) [2].

Среди гуманистических традиций и обычаев народной и православной педагогики выделяются: родственные связи и крепость родственных уз, долг признательности родителям, уважительное отношение к матери и отцу, почитание родительского дома, совместное проживание престарелых родителей с детьми, ответственность младшего или единственного сына за благосостояние родителей, ответственность старших детей за воспитание младших братьев и сестер, усыновление детей бездетными родственниками, ответственность за воспитание детей вдов. Эти нормы народного достояния дошли до наших дней и ныне могут способствовать формированию личности.

Ценность народных традиций в области семейного воспитания огромна, а их утрата невосполнима какими бы то ни было материальными благами. Традиции – хранители народной культуры, заветов народа. Если полностью утрачены все народные традиции, может встать под сомнение само существование народа.

В работе по воспитанию нового поколения Церковь видит тесное сотрудничество семьи, школы и прихода. Все должны заботиться о воспита-

нии ответственного человека и общественно приспособленного, который сумеет любить Бога, людей и весь созданный мир, способный создать ценности и сосуществовать мирно с другими людьми.

Взаимодействие семьи, школы и церкви по формированию у школьников традиционных духовно-нравственных ценностей культуры представляет собой взаимосвязанную деятельность социально ответственных взрослых, направленную на введение детей в социокультурное пространство, постижение ими народных традиций и обычаев. Содержательной основой этого взаимодействия является совокупность таких семейных духовно-нравственных ценностей, как: истина, добро, красота; вера, надежда, любовь; уважение, миролюбие, достоинство, ответственность и др.

Такой нам представляется стратегия использования православных народных традиций в развитии семейно-бытовой культуры детей. Все, что связано с народной культурой, человек должен узнавать и постигать на протяжении всей жизни.

Литература

1 Манасейна М. Основы воспитания с первых лет жизни и до полного окончания университетского образования. Вып. I. СПб., тип. Е. Евдокимова, 1894. – 160 с.

2 Ракава, Л.В. Эвалюцыя традыцый сямейнага выхавання беларусаў у XI–XX стст. / Л.В. Ракава. – Мінск : Беларуская навука, 2009. – 310 с.

3 Цітоў, В.С. Этнапедагагічная спадчына: Беларусь: Традыцыйна-бытавая культура / В.С. Цітоў. – 2-е выд. – Мінск : Беларусь, 2001. – 207 с.

4 Чернявская, Ю.В. Национальная культура и национальные традиции : пособие для учителей / Ю.В. Чернявская. – Минск : Беларусь, 2000. – 199 с.

**ВЛИЯНИЕ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ
В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ НА ВОСПИТАНИЕ
МОЛОДЕЖИ ПРИ Н. С. ХРУЩЕВЕ**

Период пребывания у власти Н.С. Хрущева, получивший название «оттепель», известен своей неоднозначностью: наряду с либерализацией общественной жизни, реабилитацией политзаключенных, возвращением опальных произведений искусства из небытия, повсеместно проводилась активная антирелигиозная пропаганда. Несмотря на то, что давление на церковь осуществлялось не физическими, как в 1920 – 30-х гг., а идеологическими методами, данный период может рассматриваться как один из тяжелейших в истории РПЦ в XX веке. Обещание «показать последнего попа по телевизору» свидетельствует о векторе правительственного курса на институциональное уничтожение церкви.

Атеистическое воспитание занимало ведущее место в практике советской школы, являясь одной из задач, поставленных на тот момент партийным руководством перед системой образования.

Светский характер образования в СССР был закреплен еще Декретом СНК РСФСР от 23 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», где говорилось, что «преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается», а граждане «могут обучать и обучаться религии частным образом» [1]. В последующие годы тема атеистического воспитания рассматривалась в работах Н. Крупской [4], А. Луначарского [5].

Новая Программа КПСС, принятая в 1961 году, среди задач в области воспитания коммунистической сознательности закрепила «воспитание людей в духе научно-материалистического миропонимания, преодоления религиозных предрассудков, не допуская оскорбления чувств верующих», для чего было необходимо «систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять несостоятельность религиозных верований, возникших в прошлом на почве придавленности людей стихийными силами природы и социальным гнетом, из-за незнания истинных причин природных и общественных явлений». [2, с.121-122].

В регионах антирелигиозная инициатива была встречена местными властями с энтузиазмом. Постановление V пленума курского горкома КПСС в октябре 1958 года вторит программе КПСС: необходимо «более остро реагировать на факты, связанные с соблюдением религиозных обрядов, систематически вести наступательную антирелигиозную пропаганду, не допуская при этом грубого администрирования и оскорбления верующих» [6].

Идея построения коммунизма, озвученная на XXII съезде КПСС, принявшем новую программу партии, шла вразрез с существованием религии в стране, ибо церковь представляла собой главного идеологического соперника советской власти. К тому же, после 1956 года антирелигиозная борьба стала восприниматься хрущевской командой как избавление от сталинского наследия: Иосиф Виссарионович воссоздал РПЦ из пепла (предварительно практически полностью ее уничтожив) для мобилизации населения на борьбу с фашизмом и решения ряда внешнеполитических задач [9].

На сегодняшний день изучение феномена советской молодежи периода «оттепели» продолжает оставаться актуальной темой исследований. В них рассматриваются проблемы воспитательных функций комсомола, ста-

новления молодежного движения, в том числе, и неформального, инакомыслящего, роль молодежи в общественной жизни 1950-х – начала 1960-х гг., а также в системе взаимоотношений власти и Церкви [3, с. 71-72].

Стоит отметить, что программа атеистического воспитания охватывала все ступени образования – от вузов до младших классов. В статье М.И. Соколовой отмечается, что в Сталинградской (Волгоградской) области особое внимание пропагандистами уделялось подрастающему поколению, для чего вначале 1964 г. правительством были одобрены разработанные Идеологической комиссией при ЦК КПСС «Мероприятия по усилению атеистического воспитания населения», при педагогических вузах были созданы атеистические курсы. В 1964 г. при Академии общественных наук был открыт Институт научного атеизма, а во всех вузах страны было введено преподавание «Основ научного атеизма», выпускались специализированная методическая литература и киноматериалы [8, с.15].

В вузах, помимо введения курса основ научного атеизма, предполагалось также открытие кафедр научного атеизма и отражение во всех учебных дисциплинах элементов атеистического воспитания, а также написание курсовых работ и сдача зачетов по практике атеистической работы.

В иерархии системы учреждений атеистического воспитания советские органы власти заняли место исполнительского звена. П.Д. Сажин отмечает два основных направления организации и контроля атеистического воздействия:

1) «через включение атеистического компонента в повседневную работу Советов депутатов трудящихся и их исполнительных комитетов;

2) через специализирующуюся на просвещении структуру – отделы народного образования при исполкомах» [7, с.119].

В статье П.Д. Сажина анализируется нормативно-правовая база атеистической работы, разрешавшая религиозное образование только в рамках домашнего обучения. Школа должна была выводить детей из-под влияния верующих родителей: «задача школы – не только воспитать нашу молодежь свободной от влияния предрассудков и суеверий, в том числе и религиозных, но и сделать ее активной силой, борющейся против антинаучного мировоззрения», т.е. сделать процесс восполнения рядов воинствующих атеистов постоянно возобновляемым, делает вывод автор [7, с.118].

Во всех школах стали вводить факультативные уроки атеизма. Для учителей Оренбургской области в 1962-1963 гг. были организованы специальные семинары по вопросам научного атеизма [10]. Атеистическое воспитание в школе предполагало вкрапление в содержательную часть учебных дисциплин соответствующего компонента: Лихачева В.Е. «на уроке русского языка в 6-м классе удачно провела изучение темы "Правописание -тся и -ться в глаголах" на примерах атеистического характера, как-то: "Молиться – урожая не добиться", "На бога полагаться – без хлеба остаться" и т. п.» [7].

Значительная роль отводилась внеурочной работе, включающей в себя два вида деятельности: 1) проведение мероприятий и кружковых занятий, направленных на ученическую аудиторию, и 2) осуществление пропаганды, рассчитанной на внешнюю аудиторию, в том числе и с привлечением учащихся. Последнее проиллюстрировано примером Семеновского района Горьковской области, где преподаватели и воспитанники школы-интерната выступили с антирелигиозной программой в подшефном колхозе «По заветам Ленина» [7].

В.М. Шубкин в работе о различных методах навязывания атеистического мировоззрения населению Оренбургской области в период 1958-1964 гг., упоминает разъяснительные беседы с верующими, активное при-

влечение школ к атеистическому воздействию на подрастающее поколение: «С 1960 г. в школах области в 8 – 10 классах стали проводить комплексные антирелигиозные вечера. В 7 – 8 классах антирелигиозные викторины. С учащимися 1 – 6 классов учителя были обязаны проводить обязательные беседы о вреде религии» [10, с. 205-211]. В качестве инструментов для ограждения детей от влияния церкви Д.Ю. Макарова указывает «проведение в школах массовых культурных мероприятий в воскресные дни и в дни религиозных праздников», ибо из-за участия в них ученики порой пропускали занятия [6, с. 38].

Кроме просветительской и пропагандистской работы, на учителей возлагалась и разведывательная миссия: они должны были выявлять, кто именно оказывал религиозное воздействие в семье, приучал к исполнению молитв и религиозных обрядов. Родители на общих школьных собраниях обязаны были слушать лекции антирелигиозного содержания или «поучаствовать в антирелигиозном вечере вопросов и ответов». Каждая верующая семья стояла на особом контроле. В отдельных случаях дело доходило до лишения родительских прав за попытки религиозного воспитания в семьях (с освещением подобных случаев в прессе) [10].

Атеистической пропаганде служила и медицина: медработники проводили беседы о том, «что ребенок после крещения может простудиться или получить кожное заболевание». Органами здравоохранения было издано специальное пособие, утверждавшее, «что во время причащения от общей чаши возможна передача заражения» [10].

Библиотеки также привлекались к работе по атеизации населения, в них размещались стенды-выставки антирелигиозного содержания, специальные «уголки атеистов» с методическими пособиями, брошюрами, книгами.

Однако «несмотря на усиленные антирелигиозные мероприятия, проводимые в Оренбургской области, реальных сдвигов в 1962-1963 гг. все же не произошло..., люди, совершавшие таинства, были далеко не «темные», их нельзя было считать необразованными, а по сравнению с жителями деревень и рабочим классом - с «более культурным уровнем развития». Среди них, согласно аналитической работе оренбургского уполномоченного, были «инженеры, медсестры, технологи, мастера производства, бухгалтеры, контролеры, расчетчики, конструкторы, экономисты, учителя, инспекторы, военнослужащие». Неэффективность мер антирелигиозного воздействия иллюстрируется цитатой тов. Волкова, уполномоченного по делам православной церкви г. Горького: «до 1963 года действующих церквей было всего только 7, а в 1963 году их стало уже 50» [10].

Таким образом, рассмотрев опыт реализации атеистического воспитания в СССР в период 1958-1964 гг., мы пришли к следующим выводам. В настоящее время вопросы атеистического воспитания периода «оттепели» рассматриваются преимущественно на региональном уровне. Несмотря на комплексные способы воздействия на подрастающее поколение через систему образования, статистически число верующих не сократилось. Духовные искания советской интеллигенции приводили ее в церковь. Примитивность и топорность методов антирелигиозной пропаганды не смогли искоренить религиозность населения.

Список источников и используемой литературы:

1. Декрет СНК РСФСР от 23.01.1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [Электронный ресурс] // СПС Консультант Плюс: URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=ESU; n= 1777> (дата обращения: 22.04.2016).

2. Программа КПСС, 1961г., С. 121-22. [Электронный ресурс] // URL: http://leftinmsu.narod.ru/polit_files/books/III_program_KPSS_files/116.htm#1 (дата обращения: 24.04.2016).

3. Иошкин М.В., Нестерова А.А., Скребнева А.В. Советская молодежь периода «оттепели» в исследованиях XXI века // Альманах современной науки и образования, Грамота, 2014. № 2 (81).

4. Крупская Н.К. Об антирелигиозном воспитании (1926), Об антирелигиозном воспитании в школе (1928), Антирелигиозное воспитание в школе при советской власти (1929) / Крупская Н. Обучение и воспитание в школе, М. 1959.

5. Луначарский А.В. Об атеизме и религии (сб. статей, писем и др. материалов), (1972), О воспитании и образовании. М, 1976.

6. Макарова Д. Ю. Атеистическая пропаганда в СССР в 1954-64 гг. (на материалах Курской области) // Известия Саратовского университета. Сер. История. Международные отношения. 2013. Т. 13, ВЫП. № 3. С. 35.

7. Сажин П.Д. Атеизм в теории и практике советской школы 1950-х - 60-х гг. (на примере Горьковской области) // Вестник ПСТГУ 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. № 3 (47), С. 118.

8. Соколова М.И. Проблемы атеистического воспитания населения на рубеже 1950-х -1960-х гг. (на примере Сталинградской (Волгоградской) области) // Известия Волгоградского университета, вып. № 16 (143), Т.18. 2014.

9. Шкаровский М.В. Сталинская религиозная политика и русская православная церковь в 1943–1953 годах // Acta Slavica Iaponica, Tomus 27, pp. 1 – 27.

10. Шубкин В.М. Атеизация детей и молодежи, проводимая государственно-партийными органами на территории Оренбургской области в период хрущевских религиозных гонений в 1958-64 гг. // Сборник статей IV Международной научной конференции «Духовная жизнь российских региональных сообществ: история, традиции, современность», Казань. 2015. С. 205-211.

**«ОБРАЗ РЕЛИГИИ» И ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА В ФИЛОСОФИИ
В. С. СОЛОВЬЕВА И Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**

Слово «религия» исторически со времен Цицерона и Римской империи, выступило как обозначение подлинного единения людей любых этнических традиций в понимании отношений человека и основания бытия. Проповедниками идеи всеединства, Вселенской Церкви в российской философии XIX века по праву считаются Ф.М. Достоевский, придерживающийся идеи «русского социализма», а затем и «православного социализма»⁵⁴, и В.С. Соловьев. Истинное христианство Соловьев связывает с понятием Вселенской церкви, не совпадающей с какой-либо исторической церковью: «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, - оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. И если Христос есть действительно воплощение истины, то Он не должен оставаться только храмовым изображением или же только личным идеалом: мы должны признать Его как всемирно-историческое начало, как живое основание и краеугольный камень всечеловеческой Церкви. Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т.е. началом любви, свободного согласия и братского единения»⁵⁵.

Таких же взглядов придерживался и Достоевский, центральной идеей творчества которого была христианская идея свободного всечеловеческого

⁵⁴ Буздалов А. Доктрина «русского социализма» Ф.М. Достоевского // http://ruskline.ru/analitika/2016/10/17/doktrina_russkogo_socializma_fm_dostoevskogo/

⁵⁵ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского.// Сочинения в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1988 – с. 303

единения, всемирного братства во имя Христа. Но, если, с точки зрения Соловьева, храмовое и домашнее христианство существует, то Вселенское христианство есть только цель, к которой нужно стремиться, мобилизовав все человеческие силы и возможности. Истинное христианство называется у Соловьева «Вселенским», т.е. «всечеловеческим» не только потому, «что оно должно соединить все народы одной верой», но, прежде всего, потому, «что оно должно соединить и примирить все человеческие дела в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом»⁵⁶. Достоевский считал, что «храмовое и домашнее христианство существует в действительности – оно есть факт. Христианства вселенского еще нет в действительности, но есть только задача, и какая огромная, превышающая, по-видимому силы человеческие, задача! В действительности все общечеловеческие дела – политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь вне христианского начала, вместо того, чтобы объединить людей, разрознивают и раздавливают их, ибо все эти дела управляются эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбою, и порождают угнетение и насилие. Такова действительность, таков факт»⁵⁷.

Совершенное христианское общество, Вселенская Церковь – не могут осуществиться пока восточная и западная Церкви разделены. Соловьев считал, что «Христианская Церковь в историческом смысле представляет собою примирение двух образовательных начал: восточного, состоящего в пассивной преданности божеству, и западного, утверждающего самостоятельность человека»⁵⁸. Для такой «Христианской Церкви» в равной степени необходимы и ценны и божественное и человеческое начало, выража-

⁵⁶ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Сочинения в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1988 – с. 305

⁵⁷ Ф.М. Достоевский как проповедник христианского возрождения и вселенского православия. – М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1908 – с. 46

⁵⁸ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Правда, 1989 – с. 103

ющеся в признании человечеством над собою Божьей воли. Эта «Христианская Церковь», будучи богочеловеческим телом, представляет собой синтез этих двух элементов: истины Божьей, которая дается человечеству, и непосредственной деятельности человечества. Но данное согласование и равновесие может быть нарушено: человеческая деятельность может оказаться слишком слабой, что приводит к косности и застою, или, напротив, слишком активной, что приводит к проникновению человеческой деятельности в божественную. Данная проблема, по Соловьеву, присуща современному христианству с «неподвижным» Востоком и «суетным» Западом. Он писал, что «хотя в христианстве и исторический Восток и исторический Запад нашли свою высшую истину, но прежде чем вполне проникнуться этой истиной и возродиться в новом человечестве – Вселенской Церкви, - они временно наложили на само христианство печать своей односторонности. Соединенные Церковью народы Востока и Запада скоро разошлись в своем понимании этой самой Церкви. Восточные поняли ее по-своему, западные по-своему, и вместо того, чтобы искать друг у друга восполнения этой односторонности, каждый стал искать только своего, принял свое одностороннее понимание за единственно истинное и безусловно обязательное, и, таким образом, теоретическая рознь во взглядах, связанная с дурною волею, прешла под конец в практический разрыв»⁵⁹.

Церковь представляет собой реально-мистическую связь людей с Христом, причем эта связь, выражающая сочетание божественного элемента с человеческим, не зависит от желаний и действий отдельных людей, является одинаковой для всех, т.е. носит Вселенский характер. Для того чтобы Церковь обрела этот вселенский характер необходимо, по Соловьеву, выполнение следующих условий: «во-первых, признание богочеловеческой власти и церковной иерархии, чрез апостольское преемство от

⁵⁹ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Правда, 1989 – с. 104

Христа происходящей (путь Христов); во-вторых, исповедание богочеловеческой веры, т.е. православного догмата об истинном и совершенном Божестве и истинном и совершенном человечестве Христа, согласно определениям Вселенских соборов (истина Христова); в-третьих, участие в богочеловеческой жизни чрез приобщение св. таинствам как начаткам новой духовной телесности и благодатной жизни (Христос как жизнь в нас)⁶⁰. Другими словами, эти условия сводятся к признанию «отеческой власти апостольской иерархии», вере в Иисуса Христа, участию «в благодатных дарах Духа Святого», и только те, кто выполняют эти условия, принадлежат к Христианской Церкви, таким образом, и православные и католики одинаково принадлежат к Христианской Церкви. С этой точки зрения, по Соловьеву, можно говорить о существовании внешнего единства во Вселенской Церкви, поскольку и Восточная Церковь и Западная выполняют необходимые условия и, несмотря на разногласия, не теряют связи с Христом и составляют одно нераздельное тело Христово. «Единая святая соборная (кафолическая) и апостольская Церковь существенно пребывает и на Востоке и на Западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение двух половин христианского мира. Ибо хотя каждая из них имеет свой принцип в истории, а именно: Восток стоит на страдательном, а Запад на деятельном отношении к божеству, но в основе Церкви эти принципы не исключают, а восполняют друг друга; они различались и в древней Церкви, но не были причиной разделения: следовательно, разделение и противоборство между Христианским Востоком и Христианским Западом не вытекает из их церковных начал самих по себе, а только из их временного отрицательного положения, которое касается лишь исторического явления Церкви, а не ее истинной религиозной сущности»⁶¹.

⁶⁰ Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантизма //Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Правда, 1989 – с. 159

⁶¹ Там же. – С. 159 – 160

С этой позиции получается, что нет необходимости стремиться к единству, поскольку это единство уже присутствует, т.к. и православные и католики, в независимости от «междоусобных» противоречий, принадлежат к единой Церкви и, несмотря на разногласия, не теряют своей связи с Христом, находятся с ним в богочеловеческом союзе. Но, поскольку истинная Церковь включает в себя как божественный элемент, так и человеческий, то человеческая сторона Церкви должна выражаться в братском единении людей между собою. Богочеловеческая основа дается нам свыше независимо от нас, а человеческая основа целиком и полностью зависит от наших действий и поступков, поскольку мы должны не только принимать Божественную благодать, но и употреблять ее во благо людей. Разделение христианского мира, таким образом, не может способствовать развитию человеческого элемента в Церкви и, следовательно, служит препятствием для установления Всеединства. Для того чтобы установилось единство между Западной Церковью и Восточной, для того чтобы установить эти братские отношения, и православным и католикам, с точки зрения В. Соловьева, необходимо признать невидимое, но уже существующее братство во Христе. И если бы эти Церкви были действительно чуждыми друг другу, то между ними были бы возможны только такие отношения, при которых осуществилось бы только поверхностное сближение, но Церкви при этом остались бы чуждыми друг другу и при любых изменениях условий незамедлительно бы разошлись; или под видом сближения, объединения одна из Церквей подавила бы другую. Но, Восточная и Западная Церковь в действительности не являются чуждыми друг другу, а являются частями единого тела Христова, т.е. единой Вселенской Церкви. Таким образом, получается, что не нужно создавать Вселенскую Церковь, поскольку она уже существует, и Западная и Восточная Церковь уже есть Вселенская

Церковь, но не в отдельности, а в единстве; а необходимо сделать все, чтобы «сообразовать видимое явление Церкви с ее существом»⁶².

Разделение Церквей явилось результатом ложного отношения к себе как единственному целому, т.е. восприятия только себя как Вселенской Церкви. Но эти Церкви только в единстве представляют Вселенскую Церковь, поскольку каждая выполняет свою задачу: православный Восток сохраняет церковную истину, а католический Запад организует церковную деятельность под руководством единой власти; и эти задачи не могут исключать друг друга и мешать друг другу. Неуспехи христианской политики, таким образом. В. Соловьев связывает не с действиями Востока или Запада, а причину видит в их антихристианском разделении: «мы, восточные, правы в том, что стоим за святыню церковного предания, католики правы, что стоят за единство и самостоятельность церковной власти. Виновны же более или менее и мы и они в том, что не хотим признавать нераздельности этих начал в полноте церковной жизни, их одинаковой необходимости для совершения церкви»⁶³. Для того чтобы осуществилось истинное соединение Церквей, необходимо искреннее желание и способность принять чужую церковную правду, сохраняя свою, тем самым, избавляясь от ненужного самомнения и эгоизма. При этом, по мнению Соловьева, между Церквями установятся сами собою правильные отношения, основанные на чувстве солидарности. Кроме того, необходимо рассмотреть спорные вопросы не с критической точки зрения, а с позиции справедливого отношения к «противной» стороне, основанную не желанием понять и принять противоположную сторону. Если мирное и свободное соединение между восточной и Западной Церковью осуществится, то к нему, по Соловьеву, присоединится и протестантство, поскольку свободное

⁶² Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства // Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Правда, 1989 – с. 162

⁶³ Там же – с. 164

нравственное примирение сведет на нет тот принудительный характер, который и вызвал протестантское движение.

По мнению Соловьева восточное православие и западный католицизм «по своим образующим началам не исключают, а восполняют друг друга».⁶⁴ Их враждебная противоположность происходит не из их истинной сущности, а является временным историческим состоянием. Соловьев не отдавал ни одной из них предпочтения. Каждая, по его мнению, имела свои преимущества перед другой. «Сохранение церковной истины, - писал он, – было преимущественно задачей католического Запада».⁶⁵ Соединение двух начал – церковной истины и церковной организации – дало бы возможность создать подлинно вселенскую христианскую церковь. По своей сути ни западная, ни восточная церковь никогда не отказывались и не отрекались друг от друга, но, временно отделившись, в результате антагонизма стали враждебными друг другу. Ярче всего этот антагонизм проявился в церковно-политических вопросах и в частности выразился во взаимных обвинениях в цезарепапизме в отношении к православной церкви и в папоцезаризме по отношению к католичеству. Но в сущности православный цезарепапизм сводится к идее христианского царя как особой самостоятельной власти, а «западный папоцезаризм сводится к истинной и многозначительной идее верховного первосвященника, который пользуясь высшим духовным авторитетом во всем христианском мире, является с таким авторитетом и перед христианским государством, хотя и не имеет над ним никакой прямой власти в государственных делах».⁶⁶

По мнению Соловьева восточное православие и западный католицизм, некогда мирно совмещавшиеся в единой христианской церкви долж-

⁶⁴ Чуркина И.В. В.С. Соловьев и Й.Ю. Штросмайер об объединении церквей. // Вопросы истории. 1993 - №6 – с.144

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Соловьев В.С. Славянский вопрос // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1989 – с. 321

ны вновь совместиться во Вселенской христианской Церкви. «Историей образована пропасть между нашею и западною церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божьими, а человеческими руками. Разделение церквей – это Божье попущение, а не Божья воля. Божья воля неизменна: да будет едино стадо и один пастырь. Итак, можно и должно нам прилагать свои старания к тому, чтобы был засыпан этот пагубный ров, разделивший стадо Христово. Даже внешние политические меры, ведущие к ослаблению церковной вражды, когда эти меры внушены справедливостью и религиозным чувством, несомненно приносят пользу и заслуживают одобрения. Но главное дело, конечно, не в этом: главное дело – внутреннее примирение по существу, примирение в духе и истине»⁶⁷.

Именно России В. Соловьев отводит роль примирителя народов и конфессий. Но для того, чтобы исполнить свою роль, русскому народу необходимо отречься от национального эгоизма, забыть о своей исключительности и обособленности, необходимо осознать себя как часть вселенского целого, т.е. своего рода самоотречение во благо истинной цели, истинной идеи. И никакой другой народ, с точки зрения Соловьева, кроме как русский на это не способен, поскольку русскому народу изначально присуще чувство терпимости и способности к национальному самоотречению, что проявилось в двух исторических актах: призвание варягов и реформы Петра Великого. А те, кто ратует за свою особую русскую веру и религию, забывая об особой миссии русского народа, по мнению Соловьева не могут называться христианами, поскольку они отрицают саму цель христианства, отрицают идею всеединства. Кроме того, «существует элементарный моральный закон, одинаково обязательный как для индивидов, так и для наций, и выраженный в словах Евангелия; повелевающих нам, прежде сем принести жертву к алтарю, примирится с братом, имеющим что-либо против нас. У русского народа есть брат, имеющий тяжелые об-

⁶⁷ Соловьев В.С. Русская идея.// Сочинения в двух томах Т.2 М.: Правда, 1989 – с. 294

винения против него, и нам нужно помириться с этим народом – братом и врагом – для начала принесения в жертву нашего национального эгоизма на алтарь Вселенской Церкви». ⁶⁸ «Братом и врагом» русского народа является католическая Церковь и именно с ней нужно примириться во благо Всеединства. И высокая миссия принадлежит не католическому Западу с подлинной священнической властью, выраженной в Папе, а православной России, с подлинной государственной властью, выраженной в российской монархии; но данная миссия не является привилегией, «это – лишь благоприятные условия, налагающие на государя и на нацию некую особую обязанность в отношении христианского человечества в целом, и будущее России зависит решающим образом не от физической ее мощи и исторических преимуществ, но от тех нравственных действий, через которые она может направлять свою мощь и свои преимущества на службу добрым или злым целям» ⁶⁹.

Центральное место примирителя народов, примирителя двух христианских церквей, свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христа, по мнению Достоевского, также принадлежит России. Именно это имел в виду Достоевский, говоря об истинной церкви, о вселенском православии. «Сущность русского призвания», писал Достоевский Н.Н. Страхову в 1869 году (30 марта), «состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомаго, и которого начало заключается в нашем родном православии. По моему, в этом вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучаго будущаго бытия» ⁷⁰. Достоевский считал Россию избранным Богом народом, «но избранным не для соперничества с другими наро-

⁶⁸ Соловьев В.С. Русская идея.//Сочинения в двух томах Т.2. М.: Правда, 1989 –с. 237.

⁶⁹ Соловьев В.С. Письма в редакцию.// Сочинения в двух томах Т.2. М.: Правда, 1989 - с.268

⁷⁰ Ф.М. Достоевский как проповедник христианского возрождения и вселенского православия. – М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1908 – с. 45

дами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для осуществления в братском союзе с ними, истинного всечеловечества, или вселенской церкви»⁷¹. Он утверждал: *«Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждется еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют»*⁷². По мнению Достоевского России принадлежит великое будущее, основа которого заключается в слабости национального эгоизма и исключительности русского народа. Русскому народу, по Достоевскому, присущи две основные черты: способность усваивать дух и идеи чужих народов и осознание своей греховности, следовательно, жажда лучшей жизни, очищения и подвига.

«Как бы глубоко ни было падение человека или народа, какую бы скверной ни была наполнена его жизнь, он может из нее выйти и подняться, если хочет, т.е. если признает свою дурную действительность только за дурное, только за факт, которого не должно быть, и, не делает из этого дурного факта неизменный закон и принцип, не возводит своего греха в правду. Но если человек или народ не мирится с своей дурной действительностью и осуждает ее как грех, это уже значит, что у него есть какое-нибудь представление, или идея, или хотя бы только предчувствие другой, лучшей жизни, того, что должно быть»⁷³. Поэтому Достоевский утверждал, что «русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ – образ Христов, и когда придет время, покажет его взяв всем народам и привлечет их к Нему, и вместе с ними ис-

⁷¹ Ф.М. Достоевский как проповедник христианского возрождения и вселенского православия. – М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1908 – с. 45

⁷² Дневник писателя. 1881, январь, гл. 1, IV / Д., XXVII, 18-19.

⁷³ Там же. – С. 48

полнит всечеловеческую задачу»⁷⁴. Задача эта виделась Достоевскому именно в истинном христианстве, смысл которого заключается в том, что «оно должно соединять все народы одной верой, а главное в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие тела в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом»⁷⁵. По мнению Достоевского, России необходимо найти новое нравственное положение, а именно избавиться от необходимости продолжать противохристианскую борьбу между Востоком и Западом, взяв на себя обязанность примирителя обеих сторон, поскольку подобного антагонизма, взаимной вражды и ненависти, которые присутствуют между Востоком и Западом не должно быть в христианстве. Это «великий грех и великое бедствие. Но именно в то время, как этот великий грех совершался в Византии – рождалась Россия для его искупления. Приняв от Византии православное христианство, должна ли Россия вместе с Божьей святыней усвоить себе навсегда и исторические грехи Византийского царства, приготовившего свою собственную гибель? Если вопреки полноте христианской идеи Византия снова возбудила великий мировой спор и стала в нем на одну сторону – на сторону Востока, то ее судьба нам не образец, а урок».⁷⁶ Исторически или поле Бога Россия находилась между нехристианским Востоком и католическим Западом, «между бусурманством и латинством»⁷⁷, принимая все более и более восточные начала и черты, превращаясь в азиатское царство, и тем самым сделалась бессильною против латинских крестоносцев и мусульманских варваров. Тем не менее, «Россия с решительным успехом отстаивает себя и от Востока, и от Запада, победоносно отбивает бусурманство и латинство».⁷⁸

⁷⁴ Дневник писателя. 1881, январь, гл. 1, IV / Д., XXVII. – С. 48

⁷⁵ Там же. – с.49

⁷⁶ Там же. – с.56

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. – с.57

Как отмечает Н.А. Бердяев, «для Достоевского католичество было носителем идеи римского принудительного универсализма, принудительного всемирного единения людей и устройства их земной жизни»⁷⁹. Проводя аналогию между католичеством и социализмом Достоевский указывал на то, что и в католичестве и в социализме присутствует отрицание свободы совести, «и там и здесь дух крайней ортодоксальности и нетерпимости, и там и здесь принуждение к добру и добродетели, и там и здесь принудительный универсализм и принудительное соединение людей, и там и здесь организация жизни, не допускающая свободной игры человеческих сил».⁸⁰

Оба мыслителя, и Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев, видели во Вселенской церкви церковь истинную, народную, стремящуюся не только к спасению на Небесах, но и к единению всех народов христианских на земле, к соединению их с Богом и к соединению между собой.

Матушанская Ю. Г.

ПРАВОСЛАВНОЕ И ИУДЕЙСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

В статье рассматриваются проблемы, связанные с религиозным образованием евреев Российской империи в историческом контексте. Закрепленное в законодательстве неравенство, ограничения в передвижении, процентная квота для евреев при поступлении в университеты с одной стороны и попытки со стороны правительства модернизации образования, в том числе и иудейского религиозного, с другой привели к множеству

⁷⁹ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. //http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn008.htm

⁸⁰ Там же.

коллизий в культурной и социальной жизни. Анализу этих противоречий посвящена данная статья.

Ключевые слова: Российская империя, образование, религия, евреи, иудаизм.

Со времен Петра I ориентиром для российской культуры, а значит и системы образования (в том числе и религиозного), стала Европа. Политика Петра I заключалась в активном приобщении российского общества к образцам Западной цивилизации путем распространения их во все сферы социокультурной жизни с целью создания сильного светского государства [17, с. 12]. По мнению А.Л. Карташева [9, с. 542] русской древности не было свойственно понимание школы как средства усвоения знаний в возможно более короткие сроки возможно большим количеством учеников. Принцип не только интенсивности мысли, но и наиболее экстенсивного ее распространения за счет упрощения – это, по его мнению, принцип, усвоенный в Новое время. Начавшаяся формироваться система образования была признана важнейшим элементом внутренней политики [17, с. 12].

С принятием христианства Киевская Русь становится частью христианского мира. Хотя христианство пришло на Русь из Византии, такое явление, как церковная десятина, например, было воспринято из практики католической церкви, а ставшие неотъемлемой частью русской религиозной культуры церковные колокола заимствованы из Ирландии [19, с. 86-88]. Начиная с XIII века, православие становится основной составляющей русской национальной культуры, оно играет определяющую роль при формировании всех значимых общественных идеалов [19, с. 160]. На основе православия формируются теологемы, которые в ходе истории сменяют одна другую. Так, если в XVI веке в рамках образа-идеи «Москва - Третий Рим» историческая роль России рассматривается как роль государства, которое после гибели Византии избрано Богом для сохранения православия, то уже в XVII веке русское религиозное сознание осваивает библейские образы,

такие как «Новый Израиль», «Новый Иерусалим». Это дает более универсалистскую интерпретацию роли России во всемирной истории, что отразилось в реформах патриарха Никона 1653 - 1667 годов. При этом сама реформа была призвана воспрепятствовать западному, «латинскому», как тогда говорили, влиянию. Однако наибольшую часть работ по «исправлению книг» было поручено проводить выпускникам католических и униатских учебных учреждений, так как они владели древними и иностранными языками [19, с.406].

Петровские реформы положили начало взаимопроникновению западноевропейской и русской культур. Начиная с XVIII века сложились два противоположных взгляда на характер этих реформ. Согласно одному из них, поддержанному славянофилами, на протяжении жизни поколения в предпетровскую эпоху (условно 1649 – 1703 гг.) сталкиваются два мощных типа культуры и две реальные живые системы ценностей – консервативно-старорусская и западно-просветительская. При этом лишь первая укоренена в национальной почве и отражает интересы народного развития. Вторая же привита искусственно. Противоположная позиция возникла во времена Екатерины II. Суть этой концепции состояла в том, что Петр I преодолел вековую отсталость России, привил ей передовые формы общественно-политической жизни и культуры, превратив в европейское государство. Методы, которыми он действовал, а также невнимание к народным обычаям и традиции признавались сторонниками реформ ценой, которую приходится платить за прогресс [11, с.77-78].

Очевидно, что религиозное образование в Российской империи было, прежде всего, связано с духовенством как сословием. Со времен Петра I дети духовенства не допускались к церковным должностям без аттестатов духовной школы, дети священников не принимались ни на какую гражданскую службу, кроме солдатской (что воспринималось наравне с крепостной зависимостью). Петровское правительство предписывало открывать

при архиерейских домах и больших монастырях общеобразовательные «цифирные» школы. Туда принимались дети всех сословий, а дети духовенства – обязательно. Не прошедших обучение детей духовенства отправляли в солдаты или в крепостные, а также им было запрещено выдавать свидетельство о браке [9, с.544]. В духовные школы духовенство отдавало своих детей неохотно, боясь латинского влияния. В основном в школах получали начальное образование: учили грамматику, арифметику и катехизис. Одновременно не хватало учителей и учеников [9, с.549].

В 1721 г. после упразднения патриаршества Священный Синод предписывал открыть школы в каждой епархии. Для этой цели регламент устанавливал специальный налог. Образцом религиозного образования того времени может послужить школа Феофана в Москве. Ее можно считать средней или средне-высшей. В первый год там изучалась грамматика, география и история, во второй – арифметика и геометрия, в третий – логика и диалектика, в четвертый – риторика и пиитика, в пятый – метафизика, в шестой – политика (и возможно метафизика), в седьмой и восьмой – богословие. Все время изучались церковнославянский, древнегреческий, латынь и иврит. Ученики жили в монастырских условиях в общежитии. Ректор, префект, надзиратели и ученики жили в одном здании. Впоследствии по всей Империи начали открываться семинарии. При Елизавете Петровне Московская с Санкт-Петербургская духовные академии были поставлены на гособеспечение. Остальные существовали на средства церкви и пожертвования [9, с.544-548].

В светском образовании существовавшие в XVIII веке Петровские школы, помимо возросшего привилегированного характера, еще и устарели и не отвечали современным потребностям. Их образовательный уровень полностью исключал возможность подготовки специалистов высшего класса, которые сами в свою очередь могли стать преподавателями в этих учебных заведениях, способными улучшить процесс обучения. Поэтому

целью данного периода было формирование необходимого резерва преподавательских кадров, способных создать и поддерживать эффективную систему образования в Российской империи. Существенным условием развития российской системы образования было заимствование европейских традиций [17, с.13]. В результате чего к началу XIX в. в Российской империи сложилась целостная система народного просвещения с четкой иерархией учебных заведений, в которой во главе стояли университеты, за ними губернские гимназии, затем уездные училища и в самом конце – церковно-приходские училища [4, с.124-131].

Интересным феноменом является возникновение такого социального слоя, как российская интеллигенция. Еще Алексеем Михайловичем был взят курс на преодоление кризиса, оставшегося в наследство от Смутного времени, за счет дополнения национально-традиционных начал передовым опытом Западной Европы, за счет привлечения иностранцев и усвоения новых форм духовной культуры. По мнению Г.С. Кнабе [11, с.96-98], данный курс требовал социальной опоры. Поэтому во второй половине XVII века в России происходит процесс некоторой демократизации, когда в результате обучения возникает социальный слой, объединенный знанием и новой системой ценностей в большей мере, нежели богатством и происхождением. Необходимость освоения западноевропейского производственного, политического и культурного опыта с одной стороны делала царя, декретировавшего это освоение, носителем идей прогресса, а с другой - приводило его в противоречие с традиционными основами и инерцией народного быта. В результате данной образовательной политики возникла интеллигенция, и таким образом появилась третья сила, порожденная специфическим для России отношением инокультурных форм прогресса, народа и власти, которая надолго останется отличительным признаком общества и культуры нашей страны.

Российская политика по отношению к евреям, а, следовательно, к иудейскому религиозному образованию была противоречива. В результате четырех разделов Польши под российской властью оказалась большая еврейская община [10; 26, р.321-343]. Это означало для евреев изменение типа, структуры, и характера власти, от которой они теперь зависели. Очень многое теперь было во власти центра [18, с.187]. Необходимо учитывать, что до 1772 г. у России не было опыта общения с евреями. Включение в состав империи дисперсной этно-религиозной группы с ее специфической социально-экономической структурой, в которой не было ни дворянства, ни крестьянства, поставило правительство страны в некоторое замешательство. В 1778 г. Россия была разделена на губернии и ее население приписано к различным сословиям. Екатерина II была озабочена регламентированием отношений в государстве и готова была использовать хозяйственные способности еврейского населения для модернизации страны. Поэтому прежний статус евреев как сословия был ликвидирован, и евреи были интегрированы в сословия российского государства [8, с.72]. Для поощрения торговли и промышленности было введено разделение купцов и ремесленников на два разряда: владевшие капиталом до 500 рублей – назывались мещанами, а остальные купцами [6, с.214]. В результате чего зажиточные евреи были приписаны к купцам, а остальные стали мещанами. Приписывая евреев к мещанству, государство тем самым спасло их от крепостной зависимости [5, с.21-42]. В результате чего евреи приобрели права и обязанности своих сословий. Так, впервые в мире были представлены в городских думах, хотя при этом, как мещане, они были выселены из деревень (начиная с 1780-х гг.). Целью переселения было разрушение традиционной роли евреев в сельской местности как управляющих имениями или арендаторов (что практиковалось в Польше).

В городах появились проблемы, связанные с двойным подчинением евреев городскому управлению и кагалу [8, с.73]. Кагал как форма само-

управления существовал в Польше XVI-XVIII веках, а затем и в Российской империи между 1772 г. и 1844 г. В это время общины возглавлялись еврейскими старейшинами, исполнявшими судебные функции и сбор налогов. Кагал сохранял широкую автономию во внутренних делах, сосредоточив в своих руках власть над членами общины. Его переизбирали ежегодно определяемые жеребьевкой выборщики (от пяти до девяти человек) из числа налогоплательщиков. Российское правительство стремилось выявить среди евреев элиту, с которой власть могла бы сотрудничать [18, с.187]. Кагал был в каждом городе, где существовала еврейская община, и отвечал перед правительством и христианским населением за всех ее членов [6, с.81]. Правительство Российской империи, сохраняя институт кагала на территориях Польши, отошедших к России по первому разделу 1772 г., руководствовалось, в первую очередь, фискальными интересами. Однако евреев стали вносить в общегородские книги жителей, чем частично устранялось влияние кагала на свободу передвижения членов общины и на их право селиться и вести свое дело в данном поселении. Право разбирательства исков между евреями было передано казенным судам, а в ведении вновь учрежденных губернских и уездных кагалов были оставлены только религиозные вопросы. В Царстве Польском кагалы были упразднены указом Александра I (декабрь 1821 г.) и заменены синагогальными правлениями, компетенция которых ограничивалась вопросами религии и социальной помощи. Кагал был полностью упразднен при Николае I (1844 г.) [7, с.604].

Центром жизни еврейской общины была синагога, а духовной главой – раввин, которого избирали чаще всего на шесть лет, а в случае повторных выборов – еще на четыре года. Часто раввины меняли общины и переезжали с места на место. В крупных городах раввины были главами высших религиозных учебных учреждений – иешив [6, с.83]. Возникновение иешивы относится к эпохе Второго Храма. Разрушение Храма в 70г.н.э. приве-

ло к тому, что иешива стала духовным центром. Самая значительная из иешив, была в Явне в Галилее. С середины VII века до середины XI века иешивы Вавилонии являлись прямым продолжением иешив, существовавших ранее, как по своей структуре и функции, так и по той роли, которую они играли в духовной жизни еврейского народа. Толкование зафиксированного текста опиралось как на записи высказываний ученых предыдущих поколений, запечатленных в Талмуде, так и на устные предания, не включенные в Талмуд. К XVI–XVII векам классическими странами талмудического образования, служившими образцом для иешив всей Европы, становятся Польша и Литва. Там обучали мальчиков, за образование которых платили либо родители, либо община (если это были сироты или немощные). Школы делились на хедеры (начальное образование) и иешивы. Обучение в хедере было обязательным для всех мальчиков от 6 до 13 лет.⁸¹ Иешивы – высшие учебные заведения иудаизма - существовали в тех общинах, где были авторитетные раввины, только в крупных городах. Они содержались за счет общин. Возраст студентов был не ограничен. Чаще всего иешивы находились в синагогах, поэтому в польских и русских документах синагоги обозначались как «школы» [6, с.95-96]. Учеба в иудаизме считается важнее, чем молитва. В то время, как дом молитвы мог быть переведен в дом учения, школу уже нельзя было перевести в дом молитвы (Мегилла 27 а).

Конкурентная борьба в среде российского купечества привела к тому, что для евреев была определена черта оседлости, охватывавшая прежние территории Польши, Левобережной Украины и Новороссии, а также часть Астраханской губернии и Кавказа [6, с.73]. Возникновение черты оседлости не было вызвано стремлением российского правительства ограничить еврейское население в правах. Согласно российским законам того

⁸¹ Для девочек начальное образование было введено в Италии в XVI в., а в XIX в. Европе и в США.

времени, мещане и купцы могли проживать только в городах и местечках, к которым они были приписаны, и были лишены свободы передвижения из одного населенного пункта в другой. В 1782 г. для купцов Белоруссии было сделано исключение. Сенат разрешил им переезжать из города в город по коммерческим делам. Вскоре еврей-купцы из Белоруссии появились в Москве и Смоленске. Появление конкурентов вызвало недовольство и жалобы властям со стороны местных купцов-христиан. Московские купцы стремились устранить всех конкурентов, независимо от их происхождения, вероисповедания и сословной принадлежности. Купцы-евреи по распоряжению властей были выселены из Москвы [28, S.229]. На протяжении истории Российской империи правила, ограничивавшие свободу передвижения евреев, периодически ужесточались. Полная ликвидация черты оседлости в России произошла только после Февральской революции 1917 г.

С ограничениями в выборе места жительства связаны особенности отношения еврейского населения Российской империи к светскому образованию. Оно было амбивалентным. Как уже упоминалось, российское правительство относилось к евреям неоднозначно. С одной стороны, его целью была интеграция евреев в экономическую и социальную жизнь страны, в другой – на полное политическое равноправие могли рассчитывать только крещенные евреи [8, с.75]. Политика российского правительства в отношении еврейского образования, сформулированная в законодательстве 1804 г., следовала австро-германскому образцу. Это законодательство, однако, практически не оказало влияния на еврейское образование в Российской империи. Положение 1804 г. позволило еврейским детям поступать в российские училища и гимназии, но родители не спешили их туда отдавать, боясь христианизации. Народные школы в те времена существовали почти исключительно при церквях и монастырях. Так, в Могилевской губернии в 1808 г. училось 9 евреев, в Витебской – 1, а в Минске не одного. Евреи предпочитали учить детей в хедерах и иешивах [6, с.326].

Уже к первой половине XIX века в еврейском обществе началось движение к светскому образованию. Оно получило название «Гаскала», что означает «просвещение» [6, с.322]. Гаскала выступала против культурно-религиозной обособленности еврейства и видела в усвоении светского европейского образования залог улучшения положения еврейского народа. Хотя идеология Гаскалы сформировалась в 1770-е гг. под влиянием европейского Просвещения, вследствие особых общественных, культурных и экономических условий, в которых находилось европейское еврейство, проблемы и цели еврейской Гаскалы были весьма отличны от тех, которые стояли перед европейскими просветителями. Основы идеологии Гаскалы были сформулированы в работах М. Мендельсона (1729-1786). Он был сыном переписчика Торы их немецкого города Дессау. Уже в ранней юности он занимался средневековой еврейской философией. Переселившись в Берлин, он увлекся чтением немецкой литературы и изучил латынь. Г.Э. Лессинг в середине 50-х годов ввел его в круг немецких просветителей и помог опубликовать первые философские сочинения на немецком языке. Учение Мендельсона является связующим звеном между средневековой еврейской рационалистической философией (Маймонид) и идеями Европейского Просвещения.

Политические идеи «берлинского», как его называли, просвещения начали проникать в еврейскую общину России. Вслед за своими европейскими единомышленниками они отказывались от одежды и традиционного облика евреев черты оседлости. Тем не менее, тайные сторонники Гаскалы в городах и местечках черты оседлости скрывали свои взгляды. Первые сторонники просвещения «маскилим» получили традиционное религиозное образование и хорошо знали Талмуд и раввинистическую литературу. Их лозунгом было «Тора и мудрость» (вера и знание). Российские маскилим были чаще всего самоучками. Они читали на немецком и часто не знали русского языка. От Библии в переводе Мендельсона они пе-

реходили к Канту, Шеллингу и Гегелю. В конце XVIII – начале XIX века деятели Гаскалы надеялись найти у российского правительства поддержку своим идеям. Они поддерживали правительственные меры по устранению еврейской обособленности и издавали научно-популярную литературу, призванную доказать, что изучение наук не противоречит иудаизму. Одним из деятелей еврейского просвещения был Ицхак Бер Левинзон, опубликовавший в 1828 г. книгу, называвшуюся «Предназначение Израиля», в которой он доказывал пользу образования цитатами из Талмуда и раввинистической литературы. Кроме того он написал книгу «Нет крови» против кровавых наветов и «Зрубабель» против нападок на Талмуд [6, с.323-325].

Вопрос об образовании евреев был вновь поднят Николаем I. Положение о евреях 1835 г. отличается от Положения 1804 г. особым акцентом на преподавании русского языка [1, с.141-147]. Российское правительство пригласило одного из деятелей Гаскалы Макса Лилиенталя, окончившего немецкий университет, сторонника эмансипации и религиозных реформ для открытия религиозных училищ. Реформисты упростили службу в синагоге, но оставили как основу этический монотеизм [21, с.186]. Это подходило российскому правительству, которое главной своей задачей в сфере образования считало просвещение и эмансипацию евреев (с последующей возможностью крещения). Несмотря на сопротивление еврейства России созданию казенных еврейских училищ, в 1844 г. вышел указ об их учреждении. Они должны были, по мнению правительства, заменить хедеры и устранить просвещением влияние Талмуда. В них около половины часов было отведено на изучение еврейских предметов, а остальное время — на изучение русского языка, истории и географии России, а также арифметики. В 1847 г. в Вильне и в Житомире были учреждены раввинские семинарии, где наряду с еврейскими преподавались и светские науки, а также русский язык. Планировалось, что по истечении 20 лет на раввинские

должности будут назначаться только выпускники этих семинарий, однако в 1873 г. они были закрыты, как не справившиеся с данной задачей [3, с.385]. Деятельность реформистов, в том числе Лилиенталь воспринимались еврейскими общинами враждебно. В результате Лиленталь тайно бежал из России [6, с.373-374].

В условиях стремительного развития науки и образования в Европе середины XIX века заграничные командировки российских студентов и преподавателей стали неотъемлемой частью академической структуры и преподавания в российских университетах [16, с.330-333]. Это было одним из аспектов европейского влияния на Первое время командировки носили исключительно образовательный характер и представляли собой необходимый этап подготовки к профессорскому званию. Однако затем цели поездки расширились и стали включать в себя ознакомление с научной деятельностью коллег [12, с.219-220]. С 1830-х годов командировки за рубежом стали проводиться по специальным программам. Командировки осуществлялись за счет государства и носили планомерный характер. Командировочным предоставлялись льготы в оформлении загранпаспортов, а с 1846 г. время, проведенное за границей в научных командировках, стали засчитывать в стаж службы по ведомству народного просвещения. Но это касалось только тех, кто закончил университет в России и планировал вернуться преподавать [20, с.48]. Общество по распространению просвещения среди евреев России (ОПЕ) в 1870-х также начало посылать еврейских молодых людей за границу, для обучения в богословских институтах, однако эта деятельность была прекращена правительством. В середине 1880-х была сделана попытка создать подобный институт в Санкт-Петербурге, но безуспешно [3, с.385-391].

Во время николаевских реформ еврейского образования в гимназиях и университетах практически не было евреев. Первый еврей-студент появился в Московском университете в 1840 г. Его звали Леон Мандельштам.

Он перевел Тору на русский язык с иврита. Но в черте оседлости уже существовало несколько школ для мальчиков и для девочек (в Варшаве, Вильно, Одессе, Умани, Кишеневе и Риге), где преподавали русский язык и общеобразовательные предметы. Параллельно с этим сложилась прослойка богатых еврейских подрядчиков, поставщиков и торговцев, чьи дети обучались в русских гимназиях, так как туда, по положению от 1835 г. дозволено было учиться только детям, чьим родителям было разрешено проживание вне черты оседлости [6, с.371-372].

При Александре II по мере либерализации и проведения реформ встал вопрос об эмансипации евреев [29]. Если на территории Царства Польского равноправие было провозглашено в 1862 г., то на всей остальной территории России был принят компромиссный вариант, связанный с поэтапной эмансипацией. Черта оседлости сохранилась, но в период реформ лица, имеющие академические звания или ученую степень, цеховые ремесленники, а с 1879 г. выпускники высших учебных заведений имели право селиться во внутренних губерниях России [8, с.199]. В результате чего в еврейском обществе возросло стремление к светскому образованию. Ученики из еврейских школ переходят в гимназии, а из раввинских училищ – в университеты. Некоторые подделывали метрики сыновей, чтобы те могли попасть в общую школу, хотя их возраст уже этого не позволял. Так, в 1853 г. в гимназии училось 159 еврейских учеников, в 1880 – 7000, а в 1886 – количество евреев в низших, средних и высших учебных заведениях превышало 35 тысяч. В том же году на медицинском факультете Харьковского университета евреи составляли 42% студентов, а в Одессе на медицинском факультете их было 31%, на юридическом – 41%. В черте оседлости открывались вечерние курсы, частные и общественные школы. Однако это стремление к светскому образованию не затронуло большинство евреев черты оседлости. Хотя часть молодежи уходило в крупные города, такие как Вильно, Минск или Одесса, чтобы учить там русский язык

и поступать в гимназии, большинство продолжало изучать Талмуд и сохраняло традиционный образ жизни [6, с.445].

Участие евреев в покушении на Александра II стало поводом для массовых еврейских погромов [22; 24]. Для правительства погромы, в свою очередь, стали поводом для ужесточения политики по отношению к евреям. В иудейских религиозных учебных заведениях был введен запрет на преподавание русского языка. Возрастающая сегрегация постепенно принимает расистские черты, что нашло свое отражение уже при Николае I в отношении к евреям как к «иностранцам» (гражданам второго сорта) [27, с.121-144]. Политическая борьба за новые приоритеты российской власти при Александре III началась с создания Губернских комиссий по еврейскому вопросу в августе 1881 г., а завершилась в начале мая 1882 г. принятием «Временных правил» о евреях, в которых отразилось изменение отношения к евреям в духе консервативной модели внутренней политики правительства [2, с. 48-49].

В 1887 г. была установлена численная квота для евреев, поступающих в гимназии и высшие учебные заведения. В районах черты оседлости максимум 10%, в остальных провинциальных учебных заведениях 5%, в Москве и Санкт-Петербурге 3%. В результате этих и других дискриминационных мер между 1881 и 1914 годами около 2 миллионов евреев выехали из России преимущественно в Северную Америку [8, с.200-201]. Процентная норма привела к тому, что многие евреи поехали учиться в европейские университеты, где становились частью российского революционного движения [7, с.654]. После 1881 г. царское правительство продолжало держать курс на дискриминацию и сегрегацию, что привело к пересмотру целей в еврейском движении в целом [23; 25]. По мнению А. Безарова, ошибкой российских консерваторов было недооценка результатов политики правительства Александра II по ассимиляции евреев, результатом которой стало появление новой социальной группы – русско-

еврейской интеллигенции, которая становилась лидером модернизации еврейского и, судя по всему, и всего российского общества [2, с.51-52].

Крах начатой Александром II политики, направленной на эмансипацию евреев, привел к социальной мобилизации части еврейского населения, вступившей на путь революции или национализма (к которому можно отнести и сионистское движение). В конце XIX – начале XX вв. во всем мире возникают национальные движения, идеология которых обращается к легендам и мифам своего народа. Для евреев таким легендарным прошлым стало время библейских пророков. Именно обращением к социальным ценностям пророков М. Бубер объясняет интерес многих евреев к утопическим идеологиям, таким как марксизм. С обращением к временам славы еврейского государства связано и сионистское движение. Это явление Бубер назвал еврейским романтизмом [15, с.147-151].

К примерам национально-религиозного возрождения можно добавить и нарастающую активность традиционалистов – хасидов, в том числе и в сфере образования [8, с.201-202]. Не смотря на то, что с середины XIX века правительство вело борьбу с традиционным иудейским образованием, хедеры выстояли в этой борьбе и в законе от 1893г. было закреплено разрешение учителям – меламедам преподавать в хедерах иврит и религиозную литературу. К концу XIX века в России было около 5000 хедеров, в которых училось около 350 тыс. человек. В частных хедерах за обучение платили родители, а хедеры для бедных спонсировались общиной. Занятия проходили в квартире меламеда, обычно в небольшой комнате. На первом этапе обучения дети учились читать и писать на иврите, изучали Пятикнижие и получали первые сведения о Талмуде. На этом многие заканчивали свое обучение и шли учениками в ремесло и торговлю. Наиболее одаренные ученики поступали на вторую ступень обучения. Многие занимались самостоятельно в синагогах и молитвенных домах. По окончании хедера часть учеников шла в иешиву. Каждая крупная община содержала за свой

счет иешиву. Обучение в иешиве оплачивали благотворительные организации. Для учеников обучение было бесплатным. В будние дни питание учеников ограничивалось миской супа и куском хлеба. На субботу каждого ученика приглашала к себе семья. Это было почетно. Существовало мнение, что учиться лучше на чужбине. Знаменитые иешивы были в Воложине, Мире, Слуцке, Любавичах [7, с.604-610]. В качестве примера еврейского религиозно-образовательного центра можно назвать Умань. В 1915 г. в Умани действовало 5 синагог, 22 молитвенных дома, еврейское благотворительное общество, еврейская богодельня, еврейское общество по оказанию помощи больным евреям, еврейская больница. Во второй половине XIX века в городе была открыта еврейская школа для мальчиков с ремесленным отделением. В начале XX века в городе было открыто еще частное мужское и два женских еврейских училища, большое количество хедеров и библиотека. Все это финансировалось еврейской общиной города [13, с. 126-137].

Парадоксальный пример синкретизма еврейского и классического российского образования мы можем наблюдать на примере логики в текстах русского философа еврейского происхождения Льва Шестова. Иегуда Лейб Шварцман (псевдоним – Лев Шестов) родился в семье крупного киевского предпринимателя еврейского происхождения и получил классическое российское образование: он окончил киевскую гимназию, а затем учился в Московском университете. Известно, какое большое внимание уделялось в системе образования Российской империи античному наследию. Логика Аристотеля являлась основой получаемых знаний, как на физико-математическом, так и на юридическом факультете, где обучался Лев Шестов. При написании философского текста, даже такого неклассического как «Афины и Иерусалим» автор не мог не придерживаться хоть какой-нибудь логики. И эта логика видна в последней части его труда. Так, например, в своих рассуждениях о смысле истории, Лев Шестов в общих

словах деконструирует все теории о том, что история имеет смысл, и делает вывод, что, также как «от копеечной свечи Москва сгорела», от «копеечных свечей» Ленина и Распутина бессмысленно «сгорела» Россия. Смысл истории в данном случае является проблемой. Те, кто ищет этот смысл – равновеликими и в равной степени не правыми авторитетами, мнения которых не только не сопоставляются, но даже не упоминаются. При этом Шестов подвергает сомнению саму возможность того, что история может иметь смысл, в своих логических рассуждениях предвосхищая постмодернистов. Однако подобная парадоксальность мышления характерна для талмудической логики пилпула. И хотя у Льва Шестова не было традиционного иудейского образования, пилпул в его философских размышлениях присутствует имплицитно и архитектурно. А если вспомнить, например, каким языком писал свои стихи Осип Мандельштам, то можно предположить, что парадоксальная логика пилпула характерна для русско-еврейской ментальности «Серебряного века» [14, с. 98-99].

С момента принятия христианства и до 1917 года православие в России являлось государственной религией. Духовенству было предоставлено право ведения метрических записей о рождении и смерти. В Российской империи признавался только религиозный брак, брак между людьми разных религий был практически запрещен. Большая часть населения была православного вероисповедания. На верующих других, не христианских, религий накладывались правовые ограничения, которые были отменены лишь в начале XX века на фоне развивающихся революционных событий.

Таким образом, модернизация российского общества с XVIII по начало XX века привела к тому, что в этот период возникла проблема с религиозным образованием вообще и иудейским образованием в частности. Попытка правительства ассимилировать и адаптировать евреев к условиям жизни в изменяющемся российском обществе привела к коллизиям в сфере социальной жизни. Часть еврейского населения Российской империи стре-

милась получить светское образование в России или за рубежом. В результате появилась прослойка еврейско-русской интеллигенции, с активной гражданской позицией, направленной на изменение общественных отношений и искоренение неравенства. Однако большинство евреев, приверженцев ортодоксального иудаизма, сохраняло традиции и получало традиционное религиозное образование в хедерах и иешивах. Деятельность еврейского просвещения, в том числе и в сфере религиозного образования, хотя и поддерживалось правительством, успеха среди еврейского населения вплоть до конца XIX века не имело, так как воспринималась как насильственная модернизация.

Библиография:

1. Баркусский И.В. Особенности национального просвещения (к вопросу о реформе казенного еврейского образования в николаевской России) // Тирош. Выпуск 6. М., 2003.

2. Безаров А. Особенности государственной политики в еврейском вопросе в эпоху Александра III // Еврейская культура и ее контексты. Материалы XVI ежегодной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч.3. М., 2009.

3. Гессен В. О неудачной попытке создания Петербургского еврейского богословского института // Материалы девятой международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч.1. М., 2002.

4. Диссон Ю.А. «Благородная альтернатива» российским университетам: лицеи и университетские панстоны // Высшее образование в России. 2007. №12.

5. Каменский А. Екатерина Великая и евреи // Вестник Еврейского университета. 2006. №11 (29).

6. Кандель Ф. Книга времен и событий. Т.1. М.-Иерусалим, 2002.

7. Кандель Ф. Книга времен и событий. Т.2. М.-Иерусалим, 2002.
8. Каппелер А. Россия – многонациональная империя. М., 2000.
9. Карташев А.Л. Очерки по истории русской церкви. В 2 т. М., 1992. Т.2.
10. Клир Д. Россия собирает своих евреев. М.- Иерусалим, 2000.
11. Кнабе Г.С. Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М.:РГГУ, 1999.
12. Кореева Н.С. Научные командировки и их роль в становлении всеобщей истории как науки в России (30-60 гг. XIX в.) // Ученые записки Казанского университета. Т.150. Кн.1. 2008.
13. Кривошея И. Еврейские страницы истории города Умань // Материалы двенадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч.2. М., 2005.
14. Матушанская Ю.Г. ИмPLICITное присутствие иудейской религиозной методологии в философских рассуждениях Льва Шестова // Глобальный кризис: метакультурные исследования. Материалы международного симпозиума «Глобальный культурный кризис Нового времени и русская словесность» памяти Андрея Тарковского. 3-4 апреля 2006 г. В 2-х томах. Т.2., Шуя, 2007.
15. Матушанская Ю.Г. Мессианское движение в Российской Империи в контексте идеи всеединства В. Соловьёва// Соловьёвские исследования. 2010. №3.
16. Матушанская Ю.Г., Левашева Е.В. Российско-немецкое научное сотрудничество на примере основателей Казанской химической школы // Вестник КНИТУ. 2014. Т.17. № 18.
17. Матушанский Г.У., Бушмина О.В. Становление и развитие системы послевузовской подготовки научно-педагогических кадров в России. Казань, 2006.
18. Минкина О. К вопросу о политической культуре евреев Российской империи первой четверти в. // Тирош. Труды по иудаике. Выпуск 8. М., 2007.

19. Перевезенцев С.В. Тайна русской веры. От язычества к империи. М, 2006.
20. Петров Ф.В. Формирование системы университетского образования в России. В 4 т. Т.4. Ч.1. Профессура. М., 2003.
21. Штейнзальц О. Еврейский мир. М, - Иерусалим, 1998.
22. Aronson M.T. Troubled Waters the Origins of the 1881. Anti -Jewish Pogroms in Russia. Pittsburg, 1990.
23. Baron S.W. The Russian Jew under Tsars and Soviet. NY, 1964.
24. Berk S.M. Year of Crisis, Year of Hope. Russian Jewry and the Pogroms of 1881-1882. L., 1985.
25. Frankel J. Property and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917. Cambridge, 1986.
26. Hildermeier M. Die jüdische Frage in Zarenreich. Zum Problem der unterbliebenen Emanzipation // Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas, 32 (1984).
27. Klier J. The Concept of “Jewish Emancipation” in a Russian Context // Civil Rights (1989).
28. Rest M. Die russische Judengesetzgebung von der ersten Polnische Teilung bis zum «Положение для евреев» (1804). Wiesbaden, 1975.
29. Rogger H. Jewish Policies and Right: Wing Politics in Imperia Russian. L., 1986.

Матушанская Ю. Г.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ТАТАРСТАНЕ

Современный Татарстан – мультикультурный и мультиконфессиональный регион со своими традициями как в рамках той или иной религии или конфессии, так и в том, что касается толерантности представителей

различных религий друг к другу. Социокультурное пространство Республики Татарстан исторически складывалось из православно-русской и тюрко-мусульманской культур [16, с. 162]. Название республике «Татарстан» дал этноним «татары». Татары – второй по численности народ в составе Российской Федерации. Они компактно проживают в Поволжье, Приуралье, Западной Сибири и дисперсно практически не только во всех регионах России, но и странах ближнего и дальнего зарубежья. На современном этапе республика Татарстан является эпицентром татарской нации [17, с. 9].

Численность населения Татарстана по данным переписи 2010 г. 3 млн. 778 тыс. 500 человек. Если в 1989 г. 48,5% населения республики составляли татары, а 43,3% – русские, и лишь 8,2% – другие национальности, то в 2002 г. татар было уже 52,9%, а русских – 39,5%, представителей других народов – 7,6%. Согласно переписи 2010 г. 53,2% населения республики – татары, 39,7% - русские. Среди других этносов можно выделить чувашей – 3,1%, удмуртов – 0,4% и азербайджанцев – 0,3% (азербайджанцы, по всей видимости, приехали в Татарстан в последние 20 – 25 лет). Есть и представители других национальностей, например, евреи, армяне, поволжские немцы. Количество их незначительно, но представители этих народов играют важную роль в жизни республики [16, с. 15 – 16].

В том, что касается миграции картина такова. Численность городского населения республики по данным той же переписи 2 млн. 335 тыс. 200 человек, а сельского лишь 931 тыс. человек. $\frac{3}{4}$ населения Татарстана живет в городах и только $\frac{1}{4}$ в сельской местности. При этом за последние 50 лет городское население увеличилось вдвое, (с 1 млн. 109 тыс. человек в 1959 г.). Согласно данным опроса 2007 г. в рамках исследования «Социокультурный портрет республики Татарстан» свыше половины жителей живут там, где они родились, около 30% приехали из другого населенного пункта республики, менее 20% приехали из других регионов России, стран СНГ или ближнего зарубежья. Среди респондентов, сменивших место жи-

тельства в течение последних 25 – 30 лет преобладают татары, причем их доля почти в 2 раза превышает мигрировавших в РТ русских. При этом этнические татары преобладают и среди внутриреспубликанских мигрантов. Это объясняется тем, что позднесоветскую эпоху русские были более урбанизированы и внутриреспубликанская миграция из сел в города охватывает, прежде всего, этнических татар. Республика Татарстан в 1990-2000 гг. имела положительное сальдо миграционного обмена. В 1990-е до $\frac{3}{4}$ внешнего миграционного потока составляла миграция из стран ближнего зарубежья, и лишь $\frac{1}{4}$ - межрегиональная миграция. При этом $\frac{3}{4}$ приехавших на ПМЖ как в 1990-е, так и в 2000-е гг. составляли татары. Прирост численности татарского населения за счет миграции превышает миграцию русского населения более чем в 4,2 раза. При этом русские в республике являются высоко урбанизированным населением, намного более урбанизированным, чем татары. 85% русских и 66,5% татар проживают в городах [16, с. 15 – 19].

Татарстан – особый регион России. Здесь сосуществуют две мировых религии – христианство (православие) и ислам. С целью сохранения стабильности в республике была проведена установка на соблюдение баланса интересов основных конфессий, при сохранении равенства всех религий перед законом [16, с. 194]. 36% населения Татарстана считают себя православными, 40% - мусульманами [9]. Хотя большинство татар – мусульмане, хотя есть и крещенные в православие татары, т.н. «кряшены», представители которых выступают за выделение их из татарского этноса в отдельную этническую группу. Результаты переписи 2010 г. показали увеличение кряшенского населения на $\frac{2}{3}$ с 18 тыс. (перепись 2002г.) до 29 тыс. [16, с. 17].

В Татарстанской митрополии РПЦ (глава митрополит Феофан) на сегодняшний день 340 приходов, 481 культовых объектов, 10 монастырей (8 мужских, 2 женских), 44 храма на стадии строительства, 26 храмов на ре-

конструкции [10]. На сегодняшний день в Татарстанской митрополии имеется 45 воскресных школ при храмах, катехизаторские курсы в Казани при отделении религиозного образования и катехизации митрополии для учителей воскресных школ, действуют при храме прп. Серафима Саровского, школа катехизаторов (3 года обучения) в Набережных Челнах при Свято-Вознесенском соборе (обучают катехизаторов – миссионеров, уставщиков-псаломщиков, учителей воскресных школ, певчих) [19]. В Казанской духовной семинарии (ректор Митрополит Казанский и Татарстанский Феофан) изучают как светские, так и духовные дисциплины. На сегодняшний день в семинарии 5 кафедр: богословия и философии, библеистики, общей и церковной истории, церковно-практических дисциплин, филологии. В семинарии две ступени высшего образования – бакалавриат и магистратура. Ежегодно проходит Всероссийская научно-практическая конференция «Богословие и светские науки: традиции и новые взаимосвязи». По материалам конференции издается альманах «Православный собеседник». Также в семинарии есть иконописная мастерская, проводится факультативный курс по иконописи. Также в семинарии функционирует информационно-издательский отдел и воскресная школа [6].

Ислам на протяжении многих лет советской власти присутствовал в жизни татарского народа в виде обрядов и традиций и оставался одним из внутренних факторов национальной идентификации. Поэтому с появлением свободы в вопросах религии в конце 80-х гг. XX в. начала возрождаться и мусульманская религиозная жизнь. Первым шагом в возрождении религиозного образования было открытие школ при мечетях, целью которых было обучение основам ислама сразу нескольких поколений верующих, не имевших такой возможности ранее. Медресе среднего и высшего уровня начали создаваться постепенно, и эта работа ведется и по сегодняшний день [18, с.154]. Духовное управление мусульман РТ (председатель муфтий Татарстана Камиль хазрат Самигуллин) на сегодняшний день имеет

разветвленную структуру, обеспечивающую работу приходов на местах. ДУМ РТ также имеет международные связи в исламском мире, занимается мусульманским образованием и проповеднической деятельностью [16, с.196]. При ДУМ РТ существуют СМИ: газета «Умма», журнал «Шура» и радио «Азан» [5]. Однако если до революции в Казанской губернии насчитывалось около 6000 мечетей, то сейчас в Татарстане около 1500 (надо заметить, что современный Татарстан по территории гораздо меньше Казанской губернии – Ю.М.). В Казани около 80 мечетей, в Москве – 4, а в Уфе – 20. Из 1500 татарстанских мечетей 50 не имеют духовного руководителя (муллы), а около 800 имамов республики не имеют специального религиозного образования, а работают, закончив курсы [14].

Курсы по основам ислама существуют при каждой мечети и относятся к религиозному воспитанию. Собственно к российской системе образования имеет отношение среднее и высшее мусульманское образование. Это следующие средне-специальные учебные заведения: казанское медресе «Мухамадия», существовавшее в дореволюционный период и вновь открытое в 1993 г. [8], где обучается более 1000 человек, и преподаются как религиозные, так и светские дисциплины, казанское медресе им. 1000 принятия ислама, казанский исламский колледж, набережночелнинское медресе «Ак мечеть», альметьевское медресе им. Р. Фахретдина, урусинское медресе «Фанис», буинское медресе, кукморское медресе, мамадышское медресе, Центр повышения квалификации работников религиозных организаций и преподавателей учебных заведений (в Казани), ЧОУ «Средняя общеобразовательная школа «Усмания»». Высшие учебные заведения – Российский исламский институт, Казанский исламский университет, строится Болгарская исламская академия [7].

Российский исламский институт и Казанский исламский университет объединены в одном здании и известны под общим названием «Российский исламский университет». Если неаккредитованный исламский уни-

верситет выпускает только преподавателей начальных религиозных школ при мечетях, занимающихся религиозным воспитанием молодежи, то РИИ (ректор д. полит. н., проф. Р.М. Мухаметшин) является первым исламским высшим учебным учреждением в России, получившим в 2007 г. гос. аккредитацию. РИИ осуществляет обучение по направлениям: лингвистика, журналистика, экономика, теология – бакалавриат, а также лингвистика и теология – магистратура. Институт проводит обучение на основе российских образовательных стандартов. При РИИ осуществляется повышение квалификации и переподготовка преподавателей по реализуемым образовательным программам. Главной целью РИИ является воспитание современной мусульманской интеллигенции. Доминирующей религиозно-правовой школой в институте является мазхаб имама Абу Ханифы. С 2009 г. РИИ входит в состав Федерации университетов исламского мира (FUIM) при организации по вопросам образования, науки и культуры (ISESCO) организации исламского сотрудничества (ОИС), что позволяет выпускникам РИИ продолжать обучение во всемирно признанных зарубежных образовательных учреждениях Турции, Малайзии и Индонезии на основании международных договоров. На сегодняшний день в РИИ обучается свыше 600 студентов из более 30 регионов России и СНГ. РИИ является методическим центром для высших и средне-специальных исламских учебных заведений. Выпускники РИИ служат имамами в мечетях России, преподают в мусульманских образовательных учреждениях, работают в духовных управлениях мусульман, а также в научных и экспертных организациях [15].

На 1 января 2013 г. в Татарстане кроме религиозных организаций православной церкви (РПЦ МП) и ислама были зарегистрированы следующие религиозные организации: старообрядцы – 5, истинно православная церковь – 2, иудаизм ортодоксальный – 3, римско-католическая церковь –

2, армянская апостольская церковь – 1, евангельских христиан – 21, евангельские христиане - баптисты – 6, христиане веры евангельской – 5, евангельские христиане – 26, евангельские христиане - пятидесятники – 17, лютеране – 5, адвентистов седьмого дня – 10, реформаторская церковь – 1, свидетели Иеговы – 5, новоапостольская церковь – 1, сознание Кришны – 2, вера Бахаи – 1, буддисты – 1, церковь последнего завета – 1, церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны) -1, иные вероисповедания – 1 [11].

Кроме упомянутых религиозных учебных заведений, в Казани существует православная гимназия им. свт. Святого Гурия, еврейская школа №12 с углубленным изучением иудейской традиции, протестантская общеобразовательная частная школа. В Поволжском (Казанском) федеральном университете на кафедре религиоведения (зав. кафедрой д. филос. н., проф. Л.С. Астахова) кроме специальности «религиоведение» (бакалавриат и магистратура) и «юридическое религиоведение» осуществляется обучение по специальностям «теология: государственно-конфессиональные отношения» (христианская и исламская группы, бакалавриат), «теология: наука и религия» (христианский профиль, магистратура), «история и теология ислама» (магистратура) [12].

В настоящее время во всех школах республики в четвертом классе (а в некоторых школах этот курс продолжен и в следующих классах) изучают ОРКСЭ. Курс преподается с 1 сентября 2012 г. В 2013-2014 учебном году в России почти половина школьников (46%) выбрала блок «Светская этика», «Основы православной культуры» выбрало 20%, «Основы мировых религиозных культур» - 19%, «Основы исламской культуры» - 4%, «Основы буддийской культуры» и «Основы иудейской культуры» - менее 1%. Однако в Татарстане на выбор предлагается *только два блока* – «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики». По данным

татарстанского министерства образования в 2014 году всего блок «Основы мировых религиозных культур» выбрало 54% учащихся, а блок «Основы светской этики» - 46% [2].

Вопрос религиозной принадлежности в России в целом, и в Татарстане в частности, является одним из конфликтогенов. Ж. Радвани высказал предположение, что как в 2002 г., так и в 2010 г. после долгих споров из вопросов, задаваемых во время переписи населения, был исключен вопрос о вероисповедании из опасения со стороны правительства и руководства РПЦ, что данные переписи продемонстрируют неочевидность безальтернативности РПЦ в религиозной сфере в масштабе России. Подобно тому, как в 1937 г. руководство страны с удивлением обнаружило, что 20 лет советской власти не искоренили у населения религиозные чувства, перепись 2010 г. могла бы показать рост других конфессий (не только ислама, но и инославных христианских течений), либо выявить невысокую религиозность этнических русских [13, с. 344]. Тем не менее, отсутствие вопроса о вероисповедании не спасло от конфликта во время переписи, связанного с крещеными татарами (кряшенами), формирующееся (непосредственно в настоящее время) этническое самосознание которых основано на конфессиональной принадлежности [16, с. 17].

То, что татарстанская региональная власть решает, что можно изучать в рамках ОРКСЭ, а что нельзя, вызвало возмущение Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, который считает это нарушением прав православных в Татарстане [2]. Чтобы понять причину такого выбора необходимо вернуться к тому времени, когда решение преподавать данные предметы в светских школах только принималось. Так, в 2006 г. позиции представителей официального мусульманского духовенства по поводу введения религиозного образования в светских школах разошлись. Совет муфтиев России во главе с Равилем Гайнутдином сделал заявление, в котором

в частности говорится о несогласии с позицией РПЦ по поводу факультативного введения в светских школах предмета «Основы православной культуры», так как подобной практикой будет нарушена Конституция Российской Федерации и законов, касающихся равенства религий перед лицом государства. В то же время верховный муфтий России, председатель Центрального духовного управления мусульман Талгат Тажуддин занял противоположную позицию. Однако он заметил, что преподавание религии должно нести факультативный характер [4, с. 162].

В Татарстане длительное проживание нескольких этнических групп в модернизированном регионе привело к большому числу смешанных браков. Потомки от смешанных браков в большинстве своем русскоговорящие и принадлежат к русской культуре в ее вестернизированном варианте [16, с. 21]. При том, что процент смешанных браков в республике стабильно с 90-х годов составляет 30% [3]. Опасения, высказанные в татарстанской прессе по поводу введения религиозных предметов в светской школе, может быть суммированы доводами, приведенными в статье «Упаси, Господи!» в журнале Татарстан (август 2009 г.). Последствия деления детей по конфессиональному признаку в школах особенно неприятны для смешанных семей. Это подвергнет испытанию семейные отношения. Обучение религии не должно с ранних лет привести к размежеванию, тем более, что известно, что базовые детские чувства трудно вытесняются [1, с. 52-53]. Недостаток выбора, на наш взгляд, связан как с ограниченным количеством учительских ставок, так и с тем, что ни учителя, ни родители, ни лица, принимающие решения по данному вопросу, единодушно не хотят травмировать детскую психику разделением классов по этноконфессиональному признаку.

Библиография:

1. Алаев Ю. Упаси, Господи! //Татарстан. 2009. №8.
2. Антонов К. Татарстану указали религиозный курс// Коммерсант.ru. Волга-Урал. Казань. 28.01.2015. [Электронный ресурс] URL: <http://www.kommersant.ru/doc/2655327> (дата обращения 10.06.2016)
3. В Татарстане не снижается число смешанных браков, отмечают в муфтияте // Interfax. Религия. 28.06.2010. [Электронный ресурс] URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=36216> (дата обращения 10.06.2016)
4. Добаев И.П. Религиозное и светское образование: позиция мусульманского духовенства // Диалог, толерантность, образование: совместные действия Совета Европы и религиозных конфессий: Материалы заключительного международного семинара «Религии и права человека». Казань, 2006.
5. ДУМ РТ. Официальный сайт. [Электронный ресурс] URL: <http://dumrt.ru/ru> (дата обращения 10.06.2016).
6. Казанская православная духовная семинария. Официальный сайт. [Электронный ресурс] URL: <http://kazpds.ru> (дата обращения 6.06.1916)
7. Мэгариф РТ. Исламское образование в Татарстане. [Электронный ресурс] URL: <http://magarifrt.ru> (дата обращения 10.06.2016).
8. Медресе «Мухаммадия». Официальный сайт. [Электронный ресурс] URL: <http://muhammadiya.ru> (дата обращения 10.06.2016).
9. Мещеряков В., Хисамова Р. Спросили о религии // Казанский репортер. 25 декабря 2015 г. [Электронный ресурс] URL: http://kazanreporter.ru/post/325_sprosili_o_religii (дата обращения 4.06.2016)
10. Монастыри, храмы и часовни Татарстанской митрополии // Православие в Татарстане. Информационно просветительский сайт Татарстанской митрополии. [Электронный ресурс] URL: <http://www.tatarstan-mitropolia.ru/temples> (дата обращения 6.06.1916)

11. Официальный Татарстан. Религия. [Электронный ресурс] URL: <http://tatarstan.ru/about/religion.htm> (дата обращения 10.06.2016).

12. Поволжский (Казанский) федеральный университет. Официальный сайт. Кафедра религиоведения. [Электронный ресурс] URL: <http://kpfu.ru/isfnmk/struktura/otdeleniya/filosofii-i-religiovedeniya/kafedra-religiovedeniya> (дата обращения 10.06.2016)

13. Радвани Ж. Российская перепись населения 2010 года: заметки и первые впечатления // Ab Imperio. 2010. №4.

14. Ректор РИИ: «Казани не хватает мечетей» // Islam today. 17 мая 2016. [Электронный ресурс] URL: <http://islam-today.ru/novosti/2016/05/17/ректор-rii-kazani-ne-hvataet-mecetej> (дата обращения 10.06.2016).

15. Российский исламский институт. Официальный сайт. [Электронный ресурс] URL: <http://www.kazanriu.ru/sveden> (дата обращения 10.06.2016).

16. Салагаев А.Л., Сергеев С.А., Лучшева Л.В. Новые проблемы и противоречия социокультурного развития республики Татарстан. Казань, 2011.

17. Татары: монография / ред. Р.К. Уразманов, С.В. Чешко. Москва: Наука, 2001.

18. Тухватуллина Л.И. Некоторые проблемы религиозного образования в Татарстане // Векторы толерантности: религия и образование. Казань, 2006.

19. Учебные заведения Татарстанской митрополии Русской православной церкви // Православие в Татарстане. Информационно просветительский сайт Татарстанской митрополии. [Электронный ресурс] URL: <http://www.tatarstan-mitropolia.ru/vs> (дата обращения 6.06.1916).

ПОЗИТИВНЫЙ ОПЫТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО РЕАЛИЗАЦИИ СЕМЕЙНО-ОРИЕНТИРОВАННЫХ ПРОЕКТОВ

Православная Церковь всегда имела особое попечение о защите семейных ценностей. Можно сказать, что Церковь бьёт во все колокола. Архиерейским Собором в 2000 г. были приняты «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» "[1], главы X и XII которых посвящены вопросам семьи. В них дается не только объяснение тех или иных вопросов, касающихся семейной жизни, но и предлагаются пути решения имеющихся проблем. Данные рекомендации носят стратегический характер, поэтому могут лечь в основу целостных концепций или программ, направленных на поддержку семьи в современном мире.

Для того, чтобы формировать стратегические и тактические программы поддержки семьи и семейных ценностей 27 декабря 2011 г. была создана Патриаршая Комиссия (первоначально Патриарший Совет) по вопросам семьи и защиты материнства и детства с рабочими группами по направлениям: просвещение, популяризация семейных ценностей в обществе; поддержка многодетной семьи; противодействие абортам, помощь одиноким матерям; помощь детям-сиротам и детям, оставшимся без попечения родителей [2].

По мнению РПЦ, которое было сформулировано на заседании Координационного совета 28 мая 2013 г. председателем Синодального отдела по благотворительности епископом Орехово-Зуевским Пантелеимоном, семья должна стать одним из государственных приоритетов и лучший способ предупредить возникновение проблем и разрешить большинство из

них – это поддержка здоровой семьи, помощь проблемным семьям, поддержание крепких связей детей и родителей, а также популяризация положительного образа семьи.

Церковная поддержка семьи может быть разной по объему и форме, в зависимости от возможностей епархии (благочиния, прихода) и потребностей нуждающихся на местах, поэтому можно выделить два основных направления.

1. *Образовательное.* Оно включает в себя:

- исследование, изучение и пропаганду семейных ценностей, закрепленных в официальных документах РПЦ;
- осуществление анализа социальной ситуации, влияющей на сохранение семьи;
- осуществление анализа законодательства в сфере семьи, детства и защиты нравственных ценностей;
- актуализацию в общественном сознании проблем разрушения семьи, детства и деформации нравственных ценностей;
- издание книг о семье и воспитании, выпуск методических пособий;
- интернет-сайты РПЦ и епархий предлагают информационный и образовательный материал о ценностях семейной жизни. Так, на мультиблоге протоиерея Димитрия Смирнова, председателя Патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства, создан и развивается масштабный Интернет-проект по проблемам и защиты семьи.

2. *Практическое.* Формы реализации этого направления многообразны:

- выявление и организация оперативной помощи семье в кризисной ситуации: преабортное консультирование; создание центров вещевой, продуктовой и другой материальной помощи; психологическая помощь;
- организация телефона (службы) доверия; юридическая помощь; создание обществ помощи многодетным семьям (в ряде епархий организо-

ваны церковные приюты для беременных и матерей с детьми, попавших в трудную жизненную ситуацию);

- взаимодействие с органами власти. По предложению Патриарха Церковь обратилась с инициативой организации в каждом муниципальном округе центров помощи семье с участием представителей традиционных конфессий и социально-ориентированных НКО.

В последние годы активно сотрудничают между собой профильные комитеты Государственной Думы Федерального Собрания РФ: Комитет по вопросам семьи, женщин и детей и Комитет по делам общественных объединений и религиозных организаций. На региональном уровне возможно заключение договоров о сотрудничестве с государственными органами и учреждениями различных уровней, создание общественных советов и общественных социально-ориентированных некоммерческих организаций. Например, в Хабаровской епархии реализуются десятки проектов, направленных на поддержку и укрепление семьи и семейных ценностей. Так, в 2014 году был реализован проект «Наша цель – здоровая семья» отдела катехизации и духовного просвещения Хабаровской епархии. Он представлял собой курс лекций для школ и вузов о создании полноценной семьи на основе традиционных православных ценностей.

Целый ряд заметных общественно значимых инициатив реализуются Фондом Андрея Первозванного и Центром национальной славы. Они тесно сотрудничают с государственными органами власти федерального и регионального уровней, а также Русской Православной Церковью. В качестве примера можно привести Программу доабортного психологического консультирования, деятельность Центров защиты материнства, о поддержке многодетных семей;

- использование церковных и светских праздников с целью популяризации семейных ценностей (в гражданские памятные дни и праздники,

посвященные семье, например, в дни памяти святых Петра и Февронии (8 июля), в День матери (последнее воскресенье ноября), День защиты детей (1 июня), в день памяти Димитрия Донского и княгини Евдокии Московской, празднование которого, согласно решению Священного Синода РПЦ от 13 июля 2015 года, установлено 1 июня каждого года. В эти дни проводятся мероприятия, посвященные темам многодетности, единства и согласия в семье, важности связи поколений, родительства как важной форме самореализации человека;

- проекты, конкурсы, гранты, проводимые Отделом по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ, направленные на поддержку православных инициатив в области социального служения. Примером инновационных проектов Церкви по поддержке детства в России может быть уникальный "Православный центр семейного устройства в Марфо-Мариинской обители в Москве" [3]. При центре имеется школа приёмных родителей. Занятия ведут психологи, юристы, священники.

В Саратовской области, например, совместно с Саратовской епархией ежегодно проходят, ставшие традиционными, Пименовские чтения, Дни славянской письменности, благотворительные фестивали и иные мероприятия;

- проведение межрегиональных молодежных акций, проектов и программ, нацеленных на утверждение в общественном сознании семейных ценностей;

- создание центров защиты семьи и материнства. Они действуют более чем в 50 епархиях, оказывая материальную и психологическую помощь семьям в кризисной ситуации. Например, в Саратове при храме равноапостольной Марии Магдалины в 2012 г. был открыт Православный семейный центр;

- создание православных центров для социальной реабилитации наркозависимых;

- при храмах и монастырях действуют десятки православные детских домов и приютов. Так, в рамках конкурса, организованного Синодальным отделом по благотворительности и социальному служению, создано более 20 приютов для детей-сирот;

- открытие православных учреждений дошкольного и школьного образования. Так, в 2007 г. в Саратове по многочисленным просьбам прихожан саратовских храмов была открыта Свято-Покровская православная классическая гимназия, а с 2013 г. при храме Равноапостольной Марии Магдалины начал работу Детский сад "Колосок" и группа неполного дня. Православная направленность детского сада выражена в общей линии воспитания – нравственной ориентации при выборе образовательных и игровых тем. Очень хотелось бы, чтобы это направление развивалось, православные детские сады и группы являются очень востребованными, но благотворительного финансирования недостаточно, а государственное – отсутствует.

Все вышесказанное свидетельствует об особой роли Русской Православной Церкви в защите семейных ценностей, но ей необходима государственная поддержка. Согласно общественному проекту Концепции государственной семейной политики Российской Федерации на период до 2025 года, предусматривается расширение участия РПЦ и других религиозных организаций в принятии решений в сфере семейных отношений. Остается надеяться, что активные совместные усилия общества, государства и религиозных организаций смогут помочь возрождению семейных и нравственных ценностей.

Библиографический список

1. См.: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru> [Дата обращения 1 апреля 2016 г.].

2. См. официальный сайт Патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства: <http://pk-semya.ru/>

3. См.: Центр семейного устройства. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.mmom.ru/ru/socprojects/family_center/ [Дата обращения 13 апреля 2016 г.].

Человенко Т. Г.

СТАНОВЛЕНИЕ ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ОРЛОВЩИНЕ

В начале XVIII в. становление духовного образования на Орловщине проходило в контексте единой государственной политики, которая проводилась в образовании и просвещении⁸². Проекты развития образования ориентировались на единую школу. За первые два десятилетия XVIII в. появляются епархиальные школы не только в Орле, но и в Чернигове, Ростове, Тобольске, Новгороде, Переяславле-Рязанском, Коломне, Туле⁸³. Но уже к концу Петровской эпохи духовное образование и богословская наука были выделены в особую составляющую. Хотя Духовный регламент 1721 г. разделил специальное церковное и светское образование по принципу управления, государство поддерживало его финансово, поскольку было заинтересовано в развитии богословской науки и образования⁸⁴.

⁸² См. подробнее: Сухова Н.Ю. Государственная политика России в сфере высшего духовного образования (XVIII – начало XX в.) // Известия Алтайского государственного университета. № 4-4. 2009. С. 235-242.

⁸³ Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. СПб., 2001. С. 23-45.

⁸⁴ Петров Ф.А. Формирование системы университетского образования в России. Т. 1: Российские университеты и устав 1804 г. М., 2002. С. 115, 348; Из истории Московского университета. М., 1995. С. 43.

Первые ростки систематического образования в Орловском крае были связаны с Коломенской епархией, куда, начиная с 1725 г. входил Орловский округ. Для обучения детей духовенства при Архиерейском доме в Коломне была создана епархиальная школа⁸⁵. Сюда и стали направлять для получения образования юных орловчан.

При Екатерине II для государственного управления стали готовить людей, обладающих не только специальными знаниями, но и общим образованием ума и сердца, а перед духовными школами также поставили задачу готовить «добрых пастырей и учителей» для народа⁸⁶. Было задумано построение единой системы духовного образования, для чего увеличивалось число семинарий, вводились в их программу общеобразовательные предметы.

В Орловском крае эти процессы активизировались, когда г. Орёл в 1764 г. был передан во вновь образованную Севскую епархию. Первые достоверные сведения о существовании в г. Севске духовной школы встречаются в 1777 г. В октябре 1778 г. епископ Севский Амвросий (Подобедов) преобразовал её в Севскую епархиальную семинарию, объявив, что дети церковно- и священнослужителей, не изъявляющие желания учиться, навсегда будут лишены возможности получить сан⁸⁷.

Вскоре и собственно в Орле были учреждены два духовных училища. Первое из них открылось 15 сентября 1779 г. в Успенском мужском монастыре⁸⁸, второе – позднее, в 1833 г. Духовное училище было подчинено ректору Севской духовной семинарии, одновременно именовавшемуся и ректором духовных училищ. Святейший Синод чётко определял статус и

⁸⁵ Ливцов В.А. Истоки просвещения Орловского края // Краеведческие записки. Орловский областной краеведческий музей. Вып. 2. Сборник к 100-летию Орловского краеведческого музея. Орёл: Вешние воды. 1998. С. 157.

⁸⁶ Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Москва. 2006. С. 42.

⁸⁷ Пясецкий Г.М. Забытая история Орла. Орёл. 1993. С. 61.

⁸⁸ Подробнее см.: Ливцов В.А. Истоки просвещения Орловского края // Краеведческие записки. Орловский областной краеведческий музей. Вып. 2. Сборник к 100-летию Орловского краеведческого музея. Орёл: Вешние воды. 1998. С. 156-166.

подчиненность Орловского духовного учебного заведения. Предписывалось не именовать его «...семинарием, а называть и писать всегда училищем, причисляя оное к Севской Динарии»⁸⁹.

Игумену Иерониму, первому префекту, непосредственно возглавлявшему училище с 1779 по 1796 гг., г. Орёл был обязан серьезными изменениями в просвещении юношества. Были открыты четыре класса, где преподавали латинский, греческий и французский языки, священную историю, арифметику, грамматику, катехизис. Несколько позже открывается поэтический класс, вводится немецкий язык и даже философия. Если в 1780 г. в Орловском училище проходили обучение 285 учеников, то в 1790 г. их было уже 382 человека⁹⁰.

В это время в России начала складываться светская научно-образовательная система. Аналогичные процессы – возникновение светских учебных заведений – проходили и в Орловской губернии, организованной в 1778-1779 гг. Однако и после этого духовное училище продолжало оставаться важнейшим центром просвещения. Например, по числу учащихся духовное училище в Орле превосходило главное народное более, чем в 2 раза. Да и качество образования в духовном учебном заведении было выше. Считалось, что лишь пятая часть из поступивших в народное училище детей проходила полный курс обучения. Остальные же отчислялись еще в первые годы учения.

Первая «академическая реформа», как её называют некоторые историки духовных школ⁹¹, состоялась согласно Указу Святейшего Синода от 31 октября 1798 г., когда начала создаваться единая духовно-учебная си-

⁸⁹ Цит. по кн.: Ливцов В.А. Истоки просвещения Орловского края // Краеведческие записки. Орловский областной краеведческий музей. Вып. 2. Сборник к 100-летию Орловского краеведческого музея. Орёл: Вешние воды. 1998. С. 159.

⁹⁰ Там же. С. 159.

⁹¹ Чистович И.А. История СПбДА. СПб, 1857. С. 163; Благовещенский А. История старой Казанской духовной академии. Казань. 1875. С. 197.

стема. Совершенствование духовного образования, хоть и с трудом⁹², шло по пути объединения окружных семинарий вокруг академий и присоединения духовных училищ к епархиальным семинариям. В 1798 г. Орловское духовное училище, также как и аналогичные учебные заведения в Брянске и Карачеве, переводились в Севскую духовную семинарию, и стали составлять ее низшее отделение, наряду с приходскими духовными училищами. С 1817 г. Орловская семинария состояла из трёх отделений – низшего, среднего и высшего. В качестве низшего звена в неё и вошли уездные и приходские училища епархии⁹³. Окончательно Орловская духовная семинария переехала в Орёл из Севска в 1827 г., когда для неё было построено специальное здание⁹⁴ (сегодня в нём размещается Орловский филиал Московского государственного университета путей сообщения (МИИТ) Императора Николая II).

После Отечественной войны 1812 г. «русские внемля урокам этой эпохи, занялись исправлением своих недостатков, ... на духовное просвещение, как на источник этого исцеления, обращено было большое внимание»⁹⁵. Стало ясно, что существенные сдвиги в образовании духовенства и развитие русского богословия возможны лишь при условии централизации духовно-учебной системы. В результате реформы была создана целостная духовно-учебная система с четырьмя ступенями, высшей ступенью которой стали духовные академии. Изменилась организация учебного процесса – обучение в Орловской семинарии стало шестилетним, состоящим из трёх двухгодичных отделений: младшего «риторического», среднего «философского» и старшего «богословского». Изменились принципы преподавания: формирование целостного христианского мировоззрения основывалось на

⁹² См. подробнее: Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Москва. 2006. С. 48- 51.

⁹³ Пясецкий Г.М. Забытая история Орла. Орёл, 1993. С. 85.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Крутиков И.А. Святитель Феофан затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч.1. С. 44.

воспитании у слушателей интереса к духовным основам и нравственным законам бытия мира и человека, а мировая, отечественная и церковная история в процессе обучения соотносились с современностью.

В контексте либеральных преобразований Александра II менялась жизнь и Орловской семинарии. Продолжая тенденцию на самостоятельное развитие духовного образования и светской научно-образовательной системы, управление духовными школами стало осуществляться не через целостную соподчинённую духовно-учебную систему с центрами в духовных академиях, а через вновь организованный духовно-учебный центр - Учебный комитет⁹⁶. Особенностью этих реформ было введение в семинариях системы выборности ректора и преподавателей. Расширились права белого духовенства, их представители становятся ректорами не только семинарий, но и академий⁹⁷. Первым выбранным ректором Орловской семинарии становится прот. А.В. Богданов, занимавший ранее должность ректора 1-го Орловского духовного училища. При нём значительные преобразования произошли в учебной работе семинарии. На смену трём двухгодичным классам – низшему, среднему и высшему – в семинариях вводились шесть классов с годичным курсом в каждом⁹⁸. В программах семинарии были оставлены предметы, относящиеся, главным образом, к общему и специальному богословскому образованию. В основу общего образования было положено изучение древних классических языков и математики. Предусматривалось расширение изучения греческого и латинского языков с обширной церковной литературой первых девяти веков христианства. Из специальных предметов больше внимания стало уделяться преподаванию Св. Писания. Его стали изучать во всех классах, предполагая, что именно этот предмет объединит в систему всё образование в семинарии. Менялись

⁹⁶ Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Москва. 2006. С. 181.

⁹⁷ Например, прот. А. Горский в 1862 г. становится ректором МДА, прот. И. Янышев в 1866 г. – ректором СПбДА.

⁹⁸ Пясецкий Г.М. Забытая история Орла. Орёл, 1993. С. 86.

и духовные училища. В 1872 году, при смотрителях прот. Иоанне Попове и Василии Воинове, оба орловских духовных училища из трехклассных преобразованы в четырехклассные⁹⁹.

Но в 80-ых гг. XIX в. контрреформы Александра III видоизменили и устав духовных школ, согласно которому выборность ректоров отменялась, их назначал Св. Синод по представлению епархиального архиерея из лиц с учёной степенью магистра или кандидата богословия. Все духовные семинарии в Российской империи опять были поделены между четырьмя округами. Орловская семинария вошла в состав Московского духовно-учебного округа.

Юдина А. М.

СПЕЦИФИКА ИСТОРИКО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ВОСПИТАНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ: СУЩНОСТНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

На сегодняшний момент в социокультурной среде наблюдается заметный рост морально-нравственной индивидуализации несовершеннолетних, идущий под влиянием СМИ и виртуальной прозападной культуры. Проведенный нами контент-анализ свидетельствует о том, что в современном российском социуме наметилась негативная тенденция к увеличению деструктивного поведения молодежи, как следствие их бездуховности и агрессии. Это происходит на фоне неумения и нежелания принимать «Другого» в школьном коллективе, и далее – в социокультурной среде. Школа в таких условиях вынуждена крайне быстро реагировать, хотя своевременно решить проблему – и особенно проблему интолерантных явлений – очень

⁹⁹ Там же. С. 87.

сложно. Мировое информационное пространство, помимо возможностей, формирует личность с неопределенной рефлексией и отсутствием чувства милосердия к чужой боли, чужим страданиям. Таким образом, воспитание старшеклассника сегодня – это борьба за человеческое в человеке. Следовательно, крайне важно изучить сущностные особенности социокультурной толерантности (далее СКТ), так как она интегрирует когнитивный, практический и индивидуальный опыт.

Поскольку поведенческая дифференциация старшеклассников не сводится к четко определенной онтологии, то говорить о высвобождающей силе «толерантности» безусловно можно, однако, как справедливо отмечает Дж. Локк, прежде чем ребенок уяснит, что дважды два – это четыре, куда больше времени ему потребуется на понимание, что что-то может и быть, и не быть. Многие явления нравственности, морали, культуры не являются самоочевидными и требуют наисерьезнейшего осмысления, как в рамках исторического развития, так и в рамках практической необходимости для жизни здесь и сейчас. Крутова И.В. говорит о процессе формирования толерантности у старшеклассников как «социально значимой ценности» [1, с. 52]. «Лично значимая педагогическая ситуация является комплексным средством формирования у старшеклассников отношения к толерантности как социально значимой ценности; включает в себя: ценностное содержание гуманитарных дисциплин, организованное на основе социально-ценностной проблемы; систему учебных задач личностно-смыслового характера, направленную на освоение школьником личностного смысла социально-значимой ценности «толерантность» посредством разрешения отдельных аспектов социально-ценностной проблемы; а также взаимодействие субъектов учебного процесса на социокультурном, межличностном и внутриличностном уровнях» [1, с. 171]. Рассматривая тему научения «толерантности», исследователь не выделяет первичным содержание толерантности. Крутова И.В. в основном оперирует социально-

психологическим подходом, что может приводить к сложной рефлексии в процессе понимания того, кто, как и чему должен кого учить. Если отнести толерантность в область традиционного воспитания, то говорить о развитии индивидуальности невозможно, а если рассмотреть возможность целенаправленного научения толерантности, то это будет являться областью чистой абстракции. Невозможно мыслить творчески, опираясь на шаблон. Следовательно, подобные эксперименты могут привести к другим результатам, отличным от развития принципов толерантности у старшеклассников. Этому будут способствовать неучтенная социокультурная ситуация, условия рыночной экономики или условия политического кризиса.

Селина И.А. рассматривает социокультурный контекст толерантности через функционал педагога. «Преподаватель как носитель и пропагандист толерантного взаимодействия всех участников образовательного процесса, способный адекватно, без использования принуждения и иных форм нетерпимости реагировать на современные вызовы поликультурной среды» [3, с. 51]. Морданова С.М. отмечает, что воспитанию толерантности будет способствовать «включение учащихся независимо от национальности в активную творческую деятельность... которая даст возможность проявлять самостоятельность... сохранение природы и истории своей страны, самобытности, неповторимости, индивидуальности природы и человека» [2, с. 58]. Коростелева Н.А. исследует толерантность в оппозиции к «Другому», обладающему физическими недостатками. Через «взаимную приспособляемость обычных и людей с проблемами в развитии» [4, с.90]. Это осуществляется, по мнению исследователя, посредством отказа от стереотипа по отношению к «Другому». Н.А. Терентюк рассматривает толерантность как «профессиональное качество» также в контексте диалога с «Другим» с ОВЗ в инклюзивном образовании. [5, с. 247-250]

Сидоренко Д.Д. определяет толерантность как «социокультурную ценность, которая базируется на ценностях признания равноценности всех

людей, диалога и взаимопонимания и реализуется через готовность человека к осознанным личностным действиям, направленным на выстраивание отношений представителями иной социальной, нравственной, культурной среды на конструктивной основе, на достижение гуманистических отношений между людьми, имеющими различное мировоззрение, разные ценностные ориентации, стереотипы поведения, на расширение собственного опыта, путем приобщения к другим культурам, окружающей среде, самому себе» [6]. Тем самым, автор ориентируется в исследовании толерантности и моделировании процесса ее воспитания на диагональ: личность – общество, в меньшей степени уделяя внимание индивидуальному уровню ее воспитания, тогда как исследователь Чельцов М.В [7]. выводит понимание «толерантности» в рамках патриотического воспитания на личностно-значимый уровень.

Садыкина Т.М., Филимонова Е.И. выделяют культурологический подход с психологическим основанием в воспитании межличностной толерантности приоритетным [8, с. 56]. Под межличностной толерантностью учеными понимается «особый способ построения взаимоотношений, основанный на признании и уважении прав субъектов межличностного общения» [8, с. 52-59]. Черкесов Б.А., Лобода О.Б. определяют толерантность как норму поведения. Этнокультура, патриотизм понимаются исследователями как толерантноформирующий фактор [9, с. 22-26]. Денщикова Т.Ю., Петрова М.А. исследуют толерантность как социальную норму [10]. Бурдина Г.Ю. предлагает сделать акцент на народной культуре для выработки толерантности. Такая толерантность синонимична патриотизму. [11, с. 6]. Воднева С.Н. выводит принципом толерантности «умение принудить себя, не принуждая других, что подразумевает не принуждение, насилие, а лишь добровольное, осознанное самоограничение» [12, с.150]. Чекмарева Т.Н., Фалунина Е.В. определяют «толерантность как профессионально важное качество личности педагога» [13, с. 218]. Исследователи в рамках

компетентностного подхода акцентируют внимание на межкультурной толерантности. Такой же точки зрения придерживаются исследователи Карманова Ж.А. и Манашова Г.Н. [14]. По мнению Шустовой Л.П. «Толерантность как особый способ взаимоотношения и взаимодействия людей возможна на основе диалога с иными точками зрения и позициями. Толерантность формируется на базе социокультурного опыта народа и проявляется в различных формах и границах; культура выступает в качестве аксиологической основы толерантности» [15, с. 4328]. Осипова С.И., Л.М. Безотечество определяют деятельностную природу толерантности. [16, с. 40]

Плаксина Н.А. [30] приходит к выводу, что в «педагогическом аспекте толерантность включает признание, принятие, уважение и понимание непохожего, проявляющиеся в позитивном отношении к «иному»» [17, с.4]. Бобоева С.Б. выделяет семью как «колыбель» для толерантности. Таким образом, толерантность становится аспектом нравственного воспитания. [18, с. 83-86] Шустова Л.П. предлагает акцентировать позиции гуманизма в понимании толерантности. [19, с. 4326] По мнению исследователя, формированию толерантности будут способствовать развитие у старшеклассников склонности к саморазвитию, свободе, сотрудничеству. Важной особенностью является дуализм готовности и подготовленности. Действительно, невозможно отграничить толерантность от ее понимания личностью. Вне понимания сущности толерантности ее воспитание усложняется. Но диалог, который понимается автором как безусловная позиция открытости к «Другому», имеет ряд противоречий, как и понимание культуры как главной основы толерантности. Возрастные особенности развития старшеклассников, такие как, категоричность, нигилизм ради нигилизма, отсутствие четкой системы ценностей, рефлексия в понимании цивилизационного текста нивелируют целостное видение причинной обусловленности событий социокультурной среды. Фадеев С.Б. определяет толерантность как моральное качество. Тем самым, ограничивается формализация

данного явления, что повышает уровень гипостазирования. Толерантность Фадеевым С.Б. понимается как «родовое сущностное свойство человека» [20, с. 244]. Такая точка зрения оправдана лишь отчасти. В целом, развитие человека – это состязание, постоянное динамическое усложнение, эволюция. Исхакова Ф.С. [21, с. 192] признает толерантность как индикатор культуры образования. Как индикатор социального развития толерантность определяет исследователь Мамбетова Р.Т. [22, с.40]. Морданова С.М. определяет творчество и региональный подход к социальному тексту культуры основными компонентами толерантности [2, с. 58]. Учить старшеклассника положительно реагировать на раздражающий фактор, опираясь только на его социально-семейное воспитание, рискованно. Потому-то нередко социальное и семейное взаимоисключают друг друга в области ценностных категорий воспитания. Оксюзян М.К. пишет, что «одной из существенных концептуальных ошибок педагогических работ по толерантному воспитанию является то, что учащиеся представлены как пассивные объекты, на которые направлено образовательное воздействие» [23, с. 109]. Исходя из этого, другое значение приобретает системный подход к решению последствий интолерантного мировоззрения. «Учитель-националист радикального толка не может воспитать у детей терпимость, дать им объективную информацию для формирования межнациональной толерантности, а педагог широко и многосторонне эрудированный в области национальных отношений не может сформировать у них ущербное национальное самосознание» [23, с. 110]. Мнение исследователя достаточно противоречиво. Определенно, педагог, ставящий для себя целью какие-либо политические мотивы, вызывает спорное отношение. Исходя из этого, высокий процент успеха исследователь отводит самовоспитанию школьника. Самовоспитание выступает хаотичным личностно-формирующим процессом, который происходит при взаимовлиянии социального, политического, мировоззренческого, индивидуального, культур-

ного, религиозного, этнического, экономического и других не менее важных факторов. В условиях глобализации свободно-несвободное «самовоспитание» рискует выступить фактором, провоцирующим аддиктивное поведение у подростков или сформировать мировоззрение с крайне искаженными критериями, ценностными категориями и ориентирами. Таким образом, здесь уже очевидно, что понятие толерантности неразрывно связано с понятием плюрализма (от лат. pluralis – множественный), согласно которому (исходя из философского метафизического подхода), действительность состоит из многих самостоятельных сущностей, не образующих абсолютного единства. «Состояние, в котором проверка собственных суждений и целей суждениями и целями других становится правилом, можно было бы в соответствии с этим назвать – плюрализмом» [24, с. 140]. Калимуллин Р.Х. отмечает, что понятие ««толерантность» должно иметь определенные границы использования» [25, с. 1039]. Осипова С.И. и Богданова А.И. [26, с. 128] предлагают рассматривать толерантность, исходя из ее ценностей. Ценностное отношение становится основой толерантности. «Расширение личных ценностей» за счет «позитивного» взаимодействия с «Другим» не рассматривает положительный опыт негативного общения. Множественность понятия «толерантность» определяет и разные подходы к ее пониманию и формированию педагогической цели воспитания толерантности, но это видится бессмысленным, если не добавлен принцип самооценки индивида (как диагностический фактор).

Процессы индивидуализации, которые ни в коей мере не должны нарушать единую нить воспитания и самовоспитания, нуждаются в систематизации и методологии. Бытие человека уникально тем, что оно осуществляется в двух коррелирующих системах: природной и социальной. Толерантность же в истории крайне часто подавалась именно как третий элемент, способствующий игнорированию проблем, возникающих в точках их соприкосновения.

Таруми М.П, анализируя толерантность, приходит к заключению, что для ее формирования необходима многоуровневая структура [27]. Эта структура выстраивается из ранжирования взаимоотношений старшеклассника с окружающей средой. С этим трудно не согласиться. Исследователь затрагивает важную проблему самовосприятия школьников [28, с. 112]. Это приводит к более системному пониманию проблем исследуемого феномена. В. А. Лекторский выступает одним из первых отечественных ученых, который системно анализирует четыре существующих модели толерантности, определяя их следующим образом: безразличие, невозможность взаимопонимания, снисхождение, расширение собственного опыта и критический диалог, плюрализм как полифония [29, с. 46-54].

Философы, психологи и педагоги русской национальной школы XIX – XX вв. Л. Н. Толстой, К.Д. Ушинский, К.Н. Вентцель, В.А. Сухомлинский, А.С. Макаренко, В.С. Соловьев, В.Г. Белинский, Ф.М. Достоевский, М. Булгаков, Н.И. Пирогов, П.Ф. Каптерев, П.Ф. Лесгафт, Н.А. Бердяев, Б.П. Есипов, М.А. Данилов, Л.В. Занков, Д.Б. Эльконин, В.В. Давыдов и др. во многом уникально рассматривали личность человека как наивысшее сокровище, индивидуальность. Цель интеграции в образовательный процесс не просто толерантности, но социокультурной толерантности заключается в том, что воспитание индивидуальности ребенка неотделимо от воспитания культуры человека как интеллектуальной, так и эмоциональной. Школа посредством создания педагогических условий способна предоставить все возможности для такой социализации индивида, при которой старшеклассник, получающий общее образование, может применить его в реальной социокультурной среде. В условиях образовательного учреждения возможно представить ряд рекомендаций и средств, а также моделирование персонифицированной педагогической поддержки старшеклассников в воспитании социокультурной толерантности. Следовательно, историко-педагогический анализ восприятия СКТ в отечествен-

ных и зарубежных научно-теоретических исследованиях позволил нам определить сущностные характеристики исследуемого явления и показать, что оно определяется как сложно понимаемый феномен. Это связано с ее относительностью, гипостазированностью. Сложно дифференцировать мотивы толерантного поведения. Они могут касаться как этической, так и личностной проблематики.

СКТ понимается в ее межэтническом, религиозном, культурном, экономическом, межпоколенном уровнях. СКТ часто воспринимается параллельно с моралью, нравственностью и не является центральным качеством для личности старшеклассника. СКТ является вспомогательным инструментом воспитанного человека. Значит все ее основы не носят императивного характера.

Мы отмечаем, что одной из главных сущностных особенностей СКТ является ее взаимосвязь с такими качествами, как: образованность, эрудированность, правовая грамотность, эмоциональная сформированность, творческая активность, психолого-педагогическая компетентность, коммуникативная компетентность и многое другое. СКТ как педагогическое явление не должна выражаться в терпении к «Другому», но выступать основой для активного формирования интереса к «Другому», то есть затрагивать личностно-значимый уровень в рамках витальных проблем отдельно взятого старшеклассника.

Педагогика обладает одним из интегративно адаптированных ресурсов по формированию социокультурной толерантности. При ликвидации авторитарного стиля, вне обезличивания индивидов в социуме, понижения уровня равнодушия и борьбы с амотивационной рефлексией происходит развитие индивидуальности через корреляцию нравственности, художественного мировоззрения, воображения, творчества, социальности и рациональной основы. Вне индивидуальности затруднительно говорить о социокультурной толерантности как диалоге, построенном на непосредствен-

ном активном восприятии социокультурного пространства. Народность, историзм, духовность определяют вектор межиндивидуальной коммуникации; их развитие у личности допускает или не допускает ряд серьёзных ограничений по восприятию семиотической информации извне. Общество вынуждено пересмотреть отношение к развитию грамотности, так как высокий уровень всестороннего развития личности является важным фактором для установления диалога. СКТ, как крайне интегрированная категория, во многом обусловлена индивидуальным уровнем нравственности человека, поэтому, говоря о СКТ, нужно в первую очередь антропоцентрировать эту проблему. Такой подход приведет к пониманию того, что толерантность невозможно навязать, ее сложно воспитать по шаблону. Историко-педагогический анализ восприятия СКТ в отечественных и зарубежных научно-теоретических исследованиях позволил нам определить существенные характеристики исследуемого явления и показать, что СКТ — комплексное свойство личности, активная форма коммуникации и взаимодействия, при которых формируется признание двусторонней перспективы в общении между старшеклассником и «Другим» для совместного поиска истины и устанавливаются толерантные отношения, подразумевающие диалог.

Литература:

1. Крутова, И.В. Формирование у старшеклассников отношения к толерантности как социально значимой ценности в обучении гуманитарным дисциплинам [Текст]/ И.В. Крутова: дис... канд. пед. наук. — Волгоград, 2002. — 231 с.

2. Морданова, С.М. Актуальность воспитания толерантности учащихся в республике Казахстан [Текст]/С.М. Морданова // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия Образование. Педагогические науки — 2012 —Т.18 — № 41 — С.55-58

3. Седова, Н.Н. Интернационализм. Патриотизм. Личность [Текст]/ Н.Н. Седова. – Волгоград: Волгоград. Ниж.-Волж. кн. изд-во, 1989. – 126 с.
4. Корестелева, Н.А. Социальная модель инвалидности как основа формирования толерантного отношения к инвалидам [Текст] / Н.А. Корестелева // Вестник Челябинского государственного педагогического университета, Серия Филология и искусствоведение – 2012 – №8 – С. 81-93.
5. Терентюк, Н.А. Состояние толерантности педагогов по отношению к обучающимся с ограниченными возможностями здоровья [Текст] / Н.А. Тарантюк // Инновационная наука – 2015 – №5-2 – С. 247-251.
6. Сидоренко, Д.Д. Толерантность как социокультурная и профессиональная ценность и некоторые возможности ее развития у студентов – будущих педагогов [Электронный ресурс]/ Д.Д. Сидоренко// URL: conf.sfu-kras.ru/sites/mn2014/pdf/d01/s60/s60_028.pdf
7. Чельцов, М.В. Проявление толерантности в рамках патриотического воспитания молодежи [Текст] /М.В. Чельцов// Интерэкспо Гео-Сибирь. – 2014. – Том 6. – №2 – С.11 – 18.
8. Садыкина, Т.М., Филимонова, Е.И. Развитие качеств межличностной толерантности у выпускников педагогического университета[Текст] / Т.М. Садыкина, Е.И. Филимонова //Человек в мире культуры. Культурологический подход в образовании. – 2014. – №2 – С. 52-59.
9. Черкесов, Б.А., Лобода, О.Б. Проблема межкультурной коммуникации и толерантности в молодежной среде [Текст] / Б.А. Черкесов, О.Б. Лобода //Международный журнал экспериментального образования – 2013 – №3 – С. 22-26 [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: <http://exeducation.ru/ru/article/view?id=3468> (дата обращения: 16.11.2016).
10. Денщикова, Т. Ю., Петрова М. А., Звягинцев А. Е. Формирование социальной толерантности у школьников полиэтнических регионов [электронный ресурс] / Т.Ю. Денщикова, М.А. Петрова, А.Е. Звягинцев // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2014. – № S18. – С. 6–10. – URL: <http://e-koncept.ru/2014/14724.htm>.

11. Бурдина, Г.Ю. Формирование основ толерантности у дошкольников на традициях этноэтикета в контексте нового образовательного стандарта (к постановке проблемы) [Текст] / Г.Ю. Бурдина // Интернет-журнал Науковедение. – 2014. – №2 (21). – С. 1-12 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://naukovedenie.ru/PDF/70PVN214.pdf>

12. Воднева, С. Н. Формирование толерантности студентов как педагогическая проблема / С. Н. Воднева // Вестник Псковского государственного университета, 2014. – № 4. – С. 149–154 [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://pskgu.ru/projects/pgu/storage/wg6110/wgpgu_04.html

13. Фалунина, Е.В., Чекмарева, Т.Н. Актуализация проблемы развития толерантности личности у будущих педагогов в условиях высшего профессионального образования [Текст] / Т.Н. Чекмарева, Е.В. Фалунина // Вектор науки ТГУ. Сер. Педагогика и психология – 2014 – № 1(16) – С. 216-220.

14. Карманова, Ж.А., Манашова, Г.Н. Формирование этнической толерантности в дошкольном возрасте [Текст] /Ж.А. Карманова, Г.Н. Манашова // Успехи современного естествознания. – 2015 – № 1-2 – С. 297-300.

15. Шустова, Л.П. Феномен толерантности в философских и психолого-педагогических науках [Электронный ресурс]/ Л.П. Шустова // Фундаментальные исследования. – 2015 – № 2-19 – С. 4324-4328 – Режим доступа: URL: <http://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=37952> (дата обращения: 16.11.2016).

16. Осипова, С.И., Безотечество, Л.М. Формирование толерантности педагогов в образовательном процессе // Человек и образование. – 2014 – №2 (39) – С.39-44

17. Плаксина, Н.А. Толерантность младших школьников по отношению к детям с особыми образовательными потребностями: диагностический аспект [Текст] / Н. А. Плаксина // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Серия Педагогические науки. Филологические науки. Исторические науки. – 2015. - № 1 (96). – С. 4 – 10.

18. Бобоева, С. Б. К некоторым аспектам воспитания толерантности [Текст] / С.Б. Бобоева // Инновационная наука. – 2015. – № 4-2. – С. 83-86

19. Шустова, Л.П. Феномен толерантности в философских и психолого-педагогических науках [Электронный ресурс] / Л.П. Шустова // Фундаментальные исследования. – 2015 – № 2-19 – С. 4324-4328 – Режим доступа: URL: <http://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=37952> (дата обращения: 16.11.2016)

20. Фадеев, С.Б. Сущность толерантности как многоаспектного феномена [Текст] /С.Б. Фадеев // Вестник ЧГПУ, Серия. Педагогика и психология – 2012 – №3 – С. 239 – 247

21. Исхакова, Ф.С. Формирование толерантности в образовательном процессе [Текст] / Ф.С. Исхакова // Вестник УГУЭС. Наука, образование, экономика. Серия: экономика – 2015 – №1(11) – С. 189-192

22. Мамбетова, Р.Т. Проблема формирования толерантного сознания в условиях школы [Текст] / Р.Т. Мамбетова // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова. Педагогика и психология. – 2009. – № 2 – С. 34- 41

23. Оксюзян, М.К. Педагогические условия формирования межэтнической толерантности у старшеклассников [Текст]/ М.К. Оксюзян: дис. ... канд. пед. наук. – Армавир, 2004. – 223 с.

24. Велькер, М. Христианство и плюрализм [Текст] / М. Велькер. – М., Издательство «Республика», 2001. – 207 с.

25. Калимуллин, Р.Х. Духовно-нравственное воспитание молодёжи – путь к развитию толерантности [Электронный ресурс] / Р.Х. Калимуллин // Фундаментальные исследования – 2013 – № 11-5 – С.1035-1039 – Режим доступа: URL: <http://fundamental-research.ru>

26. Осипова, С.И., Богданова, А.И Генезис сущности и содержания понятия «толерантность» [Текст] / С.И. Осипова, А.И. Богданова // Сибирский педагогический журнал. 2011г. – № 6. – С. 114–130

27. Таруми, М.П. Воспитание межкультурной толерантности школьников в Японии на основах интернационализации общества [Текст]/М.П. Таруми // Известия Уральского государственного университета, Серия 1 Проблемы образования, науки и культуры. Часть 2. – 2010. - №6. – С.89-95

28. Таруми, М. П. Воспитание межкультурной толерантности молодежи в Японии [Текст] / М. П. Таруми // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств: науч. журн. – 2012. – N 4(13). – С. 108 – 112

29. Лекторский, В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме [Текст] / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – №11. – С.46-54.

30. Плаксина, Н. А. Воспитание толерантности младших школьников к детям с особыми образовательными потребностями: дис. ... канд. пед. наук. 13.00.01 /Н.А. Плаксина. – Волгоград, 2016. – 183 с.

Научное издание

СВЕЧА – 2016

РЕЛИГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ
В ЛОКАЛЬНОМ И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Сборник научных докладов

Том 32

Издаются в авторской редакции

За содержание, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы

Подписано в печать 21.12.16.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 8,37. Заказ № 33. Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».

600020, г. Владимир, ул. Б. Нижегородская, 1а.

Тел.: 8 (4922) 32-49-52

e-mail: print@arkprint.ru